

Crítica:

Pedro Karczmarczyk

En un sentido filosófico bastante general y técnico, ‘crítica’ posee un significado cercano al de modernidad y designa una actitud característica de un estadio semejante en el desarrollo del pensamiento filosófico y en el arte. En este sentido, una filosofía crítica es aquella que no da por sentadas nuestras capacidades de conocer o penetrar en la realidad, presuposición implicada en la tematización directa o inmediata del objeto-realidad, propia de la filosofía antigua y medieval, sino que se aboca a clarificar y analizar nuestro rol en la constitución de las representaciones con las que conocemos. La filosofía crítica, en este sentido, se inicia con Descartes y alcanza su máxima expresión con Kant. Algo análogo ocurre en el arte, en el que se verifica un proceso que cabría llamar de fagocitación, por el cual el arte comienza a tener como tema, no ya al mundo, sino a la propia representación artística. El proceso, que consiste en el intento de aprehender artísticamente la esencia del arte –pictóricamente la esencia de la representación pictórica, p.e.– ha sido denominado ‘modernismo’. El mismo constituyó una narrativa, la de la progresiva aprehensión de la esencia de la representación artística, debida a la abstracción de los rasgos accidentales y a la tematización *artística* de los esenciales, que dio lugar al arte de vanguardia y del manifiesto. No es sencillo indicar cuando comienza el modernismo, aunque es claro que su lógica domina la producción del siglo XIX y comienzos del XX y hay consenso en que concluye con Duchamp y Warhol, quienes cancelan la narrativa al exhibir artísticamente objetos comunes, proveyendo así la demostración *artística* de que no hay ningún rasgo esencial de la representación pictórica, e implicando la tesis de que la esencialidad artística debe buscarse *fuera* de la obra. A resultados análogos ha llegado la filosofía en el siglo XX, destronando al proyecto filosófico ligado al sujeto cartesiano-kantiano, pensemos en la obra de Heidegger, Foucault o el segundo Wittgenstein, quien, por ejemplo, al tratar las espinosas cuestiones del significado y la representación hallaba que el lema más adecuado era, justamente, “echa una mirada a tu alrededor”.

Un sentido diferenciable de ‘crítica’, aunque relacionado con el anterior, es el que el vocablo adquiere en expresiones como ‘teoría crítica’, ‘pensamiento crítico’, etc. Su sentido aquí es básicamente político y entraña conexiones con una dimensión proyectiva de la realidad social que implica un mejoramiento de la situación efectivamente existente que se pretende alcanzable a través de la acción conciente. Lo característico de una teoría crítica es distinguir entre el nivel de la efectividad social y un nivel que, aunque no es efectivo, podría y debería serlo. Esta orientación hacia el futuro explica la asociación del pensamiento crítico con el progresismo y con la utopía. Un hito insoslayable en el desarrollo de este sentido de la palabra es el pensamiento de Karl Marx. Marx desarrolló sus ideas, primero, como un rechazo de la superación hegeliana de las contradicciones en la filosofía. La captación de la racionalidad de la religión por Hegel, su validez necesaria pero limitada como paso en el desenvolvimiento del espíritu absoluto, permitía que las leyes del Estado, racionalmente justificadas, no posean la obligatoriedad vital incuestionable de los mandatos religiosos. En contraste, Marx entiende la famosa frase hegeliana “todo lo real es racional” como una exhortación: la filosofía no debe superar las discrepancias entre lo que es y lo que debe ser en la justificación filosófica, sino que estas discrepancias motivan la práctica. Igualmente, Marx creía que la ilustración de la conciencia religiosa por Feuerbach, la reducción de la teología a la antropología, no implica el fin de la conciencia religiosa. La explicitación de que Dios es un fantasma

debe complementarse con la comprensión de la objetividad de este fantasma, de las “condiciones de producción de la religión”, que deben removerse para que deje de haber un fantasma que pesa en la vida de los hombres. Estas condiciones, al ser aquellas en que los hombres producen y reproducen su vida, deriva en la crítica de la economía política. La concepción de la crítica de Marx, en este sentido, empuja a una racionalización de la teoría, la cual, para poder racionalizarse, de acuerdo a su más profunda aspiración como filosofía, debe ir más allá de sí misma, transformándose en práctica crítica, en emancipación, ya que cualquier otra salida es una racionalización *à la* Hegel, compatible con las disonancias de la realidad.

Esta concepción de la crítica se puede vincular con el sentido de filosofía crítica que examinamos. En efecto, si la filosofía crítica buscaba tornar visible aquello que sin verse es esencial a la posibilidad de todo lo visible, Marx intenta, frente a la economía política desarrollada, como una ciencia positiva, como registro de lo que es, descubrir los mecanismos que hacen posibles las leyes y regularidades registradas que no son registrados por la economía política. Traer a la luz estas condiciones, ignoradas por los economistas burgueses, parcialmente u oscuramente reconocidas por los actores sociales, trastoca el sentido de las conclusiones de la economía política. Así, donde ésta ve intercambio de equivalentes (intercambio de salario por fuerza de trabajo), la crítica reconoce este rasgo como parte superficial o aparente de la realidad social, pero remite a la explotación (uso de la fuerza de trabajo) como mecanismo profundo, o esencial, que explica incluso la apariencia de equidad de la relación de trabajo asalariado. Señalan así a una dimensión de sentido de las prácticas económicas que se les escapa a los agentes.

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt es una de las líneas teóricas del siglo XX que ha recibido la herencia de la noción marxista de crítica de manera más acusada, llegando a establecerse una equivalencia entre esta escuela y ‘teoría crítica’. [ver] En un sentido más amplio, muchas corrientes de pensamiento del siglo XX reciben la denominación ‘teoría crítica’, como el estructuralismo y el postestructuralismo y también los así llamados “estudios culturales”, acerca de las distinciones de género, la posición de las minorías étnicas y culturales, como así también los estudios latinoamericanos y postcoloniales, en la medida en que apuntan a desmontar algunas concepciones que se supone ayudan a sostener situaciones de dominación y postergación, por lo que pueden verse como realizaciones de la teoría crítica en sentido amplio y como indudables ejercicios de la crítica.

En el pensamiento latinoamericano, el tema de la crítica ha desempeñado un papel fundamental, así, una de las corrientes autóctonas más importantes del siglo XX fue denominada “filosofía de la liberación”, rótulo que, sin embargo, desborda a quienes se concibieron a sí mismos como miembros de esta escuela, dando una buena idea del espíritu con el cual se realizaron muchos aportes. Esto es, la cuestión de la crítica es un importante filosofema en la obra de los muchos pensadores latinoamericanos. Por ejemplo, los argentinos Rodolfo Agoglia (1920-1985) y Arturo Roig (1929-). Rodolfo Agoglia se interesó particularmente por desarrollar una teoría crítica que pudiera conciliarse con el pensamiento nacionalista. El tema central de sus reflexiones, la “razón histórica”, concentra este intento, en la medida en que se trata de reivindicar una idea de razón que tenga tanto de facticidad como de trascendencia. Para Agoglia, una razón histórica lo es en el doble sentido de razón *adecuada al conocimiento de e inserta en* la historia. El problema de una razón “inserta en el proceso mismo de la realidad humana temporal”, consiste en la “aporía de la universalidad de la hermenéutica”, la elaboración de un conocimiento objetivo de otro momento histórico a partir de la propia subjetividad, afectada históricamente. Agoglia encuentra la clave en la reflexión sobre el modo de ser de la historia, que se muestra

como esencialmente *bilateral*, ya que “no hay realidad histórica sin conciencia histórica”. La idea nietzscheana de la temporalidad histórica como proyección del tiempo existencial, es radicalizada así ontológicamente, ya que la experiencia de la finitud no determina sólo los modos de la historiografía sino, fundamentalmente, el modo en el que *ocurre* la historia: como proyección al tiempo de la vida de la humanidad de ideales y aspiraciones que no pueden realizarse en la vida individual. Así, nuestra condición de agentes históricos adquiere un sesgo positivo, ya que si no fuéramos agentes históricos finitos, esta dimensión de la historia se nos escaparía, o dicho por la positiva, el legítimo conocimiento histórico es inseparable de los intentos de continuación de las aspiraciones humanas. La comprensión de la historia es filosofía de la historia, pero su base no es metafísica, como en Hegel, sino ontológica. La reflexión ontológica sobre lo histórico deriva en un cuestionamiento de los elementos ideológicos de las ciencias históricas: (a) como falseamiento del ser de la historia, al ocultar el carácter prospectivo de la realidad y la comprensión histórica; (b) como ocultamiento de nuestro “presente vigente”. La noción de “presente vigente”, incluye aspiraciones y conclusiones unánimemente reconocidas en la historiografía, como el reconocimiento de la interdependencia de la riqueza y la miseria, del vínculo entre la libertad, solidaridad y personalidad inalienables de los pueblos, de la inseparabilidad de la política y la economía, de la legitimidad de la descolonización y de integración de las naciones, de la raíz y destino popular de la cultura, de la función social de la educación, la literatura y el arte, de la misión formativa y liberadora de la filosofía y de la religión, de la subordinación de la ciencia y de la técnica a la totalidad del saber y a la eticidad, y finalmente, la posibilidad de la desideologización y humanización del hombre *por la historia*, como praxis y como conocimiento.

La filosofía, como razón histórica, se realiza como filosofía de la historia. Y puesto que nuestra inserción histórica no es accidental sino esencial a esta comprensión, ello implica, para Agostini, retomar los anhelos profundos en la historia y en el pensamiento latinoamericano. La clave es la noción de cultura nacional, pensada de acuerdo a las intuiciones de Fichte, para quien no hay sustancia ética sin voluntad de autoafirmación, pero tampoco voluntad de autoafirmación sin sustancia que la apoye. Esta noción es, por un lado, particularista, en consonancia con una crítica de la noción ilustrada de civilización reminiscente de la posición nominalista en la disputa por los universales: la cultura nacional es la realidad básica, originaria de la cultura, la cultura universal depende de esta instancia. Pero, de acuerdo a las luchas independentistas y anticolonialistas de los siglos XIX y XX, la noción de cultura nacional se distancia de la consagración de lo dado propia del romanticismo para comprenderse como “reclamo”, fundado en el pasado, pero orientado hacia el futuro. Lo nacional adquiere así una dimensión contrafáctica. De esta manera, se apunta a profundizar la comprensión de los desgarramientos constitutivos de nuestro ser, comprensión que, de acuerdo a este autor, no consiste en otra cosa que en retomar y completar una tarea trunca.

El problema de la legitimación de la posición crítica puede verse también como un pilar sobre el que se apoyan los desarrollos teóricos de Arturo Roig. En su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig propone dejar de pensar el comienzo del filosofar en términos gnoseológicos para comprenderlo en términos de un “imperativo antropológico”, o más técnicamente, de un *a priori* antropológico, según el cual la filosofía comienza con la autoafirmación, la autovaloración, o bien con “ponerse uno mismo como valioso”. En esta concepción de la filosofía subyace una definición funcional de la misma (análoga a la de Sartre), la filosofía como manera de tomar conciencia de sí de una clase o grupo social. Ahora bien, al insistir Roig en

que dicho acto de valoración es obra de un *sujeto empírico*, debe afrontar un cúmulo de problemas semejantes a los de la “aporía de la universalidad de la hermenéutica” debidos al ineliminable particularismo histórico. También Roig busca poder tratar estos problemas, a través de una redefinición de la racionalidad, localizándola, como Agoglia, en un registro práctico, de la cual se daría cuenta en los actos de valoración, tal es el rol asignado a la noción de “programa de vida”. Un aporte importante de este pensador consiste en la advertencia acerca de la “ilusión de objetividad” en la que se ven arrastrados los discursos que piensan el proceso histórico desde perspectivas valorativas diferentes de las dominantes. Pero a través de la noción de una “filosofía de la historia conjetural”, Roig introduce un concepto que tiene por efecto que la autovaloración del sujeto empírico esté *siempre* sometida a un proceso de revisión crítica, esto es, el sujeto empírico, siempre embarcado en su propia constitución y valoración, se ve involucrado en un programa que lo obliga a preguntarse siempre: “¿qué es lo que valoramos como valioso en nosotros mismos?” cuestionado así el propio perspectivismo y apostando a lo legítimable como programa de vida.

Bibliografía: Barth, Hans *Verdad e ideología*, Eagleton, *Ideología, Una introducción*, Paidós, 1997; Agoglia, R. *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, 1980; Roig, A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, 1981;