

8  
2ej°



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
A R A G O N**

**ENUNCIADOS TOTALIZANTES Y RACIONALIDAD  
COMUNICATIVA**

**TESTS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS PROFESIONAL**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
**L I C. E N S O C I O L O G I A**  
P R E S E N T A :

**ALBERTO MERCADO VILLALOBOS**

ASESOR DE TESIS :  
LIC. EMILIO AGUILAR R.



**SAN JUAN DE ARAGON**

**MEXICO 1990**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## I N D I C E

	Pág.
Introducción	1
Capítulo 1. Pensamiento identificante o "jerga- de la autenticidad."	13
1.1. Degaste de la teología tradicional.	19
1.2. Crítica a la racionalidad instrumen- tal que reniega de la comunicación"- auténtica".	27
1.3. Absurdo de la neo-ontología.	46
Capítulo 2. Racionalidad instrumental moderna y cosificación de la intersubjetividad.	56
2.1. Potencial comunicativo de la raciona lidad.	76
Conclusiones.	94
Bibliografía.	98

## Introducción

En la parte de Teoría de la acción comunicativa, dedicada al desencantamiento de las imágenes mítico-religiosas del mundo, Jürgen Habermas señala:

"Weber entiende la racionalización de las imágenes del mundo como un proceso - que apunta en la misma dirección en - todas las religiones universales;  
- que por razones externas sólo es llevado radicalmente hasta el final en - una de esas líneas de tradición,  
- de modo que sólo en Occidente libera- ese proceso las estructuras que posi- bilitan la comprensión moderna del - mundo " (1).

---

(1) J.Habermas. Teoría de la acción comunicativa.T.I.p.264

Esta línea de argumentaciones deriva, ya de entrada, - en la idea de que la cultura occidental, como modelo particularísimo es, de cierto modo, aún el paradigma de lo que ha de -- proponerse como una (futura) teoría de la racionalidad que, -- precisamente operaría en sustitución de la dinámica interpretativa impuesta por una decrepita filosofía identificante de la conciencia. Aquella teoría se podría formular como consecuencia de procesos objetivos lógico-históricos (o sea que se expresan tanto teórica como empíricamente) que permiten considerar finalmente, que el entendimiento común no-violento (es decir, no-propagandístico) puede, en realidad, aparecer, construirse como telos del lenguaje. Para esta simplificación, es básico suponer y comprobar que la racionalidad, justo para negar toda violencia paranoica, es continua capacidad crítica renovadora de saber y renovadora de la conciencia ampliada de ese saber.

El acceso a una conciencia común (es decir, objetivizada) que se preocupa ya por formular semejante teoría es posible por un desgaste (construido por la razón, en efecto) también lógico-histórico y cada vez mayor de dos obstáculos primarios del alcance comunicativo cotidiano actual. Por un lado, - la reducción al absurdo de situaciones cosificantes de una - - praxis cotidiana sometida a la irreflexión egoísta de la racionalidad instrumental moderna; ahora bien, si es cada vez más absurda la expansión (no limitada por nada de la praxis cotidiana) de los medios superorganizados del capital y del poder-

hacia la actividad cotidiana- familia, escuela, trabajo, etc. o sea, si es cada vez más absurda la expansión de ciego dominio irracional, esta situación es reforzada "filosóficamente"- por una serie de renovadas tentativas neo-tomistas de "contemplación" de lo infinito. Así, ante la situación objetiva del hombre y el lenguaje, reducidos a meros entornos e instrumentos de subsistemas casi autonomizados de los intereses civiles de la cultura, el pensamiento identificante tardoburgués contemporáneo, la misma dialéctica afirmativa, separada de todo contexto empírico- cotidiano, procede a instalar ilusorios reemplazos de la unidad perdida en la modernidad; sin embargo, sus construcciones totalizantes, llamadas por lo irracional, no hacen sino reforzar la esclavitud física y mental: el reificante absurdo moderno de la dominación y la explotación empírica- que no es patrimonio de una sólo clase o grupo social, para bien o para mal- se completa con un pensamiento de apariencia racional-liberador que desemboca en irracionalidad paranoica. La difusión de la neo-ontología (y de otras pseudoreligiones absurdas) parece manifestarse como nuevo sustrato de la conciencia enferma, propia para la cosificación empírica cotidiana. Ahora que, este proceso complementario parece estar marcado por la relativa inconciencia tanto de los promotores de los subsistemas capital y poder, como de los "iluminados" que desean escapar de la miseria empírica-cotidiana (Theodor Adorno los llama "auténticos", por su ilusoria pretensión de haber alcanzado la "verdad", lo único auténtico del sujeto); basta -

ría recordar un poco la sencilla tesis que indica que el conocimiento- su acumulación lógica e histórica- es una construcción continua de lo social\*: la sociedad en su conjunto genera saberes y praxis siempre con una condición esencial: que éstos mantengan sus capacidades autocríticas. Con esto se quiere decir que, si bien, los caracteres de lo que conocemos como modernidad, por el modo en que han sido conducidos derivan en malestar individual y colectivo (praxis cotidiana reificada), semejante situación nunca fue planeación ni responsabilidad exclusiva de uno u otro grupo social- ni mucho menos de un mero individuo-, sino, como ya se dijo, fue una construcción lógico-histórica de la sociedad. Ahora bien, porque precisamente la sociedad implica reunión de seres racionales- es decir autocríticos y argumentativos- ella desarrolla incesantemente nuevos niveles evolutivos:

nuevas y siempre renovadas estructuras cognoscitivas (elemento lógico) y cambiantes formas objetivas de realización e integración de lo social (elemento histórico).

Entonces, si de un modo u otro la sociedad en su conjunto ha introducido indirectamente el carácter reificante en la praxis cotidiana mediante la forma objetiva valor de cambio, y también ha introducido fórmulas extremas ( y por lo tanto fal

---

\* Por ello mismo, Adorno al final de la acerba crítica a la ontología de Heidegger, no se refiere a un probable carácter nefasto de este sujeto particular, sino, propiamente al modelo de pensar, construido por la sociedad tardoburguesa; (ver: La ideología como lenguaje, p.122).

sas y paranoicas) con tendencia inicial a romper aquella reificación, y con su posterior desencanto, de igual modo, por - - aquella condición básica señalada (la autocrítica) puede la sociedad formular una teoría de la racionalidad que, entre otras cosas, permita vislumbrar los obstáculos convertidos en absurdo, que impiden limitar progresivamente toda relación subordinante. La formulación de dicha teoría se podría construir en términos de necesidad y lógica comunicativa, en tanto que ello implica - una supervisión continua de partes competentes lingüísticamente mediada, o sea, por argumentaciones susceptibles de autocrítica.

La teoría consideraría la posibilidad sobre todo, de -- que dentro del mismo devenir de la complejidad racional de los sistemas sociales emerja (se construya) una ampliación del concepto de racionalidad, que favorezca la comunicación por medio del acuerdo lingüístico; es decir, una ampliación crítico-conceptual no contenida ni en la dinámica cosificante de la racionalidad instrumental moderna ni en las pretensiones totalitarias de la ontología tardoburguesa. A estas alturas, es precisamente destacable tanto a nivel teórico como empírico el aumento constante de la complejidad racional que se extiende a todos -- ámbitos de la cultura; el desplegamiento de la razón, en tanto que construcción renovada de conocimiento, en tanto que progreso constante en las coordinaciones interdisciplinarias creadoras de saber, y, sobre todo, en tanto que progresiva liberación de yugos físicos e intelectuales, mantiene, sólo a merced del empleo crítico del lenguaje, tales capacidades; sólo mediante -

la des-mitologización del lenguaje( y de la historia misma) es como se posibilita un entendimiento racional autocrítico. La aparición de la violencia supone lo contrario; ésta siempre -- aparece, en cuanto se formaliza y concretiza determinada vi -- sión de una dialéctica afirmativa que procede a identificar -- incesantemente lo no-idéntico a ella; la visión se convierte -- de modo violento en cosmovisión; aquél entendimiento queda -- frustrado por tal proceso totalizador.

El lenguaje, como elemento desmitificante no tiene inicios concretos ni parteaguas. Horkheimer y Adorno señalan que ya el mismo mito es proceso racionalizante, iluminista. La especulación de judíos y griegos, aún cuando desemboque en metafísica- teológica y en ontología- nihilista respectivamente, se manifiesta como aceleración de procesos racionalizantes, o sea, como construcción de nuevas argumentaciones causales. La filosofía griega se desarrolla ampliamente a partir de críticas a la tradición mitológica popular:

" No, al principio, todo los dioses a los mortales mostraron; pero con el tiempo, éstos descubren lo mejor indagando."<sup>(1)</sup>

Jenófanes ridiculiza a los dioses múltiples<sup>(2)</sup>; con sucesos así, la filosofía, cuando aún aparecía como construcción racional desmitificante, pretende introducirse en la praxis cotidiana para sustituir al mito poético. El desarrollo de nuevos

---

(1) Jenófanes, en Antología de la lírica griega. p.55

(2) Horkheimer y Adorno. Dialéctica del iluminismo p.17

niveles cognoscitivos humanos niega (argumentativamente) los - anteriores saberes reduciéndolos a absurdo.\* Dichos nuevos niveles son compartidos por la colectividad( es decir, se objetivizan):

"El cosmos de la filosofía natural se convierte, por - un movimiento de reversión del movimiento espiritual, en el -- prototipo de la eunomia (unidad basada en el entendimiento civilizado) de la sociedad humana. La ética de la ciudad halla - en ella su raíz metafísica "(1).

Este corto ejemplo sirve para considerar al pensamiento autocriticado (que se remonta sobre sí); pero la crítica -- fue posible gracias al contacto del pensar con el desenvolvimiento empírico-cotidiano; de este modo el lenguaje desmitologizante se extiende objetivamente sin coacción, sólo cuando se apega a la constante renovación de comprobaciones empíricas y de interacciones sociales concretas. Lo mismo sucede en el caso del posterior humanismo cristiano: cuando se difunden leyes naturales recién descubiertas para entonces, aumenta la confianza en la razón, y nuevas estructuras cognoscitivas construidas lógicamente e históricamente desgastan la frágil unidad del conocimiento acumulado anterior; gracias a la criticidad del lenguaje se derrumba toda totalización paranoica; por ello pudo Erasmo decir alguna vez: "Sancte Sócrates, ora pro nobis !" (2)

---

(1) Werner Jaeger. Paideia, p.169

(2) IBID, p.389

\* Como un ejemplo concreto de esto puede verse en el Simposio platónico la desmitologización de Eros por Sócrates y Diotima.

Y también sucede esto con la gran sistematización crítico-acumulativa representada por la ilustración. Para entonces Kant suponía que la prehistoria humana había ya concluido:

"La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad " (1).

Aquella incapacidad no era sino la obsesiva (y por - - ello irracional) pretensión de imponer cosmovisiones, aquellos delirios totalitarios que desearían suprimir definitivamente - cualquier nueva argumentación. Una característica elemental de la producción ilustrada es su constante apego a situaciones empirico- cotidianas, por el cual, el iluminismo, por vez primera, no se considera jamás poseedor de verdades últimas y eternas, sino por el contrario, generador de conocimientos siempre nuevos, susceptibles de autocrítica. La modernidad, en tanto - que se muestra como desgaste continuo de tradiciones, y entanto que es manifestación de nuevas estructuras cognoscitivas, proporciona elementos lógico-históricos para enfrentar racional - mente, vía argumentaciones autocríticas, las formas diversas - en que el pensamiento identificante, sobra decir totalitario, - construye sus monolíticas cosmovisiones. A este respecto, un - pensamiento nostálgico, en vías de anquilosamiento, puede afirmar que el hombre moderno ha sustituido significación por función, que ha sustituido el "diálogo con lo sagrado" por "pruebas de laboratorio". Lo que ese pensamiento nostálgico parece-

(1) E.Kant. Filosofía de la Historia, p.25

no haber considerado suficientemente, es, si el contenido emotivo anterior, derivado de la experiencia humana con una naturaleza exterior que le subyuga por su no-identidad desconocida, pudiera tener un equivalente significativo (no obstante, de contenido y forma distintos a aquél) en nuestras actuales condiciones de praxis cotidiana.

La proliferación de neo-ontologías y pseudoreligiones-- después de los sucesos de Auschwitz hasta la actualidad, sea con la nauseabunda pregunta por el "ser", sea con ritos de -- "iluminación" neo-budistas o yoguis, etc., representarían tentativas, ilusorias y dignas de lástima, por "retornar" a la -- significación: anhelando definir a la modernidad como mero capricho y error. Pero habría que tratar de entender lo mostrado por Max Weber, a saber, que todas las religiones no son sino -- racionalizaciones de las imágenes del mundo, englobadas en un mayor y complejo proceso racionalizante; ¿ podríamos "querer"-- retornar a situaciones contemplativas ilusorias, sabiendo ya -- de antemano que éstas no son sino meros procesos interrumpidos de racionalización en los que el lenguaje crítico ( desmitologizante) se asquearía?; ¿ sería posible y deseable -- -- -- retornar a semejante contemplación a partir de nuestras actuales estructuras cognoscitivas? A menos que encontráramos algún medio para deshacernos de éstas y que aceptásemos hundirnos en la estupidez, sería posible semejante absurdo.

La construcción de una teoría de la racionalidad, con un objetivo no encubierto, consistente en la creación de condi

ciones ideales del diálogo, es un trabajo que efectivamente es-  
posibilitado cuando la sociedad se reconoce como conjunto de in-  
dividuos capaces de entendimiento lingüístico y de acción reso-  
lutiva, es decir, conjunto de seres racionales autocríticos.

Con este antecedente, las formas sutiles de la propagan-  
da ideológica pueden ser limitadas en cualquier momento y situa-  
ción. Aquí, la manifestación ideológica, independientemente de-  
ser tomada como "falsa conciencia", se entiende como cierto pro-  
ceso consciente en búsqueda de correligionarios; se entiende co-  
mo complejo de acciones racionales con arreglo a fines en bús-  
queda de partidarios, de compañeros de lucha, compañeros de me-  
ditación, etc., etc. Tal búsqueda ya es en sí misma coactiva, -  
en el sentido de que se pretenden afirmaciones y consolidacio-  
nes para un ego pensante determinado, por medio de la violencia,  
es decir, por medio de la negación de lo que no es idéntico a -  
él. Dentro de la historia cotidiana, son de cierto modo frecuen-  
te las proyecciones paranoicas de la "verdad": el paranoico con-  
sidera correcto imponer su "verdad" (aunque para él no es su --  
verdad, sino la verdad) como "hallazgo fundamental": su propa-  
ganda es necesaria. Quisiera recordar unas palabras dichas por  
Adorno y Horkheimer a este respecto: "La propaganda manipula a  
los hombres; al gritar libertad se contradice a sí misma... Para  
la propaganda, incluso la verdad se convierte en un simple me-  
dio más para conquistar adherentes... Por ello la verdadera re-  
sistencia ignora la propaganda".<sup>(1)</sup> La propaganda no tiene en -  
cuenta el carácter social lógico-histórico del conocimiento --

producido; por ello se engaña: cree el sujeto paranoico que su conocimiento "verdadero" es auténtico, porque él ha sido "iluminado"; se ilusiona grandemente al creer que se ha adelantado a su época y a sus contemporáneos; curiosamente, el pensamiento paranoico, al erigir su cosmovisión, de modo regular, pretende tanto tomar elementos de doctrinas del pasado (resucita interiormente, por ejemplo, filosofías y religiones antiguas extintas), como realizar "precogniciones" totalizantes de épocas futuras; el paranoico desearía acabar con el acceso privilegiado hacia contextos lógico-históricos particulares por parte de cada sujeto. En contraste a ello, Habermas opina: "es la propia evolución social la que tiene que generar los problemas que objetivamente abran a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales de su mundo de la vida" (2).

En este último sentido, es posible considerar muchas argumentaciones, expresamente no absolutizadoras que, desde un tiempo atrás hasta la actualidad se preocupan específicamente por cierto problema: sobre cómo mostrar la necesidad de limitar en forma progresiva los enunciados totalizantes o cosmovisiones, una vez que se ha comprobado racionalmente- mediante el potencial crítico del lenguaje- que dichas cosmovisiones emanan plejos de violencia paranoica, es decir, que obstaculizan de modo importante la posibilidad de compartir problemas y búsqueda de

---

(1) Dialéctica del iluminismo, p.299

(2) Habermas. op.cit, T.II, p.572

soluciones a nivel crítico- racional, esto es, la posibilidad -  
de aunar sin coacciones de ningún tipo\*.

Las argumentaciones siguientes, aún con sus muchas y --  
grandes limitaciones, quieren precisamente llegar a aunar sin -  
coacción alguna sobre tal asunto, compartir los extensos problemas  
que ofrece aquella tarea.

---

\* A ello se han dedicado, entre otras, la Teoría Crítica ante -  
rior y la actual, la Filosofía Analítica del lenguaje y la --  
Epistemología Genética.

## CAPITULO 1. PENSAMIENTO IDENTIFICANTE O "JERGA DE LA IN TENTIFICIDAD"

En esta parte se tratará de observar, por un lado, algunos enunciados totalizantes agrupados en la forma del pensamiento identificante tardoburgués, así como las posibilidades de la actividad autocrítica del lenguaje derivadas de tal forma, por otro lado.

El contexto particular en el cual se manifiesta el pensar neo-ontológico es, para esta observación en concreto, tanto el pathos de la progresiva desmitologización de las imágenes - del mundo, como el pathos reificante de la dinámica de la racionalidad instrumental moderna. A partir precisamente del concepto de desencantamiento o pérdida de sentido mítico-religioso, y a partir del desgaste de la razón cognitivo-instrumental como - sobredeterminación para con la práctica cotidiana (especialmente a partir de los sucesos de Auschwitz), las construcciones - neo-ontológicas se caracterizan por su pretensión de ocupar el lugar de fuerzas y principios integradores de la sociedad, anteriormente ocupados por conceptos tradicionales teológicos, y -- por la idea abstracta de <<progreso>>, más reciente. La reforzada tesis weberiana sobre cierta pérdida de significación moderna, puede, de algún modo, ser retomada por un pensamiento identificante al acecho; pero, en lugar de optar por una autoreflexión de la razón instrumental, la neo-ontología considera el retorno a un fundamento que piense el ser, ya que dicho proceso

sería el único que conduciría al sujeto hacia la esencia o autenticidad. La "autenticidad" sería, por así decirlo, el paradigma de la propaganda ontológica tarboburguesa, la búsqueda de la "verdad", una vez rechazada la "miseria" empírica del mundo.

De acuerdo con Adorno, la "autenticidad" no es sino el lugar común en donde la ontología pretende (esperanzada) fundamentar sus cosmovisiones; para ella, sólo "lo auténtico" es; lo impropio, lo inauténtico no es\*. El camino para "llegar y aceptar (obedecer)" a lo que realmente es, a lo auténtico, es en realidad simple: buscando y reconstruyendo el significado verdadero (auténtico) de las palabras por separado \*\*. A este proceso de separación y "explotación trascendental" de cada palabra común y empírica lo conoce Adorno como "uso de la jerga":

"La trascendencia de cada palabra es una segunda que se suministra nueva de fábrica: criatura suplantada de las palabras perdidas. Las piezas integrantes del lenguaje empírico son manipuladas en su rigidez como si lo fueran de una lengua verdadera y revelada; el trato empírico con las palabras sacra - -

---

\*En un trabajo sencillo, no obstante propagandístico, señala Enrique Dussel: "La ontología, el pensar que expresa el ser-del sistema vigente-es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios - del centro...La filosofía como ontología es un reflejarse, especular o mirarse como en el espejo (especulum); es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es." (Filosofía de la liberación, p.14,57)

\*\*Véase tan sólo el ejemplo representado por el texto Habitar, construir y pensar de Heidegger, en el cual, por medio de un retroceso hasta el significado antiguo de ciertas palabras, y por medio de intuiciones intelectuales, el autor pretende construir una exégesis definitiva del existir (auténtico) humano.

les es para el locutor y para el oyente un espejismo de inmediatez física. El éter es rociado mecánicamente; las palabras atomistas son ataviadas sin ser modificadas.

Gracias a la trama, así llamada por la jerga, adquieren un rango superior a aquélla. La jerga, objetivamente un sistema aplica como principio organizado la desorganización, la desintegración del lenguaje en palabras en sí<sup>(1)</sup>.

Pero, ¿por qué tanto afán en des-componer el lenguaje cotidiano, y otorgar significados últimos o trascendentales a cada una de las palabras? ¿por qué detenerse ahora a especular sobre las "palabras-en-sí", o sea, palabras supuestamente autonomizadas del mismo hombre, con existencia propia?

Acaso el desencanto moderno (donde, en lugar de los mitos organizadores de la Antigüedad y del mundo cristianizado, se ha impuesto; no por irracionalidad!- la forma objetivante del valor de cambio) sea precisamente el fecundador de innumerables cosmovisiones, muchas de ellas absurdas y retrógradas, pero, sobre todo, violentas, es decir, propagandísticas. Habermas opina:

"El enjambre de religiones-sustitutivas subculturales, se cultiva en grupos marginales y sectas, tremendamente diferenciados regional, objetiva y socialmente. Ellas incluyen, desde la meditación trascendental, nuevos rituales comunitarios, programas de entrenamiento paracientíficos o las decisiones, con --

---

(1) Adorno, La ideología como lenguaje, p.12

frecuencia sólo en apariencia, de objetivos de organización colectiva para la autoayuda, hasta ideologías radicales de pequeños grupos activistas bajo el signo de una transformación del mundo teológico-político, anarquista o político sexual.

Quizás todas estas subculturas se apoyan en una parecida estructura motivacional "(1).

Ahora bien, es evidente la dificultad que existe para - que los discursos y las formas organizativas esenciales de todas y cada una de dichas pseudo-religiones se enlacen objetivamente, en tanto que identidad de conceptos, enunciados y argumentaciones racionales. En realidad, la objetividad para tales grupos consiste sólo en la compartida sensación de que "falta - algo complementario a la existencia cotidiana", y en la necesidad de "señalar un camino verdadero hacia tal complemento"; y - mientras que "la ciencia no alcanza al ser, ni a la significación trascendental de los hechos"\* , cada individuo y cada grupo "iluminado" descubre, o desoculta meta-empíricamente las palabras, los conceptos y los neo-ritos esenciales que han de -- conducir hacia lo verdadero (hacia lo auténtico); en la obtención de las palabras "reveladas" se ha de proceder no mediante la vulgar e impropia (inauténtica) comprobación empírico-racional argumentativa, sino por medio del conocimiento y aprehensión inmediatos, es decir, por la intuición personal. La --

---

(1) J. Habermas. Sobre Nietzsche y otros ensayos. p.87 (subr.mío)

\*Tales objeciones al conocimiento científico formuladas por la ontología, - son superadas, casi con sarcasmo, por Piaget en Sabiduría e ilusiones de de la filosofía, Cap.III

jerga de los auténticos no es sino la extensión violenta (peroinalcanzable, porque es una teología de la interioridad exclusivamente personal) de cierta concepción ideológica del capitalismo tardío, a saber, el culto hacia lo "auténtico", hacia lo que "realmente es". Aquí habría que preguntar si el lenguaje neo-ontológico o jerga de la autenticidad, en tanto que pretende aparecer como fundamento verdadero de la cosificada y desencantada práctica cotidiana, pudiera ser realmente, una nueva y simple ideología subordinante, que lleva el disfraz de reconstrucción lingüística hacia lo sagrado. Reconstrucción sagrada de lo lingüístico mediante la desorganización y separación del lenguaje empírico-cotidiano. Tal reconstrucción daría por hecho que, precisamente las palabras y la sintaxis empírico-cotidianas no contienen la posibilidad de conectar al sujeto en "lo esencial" de éste. Ahora bien, si una praxis comunicativa cotidiana se basara en argumentaciones racionales (es decir, autocríticas), la jerga de la autenticidad o lenguaje neo-ontológico no puede "rebajarse" a semejantes "vulgaridades". Jamás puede someterse a una dialéctica argumentativa racional porque sus "intuiciones puras" por el hecho de ser culto a la interioridad, no aceptan argumentaciones "vulgares"; sobre este respecto comentaba Adorno:

"De ningún modo resulta Heidegger incomprensible, como los positivistas le anotan en rojo al margen; pero él se crea a su alrededor el tabú de que cualquier comprensión le falsifica inmediatamente "(1).

---

(1) La ideología como lenguaje p.73

En este sentido, ¿ qué puede hacer la práctica comunicativa cotidiana para que la jerga acceda a exponer racionalmente - (sin propaganda) su cosmovisión ? A quien maneja la jerga, no parece importarle mucho ello:

"Quien domine la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo rectamente: de esto lo exonera la jerga, - que al mismo tiempo desvaloriza el pensamiento "(1).

La jerga desvaloriza el pensamiento, en tanto que éste es, ante todo, la condición básica del entendimiento lingüístico, carácter primario de la humanidad; la jerga, al "iluminar y consagrar" determinadas palabras o frases, aislándolas del contexto cotidiano, niega al mismo desarrollo de las estructuras - cognoscitivas internas de los sujetos; desarrollo que, con el sólo aumento de la complejidad racional, tendría que contener - por lo menos, argumentaciones empíricas, supuestos y teorías, - tendientes a limitar progresivamente toda violencia y propaganda de pseudoreligiones y neo-ontologías. En ello consistiría -- justamente la creciente racionalización de las imágenes del mundo: sustitución progresiva de interpretaciones absolutizantes - por emisiones preliminares susceptibles de renovación.

Pero la jerga busca precisamente volver a "encantar" al mundo desencantado moderno; por medio de un viraje completo intenta restablecer "la comunicación o diálogo con lo sagrado", - regresando con mitos a un mundo desmitificado: ¿como si el mundo hubiera sido desmitificado por error o por capricho!

---

(1) IBID, p.13

El hueco dejado por el concepto de la ausencia de Dios por un lado, y los excesos de un cientificismo casi autonomizado de lo humanitario por otro, acicatean a la neo-ontología; la moderna reificación intersubjetiva pretende ser curada por - - aquella.

La jerga ha de volver a aceptar lo "verdadero", instalar la comunicación "auténtica"; para esto, es necesario operar mediante las críticas tanto a la teología occidental como a la racionalidad instrumental moderna: "ellas han roto el lazo de comunicación con lo sagrado (auténtico): por ello, se han desgastado y debe sustituirseles".

#### 1.1 Desgaste de la teología tradicional.

La teología cristiana ha fundamentado sistemáticamente su des-ocultar "lo verdadero" en la filosofía griega. La concepción filosófica del principio único parece surgir de la especulación aristotélica \*, aún cuando pueden pensarse otras cosas sobre lo que dijo. Al referirse a la especulación como "libertad del pensamiento", advierte Aristóteles:

"Y entre aquellas ciencias, aquélla que se la busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosofía que la que se estudia por sus resultados... Porque la ciencia superior-

---

\* Y cierto camino de tal especulación sirve a la teología cristiana. Sirve también, por ejemplo, cierta interpretación teologizante del "Gorgias" platónico.

a toda ciencia subordinada, es aquella que conoce el porqué debe hacerse cada cosa. Y este por qué es el bien de cada ser, -- que tomado en general es lo mejor en todo el conjunto de los seres... Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia (la filosofía), es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre" (1).

Solo por el "ansia de saber", la filosofía se define libre.

Y en nuestros días, Heidegger pretende especificarla más: la libertad filosófica se acepta como un "destino de continuo--develar".\* Ahora bien , esta manera de seguir el desarrollo de la razón parece señalar a la teología como algo derivado, como un momento y un límite a la "libertad" de aquélla. Aristóteles, sin embargo, justifica:

"...el pensamiento tiene necesidad de puntos de parada." (2)

Y llegando a ésto, formula la causalidad para explicar - la génesis de todo.\*\*

---

(1) Aristóteles. Metafísica. Libro I.p.7,8 (Subr.mío)

\*La libertad es el dominio del destinar, que cada vez pone en su camino un develamiento".Heidegger. La pregunta por lá técnica.p.63

(2) Aristóteles.op.cit.Libro II p.33

\*\* Así tenemos:

- I) la causa material: la materia (la potencia)
- II) la causa formal o esencial: el acto.
- III) la causa eficiente: el movimiento creador
- IV) la causa final: la referencia de lo producido, hacia ella.

Señala con desconfianza, Heidegger:

"¿Pero si la causalidad, por su parte, ocultara en la oscuridad lo que ella es? "M. Heidegger." La Pregunta por la técnica".p.55

De su desplegamiento inicial, la razón se detiene en lo -  
revelado. Si el caminar fue nihilista (crítica de mitologías an-  
teriores), desemboca en otro punto de parada racional \*.Y fue -  
la idea de un Dios único, por cierto. Una nueva totalización ra-  
cional de Occidente, pensada como fin de los fines. Veamos:

"Es evidente que existe un primer principio y que no - -  
existe ni una serie infinita de causas, ni una infinidad de es-  
pecies de causas... En igual forma, con respecto a la causa fi-  
nal (como con la eficiente y con la formal o esencial) no pue-  
de irse hasta el infinito, y decirse... que toda cosa existe --  
siempre (infinitamente) en vista de otra cosa "(1).

La "libertad pensante" (vista en tanto que " conti-  
nuo develar") encuentra un primer límite, cuando tal momento de  
la razón se hace popular, cuando lo acepta la generalidad huma-  
na, y lo relaciona y lo adopta a lo cotidiano; cuando se refie-  
re lo producido (las ideas, los hechos) a aquella causa final:

"...atribuir al azar o a la fortuna estos admirables - -  
efectos( el orden y la belleza en las cosas) era muy poco racio-  
nal. Y así, cuando hubo un hombre que proclamó que en la natura-  
leza, al modo que sucedía con los animales, había una intelligen-  
cia, causa del concierto y orden universal, pareció que este --  
hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en -  
el desquite de las divagaciones de sus predecesores" (2).

---

\*El mito es ya, en sí, iluminismo o racionalización. "El mito --  
quería contar, nombrar, manifestar el origen: y por lo tanto --  
también exponer, fijar, explicar." Horkheimer y Adorno, op.cit. p.20  
(1) Aristóteles, op.cit. p.32

(2) Aristóteles op.cit. p.12 (Subr.mío)

La derivación teológica es el nuevo planteamiento racional de lo que pretendería expresarse como interpretación verdadera del hacer y habitar humano; se presenta como nueva totalización, como un cuerpo cerrado de búsqueda y encuentro; el hallazgo de lo complementario esencial. Otro punto de parada racional, al cual poder remitir el misterio de la existencia, - aquello donde están las explicaciones, donde el movimiento productor humano encontraría su sentido; donde, sobre todo, encontrarían explicación actividades y situaciones humanas especialmente significativas para la construcción de las motivaciones existenciales del individuo y del grupo, a saber, el amor, la vida y la muerte, el arte, etc. La especulación racional cristiana quiere proporcionar un fundamento causal metaempírico, específicamente para cada una de dichas actividades, que, por cierto tienen en común, el no ser aprehendidas satisfactoriamente -- por la razón en cuanto a su causalidad y funcionamiento. Lo mismo ha de hacer cada nueva totalización especulativa. Así la especulación racional identifica (es decir, proporciona fundamentos causales metaempíricos)" la búsqueda inteligente de lo verdadero" con las vivencias cotidianas (que, claro, incluyen aquellas actividades).

Con los procesos que desarrollan la modernidad, se desgastan las totalizaciones cristianas, en tanto que principios de integración social; estructuras cognoscitivas más evolucionadas (más racionalizadas) tienden a arruinar aquellas fundamenta-

ciones causales metaempíricas; el saber ya no se funda a partir de analogías respecto a un centro rector (Dios), sino a partir de constantes revoluciones en las ciencias exactas (que desembo can en la técnica moderna). Por lo tanto, aquellas actividades significativas (mística, arte, amor, etc.) ven tambalearse -- aquél fundamento en medio de crecientes argumentaciones crítico científicas; ya no se fundamenta tanto en la exterioridad (Dios), sino en una subjetividad fortalecida. Si, para la ontología, la especulación teológica era un límite (y una falsedad) de la "libertad pensante", entonces aquella especulación estaba obstruyendo al "verdadero" acto comunicativo, basado precisamente, en el reconocimiento interior del sí-mismo no metafísico. Además - de esto, se criticaba a la teología, en tanto especulación, su involucramiento con lo cotidiano óntico (crítica social objetiva). Veamos ésto, pensando un poco en el papel de los representantes oficiales de la teología: las jerarquías eclesiásticas o medios de acercamiento hacia lo esencial.

Tales medios, se presentan como lo que en realidad permite la comunicación con la Inteligencia creadora; se presentan - como necesidad de fijar lo verdadero des-ocultado por la teología; y se escribe el verbo: y se sabe que bastará con no pecar, para alcanzar el diálogo con la esencia: que ya no hay que buscar más: Todo se explica al referirlo a la Inteligencia o motor primero.

Pero, si todo se ha detenido- al detenerse la especulación-, la teología y las teocracias se entenderán como adminis-

traidores de lo "verdadero des-ocultado" en la colectividad humana. Si esto así, la mediación constituida respecta, ya también, a la organización y regulación de lo social (visto como estructura que implica todo tipo de jerarquías), y descarta, en algún momento, la especulación individual, pensada como búsqueda de - "algo más".

Ahora bien, lo antes referido como comunicación con lo - esencial, no es sino la disposición a aceptar especulaciones -- que revelen lo "verdadero". Es la pretensión de comunicarse inteligente y sensiblemente con aquéllo. En la teología occidental (sin tomar en cuenta el cisma protestante), el sacerdote, - sobre todo, parece hacer posible tal comunicación .Veamos:

"La Virgen, aunque fue causa meritoria, y excelente, de que viniese Dios a hazerse hombre, llamado de sus altas perfecciones, no fue causa real, ni eficiente, como assienta la Teología Escolástica. Pero el Sacerdote, como instrumento de Dios, - es causa eficiente, y real, para que baxe Dios a Sacramentarse en sus manos... en las manos, y pecho del Sacerdote, está (Dios) inmortal, glorioso y impasible. (sicut)" (1).

Así, resulta que el sacerdote es causa de la continuidad de la verdadera comunicación, en tanto que tiene disposición espiritual a aceptar y difundir lo verdadero( en tanto que revelación teológica). El sacerdote se identifica entonces como "el - que puede ver y comunicar"; en cierto sentido, para la ontología, sería un incipiente "areteico", que se remite y termina-

---

(1) Juan de Palafox y Mendoza. Manual de estados y profesiones, p.

en la idea de la Creación\*. Su disposición a ver y comunicar se limita en el dogma y en la institución; otra vez decimos: termina la búsqueda especulativa, y comienza la organización regulaci6n- de lo social a partir de aquello. Pero esta preocupaci6n por lo- social involucra ya lo cotidiano normativo (critica social objeti- va). Diría la ontología: aquí sucede el alejamiento de la real - vivencia de lo auténtico (la auténtica comunicaci6n), y ,al mis- mo tiempo el acercamiento hacia lo histórico cambiante. El habla- del sacerdote ya no es sólo para decir lo sagrado (auténtico), - sino también lo cotidiano normativo y sus accidentes \*\*.

---

\*Tomando en cuenta que el Men6n plat6nico, se especula sobre la areté como "la más alta" disposici6n a conocer lo "verdadero". El aretéico "puede" ver y comunicar. La propaganda de la "verdad" es realizada por los aretéicos.

\*\*La organizaci6n eclesiástica de la cultura se relaciona-direct- tamente con la conducci6n política. Sus orígenes pudieran remon- tarse a la adopci6n cristiana de Constantino. Según Karl Popper, - la cristianizaci6n del imperio romano fue necesaria en tanto -- que "ideología legitimadora del poder "Revista Vuelta No.143p.- 12).

Sobre este mismo punto una cita de Miguel<sup>dc</sup> Unamuno:

"Las religiones paganas, religiones del Estado, eran políticas; el cristianismo es apolítico. Pero como desde que se hizo cat6lico- y además romano se paganizó, convirtiéndose de Estados.-; Y hasta hubo en Estado Pontificio!-, se hizo político. Y se engrande - cio su engrandecio su agonia... cuando empezo la romanizaci6n de la cristiandad, cuando empezó a querer convertirse la letra, no- el verbo, del Evangelio en algo así como una ley de las Doce Ta- blas, los Césares se pusieron a querer proteger al Padre del Hi- jo, al Dios del Cristo y la cristiandad. Y nació una cosa ho -- rrenda que se llama Derecho Can6nico. Y se consolidó la concep- ci6n jurídica, mundana, social del supuesto cristianismo". (M. de Unamuno. La agonia del cristianismo. p.58, 59.63. (Subr.mio).

Después del trauma cismático, se decía al sacerdote:

"Con la oración predicará la verdad, y no la gloria propia, aplausos, y vanidad. El Predicador, que es juntamente orador, y espiritual, hablará por la Gloria de el Señor, y despre-  
ciará su gloria. Sera Voz de Dios, como el Bautista, y no voz de si mismo, como el vano Fariseo, y los que dezian: Nuestros labios, nuestros son: pues quien es nuestro señor?"<sup>(1)</sup>

Entonces, dirían los "auténticos", el sacerdote, que ve-  
y comunica, sólo podría comunicar realmente si se reconociese -  
como voz de la otredad revelada. Su habla, sólo puede ser habla  
para nombrar lo verdadero: lo eterno y sin circunstancias. Segui-  
ría replicando la jerga de la autenticidad: "Si se acepta lo an-  
terior, se aceptará también que su acercamiento hacia lo histó-  
rico cambiante desgasta (si no es que elimina) la posibilidad--  
del "verdadero comunicar", del verdadero diálogo, y en conse --  
cuencia, organiza el devenir "egoístamente", es decir, a partir  
de su voz circunstancial, no la de Dios. De esta forma, lo "ver-  
dadero", por un lado entendido como vivencia extra-ordinaria --  
de lo supra-racional o invaluable se confunde con la cotidiani-  
dad accidentada; y por otro lado, entendida como continuo des-  
ocultar (especulación del pensamiento), se ha estancado, o des-  
viado".

Así, conforme se desgasta la sustancia de la búsqueda -  
teológica, o sea, su principio o capacidad de integración so -  
cial, al rededor de elementos no satisfactoriamente aprehendi-

(1) Palafox, op.cit. p.16

dos en su causalidad y funcionamiento por la razón, la especulación nihilista ontológica construye y presenta un nuevo concepto de "religiosidad", pretendiendo sustituir a la teología tradicional. La nueva religiosidad- o nueva fundamentación causal - metaempírica- hablará entonces de comunicarnos "auténticamente" sin el estorbo de los representantes de aquella teología. Una nueva religiosidad: la teología de la interioridad, originada - (no de modo exclusivo), por el desgaste de la metafísica cristiana: lo "verdadero", que ahora ha de llamarse "auténtico", no se encontraría ya en el fundamento externo (Dios), sino en -- el ser "sí-mismo" de cada sujeto.

#### 1.2 Critica a la racionalidad instrumental que reniega de la comunicación "auténtica".

La neo-ontología atiende a la racionalidad instrumental moderna desde cierta perspectiva, a saber, como forma histórica cotidiana-tradicional que norma y vulgariza "lo que hay de auténtico en el hombre". Lo "auténtico" sería lo que "verdaderamente es", y que existe oculto en el mismo hombre; la tarea de la ontología es desocultar aquella autenticidad.

Diría la jerga de la autenticidad: "el devenir occidental, tanto la teología cristiana como la racionalidad instrumental moderna, vistas como momentos o peldaños de la razón, han sido, - por así decirlo, "obstáculos" que vulgarizan y norman la autenticidad (el arte, la mística y el amor y quedan incluidos en -- ella), es decir, lo que hay de "verdadero" en el hombre, ya sea,

estableciendo leyes sobre la verdadera comunicación o diálogo - con lo sagrado, ya sea hiper-racionalizando la producción material, teniendo como único-fundamento la ciencia, y olvidando la pregunta por el ser.

Burocracias eclesiásticas y tecnocracias modernas ocultan y/ o vulgarizan "lo auténtico del sujeto". La atención, en este caso para con la racionalidad instrumental, importa en -- tanto que se manifiesta como dinámica general moderna que regula y determina lo inmediato cotidiano.

La racionalidad instrumental moderna no proporciona explicaciones globalizantes (ni mucho menos pregunta ya por el - "ser") sobre el vivir y hacer humanos; no hace posible la conexión de los enunciados y las actividades individuales entre sí. Tal dispersión en la actividad cotidiana deriva en múltiples maneras y posiciones de vida y de interpretaciones de la vida no-unificadas no-generalizadas, es decir, definiciones -- particulares y ónticas sobre el hacer humano: ideológicas, políticas, económicas, etc., todas ellas son vulgaridades. El -- mundo moderno se halla "carente de esencia": ha olvidado, y no agradece al ser, ya que no lo busca ni lo encuentra; dice, nostálgico, Heidegger:

"Sin embargo, justamente el hombre no se encuentra hoy -- más a sí mismo (auténticamente) en ninguna parte, es decir, no encuentra su ser (wesen)"<sup>(1)</sup>.

(1) Heidegger. La pregunta por la técnica. p.64

Sigue advirtiendo la ontología: "el carácter de tal dispersión e incongruencia de las actividades y del pensamiento modernos, parece ser la inconsciencia de lo general des-ocultante; ésta significa el estar envuelto en enunciados particulares inmediatos cotidianos. Por todos los caminos se trabaja, se construye olvidando toda finalidad trascendental (auténtica). Lo -- que resalta en este producir es, desde luego, la separación y - la contraposición de las distintas perspectivas en la inmediatez.

Desde la inmediatez, se nos presenta lo accidentado, lo parcial contrapuesto. Así, con acuerdo a tal devenir accidentado, las particularidades nunca responden a cierta idea sobre lo que se considera el hacer y habitar humano en su esencialidad.

Aquí ya se presenta el desgaste de lo originario, la imposibilidad de pensar la unidad: la auténtica comunicación - o fundamentación causal metaempírica- es sometida por cada olvido de lo cotidiano-óntico.

Se sufre tal alejamiento del preguntar esencial sobre la existencia en su autenticidad (finalidad no-instrumental), que se sigue el compromiso con la secundaridad complicada; ésta última es la concentración de la atención en lo no-esencial, en lo instrumental, y en el tener una idea preliminar y limitada -sima del por qué se hace y por qué se habita".

Sigue: "ahora bien, hemos de preguntar por un fondo auténtico que unifique y dirija las actividades y el pensamiento-ónticos hacia lo esencial. El núcleo a donde se dirigen tales -movimientos cotidianos es un núcleo no auténtico porque no pre-

gunta por el ser. Para rescatar y salvar hay que preguntar por el ser"? ¿Qué significa pensar esto? No es, sino el decir ahora, a estas alturas, la necesidad de pensar un fundamento auténtico distinto y más elevado de los anteriores. Un complemento auténtico que no sea Dios, ni el hombre moderno hedonista que le dió muerte" \*\*.

---

\*Recuerda Adorno un contradictorio y autoritario escrito de -- Ernst Anrich sobre la universidad alemana, allá por 1960: "No es ninguna injerencia"- es decir, contra la autonomía académica "si desde el claro conocimiento que de hoy en día no se -- puede establecer una determinada filosofía como determinante en el centro de la universidad para mantener alerta la universidad y la responsabilidad ante el conjunto de la realidad, se exige de ese juramento hipocrático que todos los científicos -- en ese cuerpo ejerciten su ciencia bajo la pregunta última -- por el fondo del ser y la totalidad del ser..." (La ideología como lenguaje, p.81, subr.mio).

\*\*Para que el hombre se "salve" del vacío tecnocrático, ha de volver a pensar sobre la esencialidad, sobre lo "auténtico". Para librarse del nihilismo moderno, el hombre debe, por fin, acceder a ser sí mismo. Dice Heidegger: "Salvar" es: reconducir en la esencia para así llevar a la esencia por primera vez hacia su aparecer propio". (La pregunta por la técnica, p.64). Por otro lado, precisamente contra nuevas propagaciones -- ilusorias, señala Theodor W. Adorno: "El estado antropológico -- del llamado vacío humano, que los auténticos, como si fuera también una lóbrega invariante del mundo desencantado, suelen llevar de pintarrajos por amor al contraste, sería modificable para colmar el anhelo de algo sociante, siempre que no se siguiera fallando; naturalmente, no con la inyección de un sentido-espiritual o su sustitución por meras palabras". (La ideología... p.33).

### Proseguiría la neo-ontología:

"Un camino básico para que acontezca la real comunicación con tal fundamento (auténtico), sería precisamente, transgredir la moderna versión óptica de la comunicación. La comunicación -- verdadera ha de elevarse sobre dicha versión instrumental: dejemos de aceptar a la comunicación como si ésta fuera asunto de -- los profesionales modernos operadores de medios académicos, técnicos y electrónicos; dejar de aceptarla sólo como nuestra servidora (incluso a las mismas palabras) ha de conminar a comprometer a la humanidad entera a transgredir por necesidad tal carácter instrumental: gastar, arruinar la moderna conversión y -- consolidación de los medios en fines; la malévola modernidad no tiene otros fines que los medios. Oigamos el lamento de Martin-Heidegger":

"La causa efficiens, una de las cuatro causas (definidas desde Aristóteles), define de modo determinante a toda causalidad. Llegó tan lejos que ya no se encuentra especialmente a la causa finalis, la finalidad, como causalidad "(1)

Pero hemos de volver a agradecer, agradecer que el ser haya alojado en nosotros, pensando nuevamente en él. Sabemos que todo -- intento de redefinición del comunicarse que desgasta la versión instrumental, es lo que nos dirige hacia la verdad. Se dijo que nos dirige hacia la verdad. Se dijo que transgrede por necesidad; y por necesidad pregunta: ¿ qué es la comunicación, fuera, o más allá del habla que habla informes cotidianos (política, eco-

---

(1) La pregunta por la técnica, p.55

nomía, etc.,etc.)? El habla ha de dirigirse hacia la restitución del sentido perdido. Hemos de pretender revivir aquella memoria, despreciada por el optimismo superficial, iluminista\*. La memoria (o intuición intelectual) desemboca en un concepto de la muerte, hecho ontología rectora de la conducta, que hace posible el acceso a lo auténtico. Por el contrario, el moderno olvido óntico-se revuelve en la accidentalidad no esencial (no auténtica). Mediante la memoria se pretende arruinar metafísicas antiguas y modernas: dejar de pensar lo esencial como algo externo al individuo( el concepto de Dios), o como las actividades hedonistas modernas: se habrá de iluminar entonces, la interioridad subjetiva (lo auténtico). La superación de todas las metafísicas, (poder acceder a lo auténtico) sólo recobrando la memoria: pensar y vivir una ética de la muerte\*\* que contemple como inferiores a las otras. En efecto, a esto nos remiten las preparaciones, las teatralidades del nihilismo consumado: a un ser-para-la muerte. El nihilismo, o sea, la<<medianoche de Occidente>>,

---

\*El concepto de "memoria" es, en efecto, receptor del mismo significado que en la ontología platónica tiene la "reminiscencia". Ambos son sinónimos de "camino hacia la verdad". En el extremo opuesto están la racionalidad instrumental y la "amnesia", es decir, las situaciones en las que el hombre "no sabe" lo que hace.

\*\* La lapidaria "ética de la muerte", no es sino la suposición de que "la muerte puede hacerse vida"; es decir, que desde ahora (en la vida) anticipemos el conocimiento sobre la muerte y participemos en ella. La supuesta manera de hacerlo es mediante las intuiciones intelectuales. La "muerte" ha de manifestarse entonces, como el lugar donde se manifiesta lo "auténtico".

es la expresión anunciada: la premisa necesaria para restaurar la utopía \*. Si el final de la metafísica teológica es la modernidad secularizada, el final de ésta última es la restauración de la utopía (de lo auténtico). Y esta utopía se propone contra lo egoísta moderno, es decir, contra el carácter fundamental de la dinámica determinante construida con la "muerte de Dios". Lo <<egoísta>>, en cuanto sistema, desemboca en definiciones espacio temporales de interés cotidianizante --

---

\*Los "auténticos" se proponen "llenar" el vacío del nihilismo -- nietzscheano. El discípulo de Schopenhauer indicaba: "¿Porque -- son los valores que hasta ahora hemos tenido los que llegan -- con él a su última consecuencia; porque el nihilismo es lógica, pensada hasta el fin, de nuestros grandes valores e ideales, -- porque hemos de vivir primero el nihilismo para llegar así -- tras lo que propiamente sea el valor de esos <<valores>>..." (citado en Habermas, Sobre Nietzsche y otros ensayos, p.34). Pero aquí, al modo parecidamente funcionalista, el nihilismo nietzscheano es "rellenado y superado" por las situaciones neo-ontológicas tendientes a "salvarnos" del vacío (humano), una vez desmitificado el mundo. Señala Adorno: "El nihilismo se convierte en farsa, en puro método, como ocurrió antaño con la duda cartesiana. La pregunta, ese dispositivo favorito de la jerga, deberá sonar tanto más radical cuanto más lealmente se oriente al tipo de una respuesta que puede permitirse todo, menos ser radical. He aquí un ejemplo típico de Jaspers: "la filosofía -- existencial estaría perdiendo en cuanto creyera saber otra vez -- qué es el hombre. Daría otra vez los planos para investigar -- los tipos de vida humana y se convertiría de nuevos en antropología, psicología, sociología. Su sentido sólo es posible si -- continúa sin fondo en su objeto".

(La ideología como lenguaje p.27). De este modo, la especulación totalizante ontológica parece reducirse a un mero método o mejor dicho un mecanismo-provocador; toda la construcción intuitiva sobre el "auténtico ser" son prejuicios necesariamente basados en alguna nueva "fe". Si un determinado sistema totalizante deja de garantizar-objetivamente-certezas reales para las intuiciones (como lo dice Jaspers), queda degradado a simple método para alcanzar y propagandizar determinada ética o estructura motivacional. "Nietzsche no vivió el tiempo suficiente para asegurarse de la jerga de la autenticidad. (IBID.p.14)

óntico enfrentadas unas con otras; ese interés cotidiano puede ser la manifestación agresiva de la Historia consagrada: el Progreso.

"La idea actual sobre éste es que se ha convertido en rutina ( véan se tanto trabajos contemporáneos europeos sobre esto ); la << medianoche de Occidente >> entiende, con pesar, el camino egoísta del progreso: rutina in terminable ... Pero si las ideas modernas han sido gastadas y arruinadas, - se preguntará sobre lo que nos queda. Si se ha dejado de creer en el progreso, en la igualdad económica y política ¿ qué se puede esperar ? Habría - que decir que los intereses egoístas ónticos son, por antonomasia, la imposibilidad de existir en la vida con una <<ética de la muerte>>.

Porque sólo a partir de tal ética, el choque egoísta de intereses cotidianos deja de ser sistema dominante de lo social.

La nueva versión instrumental del habitar, del pensar, del producir, pasa a su verdadera condición: ser medios; y se re - instala la finali dad o significado último ( pero, ahora con otra cara: no Dios ni hombre cotidiano, sino pensamiento en libertad que descubre o devela lo auténtico -- para comunicarlo, o sea para trascender lo egoísta preliminar y óntico ). Lo cotidiano tradicional oculta a lo egoísta óntico como sistema. La inmediatez cotidiana reconoce a lo real en tanto que éste sea operativo; la concepción: " la realidad no es otra sino la que se puede ver y hacer " ( por ejemplo, la producción moderna de objetos ), implica la sobre-va loración de lo operacional; este último implica hoy a su vez, el extremo desarrollo de la especialización productiva y de las clasificaciones y profesiones. Pero, ya esta especialización se construye en dirección contraria a lo esen

cial; es decir, ha olvidado (contrario a la "memoria") la significación o finalidad última (auténtica) del producir y habitar; es un producir- por producir basado irreflexivamente en lo - - egoísta cotidiano. De esta manera, mediante el olvido egoísta - moderno, nos hemos separado del mundo antiguo; éste lo vemos - como preparación irreal (por ser ignorante e incompleto de la - ciencia y técnica modernas) de nuestra cultura. Hay un ejemplo claro de esto: la consolidación y predominio de lo operativo. Lo operativo es lo activo, lo práctico, así entendido comúnmente.

"De esto pudiera derivarse que lo operativo (que es visible) es lo que realmente nos aproxima a construir hacia lo verdadero; produciendo, transformando lo sensible. Pero no es así; la miseria empírica es in-auténtica; el hombre, dedicado a cuestiones vulgares relativas al valor de cambio, reniega así, de - la significación o finalidad auténtica; produce por producir, - una diversidad enorme: al hacerlo, ya es necesariamente in-au-téntico su existir... Ahora bien, si la sobrevaloración de lo -- operacional desemboca en el producir sin sentido y cotidiano, se tiene que recurrir (transgrediendo) por necesidad a vislumbrar - de forma elevada, lo que fue disminuido por lo operacional, es- decir, lo concebido como su opuesto: la teoría \*. La teoría se -

\*Esto es, volver a "iluminar" el concepto de teoría como contemplación reflexiva (auténtica) de lo esencial; contra el "olvido óntico" de la modernidad - se ha de querer regresar a la "contemplación del ser" y sus caminos. Dice C. Schütze arremedando a los auténticos: "En una época como la nuestra... ad - quiere más importancia el individuo que sabe cuál es la esencia de las cosas mismas, de las cosas como tales, de las cosas en su propia autenticidad. Necesitamos personas que se hallen en estas condiciones... Por esto quisiera expresarles mi agradecimiento. Pero también por el hecho de que con esta -- afirmación de una buena causa lanzan Uds. un enérgico '¡basta!' ante la ola de materialismo en la cual amenaza hundirse todo a nuestro alrededor" (IBID, p. p. 70; subr. mio).

presenta como lo pasivo (contra<sup>rio</sup> a lo práctico-activo); como lo que antecede a la realización. Axiológicamente, por así decirlo, la teoría tiene menos valor que la práctica. Pero, ¿de dónde proviene tal separación y subordinación? Pudiera formularse-entre muchas otros-el supuesto de una separación virtual del trabajo físico y del trabajo mental (y su aceptación subordinante) para responder la pregunta. Pero, lo importante, es que preguntemos sobre tal separación \*\*. ¿Por qué las pensamos distintas y separadas? ¿qué fondo puede unificarlas? Dejemos de pensar a la teoría como un plan o una receta, y a la práctica como una aplicación de la teoría".

Proseguiría la queja de los "auténticos": "no se pasa a la práctica aplicando una teoría. Es que una teoría siempre es una práctica en sí. Aquí ya es necesario perfilar a la teoría: no todas las teorías son teoría; es decir, no todas las ideas son teóricas. Sólo la búsqueda pensante hacia lo auténtico es teórica; las ideas que giran sobre otra cotidiana instrumental sin desgastarla no son teóricas. La teoría que, desgastando lo instrumental óntico, se acerca a pensar lo auténtico-se convierte en <<theoría>>:

"Theoría, griego.: teoría, contemplar los dioses."<sup>(1)</sup>

"Pero, si la transgresión nos ha conducido a re-pensar

---

\*\*Continúa el sarcasmo de Schütze: "El pronunciar la pregunta - significa ya el plantearla. Significa incluso mucho más. Significa abandonarnos a ella, ponernos a su disposición". (IBID. - p.70)

(1) E. Dussel, Filosofía de la liberación, p.213

la teoría como <<Theoría: contemplar los dioses>>, ¿qué significa decir esto ,considerándolo posterior a la "muerte de Dios" y a la muerte del hombre"? \*¿qué quiere decir entonces contemplar a los dioses? Se busca, el retorno hacia un fundamento significativo; evidentemente, el preguntar por un sentido no representado por la deducción teológica ni por la positividad instrumental moderna. Las construcciones theóricas, de este modo, deben acercarse a nombrar la esencialidad (el ser) de las cosas, para que éstas (e incluso el hombre), puedan aparecer como lo que -- realmente son, dejando a un lado determinaciones teológicas tradicionales y determinaciones instrumentales. Se busca además, - el manifestar, theóricamente, que las señalada contemplación de los dioses, es, la metáfora del comunicarnos auténtico.

Porque si este retorno a la significación, precisamente transgrede al moderno interés egoísta-óntico, emprende en él la comunicación auténtica. Este transgredir a lo in-auténtico es - ya, camino hacia la reflexión contemplativa, que preguntará, intuitivamente, por el ser. Heidegger nos dice":

\*Es uno más de los pasajes en los que se teologiza a las palabras, y el hombre permanece subordinado a ellas, señala Heidegger: "Pero los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando -- ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación". (Arte y poesía, p.136). La teoría, como dialéctica -- útil y racional, se transforma, de repente en lujosa "theoría", o sea, en consagración de ilusorias intuiciones subjetivas. El pensamiento, en proceso de teologización, empieza a confiar -- ciegamente en "sí mismo".

"Considerar reflexivamente...se dice en griego lógein, logos "(1).

"La consideración reflexiva ha de ser introspección exclusiva del individuo.

---

(1) La pregunta por la técnica, p.56. Ahora bien, las construcciones intuitivas que "contemplarán a los dioses", o sea, las teorías, al entrelazarse mediante la compartición de su "auténtico ser" darían lugar a la verdadera comunicación. Todo intercambio de palabras ya es momento "iluminado", siempre y cuando uno conozca la esencia de su ser auténtico. El encuentro de dos que han podido ser "sí-mismos" es un acto "auténtico", predeterminado desde tiempo atrás: han sido "conminados" a comunicarse en autenticidad. Rilke soñaba: "Todo esto fue misión" (La ideología... p.65). La pretensión de objetividad, lleva al sujeto "auténtico" a aceptar como "iluminación" cualquier estupidez paranoica. " Las formas de conciencia paranoica -- tienden a la formación de ligas, frondas y mafias. Sus miembros tienen miedo de creer solos en sus locuras " (Dialéctica del iluminismo, p.232).

La renovación del valor de lo teórico otorga ya gran -  
significancia a lo obtenido directamente dentro de uno mismo --  
sin intermediarios \*.La intuición intelectual ha de tornarse -  
fundamento de lo auténtico.Esto implica la re-definición de lo  
personal; lo personalizado entendido como des-ocultamiento y co  
mo necesidad de experimentarlo, una vez desafianzados de la teo  
logía tradicional y del relato moderno tecnócrata:nos encontra  
mos por primera vez solos, y queremos hablar de y por nosotros  
mismos. La circunstancia de máximo nihilismo desemboca en el re  
conocimiento de nuestra soledad y angustia ante este suceso; el -  
encontrarnos ya aislados del dogma salvador del cristianismo, y -  
aislados del relato moderno (después de los sucesos de Auschwit  
tz), permite presentarnos a nosotros mismos, sin programas ni -

---

\*La preparación del culto de la interioridad se apoya en el pensamiento ena  
morado de sí mismo, libre de autocríticas, que reniega la "miseria" empíri  
ca positivo-corporal. Este proceso, llamado intuición intelectual, es defi  
nido así por un joven romántico: "la intuición sucede cuando dejamos de ser  
objeto para nosotros mismos, cuando replegando en sí mismo, el yo que con  
templa se identifica con lo que contempla. Durante los instantes de la con  
templación, el tiempo y el instante de duración desaparecen para nosotros:  
no somos nosotros los que estamos sumergidos en el tiempo, sino que es el  
tiempo, más aún, la pura eternidad absoluta, la que está en nosotros. No so  
mos nosotros los que estamos perdidos en la contemplación del mundo objeti  
vo, sino que es él, el que está perdido en nuestra contemplación." (Sche --  
lling, citado en: Antoni Marí, El entusiasmo y la quietud. Antología del ro  
manticismo alemán, p.15). Añade por su cuenta, el ilusionado Marí: "La vali  
dez objetiva y universal del conocimiento empírico queda invalidada frente a  
la audacia de la intuición personal, y el prudente método analítico sucum  
bre a la intuición idealista. El conocimiento no es accesible a todos los  
hombres, no hay método que pueda mostrar la verdad porque ésta no es en co  
mún, ni universal, ni extrovertida, antes bien, es personal, subjetiva e  
introvertida..." (IBID). Aquí sólo preguntaremos si la tinta no enrojeció an  
te semejante propaganda paranoica.

sistemas: solamente desnudos. Pero, más allá de los accidentes-históricos(ónticos), tal situación interior-de sufrimiento y angustia-,autonomizada de aquellos, es una posibilidad de siempre para poder acceder a lo auténtico \*.

---

\*El sufrimiento y la angustia individual derivadas del desencantamiento del mundo, no son precisamente atribuidos a tales procesos histórico-objetivantes, sino que tales conceptos son extraídos del lenguaje y la práctica cotidianos. Y su exégesis particular e "iluminada" desemboca en su elevación hacia la -- "autenticidad"; el sufrimiento y la angustia existencial no -- son productos históricos, sino actividades "auténticas", las -- únicas que realmente "son"; las únicas donde se manifiesta el verdadero "ser-ahí" auténtico."Si jamás se concibió un pensamiento metafísico que no fuera una constelación de elementos -- del mundo de la experiencia, las experiencias que sostienen la -- la metafísica sólo son rebajadas por un tipo de pensamiento que -- las sublima a sufrimiento metafísico y las escinde del sufrimiento real que las causó" (La ideología como...p.34)"... también el primer Heidegger, incluye despectivamente la "capacidad de goce" entre las categorías de lo inauténtico (lo falso). "(IBID, p.59). La ontologización de la muerte como situación -- ideal del auténtico ser implica, precisamente, el "aguantar", -- mudez interior, el sufrimiento, la angustia y la muerte" a condición de que se manifieste lo "auténtico". Decía Heidegger: -- "... El sacrificio es el derroche de la esencia del hombre en la salvaguardia de la verdad del ser para el ente; derroche -- exento de toda coerción porque surge del abismo de la libertad. En el sacrificio acontece la oculta gratitud, única que honra la merced de que el ser se haya transferido a la esencia del hombre en el pensamiento, a fin de que el hombre asumiese -- en relación al ser, la vigilancia del ser "( en La ideología...p.100).¿ Qué pensaría Heidegger de las sociedades actuales buscadoras de placer?.

"Porque la idea que se forma hoy sobre los programas y sistemas-histórico-ónticos que bioprograman nuestra vida, es el considerarlos como grandes obstáculos carentes de esencialidad (predominio del valor de cambio, homogeneización de lo social, etc.); que someten lo auténtico a lo egoísta cotidiano como sistema, - es decir, a representatividades ónticas (liderazgos políticos, -- económicos, etc.). Tal representación inauténtica se erige en im-pedimento de practicar lo libre personalizado esencial; y dicho encierro deriva en la imposibilidad del comunicarnos sobre lo - auténtico. Mas, la ruina de tales representatividades se acre--cienta con el nihilismo consumado. A partir de posiciones ni--hilistas es como se detecta más precisamente la problemática -- de lo inauténtico y de sus programas dirigentes innecesarios.

El rescate y consagración de la interioridad subjetiva-mira despectivamente todos aquellos procesos superficiales y ma-sificantes \*. Se entiende que, son situaciones distintas y debi-damente valoradas, lo "egoísta cotidiano óntico", y lo personal-auténtico \*\*. La preparación de la comunicación con lo auténtico-

\*Dice Adorno respecto a Heidegger: "En efecto, lo que para él es siempre - inauténtico, las categorías todas del uno, son aquellas en que un sujeto - no es él mismo, en que no es idéntico consigo mismo. Así, por ejemplo, la - del no-detenerse en cuanto un abandonarse al mundo; el sujeto se enajena - en otro en lugar de quedarse en sí mismo" para estar sabiendo la verdad" - (IBID, p.92).

\*\*"La endurecida interioridad de hoy día idolatra su propia pureza, supues-tamente contaminada por lo óntico (accidental no-esencial, cotidianidad); en este sentido, el arranque originario de la ontología contemporánea -- coincide por lo menos con el culto de la interioridad. La huida de ésta -- del curso del mundo es también una huida ante el contenido empírico de la subjetividad misma". (IBID, p.59).

precisa de la consumación del nihilismo. Este, al preguntar por un nuevo sentido, des-construye lo construido tradicional, pero, a su vez, construye algo nuevo y distinto (las teorías). De aquella desconfianza nace esta confianza. Ya en el siglo XVIII - escribió Lichtenberg":

"Hay una enorme diferencia entre seguir creyendo y vol - ver a creer. Seguir creyendo que la luna influye en las plantas, revela tontería y superstición, pero volver a creerlo, es señal de filosofía y reflexión" (1).

"Ahora bien, lo emanado de las intuiciones personales -- que tienden hacia lo auténtico, ha de difundirse también entre - otros no iluminados; (tratar de que el éter también entre otros - no iluminados;) tratar de que el éter también se rocíe (no mucho) sobre ellos \*. Para tal propagación de lo auténtico, Novalis, an ticipadamente, ya parecía haber previsto agrupaciones salvado - ras":

"Aún no hay religión.- Primero hay que fundar un taller - para la formación de una auténtica religión "(2).

"Por qué se dice que aún no hay religión? La tradición - occidental siempre ha creído que practica una religión. La ha --

---

(1)Lichtenberg, Aforismos, p.274.

\*Es decir, propaganda de la doctrina: "La palabra esencial, para entenderse - y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común". (Heidegger, Ante y poesía, p.132). La palabra "esencial" es recibida por aquél que "se le ha dado" la oportunidad de ser "sí-mismo o auténtico". Adorno señala: "En - la jerga, finalmente, sólo queda de ella (de la interioridad iluminada) lo más exterior, ese creerse el mejor, propio de los autoelegidos (neo-aretéi - cos podríamos llamarles nosotros); una pretensión de aquellos que se consi - deran bendecidos para ser sí-mismo. Fácilmente puede esa pretensión transfor - marse en clíptica o en la disposición a adherirse a las élites, las cuales dan luego rápidamente la patada a la interioridad". (1. ideología...p.60).

(2)Novalis, La enciclopedia, p.437.

practicado desde mucho tiempo atrás; entonces, ¿qué significa - aquello? Evidentemente, cuando Novalis nos dice "aún no hay religión", está pensando en algo distinto al significado común de ésta. Aquél formula una teoría desgastante de lo cotidiano instrumental. Ante el desgaste de los fundamentos teológicos y racionalistas, lo entendido como religión se perfila como algo -- distinto, buscando redefinirse, justamente mediante la crítica de los conceptos de la "comunicación cotidiana". Vemos que la -- transgresión de Novalis puede adelantarse a su época; la jala - hacia adelante, desembarazándola de vulgaridades no-auténticas".

"Aún no hay religión" significa, hablando con propiedad, "aún no hay comunicación auténtica".

Similar es lo indicado por Octavio Paz: "Por todas partes los solitarios forzados empiezan a crear las palabras del - nuevo diálogo".

Los solitarios forzados son aquellos a quienes se les - ha concedido ser sí-mismos; el "nuevo diálogo" es la auténtica-religión que pedía Novalis: son sinónimos del intento del comunicarse auténtico después de la ruina de la teología tradicional y después de los sucesos de Auschwitz, entendiendo que - - ello implica conminar a todos los sujetos, es decir, despojando especializaciones, para desgastar la versión instrumental del - comunicarse. La modernidad consagra a la historia. Desde luego, la historia nos habla de lo que sucede, o sea, de la sucesión; de lo que se contrapone, lucha y da nuevos conocimientos, opiniones, etc. Y mientras más elementos (intereses) existan lu-

chando, más conocimientos se producen, siempre sustituyéndose -  
unos a otros; de aquí que la racionalidad instrumental consan -  
gre también la división del trabajo, la "especialización de cada  
área; es decir, consagra las profesiones: la profesionalización  
de la vida. Conforme a tal criterio ordena tradicionalmente lo -  
social. Y esto, también es, de cierto modo, un problema lingüís -  
tico. Como la profesionalización de la vida rechaza injerencias  
de lo trascendental (auténtico), la significación o esencia de -  
las palabras de éste último se disuelve en lo superficial, lo -  
oculta lo cotidiano. Señala Heidegger;

"Lo que dicen, hablando con propiedad, las palabras -  
esenciales de una lengua cae fácilmente en el olvido, con el --  
subsiguiente provecho para las significaciones superficiales de  
un primer plano no fundamental "(1).

"Cómo ha de forjarse una auténtica comunicación si el -  
mundo moderno ha renegado de las palabras esenciales y opta por -  
comunicarse a partir de vulgaridades empírico-cotidianas? Esto-

---

(1) Heidegger, Habitar, construir, pensar, p.16. Ahora bien, ¿cómo han de sa-  
berse y aprehenderse las palabras esenciales de una lengua (es decir, de  
una cultura)? ¿Cómo han de reconocerse? ¿Esta afirmación haría suponer -  
que la vida-individual y colectiva-no es sino un ejercicio de interpreta -  
ción de textos antiguos por ejemplo? ¿Siempre son los mismos criterios?--  
¿Cuáles serán entonces? Habermas, en una cita sobre la contribución de la  
hermenéutica filosófica, indica: " El intérprete no puede esclarecer el --  
significado de una manifestación simbólica sino como participante virtual  
en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;" (Teoría -  
de la acción comunicativa, T.I. p.188). Aquella frase heideggeriana reconoce  
y acepta una total independencia de las palabras con respecto a los hom-  
bres y a los contextos culturales cambiantes, es decir, respecto a las es-  
estructuras cognitivas constantemente renovadas. "La jerga comparte con  
positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje", ninguno de los dos  
se preocupa del momento dialéctico de que el lenguaje, como otro diverso  
se escapa a sus mágicos orígenes, imbricado en una progresiva desmitologí -  
zación social del anacronismo lingüístico. La jerga magnífica de un modo -  
simple la antigüedad del lenguaje..." (Adorno, La ideología, p.37).

ha de transgredirse necesariamente. Si no lo hacemos, estaremos en máximo peligro de perder el ser. El habla desmitologizada del mundo moderno olvida la pregunta por el ser y nos coloca en grave riesgo de perderlo:

"El peligro es la amenaza del ser por ente... El habla es lo que primero crea el lugar abierto de la amenaza y del error del ser, es decir, el peligro "(1).

"Ahora bien, ¿ puede hablarse sobre la comunicación sin presentar este acto como algo meramente instrumental-funcional? ¿qué significaría preguntar esto? Significaría des-instrumentalizar la actividad comunicante. Desgastar la idea de que la comunicación requiere de profesionales especialistas en ella; la idea moderna del comunicarse se remite tradicionalmente al mero obtener, presentar y difundir información cotidianizante. Pero si ya hemos hecho acercamiento de la comunicación hacia la nueva religiosidad (la autenticidad), sabemos que la versión instrumental de aquella, desgasta a la misma esencia (el ser) del comunicar, al entenderlo como algo sometido y domesticado: como un instrumento sólo. Preguntar aquello, nos llevaría a entender que la reflexión contemplativa esencial (auténtica) ha sido sometida: que el lógos ha quedado apresado en la especialización profesional (inconsciente y óntica). El lógos de la profesionalidad instrumental es para ser usado y puesto en función. Ante

---

(1) Heidegger, Arte y poesía, p. 131

esto, el lógos auténtico supone la verdadera reflexión ; sobre los grandes relatos no auténticos debe intentar la transgresión intuitiva liberar al lógos de la esclavitud instrumental y volver a preguntar por lo auténtico".

(Hasta aquí se deja el ejercicio sobre la propaganda de la "autenticidad").

### 1.3 Absurdo de la neo-ontología

Como se vé, las construcciones especulativas ontológicas propias del capitalismo tardío no son sino la continuación de lo que siempre en la historia pretende imponerse como versión definitiva y definitoria del existir humano. Lo curioso de tales imposiciones es que todo lo que presentan como "absolutamente cierto", precisamente consiste siempre en falta de libertad; el sujeto real siempre es sometido y esclavizado por la especulación idealizada de otro sujeto "trascendental" superior. A este respecto, es especialmente reveladora la afirmación heideggeriana:

"La esencia de la libertad no está ordenada originalmente a la voluntad o menos aún a la causalidad del querer humano" (1).

El sujeto, dueño de la voluntad, no ha de poder acceder a la libertad porque, justamente, el medio con el cual hubiera podido hacerlo, o sea, el lenguaje, ha sido iluminado y teológico

(1) Heidegger, La pregunta por la técnica, p. 63

zado; el pensamiento, autoidentificado como "ser" no puede reflexionar sobre sí mismo: porque al proceder con conceptos puede instrumentalizar todo acceso al ser. La supuesta eliminación de conceptos mediadores entre sujeto y objeto desemboca en un "dejarse llevar" intuitivo hacia la irracionalidad\*. Supuestamente la esencia o autenticidad se desoculta con la pregunta ontológica por el ser; tal pregunta se dirige al sustrato autonomizado de lo conceptual, o sea, a lo no-idéntico de lo óntico-corporal conocido. Pero las mismas preguntas han sido elevadas ya a rango ontológico de autenticidad o esencia: las preguntas ya no son mediadores conceptuales entre el sujeto y la cosa: -- las preguntas se han autoteologizado y con ello han desechado su carácter racional, su posible criticidad argumentativa contra toda totalización, comenzando con el pensamiento enamorado de sí mismo, que ridículamente quiere hacerse dios a sí mismo. Si los "auténticos" se oponían a la vulgar existencia óntica, queriendo dar preeminencia al oculto rasgo ontológico, paradójicamente, no podían prescindir de tal carácter óntico del sujeto, ya que sólo partiendo de tal concreción se posibilita la conciencia de lo esencial: tiene que aceptar a lo óntico como -- ser no manifestado; la pregunta ontológica pretende desocultar al ser de lo óntico: pero sucede que, tal "ser" no es sino el mismo pensamiento (queriendo desprenderse de su vulgaridad (ón -

---

\*Otro sarcasmo de Adorno: "lo puro, libre de toda intrusión empírica, absolutamente válido por tanto, y lo inmediato, simplemente dado, irrefutable por el hecho de carecer de una componente conceptual". (Adorno, Dialéctica negativa, p. 117).

tica) que se autorevela como "auténtico". Así, la ontología tar  
doburguesa se expresa como herencia de un miedo antropológico -  
hacia la muerte ( a pesar de sus habladurías sobre ésta) y como  
instinto de autoconservación. Tal auto-conservación se opera cu  
riosamente como auto-conversación de un sólo pensamiento. De mo  
do paradójico, la "auténtica" comunicación que pedían los "au--  
ténticos" se apoya precisamente en el obstáculo primero de todo-  
diálogo, a saber, la exposición de un sólo individuo. Con toda -  
razón, Adorno calificaba de "nauseabunda" a la pregunta por el-  
ser.

El constante problema de la relación sujeto-objeto es -  
planteado ahora como absurda tautología: el poder-ser auténtico  
del sujeto encuentra su lugar en la ontologización de la muerte  
como irrepresentabilidad identificada\*; la idea de la muerte --  
(aporéticamente, lo contrario a la conservación superviviente),  
teologizada ingenuamente, como provocación que tiende a alcan-  
zar cierta ética o estructura motivacional, es identificada (y-  
por lo tanto instrumentalizada) por una dialéctica ilusoria que-  
afirma metaempíricamente lo no-idéntico al concepto. Así, si la  
"autenticidad" o el ser del sujeto se ubica en el desprendimien-  
to de su materialidad, por ello, el pensamiento, como actividad-  
diferenciada de lo corpóreo, pretende arrogarse cualidades no -  
extraídas o proporcionadas por tal corporeidad, es decir, cua-  
lidades esenciales (no accidentales, no históricas) obtenidas -

---

\*La muerte y el ser-ahí están identificados; la muerte se hace pura identi-  
dad en cuanto ser-ahí en un ente, lo cual no sobreviene en absoluto a nin-  
gún otro que él mismo." (Adorno. La ideología. . . p. 114).

vía intuición pura intelectual (sin experiencias). Pero si la intuición de lo supuestamente esencial (concepto teologizado de la muerte), se derivó necesariamente del conocimiento y la experiencia de lo corpóreo, es decir la apariencia, entonces se puede preguntar: ¿ a partir de cual situación el pensamiento puro ambiciona construir conocimientos a priori-indefinidamente dejando de lado ya toda experiencia? y también ¿ en qué se funda la endeble certeza de tales construcciones? El pensamiento, elevado a teología, libre de "vulgaridades" empíricas, procederá a identificar todo mediante una dialéctica afirmativa ajena completamente tanto a los cambiantes contextos socio-culturales y sus formas objetivas, como a las constantemente renovadas estructuras cognoscitivas humanas. El pensamiento supuesta y paradójicamente "liberado" de contextos empíricos no hace sino trabajar irracionalmente con tautologías: siempre el mismo conocimiento, desconectado del desarrollo social empírico; por lo tanto, identifica toda nueva incógnita que se le pueda presentar; al mismo modo en que el hombre procede trabajando con la naturaleza, el pensamiento "liberado" se autoconserva paranoicamente, dominando toda cuestión: ésta es sólo instrumento de su afirmación paranoica. La idea de la muerte, una vez identificada, en un "alto" nivel de abstracción, ya es incapaz de aceptar argumentaciones racionales-críticas fundamentadas objetivamente: se hunde en el absurdo:

"La reflexión sobre la muerte es difamada anti-intelectualmente en nombre de una supuesta profundidad y sustituida --

por el "aguantar", un gesto también de mudez interior "(1).

Tal "aguantar" no es sino el símbolo de la obediencia a lo que "es". Si la "autenticidad" del sujeto se deriva de sus intuiciones sobre la muerte, y no obstante que éstas le producen angustia y crisis existenciales, el sujeto "debe" aguantar esas experiencias, porque ante su "mísera" condición cotidiana lo menos que puede hacer es acogerse y obedecer a lo que "prístina y realmente es". Porque "de ningún modo la ontología tardoburguesa permite alguna relación con la crítica cultural especializada" para atacar al problema de la reificación de la vida moderna\*; nada mejor que recurrir constante y expansivamente a las intuiciones sobre la muerte, "lugar de la autenticidad". Mucho tiempo atrás, Schopenhaver desechaba tal absurdo:

"También en ella, como en el animal, que no piensa, reina como un estado permanente aquella seguridad que surge de la íntima consciencia de que él es la naturaleza y el mundo mismo y por medio de la cual ningún hombre le intranquiliza visiblemente la idea de la cierta y jamás lejana muerte, sino que todos van viviendo como si hubieran de vivir eternamente; lo cual llega hasta tal punto que podría decirse que ninguno tiene una convicción de la certidumbre de su muerte, pues de otro modo no podría haber tan gran diferencia entre su estado de --

---

(1) Adorno. La ideología...p.99. Sobre la extensa literatura difusora de -- tal mitología herizante (del "aguantar" sufrimiento y angustia en nombre de lo verdadero") mencionemos tres especulaciones: Cartas a un joven poeta de Rilke; Filosofía y poesía, de María Zambrano, y El arco y la lira, de Octavio Paz.

\* IBID, p.54,64,75

ánimo y el del criminal condenado; sino que cada cual reconoce desde luego aquella certeza in abstracto y teóricamente, pero deja a un lado, como otras verdades teóricas que, sin embargo, no son aplicables en la práctica, sin aceptarlas siquiera en su conciencia viva "(1).

La ontología tardoburguesa, al oponer la especulación intuitiva de la muerte contra las formulaciones constantemente renovadas (racionalizadas) de las críticas culturales especializadas para romper la cosificación de la práctica cotidiana, desemboca en insultos "ontológicos" para todo intento común, de gente común, que pretende hacer algo por mejorar su situación concreta; les acusará de "superficiales" y "ónticos": el que no abandona su vulgaridad cotidiana no puede acceder a su "auténtico sí-mismo".

La injerencia de las totalizaciones ontológicas para -- con la praxis cotidiana impide la consideración racional de tentativas particulares y preliminares por des-cosificar la vida; su afán hacia lo "absoluto" reniega pedantemente de actividades y acciones reales de la sociedad común:

"La verdad, que en la dialéctica idealista impulsa por encima de todo lo particular como falso en su limitación, será de la totalidad;"(2)

Más allá de un "espíritu romántico" que, como en cuentos de hadas quiere "abarcarlo todo, ser todo, conocer todo"(3), la manifestación de un pretendido conocimiento sistemá-

---

(1) IBID, p. 113

(2) Adorno, Dialéctica negativa, p. 18

(3) Antoni Mari, op.cit. p. 11

tico sobre "el infinito" choca ya con toda reconstrucción empírica de conocimientos anteriores, choca ya con todo progreso en las coordinaciones interdisciplinarias constructoras de saber, todo esto en nombre de una intuición contempladora de la "totalidad", en nombre de un pensamiento teologizado y libre de la "vulgaridad" empírica corporal, en nombre de una dialéctica afirmativa que incesantemente identifica a lo no-idéntico al concepto, y que, en fin, "no puede esperar al lento progreso de las comprobaciones empíricas". Toda especulación que reniega de la "miseria" empírica (que incluye al cuerpo mismo) en nombre de una dignidad ilusoria, falsa y pedante obedece también a contextos socioculturales específicos. El estudio y análisis interdisciplinario de formaciones filosóficas a través de la historia, conduce a Piaget a simplificar éstas a su desnudez: siempre trabajan al rededor de un "deber ser" de lo social ; su trabajo es ordenar valores emanados de la cultura a la que pertenecen ; el lenguaje, los conceptos y las categorías son construidos histórica y socialmente mediante interacciones\*: el conocimiento acumulado en la historia ha sido producido así; más, ¿por qué surgió la absurda pretensión de que en determinado momento, el sujeto -- (un sujeto sólo) aislado de todo, excepto de sí-mismo, pudiera producir él sólo el conocimiento de la totalidad? ¿qué representa semejante estupidez? Ahora, si los elementos lingüísticos -- (conceptos, categorías etc.), los construye la interacción so-

---

\*Jean Piaget. Sabiduría e ilusiones de la filosofía. cap. I

cial, los problemas de la praxis cotidiana se expresan consciente o inconscientemente en las actividades y reflexiones culturales objetivizadas por cada forma histórico-concreta. Al parecer, las exposiciones extremas del idealismo absoluto, en este caso, de la neo-ontología, obedecen a las leyes de la forma-objetiva valor de cambio, es decir, a la separación formal y concreta del trabajo físico y del trabajo mental; señala Adorno:

"De todos modos, no hay especulación metafísica que no esté abocada fatalmente a lo apócrifo. Lo que hay de ideológicamente falso en la concepción de la trascendencia es la separación entre cuerpo y alma, reflejo de la división del trabajo.

Así se llega a la idolatración de la res cogitans (pensamiento) como principio dominador de la naturaleza, y a una negación de la materia, que se desharía en el concepto de una trascendencia más allá de la culpa universal "(1).

Ahora bien, la forma objetiva valor de cambio conduce a la cosificación de la praxis cotidiana, aquella parece que se extiende por todos los ámbitos culturales. La ontología tardoburguesa resiente esto:

"En el pathos de la autenticidad resuena el eco de una resistencia contra la conciencia cosificante; pero esa resistencia se ha quebrantado. Lo que queda de crítica se dirige al fenómeno, a saber, los sujetos. La esencia está por encima de toda sospecha, a pesar de que es su culpa la que no hace más que

---

(1) Adorno, Dialéctica negativa, p. 398

representar y reproducir las de los sujetos." (1).

Como la "esencia"- es decir, el pensamiento autoteológico zado-no puede ser criticada, la "culpa" de la reificación cae sobre la vulgaridad óntico-cotidiana, sobre los intentos "superficiales" y "masificadores" por romper la cosificación. Al cuerpo se le hace responsable del dolor. El lenguaje, ensorberbecido como divinidad, pudiera decir: "si quieren dejar la reificación y ser libres tienen que ser sí-mismos, auténticamente esenciales", esto es, aceptar y obedecer la autodivinización del habla mismo, la sumisión ante lo absurdo; oigamos las frases rociadas de éter por Heidegger:

"El habla habla. ¿Qué hay de su hablar? ¿Dónde hallamos semejante hablar? Por de pronto, en lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado, el hablar permanece resguardado... El habla misma es: el habla y nada más, El habla misma es el habla - ...El habla habla. Si nos dejamos caer en el abismo por esta frase no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto" (2).

Pero, ¿qué se ha de poder hacer con esta clase de frases!

La ofensiva contra la racionalidad quiere ser terminante. Aquí parecen cobrar sentido las tesis de la teoría crítica sobre la colonización interna contemporánea. Después de los sucesos de Auschwitz, la forma objetiva valor de cambio a de necesitar de sujetos con tendencia a la paranoia y a la estupidez:

---

(1) IBID, p.116

(2) De camino al habla, p.15,13.

"En la fase totalitaria del dominio éste (el supuesto - espíritu objetivo) invoca como última ratio a los charlatanes - de la política y a su sistema delirante y lo impone a la mayoría de los administradores, ya plegada y vuelta maleable por la gran industria y por la industria cultural. Lo absurdo del dominio resulta hoy tan transparente para la conciencia sana que el dominio necesita de la conciencia enferma para conservarse - en vida " (1).

En efecto, ¿cómo ha de detectar la conciencia paranoica- los obstáculos del entendimiento racional, si ella, ingenuamente acepta la esclavitud impuesta por sí misma?

Si del entendimiento lingüístico racional- es decir, autocrítico mediante conceptos- por lógica, pueden derivarse actividades y acciones negadoras de dominio ciego, por lógica también, las especulaciones totalizadoras irracionales encubren, - lo sepan o no, absurdas relaciones de dominio. La conciencia paranoica no puede detectar tampoco, que su malestar es, a todas luces físico: el doliente cuerpo es arrastrado a lo absurdo por un pensamiento idiotizado en la "contemplación del infinito".

La limitación progresiva del sufrimiento y malestar -- del individuo de hoy parece depender- entre muchas otras cuestiones- de las formas más o menos efectivas que tengan como tarea restringir argumentativamente ( y de modo racional) las especulaciones totalizantes: mostrar el absurdo y la proyección - paranoica - subordinante de esas visiones "absolutas".

---

(1) Horkheimer y Adorno, op. cit. p. 233

## SEGUNDO CAPITULO. RACIONALIDAD INSTRUMENTAL MODERNA Y - COSIFICACION DE LA INTERSUBJETIVIDAD.

El desarrollo de la propaganda ontológica tardoburguesa se posibilita por el carácter reificante propio de la extensión unilateral de la razón. Pero ello es posible, sólo considerando que las alternativas autorreflexivas de la racionalidad moderna estén clausuradas para siempre. Ahora bien, esta última situación puede ser negada tan sólo con la consciencia generalizada de que aquella engendra graves problemáticas basadas en lo absurdo. La supuesta precognición de efectos catastróficos irrevocables, derivados de la dinámica instrumentalizante racional, se desgasta por el hecho de la continua renovación evolutiva de las estructuras cognoscitivas y de los conocimientos permanentes superados. La cosmovisión de futuras cerrazones cosificantes, se entendería entonces como muy dudosa pretensión, limitada de la razón; es decir, "sabría" la cosmovisión, que la razón.. . no puede hacer nada por sí misma, o sea por el sujeto real. A partir de tal "convicción", los enunciados totalizantes pretenden propagar neo-religiones que han de curar la reificación. Respecto a tales enunciados opina Habermas:

"Pero era precisamente este tipo de interpretaciones globales, integradoras y totalizadoras, proyectadas desde la perspectiva de mundo de la vida, el que tenía que venirse abajo con la estructura de comunicación propia de la modernidad desarrollada. Una vez que quedan eliminadas las huellas auráti - - -

cas de lo sacro y volatizado este tipo de productos de la imaginación creadora que fueron las imágenes del mundo, la forma de entendimiento, plenamente diferenciada ya en su base de validez se hace tan transparente que la práctica comunicativa cotidiana no garantiza ya nicho alguno para el poder estructural de las ideologías "(1).

Las posibilidades autorreflexivas de la racionalidad --pretenden ser negadas en nombre de una proyección subjetiva de carácter totalizante-paranoico, en nombre de construcciones determinadas que aspiran a convencer metacientíficamente, o sea, a formar grupos, interpretaciones, instituciones, a su vez, dispuestos a "hacer religión". Aquí, "religión" independientemente de su acepción común, se entiende como la ampliación egoísta ( es decir, que parte de un ego específico) de lo que " se llega a conocer" mediante una supuesta cognición de lo esencial o razón de ser del sujeto en su totalidad," que siempre se halla oculto de lo cotidiano, o de la vida misma". De esta manera se perfilan las "grandes deducciones" totalizantes extra-cotidianas o meta-físicas: la Mística, el Amor, el Ser, etc. Pero, si todos nosotros (cotidianos), de una u otra manera experimentamos en especial alguna de estas situaciones, entonces, ¿en qué momento pasamos de ser cotidianos, a "iluminados" con la esencia, o dicho en otro modo, en qué momento hacemos ya "religión"? Ello se consigue en el momento en que se in

---

(1) Teoría de la acción comunicativa T.II p.500

tenta estructurar sistemáticamente a priori un supuesto conocimiento sobre la "esencialidad", con fines teológicos bien especificados, a saber, abordar intersubjetivamente mediante la violencia paranoica. Adorno y Horkheimer opinan:

"La aptitud para la falsa proyección (totalización paranoica) es inherente al espíritu en forma tan fatal que amenaza como esquema abstracto de la autoconservación- con dominar todo lo que trasciende a dicha proyección: el mundo de la cultura. La falsa proyección es la usurpadora del reino de la libertad y de la cultura: la paranoia es el síntoma del individuo semiculto.

Para él todas las palabras se convierten en un sistema-alucinatorio, en la tentativa de ocupar con el espíritu aquello a lo que su experiencia no llega, de dar arbitrariamente al mundo un sentido que lo torna carente de sentido..."<sup>(1)</sup>.

La violencia es la irrupción en determinado espacio psíquico por un ego que tiende a "des-ocultar" "lo esencial" del otro sujeto (posiblemente mediante cierto estado de conciencia-alterada). El primer ego supone haber alcanzado algún conocimiento objetivo, y "tiene que" difundirlo. Tal conocimiento objetivo se entendería como el obtenido en comunidad sin mediar la violencia. El problema aquí radica en que, el primer ego, lo único que busca es "adelantar" imágenes e ideas estructuradas como totalidad al otro sujeto, una vez que existe la predisposición a "conocer la verdad". El convencimiento como método del creador de religiones... Pero si esto es así, ¿cómo saber las --

---

(1) Dialéctica del iluminismo, p.230-231

condiciones bajo las que cierto conocimiento puede acceder a ser realmente objetivo?

La objetividad ha de suponer ante todo la posibilidad -- real de compartir sin violencia "algo"; esto es, que es menester que se origine mediante proceso, determinado problema de cualquier -- tipo, que afecte real y plausiblemente a la comunidad de hombres-- capaces de entendimiento lingüístico y de acción resolutive en - cuanto conjunto. Ahora bien , si por un lado, la evolución de las ciencias exactas ha ido resolviendo este problema con paradigmas de investigación específicos referidos ante todo a cuestiones - práctico-inmediatas, por otro lado, el pensamiento religioso (en el sentido aquí expresado) ha de encontrar múltiples obstáculos- para fundamentar su objetividad: ante el problema de la existencia, de la vida, de la muerte, de lo sagrado, es difícil encontrar respuesta para un fundamento objetivo, porque, si bien es -- cierto que el enigma de la vida y la muerte siempre ha persistido en hombres de todas las épocas, todo se complica cuando se in tenta presentar estructurada y sistemáticamente a las precogniciones de este tipo, obtenidas personalmente y se aspira a convencer a los demás ( es decir, se aspira a la objetividad). De esto se -- desprende que el carácter objetivo en las precogniciones religiosas totalizantes, sólo se conserva en cierta medida, a saber, -- cuando los sujetos se detienen a preguntar sobre su destino, por ejemplo.

Así, puede suceder que ante situaciones no-ordinarias -- (crisis existenciales, de identidad, etc.) los sujetos constru -

yan una necesidad o problema real, tomando en cuenta que todos, alguna vez por lo menos, han enfrentado tal situación. Pero, entonces serían las sensaciones las que realmente son objetivas, y no los enunciados personales derivados de aquéllas, que, desde siempre, han intentado convencer. Las sensaciones serían las objetivas en el sentido de que abandonan el ámbito supraindividual y se extienden sin violencia a la comunidad; pero repito, para que se verifique lo anterior, es necesario aceptar que todos los sujetos pasamos por la situación existencial referida. Hasta aquí se alcanzaría un punto seguro para defender la objetividad en este tipo de asuntos sin precisar de la violencia. Los siguientes pasos (la estructuración sistemática mediante la razón y sus elementos) para intentar aprehender a lo que nos remiten las sensaciones -- originadas por problemas existenciales, son, sin duda, los de mayor riesgo, los que invitan a la violencia, ya que constituyen procesos separados de construcción y presentación de cosmovisiones particulares con tendencia a totalizar. Este problema (el de la estructuración sistemática de lo que nos remiten las sensaciones), a mi parecer, sólo es posible solucionarlo gradualmente, siempre y cuando la sociedad se reconozca como conjunto de individualidades dispuestas a entenderse lingüísticamente y asimile tal problema como un cierto "desafío", objetivizado por la común aceptación sin mediación de violencia. Más adelante retomo este asunto.

Con todo lo anterior solo pretendo ir perfilando una idea sobre la comunicación que observe extremos, igualmente de sintegradores de lo social. El extremo totalizante, que compren-

de enunciados de éste tipo, caracterizado por debilitar, a estas alturas, el devenir propio de las estructuras racionales de la cultura occidental, en el cual surgen actividades comunicativas-cotidianas, que responden a su vez, a problemas objetivos formados en la colectividad. El otro extremo, la parte de la razón -- llamada racionalidad instrumental, es igualmente desintegrador -- en tanto que por su conducto se autonomizan subsistemas sociales que penetran y bioprograman la vida cotidiana, al costo de reificar la práctica comunicativa lingüística de ésta \*. A mi parecer, la comunicación no es ni actividad religiosa, ni mera función al servicio de los medios dinero y poder. En seguida abordo algunas cuestiones de este último extremo, para posteriormente -- entrelazar nuevamente a ambos.

La racionalidad instrumental es, en términos sencillos, aquella parte derivada, diferenciada y automatizada de lo que la filosofía llama Razón Objetiva\*\*. Ahora bien, al estudio de la -- racionalidad instrumental se le presta especial atención, en tanto que la predominancia de este aspecto de la razón en todos los ámbitos de la vida, interfiere precisamente en la evolución comunicativa o no, de las actividades sociales( desde las filosóficas -- hasta la interacción más simple). El crecimiento de la razón instrumental o razón subjetiva, es también producto del complejo pro

\*La relación entre ambos extremos, una vez más se indica, estriba en la absurda pretensión de los enunciados totalizantes por "llenar" el hueco de la reificación moderna. Pero la misma Razón, mediante la autocrítica, posibilita la limitación de las prácticas cosificantes.

\*\*Es decir, la unidad de la racionalidad cognitivo-instrumental, la racionalidad práctico-moral y la racionalidad estético-expresiva.

ceso de desencantamiento de las imágenes mito-religiosas antiguas que daban unidad e identidad, y a ciertos factores externos - que acompañaron el nacimiento del mundo moderno (ampliamente esdiados por Weber). Y también por determinadas circunstancias, al estallar la Razón Objetiva, es precisamente la racionalidad cognitivo-instrumental la que se erige en principal principio de integración de la cultura moderna, en detrimento de la racionalidad práctico-moral y la estética expresiva. Recordamos la afirmación weberiana, en el sentido de que sólo esa línea de racionalidad desarrollada específicamente por Occidente desemboca en la plausible creación de anclajes motivacionales y determinadas características de la personalidad, que, a su vez, hacen posible que se institucionalize la <<acción racional con arreglo a fines>>, sustituyendo básicamente a la practicada con arreglo a valores, de la cultura eclesiástica.

La historia es más o menos conocida. Veamos que dice Albrecht Wellmer:

"Esta razón (la cognitivo-instrumental) tiene su propia imagen de la historia: la del progreso, cuyo modelo es el ilimitado progreso técnico y económico de la sociedad moderna. La razón, o mejor, sus abogados, confunden este indiscutible progreso con el progreso a algo mejor... lo consideran como el progreso de la humanidad hacia la razón (1).

---

(1) Albrecht Wellmer: "La dialéctica de modernidad y postmodernidad", en Modernidad y Postmodernidad. Compilación de Josep Picó p.-120.

Los abogados de la razón instrumental, señalados por -- Wellmer, no son, a mi parecer, los forjadores de la Ilustración, o por lo menos no todos. O mejor sería decir que no fueron abogados del crecimiento hipertrófico de la razón cognitivo-instrumental, que se volvió fatalmente cínica y tecnócrata; más -- bien, esperaban que el desarrollo de diversas disciplinas liberadas del antiguo centro rector, condujera a una evolución más-inteligente y más justa de la humanidad ( y aquí, justicia se entiende en el sentido socrático, o sea, el alcance de una "muerte natural", posibilitada por el uso continuo del diálogo y la argumentación autocríticos y dejando a un lado cualquier tipo - de violencia).

La racionalidad instrumental se extiende no sólo al dominio de la naturaleza, sino incluso a la misma subjetividad y relaciones humanas: dominio sobre todas las cosas, incluso el hombre mismo, mediante una misma estructura de poder. Otra vez Wellmer:

"La represión de la naturaleza interna del hombre con -- tendencia anárquica a la felicidad es el precio de la formación del <<sí mismo>> unitario, necesario para la autoconservación y para el dominio de la naturaleza externa al sujeto. El correlato

de este <<sí mismo>> unitario es la razón objetivante y -- creadora de sistema (totalizante) que, por tanto, es concebida como medio de dominación: de la denominación de la naturaleza - interna, externa y social "(1).

---

(1) A. Wellmer, op.cit. p. 119

Lo que aquí importa es observar cómo la predominancia - excesiva del elemento cognitivo-instrumental interfiere, con -- graves resultados, en las relaciones intersubjetivas: éstas se reifican o cosifican , ya que, el sujeto, al proceder siempre - con la misma estructura cognoscitiva ( a saber, la relación de-desconocimiento o extrañamiento entre sujeto y objeto), aborda- intersubjetivamente, como si estuviera tratando con "cosas" (na- turaliza externa). Si la relación con la naturaleza externa ha- sido siempre ( o hasta hace poco) de dominio para con ella, en- tonces análogamente, la relación con la naturaleza interna (la- tendencia anárquica a la felicidad) y con la naturaleza social- (la sociedad), no es otra sino la de dominio.

La formación del <<sí mismo>> unitario (o fortalecimien- to del ego) trabaja, por un lado con instrumentos científico- - tecnológicos para dominar la naturaleza externa, y, por otro la- do, trabaja con reglas de autocoservación y con estructuras lin- güísticas teleológicas (discursivas), para dominar la naturale- za interna y la naturaleza social, respectivamente:

"El carácter unitario y creador de sistema, objetivan- te e instrumental-controlador propio de la razón, radica(...) - en su carácter discursivo(...) En el corazón del pensamiento dis- cursivo se hace visible un elemento de violencia, una sujeción- de la realidad, un mecanismo de defensa, un procedimiento de ex- clusión y dominación, una ordenación de los fenómenos para con- trolarlos y manipularlos, un impulso hacia un sistema paranoico."<sup>(1)</sup>

(1) IBID, p.119

Es importante notar que algunas líneas de lo estudiado -- como racionalidad instrumental hablan de ésta en términos ciertamente antropológicos: como lo referente a la posibilidad de autoconservación del sujeto, que, como ya se dijo, tiene que limitar en diverso grado los impulsos anárquicos de su naturaleza interna(satisfacción plena de necesidades inmediatas). Si, ante todo , la continuidad del poder autoconservador determina cada una de las situaciones contingentes con las que se enfrenta el sujeto, es de suponer que toda nueva relación, ya consigo mismo, con la naturaleza, o con la sociedad, ha de ser subordinante, o mejor dicho, identificante. Tal fundamentación antropológica del pensamiento identificante o racionalidad instrumental que consagra los medios, más no los fines, es desarrollada sistemáticamente, y llevada a sus últimas consecuencias por Theodor Adorno y Max Horkheimer en "Dialéctica de la Ilustración". El planteamiento de esto último conduce a una grave paradoja, ya señalada por Jürgen Habermas (\*).

El pensamiento identificante o racionalidad instrumental , y su crítica, son además un acercamiento de lo que Georg Lukács desarrolló como <<teoría de la cosificación y la conciencia del proletariado>><sup>(1)</sup>. Para Lukács, "la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre "<sup>(2)</sup>.

Ahora bien, de la deducción marxista sobre la forma ob

---

(\*) Habermas, op.cit. Capitulo IV, T.I.

(1) G. Lukács, Historia y conciencia de clase. cap. IV

(2) IBID p. 207

jetiva del mundo moderno, es decir, sobre el medio valor de cam  
bio, Lukács indica la predeterminación-cosificación de tal me-  
dio hacia los tres mundos(naturaleza interna,externa y-social). Las ac  
ciones teleológicamente orientadas, se inclinanhacia aquel me-  
dio. A medida que la forma mercancía se convierte en forma de obje  
tividad y rige las relaciones de los individuos entre sí y el -  
enfrentamiento del hombre con el mundo externo y con su propia-  
naturaleza interna subjetiva, la vida cotidiana tiene que cosi  
ficarse y el individuo, quedar degradado a mero"entorno" de una  
sociedad que se le ha vuelta externa, que se ha convertido en -  
un sistema opaco y autonomizado.

Pero Lukács piensa en un posible choque con tal razón -  
unilateral; en desquite de ésta entrá una teoría de la "concién  
cia de clase". El eterno problema sobre la complementariedad su  
jeto -objeto es formulado ahora en estos términos:

"La metafísica trastocada ahora en filosofía dialéctica  
de la historia no solamente tiene que disponer de la perspecti-  
va conceptual desde la que conoce la unidad de los momentos, --  
abstractamente disociados, de la razón, sino que además tiene -  
que atribuirse la capacidad de identificar a los sujetos que --  
han de establecer prácticamente esa unidad y de señalarles ese-  
camino "(1).

Según esto, el proceso que ha de restituir la "unidad"o

---

(1) J.Habermas, op.cit. p.464. "De ahí que Lukács complete su teo-  
ría de la cosificación con una teoría de la conciencia de -  
clase". IBID.

la Razón Objetiva es producto de una toma de conciencia ante -- una forma objetiva, por demás problemática e inhumana. Pero, haciendo a un lado las discusiones sobre pros y contras de tal -- proceso, que en la actualidad parece desdibujarse, uno se pregunta: ¿cuál o cuáles descubrimientos realizados por Lukács hi cieron a éste suponer que, efectivamente, en algún momento, sea posible restituir la unidad entre sujeto y objeto (hombre y naturaleza)? Además la pregunta: ¿bajo qué criterio(s) se optaría construir nueva(s) formas de objetividad, es decir, nuevos niveles evolutivos humanos? Porque se ha de recordar que fue ne cesaria la explosión de la Razón Objetiva, dividiéndose en Razo nes fragmentadas,\* para que el crecimiento de ámbitos de conocimiento especializado produjera anclajes motivacionales e institucionales del mundo moderno, desde donde se pregunta por lo que nos imaginamos como Razón Objetiva. Ahora, si, por ejemplo nos representásemos una imagen de la Razón Objetiva futura como una "anterior cultura eclesiástica, sólo que mucho más evolucio nada" veríamos que lo que proporciona unidad e identidad a tal cultura anterior, es precisamente una idea o centro rector (Dios).

Para nuestro caso, en tanto que mundo moderno, hemos de preguntar cuál sería el equivalente o idea rectora proporcionadora de unidad e identidad con respecto a la anterior (Dios), en el supuesto de que se pudiera restituir la plenitud de la Razón Objetiva. Las respuestas que proporciona la ideología "postmoder

---

\*Es decir, la cognitivo-instrumental, La práctico-moral y la estético expresiva.

na" no son muy optimistas que digamos \*.

Regresando a la idea de que la crítica a la razón instrumental en Adorno y Horkheimer es, en cierto modo, una exacerbación de la teoría de la cosificación lukacsiana, observamos que el -- pensamiento identificante se ubica mucho más atrás de la forma - histórico-objetiva valor de cambio:

"El pensamiento identificante cuyo poder Adorno veía en obra más bien en la Filosofía Primera (ontología-Metafísica) que en la ciencia, tiene unas raíces históricas más profundas que la racionalidad formal propia de las relaciones de intercambio (Lukács); aunque sí es verdad que sólo merced a la diferenciación - del medio valor de cambio cobra el pensamiento identificante una significación universal...Horkheimer y Adorno anclan el mecanismo causante de la cosificación de la conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo "(1).

Si la evolución humana se determina por el trabajo, entonces el pensamiento mismo no puede desligarse de la forma objetivante o cosificante con que proceden a reproducirse los hombres. El carácter de la reproducción material-dominio técnico sobre la naturaleza externa-afecta, de este modo, a la producción del pensamiento en general, incluyendo, pensamiento sobre sí mismo, y pensamiento sobre la sociedad.

---

\* ver: La posmodernidad (explicada a los niños) de Jean F. Lytard p.40-41

(1) Teoría de la acción...T.I., p.482-483.

"Con el concepto de cosificación, Lukács había caracterizado esa peculiar coacción que lleva a asimilar las relaciones interhumanas (y la subjetividad) al mundo de las cosas, coacción que se produce cuando las acciones sociales ya no son - - coordinadas a través de valores, de normas o del entendimiento-lingüístico, sino a través del medio de valor de cambio.

Pero Horkheimer y Adorno deslizan ese concepto no solamente del particular contexto histórico del nacimiento del sistema económico capitalista, sino, en general, de la dimensión - de las relaciones interhumanas, y lo generalizan en cuanto al - tiempo (extendiéndolo a toda la historia de la especie) y en -- cuanto al contenido (incluyendo en la misma lógica del dominio el conocimiento al servicio de la autoconservación y la representación de la naturaleza pulsional) "(1).

Pero, si lo anterior fuera cierto, tendría que aceptarse que el pensamiento siempre opera (y operará) en términos de dominio instrumental, es decir, siempre es pensamiento identificante que niega lo que no es idéntico a él. Y lo sería porque - sólo serviría a la capacidad de control técnico sobre la naturaleza (interna, externa y social), limitándose al ámbito de acciones instrumentales, sirviendo de mediatización subordinante.

Las paradojas a que llega la crítica de la razón instrumental en Adorno y Horkheimer alcanzan su punto más alto, cuando se intenta, con poca fortuna, seguir pensando, pero ahora en -- términos no-instrumentales o no-identificantes. Así, de acuerdo con Adorno:

(1) IBID, p.484

"Todo pensamiento que se eleve por encima de la mera intuición, también el dialéctico, ha de proceder identificando, y en este sentido, traiciona la utopía del conocimiento: <<Lo que... de la verdad puede captarse a través de los conceptos por encima de la extensión abstracta de éstos no puede tener otro teatro que lo reprimido, lo despreciado y lo rechazado por los conceptos. La utopía del conocimiento sería exponer lo sin concepto en conceptos sin asimilarlo a estos. Tal concepto de dialéctica despierta dudas sobre su posibilidad>>. "(1).

Si el camino ha quedado definitivamente cerrado, si todo pensamiento no puede ser sino instrumental que procede identificado-negando a lo no-idéntico a él -, nos preguntaremos qué ha sido del individuo; si éste queda reducido a mero escenario de impulsos ontológicos totalizantes-identificantes por un lado, y de impulsos exclusivos de dominio técnico sobre la naturaleza externa por otro \*. Si <sup>en</sup> un primer momento, la crítica de la razón instrumental hace suponer la posible elevación sobre esta práctica reificadora, al final sólo queda la impotencia de los caminos cerrados por el mismo pensamiento. Si, por un lado, se intentaba restituir a la Razón a ser algo más que un simple regulador entre medios y fines, es decir, a que ella, completa y objetiva, entendiera y determinara la finalidad del hacer humano-

(1) IBID, p.474

\*Por cierto que no. Las críticas al pensamiento identificante son básicamente referidas a las emisiones globales y totalizadoras, principalmente de la tradición filosófica. El mismo Adorno, en Dialéctica del iluminismo opinaba: "El iluminismo mismo, convertido en dueño de sí y en fuerza material, podría romper los límites del iluminismo." (p.245).

en su conjunto, por otro lado, al construir sistemas filosóficos-dialéctico-totalizantes de todos tipos (que llevaban en su seno - la convicción de que fuera posible descubrir una estructura omni-comprehensiva o fundamental de ser y deducir de ella una idea o -- discurso sobre el destino humano), anulaban por siempre --- -- esta posibilidad, al señalar el carácter instrumental e -- identificante de toda discursividad. Y precisamente, conforme - avanzaba el desarrollo de la racionalidad cognitivo-instrumental, ante el desamparo que implica la sobredeterminación de los me- - dios de esta racionalidad para la vida cotidiana, más se buscaba ( o se busca todavía) una referencia nostálgica hacia los siste- mas de la Razón Objetiva, en tanto que éstos "pueden curar la - escisión".

La expresión "Razón Objetiva" se refiere al pensamiento-ontológico que había impulsado la racionalización de las imáge- nes del mundo y había entendido el mundo humano como parte de-- un orden cosmológico. Hoy hay una revalorización de lo que en -- términos filosóficos se expresa como "neotomismo", es decir, to- das las tentativas de renovar la pretensión ontológica de enten- der al mundo en su conjunto. Horkheimer se complacía en criticar\_ las:

"<<Hoy se advierte una tendencia general a resucitar - teorías de la razón objetiva para poner coto por medio de un - fundamento filosófico a la veloz desintegración de la jerarquía de valores comúnmente aceptados.

Aparte de curas de almas pseudorreligiosas o semicientí-

ficas, del espiritismo, de la astrología, de formas baratas de filosofías del pasado, como el yoga, el budismo o la mística, y de arreglos populares de filosofías clásicas objetivas, se rogan para uso moderno ontologías medievales. Pero el tránsito de la razón objetiva a la razón subjetiva no fue un azar... y el proceso de desarrollo de las ideas no se puede invertir así sin más de la noche a la mañana. Si la razón subjetiva, en forma de ilustración, disolvió la base filosófica de las convicciones que constituyeron un componente esencial de la cultura occidental, fue capaz de hacerlo porque esa base resultó demasiado frágil. Pero reducir la sería algo enteramente artificial... Lo absoluto queda convertido en instrumento; la razón objetiva, en traza para fines-subjetivos...>> (1).

Esto era de esperarse porque, cuando se desvanecen las formas y sistemas de integración anteriores (religión y metafísica) desaparece también la fuerza unificante que las convicciones colectivamente compartidas poseían; es decir, desaparece o se altera el sentimiento (sensación) religioso y el enunciado único unificante sobre tal sensación (aún cuando tal enunciado utilizara la violencia, en el sentido antes visto). Al perderse tal fuerza unificante, la razón se pone al servicio de las más variadas, dispersas y contrarias convicciones, particularmente alcanzadas, y que se convierten en cosmovisiones o creencias últimas (finalistas), irreconciliables, las unas con las otras; de este modo es factible la aparición de conflictos existencia-

---

(1) Teoría de la acción comunicativa, T. I. p. 477

les y crisis de identidad que hoy abundan en la sociedad: abandonados a una racionalidad instrumental deshumanizada por un lado, y a una regresión-contemplación extática de cosmovisiones por otro, los individuos comunes, capaces de lenguaje, parecemos un simple escenario de estas situaciones. Parece suceder que, para aliviar la pobre y reificada situación cotidiana "es necesario" recurrir a las cosmovisiones: podemos elegir entre muchas de ellas: la que más se adapte a cada uno de nosotros \*. Y esto porque dentro de la sociedad moderna ya no se encuentra ningún orden legítimo capaz de garantizar la reproducción cultural, de enriquecer culturalmente las acciones individuales y colectivas.\*\*

Porque ni siquiera el extremo opuesto de las cosmovisiones ontológicas, es decir, ni siquiera la teoría positivista de la ciencia es capaz de enriquecer la cultura, ya que procede unilateralmente:

---

\*" Los tenebrosos sistemas de hoy cumplen lo que en la Edad Media hacía posible para el hombre el mito del diablo de la religión oficial: asignan significados arbitrarios al mundo exterior, que el paranoico aislado pone en práctica según un esquema privado no compartido por nadie, de modo que aparece sólo por eso -justamente como loco". Adorno y Horkheimer, op.cit. p.231. La supuesta adopción de una nueva pseudoreligión de cualquier índole, tampoco es aceptada por el "posmoderno" Lyotard. (La posmodernidad... p.41)

\*\*La ideología postmoderna nos habla precisamente de la necesidad de des-construir órdenes simbólicos, es decir, grupos de ideas que bioprograman o determinan la vida cotidiana.

"El empirismo lógico tiene que recurrir, al igual que el tradicionalismo a principios supremos autoevidentes; sólo que en lugar de Dios, la naturaleza o el Ser, absolutiza al método científico, sin aclararlo en sus fundamentos." (1).

Los actuales caracteres tecnocráticos de las sociedades son, de algún modo, materializaciones del proceder unilateral de la razón. Sobredeterminación de la racionalidad cognitivo-instrumental para con la racionalidad práctico-moral y la estética expresiva. La defensa de la teoría positivista de la ciencia podría ser: en vista de que Occidente desarrolló una peculiar forma de racionalización, que a su vez, liberó estructuras racionales cognoscitivas más evolucionadas, es evidente que tales estructuras no aceptan ya los enunciados presentados por la religión, la metafísica y la ontología (contemporánea), una vez que éstas han sido desencantadas; por lo tanto, esas mismas estructuras han de optar por la búsqueda de conocimientos reales e indudables, es decir, empíricos \*.

Pero, por otro lado, es evidente también que el hacer y habitar humano no son, de manera exclusiva, mero dominio sobre la naturaleza externa. Hay que decir que, también esas mismas estructuras racionales liberadas en Occidente trabajan para contrarestar los excesos del proceder unilateral de la razón instrumentalizada. Es por ello que podemos darnos cuenta hoy -en -

---

\* "..., Los abogados de la razón objetiva corren el riesgo de que dar a la zaga de la evolución técnica y científica, de afirmar un sentido que resulte ilusorio y de crear ideologías reaccionarias." IBID.p.486

(1) Teoría de la acción comunicativa, T. I. p. 478

forma de problemas objetivos comunes- de los inconvenientes de - todo tipo que acarrea tal unilateralización; especialmente nos - damos cuenta de que nuestro espacio cotidiano-hogar, escuela, -- trabajo, etc.-es invadido por los modos de proceder unilateral - de la razón, resultando que los medios de la acción racional con arreglo a fines institucionalizada , o sea, dinero y poder, inten - tan suplantar al entendimiento lingüístico, en tanto que vehícu - lo de comunicación.

Ahora bien, qué significa el que podamos detectar las de - ficiencias de la razón instrumental es una cuestión teórica y - práctica al mismo tiempo. Por un lado, hemos de suponer que, - - efectivamente, las estructuras racionales liberadas en Occidente posibilitan un acceso privilegiado para la comprensión tanto de - la Razón Objetiva como del mundo moderno. Quiero decir con esto - que, sólo desde la perspectiva de la modernidad, y más precisa - mente, de cierta forma objetiva, a saber, la forma valor de cam - bio, es como podemos preguntar sistemática y conscientemente por - la situación ideal en que reinaría la Razón Objetiva; sólo con su - fragmentación se posibilita la comprensión de ella misma. Pero, ¿ es posible restituir su unidad?; y si esto fuera realmente posi - ble, ¿ se lograría sin recurrir a ninguna fundamentación última - o trascendental?.

También es una cuestión práctica, en el sentido de que - es un señalamiento de un determinado problema práctico-objetivo.

Las preguntas hechas tratan de detectar sistemáticamen - te las consecuencias de la interferencia de la razón unilateral

en la vida cotidiana; pero, al mismo tiempo, son un camino y un reflexionar sobre el camino seguido hasta hoy, un reflexionar, - creo yo, autocrítico, que se propone alcanzar algo \*.

### 2.1 Potencial Comunicativo de la racionalidad.

Entonces, tratemos de acordar ahora, sobre el punto que nos indica que una cosa es el aumento de la complejidad racional a nivel de estructuras cognoscitivas y de sistemas de integración, y otra cosa es la extensión de los ámbitos donde se desarrollan acciones racionales con arreglo a fines exclusivamente; veamos:

"Ni la secularización de las imágenes del mundo ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen per se efectos patológicos inevitables.

Lo que conduce al empobrecimiento cultural de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación y desarrollo de las distintas esferas culturales de valor conforme y a su propio sentido específico, sino la ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la acción comunicativa.

Lo que conduce a una racionalización unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios...sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de acción -

---

\*Esto, de ningún modo lo relaciono con la chocante frase heideggeriana: "El preguntar es la piedad del pensar."

comunicativa. Lo que conduce a una racionalización unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios... sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de las acciones, se resisten a que - dar asentados sobre los medios dinero y poder "(1).

Es decir, el desarrollo de la complejidad de los subsistemas predominantes en la modernidad (económica y política) acarre una diferenciación y especialización que desembocan en formas superorganizadas de regulación interna (instituciones políticas y económicas de estructuras muy complejas). Pero, de acuerdo con Habermas, este proceso racional, por sí mismo, directamente, no provoca la reificación de las acciones cotidianas.

Sólo cuando están en vías de extenderse esas formas superorganizadas en ámbitos familiares, escolares, etc., es cuando peligra la reproducción comunicativa mediada por el lenguaje; en otras palabras, cuando los medios de esas formas superorganizadas sistémicas (dinero y poder) substituyen al lenguaje como camino de integración y entendimiento.

Pero tales formas superorganizadas no son sino momentos y situaciones de la evolución racional. Aquí hay que preguntar-

---

(1) IBID, p. 469

cómo y por qué se han de extender tales formas al ámbito cotidiano, conduciendo a una reducción de los sujetos hablantes a mero "entorno" de aquellos medios \*.Y además se tiene que preguntar -- uno si los otros dos tipos de racionalidad-la estético-expresiva y la práctico moral- llevan anexado el mismo desarrollo que los subsistemas economía y política.

Si se contestara afirmativamente, poniendo como ejemplos al arte contemporáneo autonomizado, por un lado, y a los más diversos movimientos sociales en pro o en contra de determinada -- tradición socio-cultural, por otro, entonces las preguntas irían encaminadas a averiguar qué sucede con los conocimientos y formas cada vez más racionalizados obtenidos a partir de los conceptos de arte y de moralidad. Y si se concuerda con que sólo en -- los grupos de expertos-científicos, líderes, artistas- es donde se verifican formas racionales muy organizadas de cada especiali dad, entonces, habría que preguntar por qué razones, tales formas, a nivel estético-expresivo y práctico-moral no son asimila das por la práctica comunicativa cotidiana de manera análoga a -- como sucede con la superorganización de los subsistemas economía y política.

Si damos por hecho que, efectivamente existan grupos de expertos en los que se verifican formas superorganizadas, y que éstas últimas no llegan fácilmente a la práctica cotidiana, hemos de suponer que se produce, con la modernidad desarrollada, --

---

\*Estas cuestiones son ampliamente estudiadas a lo largo de la -- Teoría de la acción comunicativa de Habermas.

un proceso de disociación en el conocimiento obtenido colectivamente. Al crecer diferenciadamente ámbitos de conocimiento especializado se propicia la formación de grupos de expertos alrededor de aquellos. Se manifiesta, por un lado, el conocimiento especializado, y por otro el conocimiento cotidiano; con esto, es evidente que las tradiciones culturales que sostienen prácticas comunicativas cotidianas, tienden a empobrecerse. Pero hay que tomar en cuenta que dicho empobrecimiento cultural, siguiendo esta línea de argumentación, sólo sería una consecuencia pasajera o momentánea del proceso de crecimiento de esferas diferenciadas de conocimiento especializado.

La división social del trabajo habría de ser, a su vez, condición necesaria de la racionalización de las imágenes míticas religiosas anteriores, y de la separación de éstas en conocimientos de expertos. Pero, se esperaba que, del potencial cognitivo liberado de sus formas esotéricas, emergiera una configuración racional aplicable a las relaciones intersubjetivas; esto es, -- una posibilidad de crear condiciones ideales de interpretación, diálogo y comprensión ya no a partir de contenidos ilusorios y totalizantes, sino a partir de argumentaciones lógico-racionales autocríticas y de la retroalimentación de conocimientos y convicciones derivados de las tres esferas de la razón. Más, como sabemos, la historia es distinta; hoy, seguimos padeciendo, la separación del conocimiento experto y la práctica cotidiana \*.

\*Recordemos, por no dejar, los intentos y fracasos de los movimientos artísticos Dada y Surrealismo, en cuanto a su propuesta de que el arte abandonase su esfera elitista y se transformara en vida común.

Los productos del trabajo especializado y de la reflexión también especializada, no se incorporan fácilmente a la práctica cotidiana. De modo que cuando los medios (poder y dinero) de las estructuras sistémicas (sobre todo: economía y política) - introducen sus imperativos superorganizativos al seno de la - - práctica cotidiana, ésta última no cuenta con elementos que con - - tarresten los excesos de aquellos medios. Tales elementos ha - - brían de ser precisamente los trabajos y reflexiones especiali - - zados derivados tanto del arte como de la moral. Un movimiento de la sociedad civil tendiente a romper la reificación de su -- práctica cotidiana, o sea, romper la situación en que los sujetos hablantes dejen de ser mero entorno o escenario de aquellos medios, tendría que incorporar reflexiones de los tres ámbitos - de la razón, con miras a frenar los excesos de alguno de ellos:

"Una praxis cotidiana reificada sólo puede curarse - - - creando una interacción ilimitada de los elementos cognitivos - con los morales prácticos y los estético-expresivos. La reifica - ción no puede superarse obligando sólo a una de aquellas esfe - ras culturales altamente estilizadas a abrirse y hacerse más ac - cesible "(1).

De ahí se deriva parte de la crítica que Habermas hace - a los movimientos artísticos "extravagantes" como Dadá y Surrea - lismo: siendo que tales programas sólo se han preocupado por bo -

---

(1) Habermas, "Modernidad versus Postmodernidad", en Modernidad y Postmodernidad. p.98.

rrar la frontera entre arte y vida cotidiana. Es decir, han dejado de lado las otras dos: ciencia y moral. Ahora bien, aquí hay un problema a resolver:

"Pero esta rígida delimitación, esta concentración exclusiva en un sólo aspecto de validez (el arte), y la exclusión de aspectos de verdad y justicia, se derrumba tan pronto como la experiencia estética se introduce en la historia vital de un individuo y se absorbe en la vida cotidiana. La recepción del arte por el lego o por el <<experto cotidiano>> se desarrolla en una dirección bastante distinta de la recepción del arte por el crítico -- profesional... Con toda seguridad, la producción artística se marchitaría si no se realizara en la forma de un tratamiento especializado de problemas autónomos y si dejara de ser asunto de expertos..."(1)

Si se aceptara lo anterior, entonces hemos de preguntar -- en qué circunstancias, de qué manera y con cuáles mecanismos es posible la recepción de productos especializados artísticos y -- morales en la vida de un sujeto común y corriente \*. Estos problemas los hemos de resolver la sociedad en su conjunto. El proceder unilateral de alguna de estas esferas de cultura, y las consecuencias que acarrea, es un asunto al que la sociedad otorgará -- mayor importancia. De ahí que las " soluciones " a la reifica --

---

(1) IBID, p.99

\* Sobre este punto me gustaría preguntar por las posibilidades -- del <<kitsch>> como elemento de difusión y confrontarlo con -- ideas desarrolladas en "La derrota del pensamiento" y su concepto cerrado (por necesidad) de cultura, y trabajo de A.Finkelkraut.

ción propuestas ya sea por el Arte, la Moral, (o alguna doctrina ontológica o pseudoreligiosa) se desgasten fácilmente cuando se identifica al aumento de complejidad racional sistémica y subsistémica con una expansión de orientaciones de acciones -- con arreglo a fines totalizada, el pensamiento se cierra los caminos por donde pudiera rebasar las estecheez del proceder instrumental:

"...la espontaneidad todavía no inficcionada por el poder cosificante de la racionalización sistématica sólo pueden (Adorno y Horkheimer) localizarla ya en fuerzas irracionales-- en la fuerza carismática de los líderes o en la fuerza mimética del arte y del amor..."(1).

Para adorno el arte es lo sin-concepto, no-idéntico al hombre, que piensa identificado. El problema de la crítica a -- la razón instrumental es, al mismo tiempo, un asunto que ha -- de "conducir la verdad" (verdad, en el sentido adorniano, es re conciliación entre cultura y naturaleza). Con tal crítica, Adorno intenta "visualizar" lo que está antes de la racionalidad -- instrumental; y lo más que encuentra es el concepto de "mimesis"; el hombre y la naturaleza, antes de que el primero procediera lns trumentalmente con la segunda, sostenían una relación mimética.

Ahora bien, una manera de recuperar tal relación, sería

---

(1) Habermas, op.cit. T.I. p. 472. ("Como expresión de la totalidad, el arte aspira a la dignidad de lo absoluto". Adorno y Horkheimer, op.cit. p. 33. El arte sería lo más cercano a cierta mimesis de inspiración mágico-tribal contenida en algún lugar -- del hombre-que, precisamente no pretende dominar a la naturaleza.)

la creatividad artística:

"Para Adorno la obra de arte es la apariencia sensible y la presencia apareciente de lo que no puede pensarse ni representarse.

Adorno ejemplifica esta autotrascendencia de la razón( o sea, que la razón abandone su carácter exclusivamente instrumental) a través de un entrelazamiento de mimesis y racionalidad - que se cumple en la filosofía y en la obra de arte. Pero sólo - puede establecerse una relación con los cambios sociales, interpretando la <<síntesis no violenta>> de la obra de arte y del - lenguaje configurativo de la filosofía- aporéticamente- como -- aparición de una luz mesiánica aquí y ahora, como anticipación- de una reconciliación real "(1).

En el artículo dedicado al pensamiento del poeta Valéry, Adorno nos deja ver cómo podría realizarse tal síntesis:

"Valéry pone la antítesis a las modificaciones antropológicas ocurridas bajo la cultura de masas de la era industrial tardía, dominada por los regímenes totalitarios o trusts gigantescos, y que reduce a los hombres a meros aparatos de recepción , a puntos referenciales de conditioned reflexes y prepara así la situación de ciego dominio y nueva barbarie. El arte que él muestra a los hombres, tal como éstos son, significa fidelidad a la imagen posible del hombre. La obra de arte (...) es - para Valéry símbolo del sujeto dueño y consciente de sí mismo, - de aquél que no capitula... Ese arte está en representación de -

---

(1)A. Wellmer. op. cit. p. 115, 122.

aquello que podríamos ser "(1).

Si del arte podemos obtener convicciones suficientes para desvanecer el carácter cosificante de la práctica cotidiana, entonces el artista podría fungir como guardián del hombre cotidiano no dañado por la cosificación, podría ser "lugarteniente de la sociedad".

"El artista portador de la obra de arte no es el individuo que en cada caso la produce, sino que por su trabajo, por su pasiva actividad, el artista se hace lugarteniente del sujeto social y total... En tal lugartenencia del sujeto social total, de ese hombre entero y sin dividir al que apela la idea de lo bello de Valéry, queda pensada también una situación que extirpe el destino de la ciega soledad individual, una situación en la que finalmente el sujeto total se realice socialmente." (2).

Ante estas argumentaciones no queda sino, por lo menos, preguntarnos si existe alguna relación entre tal pensamiento y el fundamento de la crítica de la razón instrumental adorniana, a saber, la unilateralidad de una de las esferas culturales.

Aquí no se cuestiona la posibilidad de que el arte, - efectivamente, derive conocimientos y convicciones anti-cosificantes, sino, sólo preguntar de cuáles maneras han de obtenerse dichas convicciones, y por cuáles medios difundirse críticamente a la práctica cotidiana. Un problema radica, al intentar saber-

---

(1) T.W.Adorno.Crítica cultural y sociedad.,p.217,218.

(2) IBID,p.219

si dichas convicciones (y su difusión) son legítimas, o sea, si fueron obtenidas por un pensamiento no-instrumental no-identificante. ¿Cómo acceder a una posible verdad (en el sentido de reconciliación entre naturaleza y cultura) si precisamente la manera de hacerlo (intelecciones, conceptos) es ya en sí misma razón instrumental, es decir, pensamiento identificante?\*

No es posible entonces retroceder (buscando lo que pudiera estar antes de una racionalidad instrumental antropológica), ni rememorar (en el sentido de una anámnesis platónica),-- ni mimetizar (imitar a una naturaleza externa no racional) con el objeto de buscar "verdades" no cosificadas, porque el pensamiento en su camino, ha de proceder identificando, cosificando: negando a lo no-idéntico a él, en su afán de absolutizar.

Después de esto, ¿cómo puede llevarse a cabo una síntesis no violenta de arte y filosofía? ¿cómo el pensamiento, que interpreta lo que pudiera ser el arte, ha de poder hacer esto - sin reducir instrumentalmente tal manifestación?, y sobre todo ¿bajo qué criterio (hecho de conceptos) se ha de reclamar validez universal a la necesidad artística, sin pretensiones de con vencer a nadie( ya que, "el hombre total es dueño y consciente de sí mismo")?

---

\* Recordamos la paradoja a que llega la crítica de la razón instrumental en Adorno: ¿cómo los conceptos han de atrapar lo sin concepto no-idéntico al hombre, si éste piensa identificado? En semejante pretensión se apoya la dialéctica afirmativa incesante que abandona las corroboraciones empíricas.

Evidentemente, los límites encontrados por la crítica de Adorno a la razón instrumental, pueden, ellos mismos, echar por tierra la pretensión de derivar de las manifestaciones artísticas sistematizaciones totalizantes sobre el hombre, la sociedad y el devenir de ambos. Como cuando se identifica a nivel ontológico al arte como una supra-religión:

"Las diversas modalidades de purificación de lo abyecto -las diversas catarsis-constituyen la historia de las religiones, terminando en esa catarsis por excelencia que es el arte, más acá o más allá de la religión. Desde esta perspectiva, la experiencia artística, arraigada en lo abyecto que dice y al decirlo purifica, aparece como el componente esencial de la religiosidad. Quizá por ello, está destinada a sobrevivir al derrumbamiento de las formas históricas de las religiones "(1).

Pero también es evidente, por otro lado, que a partir del arte, surgen constantemente actitudes que, a pesar de contener ideas sobre una imagen mejorada y más feliz del hombre, no por ello, aspiran a extraer de la manifestación artística --cosmovisiones definitorias y terminadas. Para ilustrar este caso, quiero, si se permite, precisamente mostrar un sarcástico poema de Jaime Sabines:

---

(1) Julia Kristeva. Poderes de la perversión. p.27. Sirve también el ejemplo del texto Hölderlin y la esencia de la poesía de Heidegger, en el cual, la jerga de la autenticidad pretende hacer suyos los vuelcos religiosos del poeta alemán. "Cuando en Hölderlin, el modelo secreto, aparecen palabras y giros similares (de tono religioso), no llevan aún el trémulo de la jerga, por muy descaradamente que sus administradores extiendan la mano hacia el inerme genio ".(Adorno. La ideología...p.66)

"Hay dos clases de poetas modernos: aquellos, sutiles y profundos, que adivinan la esencia de las cosas y escriben:

"Lucero, luz cero, luz Eros, la garganta de la luz para colores coleros", etcétera, y aquellos que se tropiezan con - una piedra y dicen " pinche piedra".

Los primeros son los más afortunados. Siempre encuentran un crítico inteligente que escribe un tratado "Sobre las relaciones ocultas entre el objeto y la palabra y las posibilidades existenciales de la metáfora no formulada."

De ellos es el Olimpo, que en estos días se llama simplemente el Club de la Fama "(1).

Con esto sólo quiero decir que el aumento y complejidad de la racionalización social no implica necesariamente una total cosificación de la conciencia y de las acciones sociales.

No obstante, sigue en pie, el problema de cómo se llevaría a cabo la difusión de las reflexiones y productos especializados ( artísticos y morales) hacia la práctica cotidiana con miras a "curar" su reificación. Pero parece seguro que con la asimilación y reproducción de tales productos y reflexiones especializados la vida cotidiana se enriquecería culturalmente, - regenerando continuamente tradiciones vivas fundamentadas en el entendimiento lingüístico, para así, desarrollar sujetos e instituciones inteligentes que pongan límites a los -

---

(1) J.Sabines, Nuevo recuento de poemas, p.256.

imperativos tecnócratas de un subsistema económico-político casi autónomo. Para Jürgen Habermas, el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado; aquí el concepto de modernidad se extiende más allá de lo que sus críticos le achacan : para que el proyecto moderno se desarrollase sería necesario, precisamente, superar los límites de la unilateralidad de la razón instrumental; proceder a relacionar equilibradamente las tres esferas de la cultura como anteriormente ocurría, sólo que ahora se ha de trabajar sin ningún fundamento de pretensiones totalizantes ni finalistas. Para esto, se ha de tratar ya de averiguar si - la capacidad inteligente del ser humano desemboca de manera - - efectiva en el entendimiento intersubjetivo:

"El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano "(1).

Si es verdad que, en el mismo lenguaje se encuentran -- las posibilidades comunicativas para romper las coacciones de - los medios dinero y poder, y para romper las coacciones de cualquier tipo de cosmovisión ontológica o teológica, es correcto - pensar que todos estos medios violentos pierden su dominio sobre la colectividad conforme se desarrollan nuevas estructuras

---

(1) Habermas. Teoría de la acción comunicativa. T.I.p.369. "Telos" es la situación en la que una construcción material o ideal aparece completa y terminada, o sea, que ha encontrado su razón esencial de ser. La ontología contemporánea critica - la acepción común de Telos como "mero objetivo o meta".

cognoscitivas fundamentadas en una aún mayor racionalidad \*.

Pero aquí, el aumento de los complejos racionales derivados de Occidente, no supone ya una totalización de las orientaciones de acción con arreglo a fines en una sociedad donde -- los individuos son cada vez más reducidos a mero entorno. Dentro de ese mismo aumento surgen, a la par, capacidades críticas contra la colonización interna de subsistemas político-económicos, casi autonomizados de la sociedad civil:

"El hecho de que con el Estado social y la democracia -- de masas el conflicto de clases que caracterizó a las sociedades capitalistas en la fase de su despliegue haya sido institucionalizado y con ello paralizado no significa la inmovilización de toda suerte de potenciales de protesta "(1).

Ahora bien, si los restantes potenciales de protesta actúan bajo la condición de no introducir coactivamente determinada convicción de algún sujeto a otro, de esto se deriva que la protesta, precisamente ha de emanar del sujeto que camina por sí mismo, o sea del sujeto que acepta una diversidad muy grande de pensamientos distintos al suyo, y que sin embargo, comparte --

---

\*Gran parte de la neo-ontología y del disperso postmodernismo chocan contra esta posición, y buscan escapar de la práctica reificada, precisamente en una supuesta irracionalidad. Por su parte, Habermas ve en la ampliación -- del concepto de racionalidad (que de hecho es una ampliación racional) la posibilidad de desgastar la violencia totalizante: "Pues a la filosofía que se imagina dueña, sin duda alguna, de un primer absoluto y adopta el aire de un demiurgo, se le ha de escurrir la dialéctica de su comprensión. Se opone al progreso racional en nombre de una meramente evocada antigüedad, o profundidad, o lejanía o intensidad, o sacrifica la inteligencia a las visiones utópicas en nombre de una razón delirante, resto en este punto del éxtasis místico." Habermas. Sobre Nietzsche y otros ensayos. p.72

(1) IBID, p.555

con otros la idea de que más allá de ésta o aquella decisión política-económica, de éste o aquel perfeccionamiento tecnológico, o artístico, etc., subyace la privilegiada capacidad del entendimiento amistoso no ideológico, no coactivo: protestas subinstitucionales, extraparlamentarias:

"En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a problemas de distribución, sino en torno a cuestiones relativas a la gramática de las formas de vida "(1).

Esta tesis habermasiana es algo distinta a una desarrollada por Marcuse en "El hombre unidimensional". Habríamos que preguntar entonces, si en la nueva atención otorgada al asunto de la gramática de la vida, se encuentra todavía, bajo otro aspecto el reclamo ante las deficiencias de la distribución de la riqueza material. Tal gramática no es sino la posibilidad de enriquecimiento y diversidad cultural en la práctica cotidiana, -- con miras a romper su cosificación. Es posible que nuevas estructuras cognoscitivas defiendan otro tipo de razones (como la gramática de la vida cotidiana) en las que, no obstante, persiste el reclamo ante ese problema objetivo que es la distribución desigual de la riqueza.

La emergencia de nuevas estructuras cognoscitivas ha depilar y defender al entendimiento comunicativo como Telos in-

---

(1) IBID, p.556

\*La que señala que "mientras más y mejor se distribuyan los bienes materiales a los habitantes de una sociedad industrializada menos posibilidades existen de que se opere un cambio social humanizado, ya que, los agentes que habrían de llevarlo a cabo, se atascan en la "irracionalidad" de la razón".

manente de la racionalidad \*.Dicho entendimiento se basaría en actos de habla de carácter argumentativo que se remontan a la experiencia central de anar sin coacciones. La argumentación sería un proceso de construcción de condiciones ideales de diálogo; pero de un diálogo que contenga enunciados susceptibles de autocrítica. Estas especificaciones las desarrolla Habermas en su teoría de la acción comunicativa:

"Para la acción comunicativa sólo pueden considerarse, pues, determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica. En los demás casos, cuando un hablante persigue con actos perlocucionarios fines no declarados frente a los que el oyente no puede tomar postura\*, o cuando persigue fines ilocucionarios frente a los que el oyente, como en el caso de los imperativos, no

---

\*De acuerdo con Piaget y su epistemología genética, "el conocimiento no puede concebirse como si estuviera predeterminado... por las estructuras internas del sujeto, puesto que son el producto de una construcción efectiva y continua..." (Epistemología genética, p.8)

Y sucede precisamente que, las estructuras cognitivas internas del sujeto, liberadas con el proceso de desencantamiento de las imágenes mítico-religiosas del mundo, se reconstruyen continuamente alrededor de explicaciones causales cada vez más específicas, más racionalizadas, de tal modo que toda pretensión absolutizante y violenta, sea de carácter filosófico, religioso, político, económico, etc., sea vista cada vez en mayor grado, como absurdo.

\*\*Otra vez el problema sobre cómo ha de acceder la práctica cotidiana a las reflexiones especializadas derivadas del arte, la moral y la ciencia.

puede tomar una postura basada en razones, permanece baldío el -  
potencial que la comunicación lingüística siempre tiene para --  
crear un vínculo basado en la fuerza de convicción que poseen -  
las razones "(1).

Ahora bien, dicha comunicación está basada en argumenta-  
ciones susceptibles de crítica, es lógico suponer que ninguna -  
ellas tendrá de base un fundamento "trascendental o finalista",  
a menos que se pretenda desgastar los conceptos de tal fundamen-  
to y disponerse, en cierto modo, a aceptar lo que implicaría es  
to para su futura práctica comunicativa cotidiana. Pero para el-  
caso de las argumentaciones sin elementos "trascendentales", el-  
problema estriba en construir colectivamente fuerzas e institu-  
ciones cotidianas que permitan una peculiar unidad o coherencia  
a los enunciados personales; claro está que dicha fuerza no pue  
de ya fácilmente consistir en los centros o ideas rectoras tota-  
lizantes del mundo pre-moderno. Y esto, porque la misma lógica-  
interna de las estructuras racionales derivadas de la occiden-  
talidad contiene la capacidad creciente de limitar el carácter-  
violento de toda manifestación totalizante \*.

---

\*Habermas parece esperar-entre otras cosas-que el cambio del paradigma de  
racionalidad comunicativa contenga, en sí la posibilidad de autogeneración-  
de tradiciones: objetivas vivas-es decir, renovadas siempre, que entrelazen  
comunicativamente los enunciados obtenidos personalmente. Una de esas tradi-  
ciones puede ser la ciencia autocrítica: "Quizás, en breve, la filosofía-  
sostenida por una personalidad representativa, sea sustituida en la ampli-  
tud de la opinión pública por una sintética <<imágen del --  
mundo>> científica que se vea bosquejada en versiones siempre nuevas, bien-  
por científicos divulgadores, bien por reporteros la ciencia no diletantes".  
J.Habermas. Sobre Nietzsche y otros ensayos. p.66

(1) IBID, p. 391

La fuerza que ha de unificar las inquietudes personalizadas en el mundo contemporáneo, es, ya, un problema o desafío -- objetivo, en el sentido de que esa necesidad es accesible a muchos de nosotros \*. Si observamos un poco nuestros enunciados -- personales, todos ellos, como contribuciones de tipo preliminar, podríamos trabajar, creo yo, buscando caminos como conjunto.

---

\*Para piaget, la objetividad es, de algún modo, un continuo progreso en las coordinaciones de lo emanado intersubjetivamente (ver Epistem. Genética. p.112-113).

## CONCLUSIONES

Escribe Jean Piaget: "Pero una cosa es la existencia y otra el conocimiento de la existencia. Si el filósofo no quiere confundirse con un novelista, cuyo genio consiste en tomar lo real a través de su visión del mundo, sin preguntar por él, independientemente... es necesario que se provea de una epistemología del conocimiento de la existencia, y eso es lo que hará al afirmar que esa visión del mundo es un conocimiento como cualquier otro con tal de pensar al mínimo y de alcanzar lo que está <<ofrecido>> en la experiencia vivida inmediatamente antes de toda reflexión, como si hubiese aquí una intuición primordial fuente de (o de todo) conocimiento "(1).

Este ejemplo, creo, represente de modo claro una confusión aneja en las pretendidas obtenciones de conocimiento absoluto: la identificación del contemplador y lo contemplado.

Fácilmente puede el sujeto perder de vista su actividad básica de crear conocimiento de modo incesante, para, ilusoriamente considerar que puede, para siempre, abandonar la objetividad empírico-corporal, y contemplar extasiado su hallazgo "fundamental" definitivo. No puede aceptar que el conocimiento sobre su existencia sea un conocimiento como cualquier otro, obtenido de manera similar, mediante renovaciones críticas de tipo histórico.

---

(1) Sabiduría e ilusiones de la filosofía, p.102

Quizás el trauma, ocasionado por la consolidación objetiva de la forma valor de cambio, quizá el carácter propio de la moderna producción de objetos extendido a muchos ámbitos - culturales, impulsa, como a modo defensivo, al sujeto y su pensamiento a aislarse de tal situación reificante, aún cuando -- presenta que ello pueda desembocar en absurdo. Porque, en efecto, una cosa sería la crítica a la racionalidad instrumental, - que deriva en objeciones a la reducción de pensamiento, razón y sujeto a meros entornos, y otra cosa sería la ilusoria pretensión de caracterizar al "pensar puro", aislado de la "misericordia" empírica, como "hallazgo fundamental" del destino humano.

Adorno y Horkheimer indican que la ilustración ha deshechado " la exigencia clásica de pensar el pensamiento- de la cual la filosofía de Fichte constituye el desarrollo radical-- porque tal exigencia lo distrae del imperativo de guiar la praxis" (1).

Mas esto no implica necesariamente que, para restituir el valor de la razón y del pensamiento en un mundo reificado, - haya que desechar absurdamente nuestras actuales estructuras - cognoscitivas y retroceder a la contemplación del enamorado "sí mismo", como cuando el poeta Mallarmé advertía con terror:; mi pensamiento se ha pensado!

Antes bien, como desarrolla Adorno en la Dialéctica negativa, las emisiones consideradas como "verdad absoluta" cons

---

(1) Op.cit. p.40

tituyen siempre, esclavitud para con el propio pensamiento.

La falta de libertad para el sujeto real es siempre sufrimiento; el pensamiento, al renegar de la "misericordia" empírica pierde su fuente de objetividad, pierde su fundamento autocrítico. En nombre de una nefasta y pedante "dignidad" basada en la angustia y la incertidumbre, el cuerpo es arrastrado hacia el absurdo doliente por el pensamiento paranoico. "En la dimensión de gusto y disgusto se infiltra en ellos lo corpóreo.

Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento -- dialéctico, son la figura de lo físico a través de una serie de mediaciones que pueden llegar hasta a hacerle irreconocible. A la inversa, la felicidad tendrá siempre a la satisfacción sensible y en ella adquiere su objetividad "(1).

El desecho de la objetividad corporal hace al pensamiento perder su potencial de compartición tanto de angustia como de felicidad. Hundido en su soledad paranoica, es incapaz tanto de detectar y afrontar problemas en conjunto con sus semejantes como de construir, disfrutar y gozar en forma igualmente colectiva. Dispuesto desde el principio a no mezclarse jamás con procesos "superficiales y masificantes", retrocede hacia la "verdad" de su sí-mismo, impidiéndose toda oportunidad de compartir goce y fuerza unitaria emanados de la convivencia cotidiana.

El devenir propio e irrefutable de la racionalidad, ampliada continuamente, tiende a limitar, progresivamente y sin violencia, la ciega actividad del pensamiento paranoico; lo ha-

(1) Adorno, Dialéctica negativa, p.203

ce al construir los procesos de entendimiento lingüístico apoyándose en negociaciones cooperativas de definiciones compartidas objetivamente por los grupos ante cada nueva situación común . Quizá pueda ayudar en tal construcción el no imposible auto-desengaño del pensamiento paranoico: que éste volviera a considerarse parte viva de la cotidianidad social:que recobrar su capacidad de autocrítica.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno.Theodor W., La ideología como lenguaje.Madrid Taurus, 1987,127 pp.(Ensayistas #78)
- Adorno.Theodor W. Crítica cultural y sociedad.Barcelona Ariel,1962,201pp.
- Adorno.Theodor W. Dialéctica negativa.Madrid.Taurus. 1975,405pp.(Ensayistas, No.133)
- Aristóteles.Metafísica.México.Porrúa.1987,258 pp. (Sépan cuántos No.120)
- Bonifaz Nuño.Rubén, Antología de la lírica griega.México.UNAM.1988,220 pp.(Nuestros Clásicos, No.11)
- Cassirer.Ernest.La filosofía de la ilustración México FCE. 1984,400pp.
- Dussel. Enrique, Filosofía de la liberación.México. - Edicol,1987,231pp.(Filosofía y liberación latinoamericana No.1)
- Finkelkraut. Alain, La derrota del pensamiento.Barcelona. Anagrama,1988,139pp.(Argumentos No.87).
- Foucault. Michael,Microfísica del poder.Madrid. La Piqueta.1980,189pp.(Genealogía del poder, No.1)

- Habermas. Jürgen, Teoría de la acción comunicativa. 2-vols. Madrid. Taurus, 1987 (Ensayistas Nos. 278 y 279)
- Habermas. Jürgen, Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid. Tecnos, 1982, 110 pp.
- Heidegger. Martin, Construir, habitar pensar. La pregunta por la técnica. textos aparecidos en la revista Espacios, No. 3, sin fecha, Centro de Investigaciones Filosóficas de la VAP.
- Heidegger. Martin, Arte y poesía. FCE. México. 1985, 148 pp. (Breviarios, No. 229)
- Heidegger. Martin, De camino al Habla. Barcelona. Serbal Guitard. 1987, 245 pp.
- Horkheimer. Max, y Adorno. T., Diálectica del iluminismo. Buenos Aires. Sudamericana, 1987, - 302 pp.
- Kant. Emmanuel, Filosofía de la historia. México. FCE 1985, 147 pp. (colección popular No. - 147)
- Kristeva. Julia, Poderes de perversión. México, siglo-XXI, 1989, 281 pp.
- Lukács. Georg, Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. México- Grijalbo 1983, 354 pp.
- Lyotard. Jean Françoise, La posmodernidad( explicada a

- niños). México. Gedisa. 1989, 123 pp. -  
(Hombre y sociedad No.22)
- Marcuse. Habert, El hombre unidimensional. México, -  
Joaquín Mortiz, 1981. 272 pp.
  - Novalis. La enciclopedia. Madrid Fundamentos 1976, 447  
pp. (Espiral, 15)
  - Palafox y Mendoza. Juan de, Manual de estados y profesiones. De la naturaleza del indio-  
México. UNAM/Porrúa, 1986 101 pp.
  - Piaget. Jean, Sabiduría e ilusiones de la filosofía. Barcelona. Península. 1988, 235-  
pp. (Nexos, No.29)
  - Picó. Josep, (compilador), Modernidad y Postmodernidad.  
Madrid. Alianza, 1988, 385 pp.
  - Platón. Diálogos. México. Porrúa, 1984, 785pp (Sépan --  
cuántos, No.13).
  - Unamuno. Miguel de, La agonía del cristianismo. México  
Azteca, 1961, 115 pp.
  - Weber, Max, Ensayos sobre metodología sociológica. --  
Buenos Aires. Amorrortu. 1979, 269 pp.
  - Wittgenstein. Ludwig, Estética, psicoanálisis y reli-  
gión. Buenos Aires. Sudamericana, -  
1976, 161 pp.