



## *Paradojas y tensiones en las teorías y el pensamiento crítico en América Latina*

---

Rodolfo Gomez<sup>90</sup>

---

**Resumen:** Pretenderemos en este texto preguntarnos qué es lo que se entiende actualmente por “pensamiento crítico” en América Latina, rastreando en cierto modo sus raíces tanto teóricas, como filosóficas. ¿De dónde viene esta idea de “lo crítico”? ¿crítico respecto de qué? Nuestro interés no presenta sólo un afán descriptivo al respecto sino que supone una pregunta práctica y política.

**Palabras clave:** Teoría crítica, Pensamiento crítico latinoamericano, marxismo, escuela de Frankfurt, América Latina.

**Abstract:** We'll pretend, in this text, wonder what our current understanding of "critical thinking" in Latin America, tracing their both somewhat theoretical, and philosophical roots. Where does this idea of "critical"? Critical of what? Our interest has not only a descriptive objective, it implies a practical and political question.

**Keywords:** Critical Theory, Latin American critical thought, Marxism, Frankfurt School, Latin America.

### **Introducción**

Lo que pretenderemos hacer en este texto será preguntarnos qué es lo que se entiende actualmente por “pensamiento crítico” en América Latina, rastreando en cierto modo sus raíces tanto teóricas, como filosóficas y epistemológicas.

¿De dónde viene esta idea de “lo crítico”? ¿Crítico respecto de qué o respecto de quién o quiénes? ¿Es lo crítico algo que se presenta en el pensamiento universal o más bien se trata de un modo de pensar que refiere a espacios geográficos

---

<sup>90</sup> Docente e Investigador. Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad del Salvador (USAL). Docente Adjunto a cargo del seminario Escuela de Frankfurt, Carrera de Historia de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) sede Tandil. Asistente Académico del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).  
Correo electrónico: [rgomez@clacso.edu.ar](mailto:rgomez@clacso.edu.ar) / [rodogomez1969@gmail.com](mailto:rodogomez1969@gmail.com)



particulares? El pensar crítico ¿existió a lo largo de toda la historia del pensamiento del ser humano o más bien se trata de una manera propia de un momento del devenir histórico?

Está claro que para responder a estos interrogantes, aunque más no sea de modo parcial, deberemos recurrir a la historia, pero aquí también ¿de qué abordaje o perspectiva histórica estamos hablando? ¿Se tratará de un tipo de estudio o interpretación histórica que sea al mismo tiempo una interpretación de la transformación –contradictoria por cierto- del pensamiento y de los fenómenos conceptuales. Lo que implica que ubicaremos nuestra reflexión dentro del campo de lo que se ha dado en llamar “historia de las ideas” o bien “historia conceptual”?

Debemos indicar que tampoco en este sentido nos encontramos con un tipo de perspectiva historiográfica donde haya consenso, más bien todo lo contrario. Y ello tiene que ver con que esta mirada sobre la historia de las ideas o los conceptos está ella misma atravesada por posiciones y perspectivas teóricas, que en muchos casos deben referir –más allá de la mirada puntual hacia los “hechos” del pensamiento- si es que quiere plantear una interpretación que de cuenta en términos materiales del problema, al conjunto del funcionamiento social. Es decir, que para dar cuenta en términos “materiales” del devenir histórico de “las ideas” no nos alcanza con una mirada que focalice únicamente en lo histórico, sino que será para ello necesario considerar además perspectivas que tengan en cuenta lo sociológico, lo político, lo cultural, lo económico, y aún lo filosófico, entre otras disciplinas sociales.

Pero además, si consideramos lo anteriormente dicho respecto de la necesidad de una mirada totalizadora para dar cuenta de la “materialidad” de la historia del pensamiento, será importante tener en cuenta en lo que respecta al llamado “pensamiento crítico”, una particularidad de este tipo de pensamiento es que el mismo se encuentra en algún grado de contradicción con cierto pensamiento denominado “objetivo”, es decir, el llamado “pensamiento crítico” es un “pensar” que se encuentra ligado a un determinado tipo de “hacer”. De manera tal, que entonces el interés en abordar e interpretar el devenir del pensamiento crítico en Argentina y América Latina no presenta un mero afán descriptivo sino que pretende abordarse en lo que respecta a las consecuencias prácticas que se desprenden de las interpretaciones, sobre todo en términos políticos.

### **¿Qué fue y qué es el pensamiento crítico?**

Podríamos indicar dos modos de interpretar lo que se dio en llamar “pensamiento crítico”. Una primera posible mirada nos llevaría directamente a los inicios del pensamiento filosófico y al probable origen histórico de la “crítica” comprendida en un sentido práctico y político. Siguiendo ciertas interpretaciones que nos remiten a la constitución física y simbólica del ser humano tal como lo conocemos hoy día, como un ser ontológicamente “simbólico” en la medida de su compleja capacidad de comunicación a través del uso del lenguaje verbal y corporal



(característica que lo distingue de otros animales); podríamos ligar el origen de la “crítica” y los inicios de la filosofía como discurso al de la configuración de un tipo de escritura abstracta, como lo fue el griego antiguo, por diferencia con la escritura jeroglífica egipcia, más ligada a la representación mimético-analógica.

En efecto, si fue posible la aparición en la Grecia Antigua de un tipo de discurso como la filosofía, tal vez el primer discurso explicativo del “mundo” que conocemos – por lo menos en términos “occidentales”- y que podríamos definir como “racional”, esto puede relacionarse con la aparición de una escritura (abstracta). En la medida que este tipo de escritura representa el primer “soporte” físico –sea este “piedra”, papiro o palimpsesto- que libera “espacios de memoria” lingüísticos (ya no es necesario repetir una y otra vez lo mismo como en las culturas orales) y permite la reflexión.

Esta es la perspectiva que representan autores dedicados a estudiar el desarrollo de las diferentes formas de la comunicación humana como determinantes de una evolución humana sustentada en la constitución de distintos tipos culturales (culturas orales, escriturales, audiovisuales, etc.) como ser Walter Ong o Marshall McLuhan.

Si vinculamos la aparición de las posibilidades de reflexión como condición de posibilidad del ejercicio de la crítica, podremos establecer una vinculación entre la aparición de la escritura (abstracta, reiteramos) y la emergencia de un discurso reflexivo como la filosofía o aún con el surgimiento de formas de gobierno como la democracia basadas en el debate público. No sería casual, en estos términos, la proximidad histórica entre el desarrollo de este tipo de escritura, un tipo de discurso como el filosófico y la aparición de una forma de gobierno como la democracia ateniense.

Para autores como Ong, McLuhan o De Fleur, el tipo de “medio” de comunicación predominante (el lenguaje oral, la escritura impresa, la televisión, entre otros posibles) en un cierto momento de la historia es determinante a la hora de pensar la cultura de ese momento preciso. Pero en la medida que solamente la escritura podría ser un tipo de medio generador de una mirada “crítica”, podríamos pensar que en un tipo de “civilización audiovisual” el discurso y el pensamiento “críticos” estarían en cierto sentido devaluados ya que la escritura no sería el medio predominante.

Desde el punto de vista de otros autores, como por ejemplo del historiador y crítico cultural británico Raymond Williams, las perspectivas antes mencionadas podrían ser comprendidas como miradas “deterministas” en un sentido unilateral, ya que ven la única determinación de los diferentes medios de comunicación; perdiendo de vista todo el conjunto de determinaciones sociales –históricas, económicas, sociológicas, políticas, culturales- que van más allá de los dispositivos de comunicación. De modo que serían insuficientes (aunque no sean del todo incorrectas) para explicar el surgimiento de un pensamiento crítico.



Siguiendo esta otra línea de pensamiento, más totalizadora en un sentido histórico a la hora de pensar el origen de “lo crítico”, podríamos decir que –más allá que sería necio desestimar completamente lo mencionado respecto del surgimiento de la escritura y la aparición de las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la reflexión y de la crítica- el llamado “pensamiento crítico” tiene más bien un punto de partida “moderno”, en lo que dio en llamarse la “filosofía crítica”, que no es otra que la perspectiva filosófica que se encuentra asociada con el “idealismo alemán” en general y en primer lugar con el pensamiento filosófico de Immanuel Kant.

Esto podríamos sostenerlo si a la vez comprendemos el pensamiento de este autor alemán como aquel que por primera vez nos permitió ver el mundo “moderno” como un mundo social “escindido” y diferenciado, es decir, como un mundo donde comenzaba a vislumbrarse la transformación de las viejas “comunidades” (como las griega y romana en la Antigüedad, o como las medievales en Europa o incluso como las “comunidades” precolombinas constituidas por los pueblos originarios de la América Latina) en las modernas “sociedades” burguesas.

De allí que Kant haya escrito tres “críticas”, que se corresponden con tres esferas diferenciadas del funcionamiento social, antes unidas a partir del influjo “comunitario” de “lo religioso”: la “Crítica de la Razón Pura” que se corresponde con el surgimiento de la esfera de la “ciencia”; la “Crítica de la Razón Práctica” que corresponde a la constitución diferenciada de la esfera de la moral; y la “Crítica del Juicio” correspondiente a la configuración de la esfera del “arte” (o estética).

Si en el medioevo, esto es en el mundo “comunitario”, era lo religioso lo que determinaba el punto de vista del “conocimiento” del mundo, de lo “moral” y de lo “estético”, y no precisamente desde una perspectiva crítica sino más bien legitimadora del orden dominante; en el mundo moderno ya no es posible sostener esta mirada “unificada” precisamente porque las esferas del conocimiento (ciencia, moral y arte) y de la acción social (lo privado y lo público) se encuentran diferenciadas.

Es más, en el mundo moderno sólo es posible dar cuenta de la existencia del mundo y de la sociedad, en la medida que los seres humanos adoptan una mirada “crítica”. Es decir, no se puede acceder a “lo real” sino por la adopción de un pensamiento –epistémico y filosófico- crítico.

Esto es lo que plantea Kant en su oposición con dos de las formas dominantes de concepción filosófica presentes en ese momento: el racionalismo y el empirismo (muy relacionado con lo que será el positivismo posterior)

Frente a ambas perspectivas Kant se ubicará en una suerte de “punto intermedio” que buscará superar ambas. Respecto de una mirada empirista que anticipa al positivismo, sostendrá Kant que el único que puede dar cuenta de la realidad –que puede aprehenderla- es el sujeto humano, y que puede hacerlo no solamente partiendo de la observación. El “mundo”, según Kant, se nos presenta como



“sensibilidad”, pero sólo podemos conocerlo “realmente” en la medida que a través del uso de categorías universales de la conciencia (que son categorías espacio temporales) podemos producir una “síntesis trascendental” que permita que el “sujeto” conozca al “objeto” (phenomenon). La “observación” (sostenida incluso metodológicamente por el empirismo de un Hume) es sólo un punto de partida para el conocimiento, al que podemos arribar sólo a través del uso de las categorías intelectuales, pero que se basan en última instancia en un procedimiento crítico, que es al mismo tiempo “negativo”. Por eso su reflexión avanza contraponiendo toda una serie de “tesis” con sus “antítesis” (cuestión que puede observarse tanto en gran parte de la “Crítica de la Razón Pura” como así también en la “Crítica de la Razón Práctica”).

Sin embargo, y en ello radica la diferencia con los racionalistas (como por ejemplo Descartes, que había afirmado que a través del uso de la razón podía llegar a demostrar la existencia de Dios), el alcance –en términos de posibilidades de conocimiento- de la capacidad de conocer el mundo es limitado para Kant. Sólo el sujeto a través del uso de la conciencia puede conocer, pero no puede llegar a conocer la “esencia” (el noumenon) de los fenómenos sino solamente los fenómenos (el phenomenon, como dijimos, que es lo observable) en sí.

Esto es, Kant tercia en el debate entre empiristas (y positivistas) y racionalistas, y supera las aporías que ambas perspectivas presentan (lo que dio en llamarse el “giro copernicano” en el pensamiento filosófico), a través del uso de un método crítico; pero a la vez muestra que el conocimiento no es infinito sino que tiene más bien ciertos límites.

Este último punto, el de las limitaciones del pensamiento, es el que va a ser intentado de superar por los pensadores y filósofos –idealistas- alemanes posteriores, como Fichte, pero principalmente Hegel. En primer lugar fue Fichte el primero en observar este problema y en establecer una mirada superadora en sentido filosófico al establecer una primera formulación superadora de las limitaciones kantianas al sostener no solamente la relación entre “tesis” y “antítesis”, sino además un tercer componente: la “síntesis” entre los dos pasos anteriores.

Pero con posterioridad a Fichte, tanto Schelling –desde una posición que combinaba elementos de racionalidad “pura” como a la vez otros de componentes más “estéticos”- como también Hegel desarrollaron un “nuevo” método: la dialéctica.

Desde el punto de vista de la configuración de un “sistema” filosófico fue Hegel quién fue “más allá” en este sentido, al traducir en términos racionalistas las contradicciones presentes en la realidad a partir del despliegue de su método dialéctico, que no era sino el corolario de aquella original “filosofía crítica” iniciada por Kant, pero superada en su alcance. El movimiento de las categorías del pensamiento planteadas por Hegel a partir de ese proceso que denominó de “negación determinada” conducía a su máxima: “todo lo real es racional en tanto que todo lo racional es real”.



Si la mirada de Kant era una mirada que establecía límites al pensamiento racional, esto era coherente con un mundo social que observaba como “escindido”; en tanto que la dialéctica de Hegel, al incorporar las nociones de contradicción y de negación determinada, precisamente se planteaba superar esos límites que permitirían no solamente llegar a dar cuenta de la “esencia” de los fenómenos sino al mismo tiempo hacerlo recuperando una noción “totalizadora”.

Así la “filosofía crítica” a partir de un método basado en la negación determinada establecía las bases sobre las que luego desde una “nueva” perspectiva materialista, la de Marx, se llegaría al desarrollo de una “Teoría Crítica” de las sociedades contemporáneas.

En términos amplios podría decirse que en este caso el llamado “pensamiento crítico” remite a aquellas formulaciones teóricas ubicadas por lo general en el ámbito de las ciencias sociales que parten –valga la redundancia- de una “crítica” de las condiciones sociales en las que viven los seres humanos en un momento determinado.

En términos tanto sociológicos como filosóficos, algunos autores sostienen que se trata de una concepción que intenta explicar “críticamente” el funcionamiento social desde una perspectiva que se precie de “materialista”. Esto a su vez presupone la adopción de un punto de partida, en términos epistemológicos, diferente de lo que podría denominarse “empirismo vulgar”. ¿Por qué? Porque si se asume una perspectiva empirista vulgar, o bien positivista, se asume que lo que constituye la teoría es lo que se ve, y lo que se ve es el “status quo”. Esto implica que no es posible construir una “teoría crítica” de la sociedad desde un punto de vista o bien positivista (no nos adentraremos en esto, pero es sabido que la perspectiva positivista presupone -al priorizar la observación- una ontología sostenida en el “orden” dado observable) o bien empirista, lo que no quiere decir que podamos prescindir “totalmente” de los elementos empíricos para poder construirla.

Desde el punto de vista de Marx es posible construir una Teoría Crítica del funcionamiento social asumiendo un punto de partida filosófico-epistemológico diferente (como vimos) de la positivista noción de “orden”, pero si se lo hace desde una visión que no contemple los determinantes estructurales sociales, entonces es probable que podamos construir –con un poco de suerte- una “Filosofía Crítica” de la sociedad existente pero que difícilmente pueda transformarla en la medida que la descripción que hará de dicha sociedad será seguramente “idealista”.

Es por eso que el intento de construcción de una “Teoría Crítica” del funcionamiento social debe partir necesariamente del materialismo, y desde un materialismo como el de Marx, que es al mismo tiempo “dialéctico” y “práctico”. Aunque este no terminó de reconstruir de manera sistemática los fundamentos filosófico-epistemológicos de esa misma concepción. Habrá que esperar para ello los desarrollos de Lukács y Korsch, durante los años veinte del siglo pasado, para





encontrar las bases desde donde se edificará en un sentido más “moderno” (y occidental) la concepción de una “Teoría Crítica”.

Prosiguiendo históricamente, desde los años treinta del siglo pasado hasta entrados los setenta u ochenta, la llamada “Escuela de Frankfurt”, en sus dos generaciones, la que abarca la producción intelectual de autores como Horkheimer, Pollock, Fromm, Adorno, Marcuse, Benjamin y también Habermas, Offe, Wellmer, Schmidt o Negt presentó una concepción novedosa respecto a la “Teoría Crítica”; que pretendía -sin negarlo- ir más allá del marxismo, para dar cuenta de nuevas condiciones en las que funcionaba el capitalismo en ese preciso momento. Aunque no podamos desarrollarlas completamente, es de nuestro interés dejar planteadas las diferencias, consensos y críticas que se observan en estos autores, además de interrogarnos acerca de la vigencia actual de muchos de sus conceptos.

### **“Teoría Crítica” y “Dialéctica Negativa” en la primera generación de la Escuela de Frankfurt**

Para los autores nucleados en la “primera generación” del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, la “Teoría Crítica” –por lo menos en términos de la utilización de ese nombre- tiene su origen en un conocido texto de Max Horkheimer, escrito en 1937 para la Revista de Investigación Social del mencionado instituto, titulado “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”. Uno de los textos fundantes no sólo de esto que vamos a llamar “Teoría Crítica” sino también de lo que se conoce como la “Escuela de Frankfurt”.

La noción de existencia de una “Teoría Crítica”, dicho explícitamente por el propio Horkheimer, tiene que ver con el intento de pensar los fundamentos epistemológicos de una teoría que sea crítica del funcionamiento de la sociedad contemporánea, es decir, crítica de la sociedad capitalista. Lo que quiere decir que para estos autores, el origen de una Teoría Crítica, y de la crítica del capitalismo, como ya mencionamos, tenía que ver con la teoría de Marx y también con el marxismo posterior.

Si la de Marx había sido la primera gran crítica del capitalismo que podía ser considerada teoría, ya que las anteriores críticas eran de corte idealista y no materialista, lo cierto es que esta teoría crítica –para estos autores, como ya mencionamos- no había terminado de reflexionar sistemáticamente sobre sus propios fundamentos. De aquí que entonces los autores nucleados en el Instituto (allá por los años treinta del siglo pasado) hayan intentado elaborar en principio los fundamentos de una Teoría Crítica partiendo de las previas formulaciones de Lukács y de Korsch al respecto.

Este sería un primer paso para elaborar la “Teoría Crítica” del funcionamiento social en el marco de unas condiciones estructurales del capitalismo modificadas desde el momento en el que Marx había escrito (recordemos que Marx escribe el



primer tomo de “El Capital” allá por 1867, que la “Crítica del Programa de Gotha” es de 1875 y que Marx fallece en 1883). Digámoslo así, si Marx describió el funcionamiento de un capitalismo que en sus albores promovía el librecambio porque se sustentaba en la pequeña propiedad; lo que se observaba en las primeras décadas del siglo XX era la configuración de un capitalismo en el que primaban las empresas monopólicas; un capitalismo que –en la terminología de Lenin por ejemplo- había entrado en su etapa “imperialista”.

Según uno de los biógrafos más respetados de la llamada Escuela de Frankfurt (que incluso a veces no considera la totalidad de la producción del Instituto como si fuera exactamente la de una “escuela”), Martin Jay, es esta nueva configuración capitalista la que abre el camino a la formulación del primer programa de investigación de la Teoría Crítica, luego de que Horkheimer asumiera la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales.

Este primer programa se nutría de una serie de consideraciones previas – anteriores también a la asunción de Horkheimer como director- forjadas en la primera etapa del Instituto, que tenían que ver con el intento de actualizar al marxismo para poder explicar correctamente la “nueva” situación social.

Si en términos temporales estamos hablando de un programa de investigación plasmado hacia los años treinta del siglo pasado, debemos agregar que en términos teóricos esto suponía dar cuenta no sólo de la modificación del capitalismo sino del fracaso explicativo del marxismo economicista de la Segunda Internacional y del marxismo “positivista” y “dogmático” prevaleciente durante la época de Stalin en la URSS, siendo que además intentaba incorporar “nuevas” categorías explicativas (de corte más “filosófico”) presentes en los “redescubiertos” Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 de Marx. Todo sin contar que la formación de varios de estos intelectuales (el caso de Adorno, Horkheimer, Benjamin o el propio Marcuse, que había sido uno de los discípulos dilectos de Heidegger) no había sido marxista sino que se nutría notablemente de las discusiones presentes en los “circuitos” filosóficos de la época.<sup>91</sup>

Puede encontrarse en los textos de estos autores, una fuerte presencia de temas filosóficos que habían sido abordados previamente por “clásicos” como Aristóteles o Platón, por exponentes de “la Ilustración” como Descartes, Kant, Fichte, o Hegel, por “vitalistas” como Herder, Nietzsche, Schopenhauer y por “contemporáneos” como Husserl, Kierkegaard o Heidegger, pero que ahora intentaban ser abordados desde una perspectiva materialista. Esto no entraba en contradicción con una tradición

---

<sup>91</sup> Tanto Horkheimer como Adorno y Benjamin fueron tutorados en sus estudios filosóficos por Hans Cornelius, una suerte de neokantiano anti-metafísico cuyas posiciones políticas progresistas causaron gran simpatía en estos -por entonces- estudiantes. Sin embargo, fue su intento de mediar entre los “objetivo” y lo “subjetivo”, lo que impactó intelectualmente en la producción intelectual de -sobre todos los primeros, aún hasta en sus últimos escritos. Cfr. al respecto BUCK-MORSS, S., *Orígenes de la Dialéctica Negativa*, México, Siglo XXI, 1981.





marxista que había entrelazado elementos de economía política con abordajes filosóficos, y que desde las formulaciones de Korsch o de Lukács había intentado recuperar –frente a las versiones reduccionistas o dogmáticas del marxismo- el componente “dialéctico”. Pero si esto suponía reflexionar sobre las sociedades capitalistas contemporáneas, no podría prescindirse –para estos autores- de formulaciones tanto sociológicas, como por ejemplo las de Max Weber o Georg Simmel (que en el caso de esta “escuela” venían tamizadas por el “filtro” lukácsiano), y psicológicas como las de Sigmund Freud.

Por este motivo un autor perteneciente a la “segunda generación de esta escuela”, Axel Honneth, se permite hablar del intento de construcción de una suerte de “marxismo interdisciplinario” presente en este programa de investigación de la “Teoría Crítica”. Este programa comprendía tres campos teóricos que funcionaban de modo “separado” pero para dar cuenta de la “totalidad” de la sociedad capitalista, a saber: uno correspondiente al ámbito de la “economía política”, sustentado en la teoría del “capitalismo monopolista de estado” desarrollada por Frederic Pollock (tal vez el “economista” más prominente de la primera generación de esta “escuela”); el segundo llevado a cabo en el ámbito de la “psicología social” a partir de los desarrollos realizados por Erich Fromm en torno a la constitución de la “personalidad autoritaria” y el tercero que se adentraba en el terreno de la “cultura de masas”.

El aporte de la “teoría del capitalismo monopolista de estado” (en el caso de Pollock, de corte weberiano, aunque también nutrido en las teorías del imperialismo de Hilferding, Bujarin y Lenin) tenía la particularidad de ser una tesis que servía para explicar tanto el funcionamiento de las economías capitalistas de entonces como así la de la naciente economía soviética, siendo que también expresaba una crítica hacia ambas formas de organización social. Esta formulación permitía explicar las condiciones estructurales del surgimiento de la “personalidad autoritaria”, ya que sostenía que el paso del capitalismo de pequeña propiedad a uno donde primaba la “propiedad monopólica” (como decía la teoría del imperialismo) provocaba una crisis en la organización familiar patriarcal. En dicho paso el pequeño propietario (el “bourgeois”) pierde facultades “individuales” al ser absorbido por la dinámica de este “capitalismo tardío”, al ver que su propiedad es absorbida por la de la empresa monopólica, perdiendo también su derecho de ciudadanía, su “independencia” y autoridad. Lo que termina generando una búsqueda de autoridad, al diluirse la autoridad paterna, por parte de los distintos miembros de la familia en las instituciones externas creadas por la sociedad y la cultura de masas.

Si bien podríamos decir que muchas de estas formulaciones tomaban en consideración los desarrollos lukácsianos sobre los procesos de “cosificación” de la conciencia y de “reificación” social, también puede sostenerse que por ejemplo en algunos textos de Horkheimer encontramos un hincapié mayor en los procesos de racionalización técnico-burocráticos presentes en el conjunto de las instituciones sociales, que en la expansión de esos mismos procesos pero de la mano de la



extensión de la producción mercantil y del fetichismo que conlleva. No queremos afirmar que Horkheimer o los autores de Frankfurt hayan dejado de pensar que las vidas de los sujetos no se desarrollaran en un modo de producción capitalista, pero sí que el hincapié al explicar los procesos de alienación social estuvo más puesto en la expansión de una “racionalidad instrumental” cerrada sobre sí y expandida al conjunto social que en la expansión de un “fetichismo” de la mercancía que tenía inscrito dentro suyo el propio dominio de dicha forma de racionalidad.<sup>92</sup>

Un punto que vista que tiene consecuencias tanto teóricas como políticas, ya que interpela algunas posiciones de Lukács. Políticamente, porque ya en los treinta – para estos autores- se vislumbraba el proceso de “cooptación del proletariado” por parte del fascismo y eso suponía la pérdida del tradicional “sujeto de la transformación” del marxismo, y teóricamente porque también suponía un “ajuste de cuentas” con el tipo de dialéctica –empleada por el propio Lukács o por Korsch- de corte más hegeliano y “positivo” y su reemplazo por una que ellos denominaron “no identitaria” y “negativa”. Perspectiva teórica que Horkheimer pero sobre todo Adorno, comenzarán a desarrollar desde los años cuarenta y que cobrará una forma más definitiva hacia los años sesenta en lo que ha dado en llamarse “dialéctica negativa”.

#### **De las condiciones del desarrollo de una “teoría crítica” en América Latina al llamado “pensamiento crítico latinoamericano”.**

Tal como intentamos argumentar hasta ahora, es el marxismo la base de lo que podría denominarse una “Teoría Crítica”. Aunque como mencionamos, las nuevas condiciones bajo las que funciona el capitalismo durante el siglo XX hizo que muchos intelectuales próximos al marxismo –como Lukács, pero también como los “frankfurtianos” Adorno, Horkheimer, Benjamin o Marcuse- buscaran establecer nexos con otras formulaciones o bien nutrirse de otras disciplinas que permitan explicar las nuevas “formas” a las que ha arribado el capitalismo.

Pero en una América Latina con una historia previa diferente, era de suponer que una perspectiva “materialista histórica” que se precie de “crítica” no podía establecerse como “calco y copia” de lo que se había desarrollado previamente en Europa o algún otro de los llamados países “centrales”. Si una perspectiva “crítica” basada en la transformación de la sociedad capitalista podía establecerse en nuestros países, esta tenía que asumir las diferencias tanto sociales, como culturales y económicas existentes entre las diferentes regiones. De allí que autores reconocidamente marxistas como el peruano José Carlos Mariátegui o el cubano Julio Mella, hayan planteado la necesidad de una interpretación crítica de las sociedades capitalistas latinoamericanas, que sin dejar de lado el anticapitalismo marxista, supusiera al mismo tiempo la consideración de las particulares condiciones de desarrollo de este tipo de capitalismo vernáculo.

---

<sup>92</sup> Cfr. HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental en Teoría Crítica*, Barcelona, Amorrortu, 1990.



Estas implicancias supusieron desde el vamos el asumir la necesidad de reflexión desde un “materialismo histórico y dialéctico” reformulado, adaptado al devenir de unas sociedades latinoamericanas particulares. Tan particulares que, en su interpretación histórica, algunos caracterizaron más bien como “coloniales” –esto es, donde podían encontrarse rasgos pre-capitalistas o bien directamente feudales- antes que como propiamente capitalistas. Y si esto era así, entonces la dinámica del antagonismo “capital-trabajo” tan importante en el pensamiento de Marx (y en su “teoría crítica”) debía ser reconsiderada, ya que entonces ni las clases dominantes serían propiamente capitalistas ni las clases dominadas serían únicamente las clases “trabajadoras”. Habrían en este sentido “colonizadores” y “colonizados”; algo tan propio de la historia latinoamericana que llevó precisamente a las conocidas guerras de la independencia.

El resultado de estas guerras de la independencia fue la emancipación de las elites criollas latinoamericanas de la dominación colonial, lo que llevó al mismo tiempo a la constitución (muy contradictoria por cierto) en nuestras sociedades de la forma de dominio moderno por excelencia que es “el estado” moderno, por parte de estas mismas elites criollas. En el origen conflictivo del estado moderno latinoamericano encontramos entonces la particularidad que el dominio no solamente se estableció en la imposición de una dominación por parte de las elites sobre el conjunto de una población que en su gran mayoría no era criolla, sino además en que ese dominio se sustentaba en una “liberación” del yugo colonial respecto de los países coloniales. La dinámica conflictiva no era entonces solamente “interna”, entre clases dominantes y dominadas, sino también “externa” entre países liberados de la colonización y países colonialistas.

Ahora bien, la paradoja de todo esto, es que supone dos cuestiones importantes. Por un lado que este proceso de descolonización es propio de la expansión capitalista (que implicó incluso una ruptura propia del orden colonial pre-moderno), y a la vez que el origen del estado moderno latinoamericano no es únicamente capitalista sino que contiene también elementos anticolonialistas propios de lo pre-moderno.

Esta caracterización da cuenta de una diferencia que presenta la modernidad capitalista latinoamericana de aquella que podríamos encontrar en los países de donde el propio capitalismo es originario.

Para algunos autores, esta diferencia podía sostenerse en dos tesis que buscaron explicar en su momento el por qué del “quiebre” del capitalismo en países donde –en teoría- el capitalismo no estaba plenamente desarrollado, contradiciendo incluso interpretaciones del propio Marx que suponían que una superación del capitalismo podría observarse en países plenamente desarrollados en términos capitalistas. Estas tesis eran las del “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo,



que suponían a la vez la posibilidad de superposición –y combinación- entre distintas “formaciones sociales”.

En términos teóricos ello podría implicar o bien que las tesis de Marx no tendrían vigencia en los países latinoamericanos o bien que debían ser revisadas, manteniendo el núcleo central crítico hacia el funcionamiento injusto del capitalismo, a partir de la incorporación de otras formulaciones teóricas no provenientes de esa tradición de pensamiento, que supusieran por otro lado la puesta en juego de las “situaciones nacionales”.

En términos prácticos más que teóricos, aunque ello tuviera también implicancias teóricas posteriores, fueron las perspectivas que podríamos denominar “populistas” las que expresaron este derrotero de modo más firme. No solamente en el peronismo argentino, sino también en el varguismo brasilero, pero sobre todo en las perspectivas apristas desarrolladas con toda importancia teórica por Haya de la Torre en el Perú e incluso en esa suerte de “síntesis” entre lo popular y la cuestión nacional que podríamos encontrar en la Revolución Cubana, prácticamente desde sus orígenes.

De aquí que en América Latina podamos encontrar, en términos de una formulación teórica, la presencia conceptual de los populismos –tanto ruso como estadounidense- pero sobre todo la presencia de ciertas reformulaciones del pensamiento gramsciano, siendo tal vez Gramsci (desde esta perspectiva) el autor que mejor consideró –por proximidad de situaciones, al situar su reflexión desde la “periferia” de Europa y de la misma Italia- la relación entre lo “popular” y la “cuestión nacional” en el marco de la crítica al funcionamiento de las sociedades capitalistas.

Estamos pensando aquí por ejemplo en autores como Juan Carlos Portantiero, José María Aricó, o bien en aquellos que en un principio y en general se situaron desde una perspectiva crítica a las posiciones del Partido Comunista en la Argentina, enmarcados en una revista como “Pasado y Presente”. Pero además una posición similar podría encontrarse en ciertas corrientes desarrollistas (por ejemplo en perspectivas como las de Celso Furtado o Aníbal Pinto) o –sobre todo- en la síntesis posterior a las que arribaron las teorías de la dependencia, donde cierta perspectiva crítica –respecto del funcionamiento del capitalismo- se combinó con miradas de corte “nacionalista” que defendían una contraposición “dominado-dominante” pero presente en la diferencia entre países “desarrollados” y “subdesarrollados” o entre países del “centro” y de la “periferia” capitalista.

Ahora bien, todo esto se trastocó completamente en primer lugar hacia fines de los setenta, con el fracaso de las experiencias de lucha armada y luego con la emergencia de feroces dictaduras. Pero también estas posiciones “setentistas” se modificaron de modo sustancial con la transformación capitalista que vino de la mano del despliegue de la llamada “globalización”.



Ya desde los años ochenta, la perspectiva revolucionaria había dejado paso a la “cuestión democrática”, y lo mismo sucedió con una “cuestión nacional” que debió dejar paso a la presencia de lo transnacional enmarcado en la expansión de una “aldea” que se había vuelto muy “global”.

Por este entonces, una teoría crítica que hasta cierto punto había renegado del marxismo o lo había discutido para que pudiera explicar otras condiciones distintas de las que se suponía podían encontrarse en los países centrales; fue reinterpretada en clave de “consenso” y de defensa de una democracia comprendida en términos formales, aunque se dijera que esa misma democracia “formal” era el sustento para el despliegue de una democracia “radical”. Eran tiempo de lectura (en varios sentidos, un tanto acrítica, aún en el caso de escritores otrora marxistas), por parte de los pensadores “críticos” latinoamericanos, de autores como Habermas, Laclau o Foucault; autores que no eran –un tanto paradójicamente- latinoamericanos.

Si el marxismo había concebido una teoría crítica que buscaba –como totalidad- la negación del capitalismo, de la mano de algunas reinterpretaciones del marxismo – como ser las de los mencionados Habermas, Laclau o Foucault, entre otros posibles nombres- se habían perdido de vista algunos de los núcleos centrales de la teoría crítica marxista, y por tanto se había derivado en interpretaciones del funcionamiento de las sociedades capitalistas que incluso dudaban que esas mismas sociedades capitalistas lo fueran en concreto (de allí nociones como “sociedad del espectáculo”, “sociedad de la información”, “sociedad del conocimiento”, “sociedad líquida”, “sociedad del simulacro”, etc.).

Así la “teoría crítica”, como concepción reformulada, se había impuesto en “tiempos de derrota” al marxismo. Y en el caso del América Latina, esta reformulación se encontraba reinterpretada en clave de un elíptico e impreciso “pensamiento crítico latinoamericano”, que suponía básicamente un racconto –sin beneficio de inventario- de los muy diversos –en términos de posiciones teóricas y políticas- autores “originarios” de nuestro subcontinente que establecieron las bases para el desarrollo de disciplinas sociales como la sociología, el psicoanálisis, la economía heterodoxa, o distintas ramas de las ciencias de la cultura; aunque ello no siempre supusiera (sin desmerecer por ello el carácter pionero en los más de los casos de tales desarrollos teóricos) una crítica del funcionamiento del mismo capitalismo latinoamericano.

## Conclusiones

A modo de balance podríamos decir que el itinerario propuesto a lo largo del trabajo intentó mostrar, desde un punto de vista crítico, por un lado que la noción de “teoría crítica” se encuentra conectada con una perspectiva que en términos cognoscitivos supone tanto la idea de “praxis” como la idea de “negación” de lo dado a partir de lo que se nos presenta como sensible a nuestros sentidos, y además, que esta suposición no es precisamente una posición que pudiera darse de modo individual sino



que más bien dicha posición siempre supone una perspectiva comunicativa “comunitaria”.

En términos de un sentido “teórico” más que “filosófico”, también intentamos sostener que era la perspectiva de Marx la que inauguraba una “teoría crítica”, en tanto desarrollo de un pensar que se basaba en un “hacer”, es decir, que tenía consecuencias prácticas y por ende “materiales”. Siendo que además dicha posición “negativa” implicaba una crítica del funcionamiento, por entonces, de la sociedad capitalista; esto es, aquella sociedad en la que había vivido Marx y que aún hoy sigue siendo la sociedad en la que vivimos el conjunto de los seres humanos en todo el mundo.

Ahora bien, en la medida que consideramos que el capitalismo es, tal como afirmaba Marx, un sistema “dinámico” donde “todo lo sólido se disuelve en el aire”; esto podía suponer que esas constantes modificaciones sufridas por las sociedades capitalistas debían al mismo tiempo implicar una suerte de reformulación de una perspectiva como la de Marx, adecuada a las condiciones materiales del siglo XIX. Mostramos que en posiciones como las de Lukács, Korsch o como las de los autores de la Escuela de Frankfurt (sobre todo aquellos pertenecientes a su “primera” generación) podía observarse un intento de pensar en las “nuevas” condiciones de funcionamiento del capitalismo, aunque sin prescindir del punto de vista marxista. Es decir, que se asumía que el capitalismo podría modificar su “forma”, aunque no su “sustancia”.

En América Latina, tratamos de mostrar, que a la cuestión de la propia dinámica transformadora del capitalismo parecían sumarse otros elementos, que tenían que ver con la existencia combinada o la llana superposición en un mismo momento histórico de distintos modos de producción. Esto parecía indicar que entonces, no podía asimilarse de modo directo una teoría crítica en las sociedades latinoamericanas directamente al marxismo.

Algunos autores, varios ligados a posiciones cercanas al populismo, intentaron pensar el funcionamiento de las sociedades latinoamericanas desde una perspectiva basada en la idea de “autenticidad” o bien desde una perspectiva teórica “propia” o “autóctona”; como si fuera posible el aislamiento en el marco de un capitalismo en permanente expansión. Pero otros autores, más ligados al marxismo, supusieron que si bien era cierto que había que pensar al capitalismo latinoamericano en sus propias condiciones, no podía prescindirse para ello del pensamiento de Marx; en la medida que su teoría crítica era la que mejor había caracterizado el funcionamiento general de dichas sociedades.

Si en este segundo caso, donde ubicamos a autores marxistas como Mariátegui o Mella, ello supuso pensar que el capitalismo latinoamericano es un caso particular de una sociedad que se iba “universalizando”, y por tanto no prescindieron de una noción “totalizadora” –como la más hegeliana presente en Lukács- para pensar tanto al capitalismo como a su posible “negación” crítica. En el segundo, el abandono de una





mirada totalizadora fue suponiendo una paulatina incorporación de autores menos “ortodoxos” que Lukács, y que sostenían una mirada donde la “totalidad” podía ser vista como “falsedad” (la noción de una “falsa totalidad” presente por ejemplo en Adorno) o bien como “sospecha” (cuestión que aparecerá en cierto posterior postestructuralismo).

Conceptos provenientes del marxismo como los de “base-superestructura”, “formación social”, “autonomía relativa” o “desarrollo desigual y combinado”, podían ser comprendidos como una muestra de un funcionamiento escindido del capitalismo presente en el propio Marx y en cierto sentido utilizado en contra de la misma perspectiva crítica que –como “sustancia”- se encontraba en el marxismo.

Si el marxismo como teoría presentaba problemas para explicar algunos fenómenos propios de la particularidad de la sociedad latinoamericana, la incorporación de algunos elementos provenientes de mirada “crítica” frankfurtiana, que supuso la integración de desarrollos teóricos externos al marxismo, fue notablemente útil. Sin embargo, en ciertos casos ello implicó en varios de los autores latinoamericanos el liso y llano abandono de posiciones marxistas y tuvo como resultado una descripción en el mejor de los casos incompleta del funcionamiento de unas sociedades latinoamericanas que se habían vuelto cada vez más indiscutiblemente capitalistas.

De aquí la necesidad de realizar hoy, sin desestimar completamente el pensamiento latinoamericano, un balance crítico de ciertas tradiciones de pensamiento que se fueron desarrollando en nuestros países. Sobre todo si, como en nuestro caso, se trata de intentar transformar, desde una reflexión con pretensiones prácticas, estas injustas sociedades capitalistas latinoamericanas donde todavía vivimos.

Para ello tenemos que pensar las particularidades del capitalismo latinoamericano, como así la propia dinámica “revolucionaria” del capitalismo como “sistema mundial”. Es necesario, como sostenía Bourdieu “hacer viejas preguntas” a los “nuevos fenómenos” pero al mismo tiempo es preciso realizarle “nuevas preguntas” a los “viejos fenómenos” (como lo es la propia sociedad capitalista). Y para ello no podemos, a nuestro modesto entender, prescindir de Marx.

### **Bibliografía utilizada**

AAVV (2007), *Negatividad y Revolución. Theodor Adorno y la política*, Herramienta-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

AAVV (2007), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana (Volumen 2)*, Herramienta-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

ADORNO, T., *Minima Moralia*, Caracas, Monte Avila Eds., S/D.



- ADORNO, T., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- ARICO, J.M. (2005), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- ARICO, J.M. (2010), *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires.
- BUCK-MORSS, S. (1981), *Orígenes de la Dialéctica Negativa*, Siglo XXI, México.
- CARDOSO, F.H. y FALETTO, E. (2003), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FURTADO, C. (1965), *Dialéctica del desarrollo*, México, FCE
- FREIBRUN, N. (2014), *La reinención de la democracia. Intelectuales e ideas políticas en la Argentina de los años ochenta*, Buenos Aires, Imago Mundi.
- KOSSELLECK, R. (2004), *Historia de los conceptos y conceptos de historia*, en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* N°53, Madrid.
- HABERMAS, J. (1994), *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, G.Gili, México.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica* (tomos 1 y 2), Buenos Aires, Hachette, 1968.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, FCE, 1992.
- HORKHEIMER, M. (1990), *Teoría Crítica*, Amorrortu, Barcelona.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 1998.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1987), *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Siglo XXI, Madrid.
- LUKACS, G., *Historia y Conciencia de clase* (Dos Tomos), S/d, Sarpe, 1985.
- PORTANTIERO, J.C. (1999), *Los usos de Gramsci*, Grijalbo, Buenos Aires.



PORTANTIERO, J.C. y NUN, J. (1987), *Ensayo sobre la transición democrática en la Argentina*, Puntosur, Buenos Aires.