

PLURALISMO Y ABSOLUTISMO EN LA CRÍTICA: DIALÉCTICA REFLEXIVA Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA A PARTIR DE HORKHEIMER Y ADORNO

*Emiliano Gambarotta*¹

Resumen: En la actualidad, a la teoría crítica se le objeta su pretensión de fundarse normativamente, por imposibilitarle ello acoger el pluralismo, presupuesto del orden democrático. Partiendo de esa objeción, este trabajo busca sostener que en Horkheimer y Adorno hay elementos con los que avanzar en la elaboración de una teoría crítica “postnormativa”. Esto en estrecha conexión con – lo que Habermas llama – el carácter “postmetafísico” de su pensamiento, es decir, su rechazo a todo intento por fundar el edificio cognoscitivo en una instancia incondicionada. Sobre esta base, se propone un abordaje dialéctico del pluralismo, a partir de la relación entre diferencia y semejanza. Vía por la cual tematizar esa configuración de lo social que posibilitaría ser diferente sin temor. Al mismo tiempo que se caracterizan dos lógicas que entrañan la cancelación de dicha configuración de lo social, de su dialéctico acogimiento del pluralismo: la instauración de un absoluto, por un lado, y la apática frialdad, por el otro. Todo esto con vistas a interrogar el modo en que producimos un conocimiento crítico, a la vez que se busca hacer de él una instancia que contribuya a la democratización de la sociedad establecida.

Palabras clave: Normatividad. Diferencia. Dialéctica. Reflexividad. Autonomía.

INTRODUCCIÓN

Entre las objeciones que se le hacen a la teoría crítica de la sociedad una de las hoy más relevantes se centra en su dificultad (cuando no imposibilidad) para dar cuenta del pluralismo, como consecuencia de su pretensión de erigirse sobre un fundamento normativo. Es decir, se señala a la normatividad

¹ Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata (FaHCE-UNLP), Ensenada, Buenos Aires – Argentina. Investigador del CONICET, con lugar de trabajo en el IDAES-UNSAM y Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires – Argentina.  <http://orcid.org/0000-0002-8526-4819> E-mail: emilianogambarotta@yahoo.com.ar.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.08.p99>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

de la perspectiva crítica como la instancia que genera tal limitación para acoger la diferencia y su otredad sin reducirla a una suerte de “patología” o de “desvío” de la orientación “correcta”. La diferencia es, así, aprehendida como contrapuesta al “deber ser”, normativamente establecido, que la práctica de la crítica buscaría concretar en el “ser” social. Por lo que, en este cuestionamiento al normativismo, la diferencia es un obstáculo a ser disuelto (una “falsa consciencia” a ser modificada en dirección de la “consciencia verdadera”, etcétera). Y aun cuando aquí no concordemos plenamente con esta objeción a la teoría crítica, sí consideramos que le presenta un desafío central: cómo acoger la diferencia al mismo tiempo que mantiene su capacidad crítica. Ésta es la pregunta sobre la que se erige el presente texto.

Dicha objeción encuentra una de sus formulaciones características en la perspectiva de Luc Boltanski, quien justamente hace de esa dificultad para acoger la diferencia y, por tanto, el pluralismo, uno de los ejes de su rechazo a (lo que él llama) la “sociología crítica”, base sobre la cual plantea su propuesta de cambio de enfoque, hacia una “sociología de la crítica”. Según su concepción, esa dificultad surge de que la crítica formula sus juicios sobre la sociedad en base a un ideal moral autónomo, “como si se tratara no de una concepción moral entre otras muchas, sino del ideal moral en sí” (BOLTANSKI, 2014, p. 19). Esto es, autónomo de las lógicas particulares concretas de la sociedad así juzgada. Se trata de una autonomización entendida como el producto de una lógica de abstracción que escinde a ese ideal moral de su vínculo con la sociedad concreta, del impacto con que ella lo condiciona. Por lo que se torna un ideal moral *in*condicionado.

Es por esa autonomización de la orientación político-moral, intrínseca al carácter normativo de la sociología crítica, por lo que a ésta “la necesidad de tomarse en serio el pluralismo es algo que se le escapa las más de las veces” (BOLTANSKI, 2014, p. 83). Y aun cuando el planteo de Boltanski sea susceptible de objeciones, no deja de destacarse cómo pone el dedo en la llaga de una teoría crítica que, al sostenerse en un ideal político-moral autonomizado, obtura su capacidad de dar cuenta del pluralismo. Sobre esta base, él concluye que “la relación con el pluralismo y su contrario, el absolutismo, constituye por tanto uno de los escollos que [la] acechan” (BOLTANSKI, 2014, p. 23).² En semejante marco, la intención de este trabajo es avanzar hacia una concepción de la crítica que no obture las diferencias, que acoja al pluralismo, presupuesto

² Para un desarrollo propio de este cuestionamiento al normativismo, con eje en la discusión de la propuesta habermasiana, puede consultarse GAMBAROTTA, 2014a, capítulos 3 y 4.

del entrelazo social democrático. Tal objetivo implica volver (reflexivamente) sobre el propio modo de producción de conocimiento crítico, con el fin de no dar lugar en él a un “ideal moral” en sí, ni a ninguna otra instancia que se pretenda absoluta en su incondicionada autonomía. Pues, como se espera mostrar, sólo así puede la crítica tornarse en un momento de los esfuerzos por democratizar la sociedad establecida.

La tesis que subyace a nuestro texto es que en los autores de la primera generación de la “Escuela de Frankfurt”, de entre los cuales aquí nos concentraremos en las propuestas de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, es dable hallar elementos con los que sortear ese escollo que Boltanski (entre otros) señala. Es decir, con los que elaborar una teoría crítica “postnormativa” o, mejor aún, “no normativa”. Con tal fin, en la primera sección se reconstruirán las características que, al decir de Habermas, tornan postmetafísico al pensamiento de Horkheimer. Para, en la segunda sección, señalar cómo, en línea con lo anterior, es dable detectar en la propuesta horkheimeriana una concepción político-moral “postnormativa”. Esto dará paso, en la tercera sección, a una consideración dialéctica del pluralismo. Base sobre la cual, en la última sección, se abordarán los desafíos que ese pluralismo enfrenta y sus consecuencias para una teoría crítica que apuesta por la democratización de la sociedad.

1 CRÍTICA DE “EL” PENSAR A SECAS

Jürgen Habermas ha señalado que en la obra de Horkheimer podemos detectar “el anticipo de un *pensamiento postmetafísico*” (HABERMAS, 1996, p. 116), entendiendo por ello el cuestionamiento a los diversos intentos por instaurar una instancia incondicionada como sostén del conocimiento. Quizás sea en “Hegel y el problema de la metafísica” donde Horkheimer más claramente plantea esto, al sostener que “lo propio de la metafísica en el sentido aquí adoptado es dar un fundamento a lo singular. [...] La fundamentación metafísica de lo individual procede más bien deduciéndolo con carácter necesario de la idea de una unidad superior” (HORKHEIMER, 1995, p. 132). Se trata, en definitiva, de la fundamentación de lo particular en base a una instancia que escape a toda particularidad, a todo condicionamiento que la particularice. Nuevamente estamos ante una autonomización, entendida como el resultado de un proceso de abstracción que liquida todo determinante particular-concreto. Esto es justamente lo que cuestiona Horkheimer al

señalar que “cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica” (HORKHEIMER, 2000a, p. 29). En oposición a la cual la teoría crítica “concibió siempre el conocimiento como el pensar de determinados hombres en una determinada época. Discutió su autonomía” (HORKHEIMER, 1999a, p. 77).

Planteo similar al esgrimido por Adorno en su disputa con Popper, cuando señala que

[...] en Popper el problema es algo de naturaleza exclusivamente epistemológica en tanto que en mí es a un tiempo algo práctico, en último término una circunstancia problemática del mundo. Ahora bien, lo que está en juego es precisamente la validez de tal distinción. Introduciendo en la ciencia una separación radical entre sus problemas inmanentes y los reales [...] lo único que se conseguiría es una auténtica fetichización de la misma (ADORNO *et al.* 1972, p. 125).

Con lo cual se evidencia que éste no es sólo un problema de las consideraciones metafísicas sino también del positivismo que Adorno plantea como su contracara y complemento. Pues ambos tienen en común el

[...] intento de justificar lo condicionado como si fuese incondicionado, lo derivado como primario. Repítase un *topos* de la tradición occidental entera, de acuerdo con el cual únicamente lo primero o [...] lo no devenido puede ser verdadero. No se puede desconocer la función ideológica de esa tesis (ADORNO, 2003, p. 146).

A partir de todo esto queda claro como la dimensión “postmetafísica” del pensamiento de Horkheimer y de Adorno se encuentra indisolublemente ligada a la producción de un conocimiento que se esfuerce por “abandonar sus pretensiones de absoluto y ceder su sitio al conocimiento científico de lo particular” (HORKHEIMER, 1995, p. 128). El reverso de lo cual es la radical afirmación de que “no existe ‘el’ Pensar a secas; lo único que existe es el pensamiento determinado de determinado individuo que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total” (HORKHEIMER, 1995, p. 129). La pretensión de absoluto sólo se sostiene en la abstracción autonomizante del conocimiento, que lo escinde de la constelación que tales determinaciones configuran. Sin embargo, esto no implica un abandono de

la pretensión cognoscitiva como tal (a manos de un relativismo “nominalista” como suele caracterizarlo Adorno), antes bien, plantea el desafío de reproblematicar el modo en que se produce un conocimiento que no se sostiene en un absoluto. Preocupación que subyace a los textos más programáticos de Horkheimer, tales como “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” y “Teoría tradicional y teoría crítica”. En los cuales se evidencia que no hay un abandono de la búsqueda por producir un conocimiento sobre lo social, sino que se problematiza cómo esa producción puede dar cuenta de los condicionamientos que particularizan a ese mismo conocimiento, en un movimiento autorreflexivo que está en el centro de esta concepción de la crítica.³ Por esta vía se produce un pensamiento que cabe caracterizar como “postmetafísico”, en tanto sortea ese *topos* de la tradición occidental que instaura un absoluto en alguna instancia del proceso cognoscitivo, núcleo de las consideraciones metafísicas, aun cuando no se presenten explícitamente bajo tal nombre. Pues

[...] la metafísica está persuadida de la existencia de un orden autónomo y universal del ser. Partiendo de este orden [...] se ha de aprehender la multiplicidad fragmentaria de que tenemos noticia [...]. Siempre que esta convicción, de modo tácito o explícito, impere en el pensar [...] diremos que se trata de consideraciones metafísicas (HORKHEIMER, 1995, p. 133).

Es esa convicción la que el pensamiento postmetafísico cuestiona y abandona, rechazando la pretensión de derivar la multiplicidad fragmentaria desde un orden unitario del ser. Pero también se rechaza aquella postura que realiza una suerte de inversión en espejo de esto, al establecer a lo fragmentario como lógica del ser, como ontología, a partir de la cual se deriva, como secundaria, la unidad posible. En este punto es donde reside la diferencia entre este enfoque postmetafísico y las consideraciones postmodernas (JAMESON, 1991; EAGLETON, 1997), incluyendo su actual y preponderante vertiente “postfundacionalista”, la cual hace del “juego infinito de las diferencias” (LACLAU, 2000, p. 104) el fundamento incondicionado que “barra” la posibilidad de cualquier ser unitario, “cerrado” (LACLAU, 2000, 2005; MOUFFE, 1999, 2012; BUTLER, 2010). No dispongo aquí del espacio para abordar esta discusión (desarrollada en GAMBAROTTA, 2014a, capítulo 7 y en GAMBAROTTA, 2016, capítulos 4 y 5), sin embargo, resulta relevante al menos indicar que el cuestionamiento de los frankfurtianos a la aspiración de alcanzar un fundamento incondicionado predica sobre la metafísica (de la

³ Para un desarrollo de esta reflexividad en el plano del conocimiento véase GAMBAROTTA, 2014b.

presencia) pero también ha de extenderse a la ontología, incluyendo aquella que hace de la historicidad el rasgo inalterable, es decir, no-histórico, de la historia. Tal la crítica de Adorno (2005; 2017) a Heidegger que, considero, cabe extender a las concepciones postfundacionalistas, en las cuales la contingencia constituye el fundamento no contingente de lo social, dando lugar así a lo que – por contraste – puede concebirse como una ontología de la ausencia. Dicho cuestionamiento está también en la raíz del carácter postnormativo del pensamiento de Horkheimer y Adorno, cuyo abordaje es tarea de la próxima sección.

2 CRÍTICA DE “EL” BIEN A SECAS

El argumento que aquí propongo es que, en línea con este carácter “postmetafísico” del pensamiento de Horkheimer y Adorno, podemos hallar elementos para una concepción “postnormativa” de la crítica. Es decir, una teoría crítica que no pretenda establecer un “ideal moral en sí”, un absoluto en el plano político-moral, a partir del cual fijar la orientación que la práctica debe seguir. Con la consecuente limitación para acoger el pluralismo que ello produce, según Boltanski le cuestiona al normativismo de la crítica.

Discutir semejante absolutismo en el plano político-moral es lo que lleva a Horkheimer a rechazar el intento de instaurar “una moral fundamentada racionalmente” (HORKHEIMER, 1999b, p. 103). Pues en ella se expresa la búsqueda de ese fundamento incondicionado – que se sitúa más allá (o más acá) de toda determinación socio-histórica –, sobre el cual se pretende erigir una orientación particular como la única válida. En efecto,

[...] por más diferentes que puedan ser, por ejemplo, los sistemas de Leibniz, Spinoza y la Ilustración, no obstante todos ellos testimonian los esfuerzos por fundamentar, de una vez por todas, a partir de la constitución eterna del mundo y de los hombres, un determinado comportamiento como el adecuado. *De ahí que planteen la pretensión de validez incondicionada* (HORKHEIMER, 1999b, p. 103-104, las cursivas son mías).

El reverso *necesario* de esta postura es tornar a todo otro comportamiento, diferente del propio, en “inadecuado”, en tanto su diferencia no sería otra cosa más que el producto de una captación incorrecta de dicha constitución eterna. Pretensión de validez incondicionada que choca con el materialismo propio de la crítica, puesto que sus puntos de vista “son incompatibles con la idea de una

exigencia absoluta” (HORKHEIMER, 1999a, p. 61), en tanto ésta “siempre ejerce la función de disfrazar objetos humanos, históricos y particulares con la apariencia de eternidad, referirlos a algo no sometido al cambio histórico y por ello incondicionado” (HORKHEIMER, 1999a, p. 61). Este materialismo, su acento en la *práctica* – como marca la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* –, contiene entonces un rechazo radical a esa instauración de un absoluto. Pues en continuidad con los cuestionamientos al pensamiento metafísico, “el materialismo ve en la moral una expresión vital de determinados hombres e intenta comprenderla a partir de las condiciones de su surgimiento y desaparición, no por la verdad misma sino en relación con determinados impulsos históricos” (HORKHEIMER, 1999b, p. 131). Así, parafraseando al texto “Hegel y el problema de la metafísica”, cabe sostener que no existe “el” Bien a secas; lo único que existe es el bien determinado de determinados individuos que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total.

Asumir este planteo en su radicalidad implica no sólo cuestionar sino sobre todo abandonar la búsqueda, propia de la filosofía moral, por dar un fundamento absoluto a una (determinada) orientación político-moral. Para dar paso al conocimiento de esas determinadas ideas del bien por parte de las ciencias especializadas, así como la metafísica, en la concepción horkheimeriana, cede el paso al conocimiento científico de lo particular. Esto es lo que subyace al planteo según el cual “no hay ningún reino de valores eternos. Las necesidades y los deseos, intereses y pasiones humanas se transforman en conexión con el proceso social. La psicología y las otras ciencias complementarias de la historia tienen que unirse para aclarar en cada caso los valores reconocidos y su cambio” (HORKHEIMER, 1999b, p. 133). Y este dar cuenta de los distintos valores reconocidos en una determinada sociedad, de la co-existencia de una multiplicidad de orientaciones político-morales, es ya un paso hacia ese pluralismo que el normativismo obtura. Se podrá objetar que este último también da cuenta de esa multiplicidad, de la existencia de orientaciones distintas a la normativamente fijada, pero no es tal el núcleo de mi argumento, sino que aun cuando den cuenta de su existencia lo hacen otorgándole, al mismo tiempo, un lugar subordinado, pues cualesquiera que sean esas orientaciones diferentes se las iguala por un único rasgo: su “desviarse” del sendero correcto que la idea de un “Bien a secas” señala.

El acogimiento del pluralismo sólo es posible cuando lo que se objeta es semejante idea de “el” Bien, su pretensión de incondicionado. Esto significa que para una perspectiva crítica de carácter no normativo “no existen mandamientos morales obligatorios” (HORKHEIMER, 1999b, p. 134), pues ella “no supone detrás de la moral ninguna instancia suprahistórica” (HORKHEIMER, 1999b, p. 131-132), no busca fundar su orientación político-moral ni en un más allá de la historia, ni a partir de su análisis de la realidad, ya que la “realidad no es capaz de proporcionar una norma. La materia en sí no tiene sentido, a partir de sus cualidades no se sigue ninguna máxima para la configuración de la vida: ni en el sentido de un mandamiento, ni de una imagen ejemplar” (HORKHEIMER, 1999a, p. 58). Por eso, lo propio de esta teoría crítica es aprehender reflexivamente que los objetivos por ella perseguidos “se encuentran en el interior del proceso social general, codeterminados tanto por el correspondiente conocimiento científico de la realidad como, en general, por el estado de las fuerzas productivas, no se deducen sin embargo de la ciencia” (HORKHEIMER, 1999a, p. 58).

Ahora bien, ¿esto quiere decir que la teoría crítica de la sociedad no tiene una particular orientación político-moral (y no puede ser más que *particular*, dado el argumento que vengo planteando)? Evidentemente no podría carecer de tal orientación, pues su mismo carácter de “crítica” ya plantea su esfuerzo en pos de transformar la sociedad establecida, es decir, concretar una orientación contraria a la hoy predominante. En definitiva, una teoría crítica que se mantenga separada de los valores (por decirlo con la *Wertfreiheit* weberiana) sería un contrasentido. Pero además, la sola idea de que una perspectiva teórica (sea o no crítica) carezca de una determinada orientación político-moral es contraria a postulados básicos del materialismo propio de esta concepción de la crítica. Pues la práctica de producción de conocimiento teórico, en tanto *práctica*, tiene consecuencias concretas para la sociedad en su conjunto, impacta en su devenir, contribuye a su reproducción o a su transformación (si se me permite la simplificación maniquea). En última instancia, no puede dejar de ser o teoría tradicional o teoría crítica.⁴

La práctica de la crítica no carece, entonces, de una *particular* orientación político-moral,

⁴ Para que esta práctica de producción de conocimiento teórico no tenga consecuencia alguna sobre la sociedad es necesario concebirla como escindida de la misma, esto es, abstraída de todo vínculo con ella, dando lugar a esa “autonomización” que con Horkheimer cuestionamos en la sección anterior.

[...] al materialismo no le faltan por tanto ideales. Se determinan a partir de las necesidades de la totalidad de los seres humanos y se miden con lo que es posible en un futuro previsible, utilizando las fuerzas humanas existentes. Pero el materialismo renuncia a establecer estos ideales de la historia y también del presente como ideas independientes de los hombres (HORKHEIMER, 1999a, p. 97).

Como ideas autónomas (en el sentido de abstraídas) de las prácticas humanas, que es justamente por lo que aún hoy se cuestiona al normativismo de la crítica, según vimos a través de Boltanski. Estamos ante un punto crucial del planteo aquí propuesto: acoger el pluralismo, al no buscar establecer una idea del “Bien a secas” a partir de la cual se evalúa (y reduce) toda otra orientación político-moral a su no adecuación a dicha idea, implica necesariamente dar un paso extra y asumir (reflexivamente) que la orientación de la propia crítica tampoco es “un mandamiento moral obligatorio”, que no se “fundamenta racionalmente” ni “se deduce de la ciencia”, con las consecuencias que de ello se siguen. El pluralismo marca así a la propia crítica, impactando en el conocimiento que esta perspectiva genera, al ser uno de los elementos que condicionan su modo de producción cognoscitivo.⁵ Una de cuyas marcas reside, consecuentemente, en el impulso del movimiento autorreflexivo que apunta a problematizar tal condicionamiento, sin pretenderse separada y mucho menos neutral frente a los valores pero tampoco haciendo de su orientación un incondicionado.

La teoría crítica, entonces, “sabe que los intereses que proceden de la situación moral y personal, independientemente de si el autor de la ciencia los conoce o no, codeterminan la investigación” (HORKHEIMER, 1999b, p. 157). Y lo sabe porque se vuelve sobre esa codeterminación a través de los elementos conceptuales que el conocimiento así codeterminado le brinda. En un movimiento autorreflexivo que se mantiene abierto, pues la única manera de cerrarlo es instaurando una instancia que quede por fuera del mismo, que ya no requiera aprehender reflexivamente sus condicionamientos por haberse librado de ellos. Con semejante cierre se estaría volviendo a plantear un incondicionado, pero ahora como resultado de este movimiento autorreflexivo, yendo esto en contra de todo el planteo aquí elaborado, pues

⁵ No dispongo aquí del espacio para desarrollar un problema ligado a éste: la cuestión de la objetividad del conocimiento así producido, por qué este condicionamiento no lleva necesariamente a una postura relativista o subjetivista. He trabajado dicha cuestión en GAMBAROTTA, 2014a, capítulo 2.

implicaría reintroducir en este punto las “consideraciones metafísicas” o, más precisamente, las “consideraciones normativas”.

En resumen, los objetivos que persigue la teoría crítica, su orientación político-moral, codeterminan su conocimiento sin que por ello éste pueda fundar la racionalidad o superioridad de esa orientación sobre otras. La teoría crítica busca “el cambio de las relaciones determinadas bajo las que los hombres sufren y su alma se atrofia. Este mismo interés se puede comprender histórica y psicológicamente, pero *no fundamentar universalmente*” (HORKHEIMER, 1999a, p. 78, las cursivas son mías). Sobre esta base puede acogerse efectivamente el pluralismo (la orientación que éste entraña) como una dimensión que impacta, condicionando, el modo de producir conocimiento crítico, sin reducir la diferencia a una “inadecuación” a valores eternos, cuyo reverso es acoger la particularidad de la propia orientación, su ser la diferente del diferente.⁶

3 LA PLURALIDAD COMO NO-UNIDAD

Es a través de ese movimiento autorreflexivo que se puede abordar al pluralismo, al desafío que él le presenta a la teoría crítica. Pues ese movimiento entraña una problematización de los condicionamientos que impactan en el punto de vista teórico pero no desde un puro afuera, sino en un giro que vuelve críticamente sobre sí mismo, a fin de aprehender los condicionamientos que impactan en el punto de vista a través del cual se concreta tal aprehensión. Este movimiento es uno de los rasgos que caracterizan a la reproblematicación de la dialéctica que Adorno lleva adelante, así “la dialéctica negativa exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo” (ADORNO, 2005, 334). En este marco, el pensamiento no se cierra sobre sí mismo (por eso suele hablarse de una “dialéctica abierta”), antes bien, entraña

⁶ Destaquemos una última vez que este planteo no normativo se distancia también del pensamiento postmoderno, como el que en la actualidad expresa la teoría postfundacionalista. Pues esta última no abandona la búsqueda por un incondicionado, sino que opone a la concepción normativa una imagen en espejo de su propio planteo: allí donde ésta establece una unidad incondicionada que obtura el acogimiento del pluralismo, aquella establece a la diferencia y su pluralismo como lo incondicionado. Tal el fundamento, por ejemplo, de la propuesta de MOUFFE (1999, 2012), quien hace del pluralismo uno de los rasgos – junto con el antagonismo – que definen a lo ontológico, pilar sobre el cual yergue su concepción de la democracia. Sin embargo, ¿hay en su teoría espacio para un conflicto pluralista sobre el pluralismo?, he intentado responder a esta cuestión y extraer sus consecuencias para la democracia en GAMBAROTTA, 2016, capítulo 5.

el cuestionamiento a los esfuerzos en pos de producir tal cierre e instituir así un sistema que se pretenda capaz de abarcarlo todo, esto es, sin exterior o, mejor aún, que hace de todo potencial exterior algo a ser eliminado. Se cuestiona, pues, esa lógica por la que “[...] todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 63).

Lo anterior señala ya el rasgo clave de la lógica del sistema: la reducción a la unidad. Rasgo por el cual “la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual se derivan todas y cada una de las cosas” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 62). Una unidad que implica el cierre sobre sí misma, sin diferencia u otredad, pues ello sería ya una instancia que escaparía al sistema, un exterior a ser reducido. Por eso, “[...] nadie debe quedar fuera y poder contemplar desde allí. [...] Su existencia proclama la relatividad del sistema de la autoconservación radical, que se postula como absoluto” (HORKHEIMER, 2000b, p. 116). Punto en el que se evidencia su conexión con la pretensión de incondicionado, junto con el papel que en el cuestionamiento de esta lógica tiene “[...] la dialéctica, la cual, en cuanto crítica al sistema, recuerda lo que estaría fuera del sistema; y la fuerza que libera el movimiento dialéctico en el conocimiento es la que se rebela contra el sistema” (ADORNO, 2005, 40).

Con estos elementos cabe volver a la cuestión del pluralismo, para interrogarlo en su relación (dialéctica) con esta reducción a la unidad. Es decir, no planteo una pluralidad inmediatamente existente, en una positivización de esta noción que tiende, como en línea de puntos, a su substancialización, pues aun cuando “[...] toda la tradición, incluido Platón, toma partido por la unidad. La negación abstracta de ésta tampoco cuadra con el pensamiento. La ilusión de apoderarse inmediatamente de lo plural recaería [...] en la mitología” (ADORNO, 2005, 153). Propongo, en cambio, tratarla en su mediación con la unidad, esto es, conceptualizándola como lo “no-unitario”, en su relación dialéctica con la unidad, con la tendencia ilustrada a reducir a ésta todo cuanto existe, cuyo anverso es diluir toda diferencia y su otredad. Dialéctica que – como ya se habrá notado – se conecta estrechamente con la dialéctica entre lo idéntico y lo no-idéntico, de la cual aquí me interesa principalmente los elementos que brinda para problematizar lo político y, específicamente, el pluralismo.

Cabe entonces realizar una exposición muy breve y, por tanto, necesariamente simplificada de dicha dialéctica entre identidad y no-identidad. En la cual la lógica identificante propia del proceso de abstracción torna equivalente lo diferente, diluyendo así su particularidad,⁷ en una identificación que disuelve lo no-idéntico de aquello que aprehende. Sin embargo, esto no ha de entenderse como el planteo de una no-identidad primigenia, anterior y ajena al proceso identificante, situándola así en una inmediatez – como la que cuestioné al plantear al pluralismo como no-unidad –, antes bien, “[...] lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo. [...] La equiparación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar” (ADORNO, 2005, p. 153). Lo no-idéntico no es, en Adorno, una inmediatez no condicionada por la lógica identificante – lo que la situaría como un nuevo incondicionado –, por el contrario, sólo a través de tal mediación llega a instituirse como no-idéntico (en su negación de la identificación, como su misma denominación lo indica). Así, “[...] lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (ADORNO, 2005, p. 156). No habría identificación sin no-identidad que diluir, a la vez que se genera así la diferencia a través de la cual se da tanto la identificación de lo idéntico para sí mismo, como la de lo no-idéntico para consigo que es la identidad de su diferencia para con la lógica identificante, más aún, su negación de ella. En este movimiento, entonces, ambas instancias “[...] se encuentran entrelazadas en el sentido de que la consecuencia de cada una de ellas no sólo disuelve la otra, sino que también conduce de vuelta a ella” (HORKHEIMER, 1969, p. 183).⁸

En consonancia con este movimiento dialéctico – que aquí muy breve y simplificada he caracterizado – no cabe aprehender la no-unidad como una instancia incondicionada, sino como una condicionada por su mediación con (la reducción a) la unidad propia del sistema. Es la lógica (socio-histórica) de este último, su ilustrada tendencia, la que genera ese exterior que, a la vez, el sistema busca eliminar.⁹ Vía por la cual no puede más que hacerse del punto de vista propio del sistema – de su interior – y, consecuentemente, de su orientación político-moral, la única válida. Se reitera así aquella pretensión

⁷ “La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 68).

⁸ Por eso, según Adorno, “es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio” (2005, p. 139).

⁹ “Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 70).

de verdad que ya esgrimía el “mito solar” contra la “antigua fe mítica”, movimiento por el que “la propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 66), que persigue implacablemente eliminar todo exterior.

Tomar un sendero que no conduce a este destino es lo que el movimiento de (auto)reflexión permite. Pues en él no echa raíces esa pretensión de “no exterioridad”, en tanto su acogimiento y el de su impacto sobre la “mismidad” (la “interioridad”) es el núcleo de dicho movimiento. El anverso de lo cual es acoger la “propia otredad”. Aparente oxímoron que alude a esa mismidad en su otredad para con el otro, haciendo de la propia orientación político-moral una (particular) entre otras, pero aquella que es la nuestra. Si “la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 78), entonces movilizar esta reflexividad es tomar un camino distinto al de ese totalitarismo, uno que cabe llamar democrático. En una sociedad así configurada se puede ser diferente sin temor, y ésta es una de las maneras en que Adorno caracteriza a la sociedad emancipada; en efecto,

[...] una sociedad emancipada no sería [...] un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados en las filmaciones y en los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor (ADORNO, 2001, p. 102).

La tarea de esta política es dar lugar – en su interior así como en su relación con el otro – a la no-unidad, a la diferencia sin reducirla a “desvío” de una idea de Bien normativamente fijada (o a un “enemigo” que tiene una inadecuada captación ontológica de lo político). Percibir al otro como el diferente para el que soy diferente, a mi orientación como la otra del otro, semejantes en nuestras diferencias. Tal la dialéctica que aquí me interesa plantear: el movimiento entre diferente y semejante, como vía de dar cuenta del pluralismo (entendido como no-unidad). Todo lo cual constituye uno de los pilares de la apuesta por esa particular orientación que es la democrática.

Acoger la diferencia sin reducirla entraña un giro reflexivo sobre el propio punto de vista, para así aprehenderlo (aprehenderme) en su particularidad, minando los cimientos de la pretensión de erigirlo en un absoluto. Sobre esta

base no puede sostenerse una perspectiva central (una visión “egocéntrica” del mundo) a partir de la cual medir a las demás (medición que es la idea misma de “desvío”), antes bien, nos sitúa ante posturas diferenciales entre las cuales la mía es una diferencia más. Sin embargo, para que esto no se torne una mera afirmación sino que deje su huella en el modo de producción de conocimiento, a través del cual se problematiza a tales diferencias, resulta clave no pretender dar un estatus superior (metafísica u ontológicamente) a una de estas diferencias en detrimento del resto. Pues, como nos señala Horkheimer, los intereses que persigue la crítica, su orientación político-moral, pueden explicarse histórica y psicológicamente pero *no* fundamentarse universalmente.

Tales intereses son los nuestros, los propios de la perspectiva crítica (que codeterminan su conocimiento), diferentes a otros, pero para que esa diferencia no se vea diluida a manos de un nuevo absolutismo ha de darse lugar a las diferencias de los otros sin tornarlas una mera variación de la propia postura. Es decir, sin asignarle un estatus menor o subordinado frente a la propia orientación. En definitiva, para efectivamente acoger el valor del pluralismo sin reducciones es necesario aprehender la diferencia en su semejanza, pues sin ella comenzaría a diluirse su diferencialidad a manos del estatus privilegiado otorgado a una diferencia sobre las demás. Por eso *la semejanza es condición de la diferencia*. A la vez que tal semejanza, para ser efectivamente tal no ha de derivar en una lógica identificante que, a través de la abstracción, reduzca todo a la unidad, al punto de vista central (egocéntrico) propio de un sistema para el que – justamente – no hay semejantes. Así, sólo en relación con la no-unidad, con la pluralidad, puede haber semejanza. Ese modo de relacionarse con el otro¹⁰ necesita, por tanto, de la diferencia, pues sin esa otredad la semejanza comenzaría a diluirse a manos de un egocentrismo sin exterior. Por eso, *la diferencia es condición de la semejanza*.

4 LA APÁTICA INDIFERENCIA

Es a través de esta dialéctica entre diferencia y semejanza como cabe abordar la cuestión del pluralismo, uno de los pilares de la lógica democrática, de esa particular orientación que es la nuestra, diferente en su semejanza a otras orientaciones político-morales. Una pluralidad tematizada, entonces, como una instancia enraizada en dicha dialéctica, en el entrelazo que su movimiento

¹⁰ Se trata de una relación con el otro distinta a la propugnada por la lógica identificante y su abstracción, una que puede caracterizarse de mimética, si por ello entendemos esa “facultad de producir semejanzas” de la que Benjamin (2007) habla.

genera. De allí la relevancia de indagar aquellas lógicas que tienden a cancelar semejante movimiento, a romper con esta dialéctica y su manera de lidiar con el pluralismo. Me concentraré aquí en dos de tales lógicas.

En primer lugar, una que ya he tratado extensamente: la pretensión de fijar un absoluto (positivo o negativo, normativo o “post”) como sostén de la propia orientación político-moral, de la propia diferencia. Pues, como vimos, ello obtura la captación de la diferencia en su semejanza, en tanto aquella ya no sería una perspectiva otra, con su otra orientación, distinta a la mía, sino una que se “desvía” del camino correcto, aquél que permitiría la concreción del “deber ser”, de “el” Bien a secas. En este marco no hay posibilidad de semejanza, por el contrario, la pretensión de absoluto (implícita pero necesariamente) contiene la tendencia a la reducción a la unidad, a fijar un único punto de vista como válido, en un proceso que fue puesto en marcha por un mito que ya es ilustración.

Sin embargo, cabe aclarar que lo anterior no implica afirmar que ésta sea una concepción errada por no dar cuenta de la dialéctica entre diferente y semejante, pues ello sería caer en lo mismo que aquí se cuestiona. Antes bien, sostengo la importancia de que la no-unidad deje, reflexivamente, su huella sobre el modo en que se produce el conocimiento crítico, acogiendo su propia diferencia en la semejanza con otras diferencias. Lo que sí implica mi planteo es que tal pretensión de absoluto es, en última instancia, incompatible con la orientación democrática, pues atenta contra uno de sus pilares principales: el pluralismo, que aquí es problematizado a través de la dialéctica entre semejanza y diferencia. Reducir este pluralismo, esto es, diluir la no-unidad a la unidad en alguna instancia del modo de producción cognoscitivo, entraña impulsar un movimiento que no puede más que calificarse de totalitario y, como tal, contrario a la apuesta por la democratización de la sociedad establecida.

Una segunda lógica que rompe con esta dialéctica proviene no ya de que se atente contra la semejanza al establecer una diferencia como ontológica o metafísicamente superior, sino de que se atente contra la diferencia al producirse una desvinculación, al generarse una distancia para con el entrelazo de los semejantes, en lo que cabe entender como una *indiferencia* frente a éstos. Tal es la problemática que subyace a la preocupación adorniana por la apatía y su frialdad, la cual se caracteriza por esa “capacidad para distanciarse y elevarse como espectador” (ADORNO, 2005, p. 333) de los procesos sociales a los que se está entrelazado. Late aquí la concepción planteada por Benjamin sobre la “estetización de la política”, y cómo con ella “la humanidad, que

antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden” (BENJAMIN, 1979, p. 57). También de una referencia homérica se valen Adorno y Horkheimer para señalar cómo “[...] la fría distancia de la narración, que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a divertir, es al mismo tiempo la que permite aparecer el horror” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 127). Hasta lo más atroz se torna un espectáculo para esta distante e indiferente perspectiva, que adopta una actitud contemplativa ante esos acontecimientos y, más en general, ante el entrelazo social en que éstos tienen lugar.

Se trata de una “fría contemplación” (ADORNO, 2001, p. 237) producto de la sensación de distancia, de desvinculación para con el otro y lo que a éste acontezca. La indiferencia y apatía frente al semejante es un rasgo propio de

[...] la frialdad en general. Si ésta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea, de la constitución de los hombres tal como éstos son de hecho en *nuestra sociedad*, y si, en consecuencia, aquellos no fuesen en el fondo *indiferentes* hacia cuanto sucede a los demás, con excepción de unos pocos con quienes se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no habría sido posible (ADORNO, 2003, p. 92, las cursivas son mías).¹¹

Indiferencia hacia los demás – semejantes en su diferencia – propia de la distante actitud contemplativa ante un espectáculo del que no se participa. Pero para esto último es necesaria una autonomización de ese “espectador”, de su punto de vista, esto es, una abstracción similar a la que subyace a la pretensión de establecer un ideal moral autónomo – como el que cuestionaba Boltanski al inicio de este escrito –. Autonomía que ahora actúa en la producción de esa desvinculación, de la escisión que posibilita el distanciamiento característico de la apática indiferencia frente al entrelazo social – benjaminianamente puede decirse que se trata de una estetización de la percepción política–. Sólo a través de esta abstracta autonomización (que es un aislamiento) se puede adquirir la distancia propia de la fría contemplación de lo social.

¹¹ Y también: “la frialdad, [...] principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible” (ADORNO, 2005, p. 332).

Por eso no es casual que Adorno se preocupe especialmente en cuestionar dicha abstracción, señalando que “el pensamiento dialéctico se opone a toda cosificación también en el sentido de negarse a confirmar a cada individuo en su aislamiento y separación. Lo que hace es definir su aislamiento como producto general” (ADORNO, 2001, p. 69). En la reproblematicación de la dialéctica por él llevada a cabo, con la reflexividad a ella ligada, dicho aislamiento no puede leerse más que como una pretensión de inmediatez que hace abstracción de todo lazo con los otros y, consecuentemente, de las mediaciones allí involucradas. Para la perspectiva dialéctica, en cambio, “el sujeto que presuntamente es en sí está en sí mediado por aquello de lo que se separa. La conexión de todos los sujetos” (ADORNO, 2005, p. 201). Es por esa conexión que nadie puede ser libre solo o en una sociedad no emancipada, siendo ésta una de las fuentes – no la única – del interés por lo que le sucede a los demás.

CONSIDERACIONES FINALES

Frente a la fría indiferencia ante los semejantes, a quienes estoy entrelazado en mi diferencia, se plantea este interés por lo que a ellos les sucede, el cual es intrínseco a una perspectiva crítica que “no carece de ideales”, como señala Horkheimer. Un interés que implica posicionarse no en una contemplativa distancia para con el entrelazo social, sino autoconcibiéndose como parte del *apasionado* esfuerzo por concretar allí los fines por los que la crítica apuesta, con la particular orientación político-moral que ellos entrañan.¹² Pero sin por eso caer en la otra lógica que rompe con la dialéctica semejante-diferente, al pretender hacer de la propia orientación la única válida. Tendencia al sistema absoluto que conduce a un totalitarismo como también lo hace esa frialdad sin la que Auschwitz no hubiese sido posible.

El acogimiento del pluralismo – uno de los pilares de la particular orientación democrática – a través de la dialéctica entre diferente y semejante implica, entonces, que la teoría crítica ha de configurar su entramado conceptual contra estas dos lógicas que rompen con tal dialéctica, en pos de

¹² Puede verse esto como una reproblematicación dialéctica de dos preocupaciones centrales de Weber: por un lado, la afirmación de que a la ciencia no le resulta asequible decidir entre fines, pues tal elección corresponde al “ser humano que quiere”. Lo cual nos lleva, por el otro lado, a ese “querer”, esa pasión por una causa, que, según Weber, es uno de los rasgos característicos del político. Y uno especialmente relevante en una sociedad en la cual prima la “fría noche polar en la que el sol de los valores se ha escondido”.

sortear los obstáculos que ellas generan. A la vez, esto torna a dicha teoría crítica en una instancia de los más amplios esfuerzos por combatir el impacto de tales lógicas en el modo en que los otros perciben el entrelazo social. Tarea política en la cual la pasión por la propia orientación tensa y se ve tensada por el acogimiento de la no-unidad. Se delinea así el terreno de una batalla cultural, de una lucha contra los soportes que apuntalan la reducción a la unidad y la apática indiferencia. Batalla a la cual la crítica puede contribuir, atentando contra la autonomización producto de la abstracción, bregando por lo que cabe entender como otro tipo de autonomía: aquella que se conquista no en el aislamiento sino dando cuenta tanto de la constelación de condicionamientos que impactan sobre la propia perspectiva, como de su entrelazo con perspectivas otras. Se trata, en definitiva, de esa autonomía que puede conquistarse a través de un movimiento autorreflexivo que se mantiene abierto, el cual se constituye así en una pieza clave de la lucha por la democratización de la sociedad establecida.

GAMBAROTTA, E. Pluralism and absolutism in the critique: Reflexive dialectics and democratic politics from Horkheimer and Adorno. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 99-118, 2020. Edição Especial.

Abstract: Currently, the critical theory is refuted for its pretensions to have a normative foundation. Because that generate it an impossibility to accept the pluralism, ground for the democratic order. Taking that as starting point, this paper seeks to sustain that in Horkheimer and Adorno work there are elements for the elaboration of a “post-normative” critical theory. This in close connection with – what Habermas calls – the “post-metaphysical” character of their thought, namely, their rejection to any try to found the knowledge’s building in an unconditioned instance. In base of that, this paper propose a dialectical approach of pluralism, through the relationship between difference and likeness. In this way, it is thematized that social configuration that would make possible being different without fear. At the same time, they are characterized two logics that contain the cancellation of that social configuration, of its dialectical acceptance of pluralism: the instauration of an absolute, on one hand, and the apathetic coldness, on the other hand. All of this with the main objective of interrogates the mode in which we produce critical knowledge, at the same time that it looks forward to make of it a instance that contributes to the democratization of the established society.

Keywords: Normativity. Difference. Dialectics. Reflexivity. Autonomy.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**. Madrid: Taurus, 2001.
- ADORNO, Theodor W. **Consignas**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- ADORNO, Theodor W. **Dialéctica negativa** - La jerga de la autenticidad. En: ADORNO, Theodor W. *Obra completa*, 6, Madrid: Akal, 2005.
- ADORNO, Theodor W. **Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.
- ADORNO, Theodor W. et al. **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Barcelona: Grijalbo, 1972.
- BENJAMIN, Walter. **La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica**. En: BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1979.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre la facultad mimética**. En: BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar Ediciones, 2007.
- BOLTANSKI, Luc. **De la crítica**. Madrid: Akal, 2014.
- BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- EAGLETON, Terry. **Las ilusiones del posmodernismo**. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- GAMBAROTTA, Emiliano. **Hacia una teoría crítica reflexiva**. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu. Buenos Aires: Prometeo, 2014a.
- GAMBAROTTA, Emiliano. *Discusiones epistemológicas acerca de la reflexividad en la sociología. Adorno, Bourdieu y una propuesta con base en la teoría crítica reflexiva*. **Acta sociológica**. Centro de Estudios Sociológicos, UNAM, México, n. 64, 2014b.
- GAMBAROTTA, Emiliano. **Bourdieu y lo político**. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. **Textos y contextos**. Barcelona: Ariel, 1996.
- HORKHEIMER, Max. **Crítica de la razón instrumental**. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969.
- HORKHEIMER, Max. *Hegel y el problema de la metafísica*. En: HORKHEIMER, Max. **Historia, metafísica y escepticismo**. Barcelona: Altaya, 1995.
- HORKHEIMER, Max. **Materialismo y metafísica**. En: HORKHEIMER, Max. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, 1999a.
- HORKHEIMER, Max. **Materialismo y moral**. En: HORKHEIMER, Max. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, 1999b.
- HORKHEIMER, Max. **Teoría tradicional y teoría crítica**. En: HORKHEIMER, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000a.
- HORKHEIMER, Max. **Razón y autoconservación**. En: HORKHEIMER, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. **Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos.** Editorial Trotta: Madrid, 2001.

JAMESON, Fredric. **Ensayos sobre el posmodernismo.** Buenos Aires: Imago Mundi, 1991.

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista.** Buenos Aires: FCE, 2005.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político.** Barcelona: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. **La paradoja democrática.** Buenos Aires: Gedisa, 2012.

Recibido: 25/01/2018

Accito: 26/4/2019