

CRÍTICA A LA RACIONALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA DEL SUJETO:

El discurso científico como modo de burocratización de la experiencia del sujeto

Oriol Alonso Cano

Universidad de Barcelona (España)

oriol.alonso.cano@gmail.com

CRITICAL TO THE RATIONALIZATION OF THE SUBJECT'S EXPERIENCE: Scientific discourse as a way of bureaucratization of the subject's experience

Resumen: Esta investigación tiene como objetivo dilucidar la unión que se produce entre el discurso del romanticismo y el de la Escuela de Frankfurt, en su crítica para con la racionalización de la experiencia del sujeto, que se efectúa a raíz del dominio del discurso científico. Con la estipulación de la hegemonía de la racionalidad científico-técnica moderna, cuya metodología la configura la experimentación y su lenguaje es la estadística, se forja un cambio en la forma de experimentar del sujeto, que denuncian tanto el Romanticismo como los autores que configuran el *Instituto de Investigación Social*. Se producirá una modificación de la experiencia, estableciéndose un modo de experimentar que se fundamentará en el pragmatismo y en el afán de dominio, respecto a la naturaleza (interna y externa) y a sus relaciones intersubjetivas.

Abstract: This research aims to elucidate the binding that occurs between the discourse of the Romanticism and the Frankfurt School, in his criticism of the rationalization of the subject's experience, which is produced from the domain of scientific discourse. With the establishment of the hegemony of scientific-technical rationality, which configures the experimental methodology and statistical language, generated a change in the way of experiencing the subject. This change is reported by the authors of Romanticism and Institute for Social Research. Will occur a modification of the experience will be based on pragmatism and mastery of natur (internal and external) and intersubjective relations.

Palabras clave: Racionalización. Experiencia. Categorización. Dominio. Experimentación. Rationality. Experience. Categorization. Domain. Experimentation.

Introducción

Con la estipulación de la metodología experimental como el único modo de abordar científicamente la naturaleza, tanto interna como externa, a raíz del discurso de Francis Bacon y Galileo, se lleva a cabo una doble transformación en el modo de experimentar del sujeto: En primer término, la naturaleza se convierte en mero objeto de dominio y, en segundo lugar, la naturaleza interna del sujeto pasa a ser una mera colección de ideas normativizadas, las cuales han perdido toda su espontaneidad y capacidad de subvertir el orden preestablecido.

La ciencia generará, por consiguiente, una nueva forma de experimentar la realidad que se caracterizará por la categorización, clasificación y jerarquización de la misma. Tal y como apuntó el psicólogo social Sheriff, todo sujeto, ante cualesquier situación social y natural no estructurada, tenderá a normativizar los acontecimientos para, de esta manera, poder comprender el fenómeno (Javaloy. 2004). Es lo que se conoce como la *teoría de la normalización* de la experiencia.

En tanto que la experiencia se normativiza, el pensamiento pierde paulatinamente todo su dinamismo, así como su capacidad adaptativa activa a los acontecimientos. Pero no sólo pierde espontaneidad y fluidez mental, sino que, más allá de esta pérdida epistemológica, la carencia pasa a ser de orden ontológico-existencial. El sujeto se ve privado de una experiencia plena y auténtica, libre de todas las limitaciones conceptuales y categóricas que le impone la ciencia. Por el contrario, su experiencia pasará a ser un mero comercio cuantitativo con la realidad, en donde lo primordial será la capacidad de clasificar los fenómenos que afronta.

No obstante, ante esta situación de racionalización de la experiencia del sujeto, emergerá toda una serie de discursos que abogarán por la recuperación de la experiencia originaria del sujeto, así como atacarán con dureza la incapacidad de la disciplina científica para poder abordar el verdadero modo de experimentar. Estos planteamientos denunciarán las insuficiencias del método experimental, de la misma forma que anatemizarán la burocratización, y la consiguiente *administración*, de la experiencia del individuo.

La insurrección romántica respecto al imperio del experimentalismo científico

Nos hallamos, tras la irrupción del planteamiento beaconeano-galileano, en un contexto en el que, por un lado, se pretende profundizar en la idea de experimentación, como el único modo para poder abordar la experiencia del sujeto (caso de Newton y de algunos planteamientos de Descartes, Malebranche, Locke, Hume, Kant, Reinhold y Fichte). Sin embargo, por otro lado, emergerá toda una corriente de pensamiento que intentará derribar esta primacía de la científicidad, en el momento de tratar los asuntos del sujeto.

Dentro de estos autores, es notorio destacar la visceral crítica que formuló Keats a la razón matematizante propia de la ciencia. Apelando a la preponderancia del *Ecstasy*, en tanto y cuanto se yergue en el fundamento de la auténtica experiencia de lo sublime, así como su defensa de la *Romantic Imagination*, como el modo más preciso para aproximarse y palpar la experiencia originaria, la poesía de Keats se erige en un duro ataque al reduccionismo geométrico de la experiencia, que se establece a raíz de la propuesta de Newton¹.

Goethe, Poe, Wordsworth, Prévost, los hermanos Schlegel, Novalis y un ingente número de autores se posicionan a favor de atacar la incapacidad de la razón y de la disciplina científica para captar la experiencia originaria del sujeto. Para estos autores, la ciencia y, su

¹ Célebre anécdota la que nos viene legada en torno al rechazo visceral de Keats al universo matematizado que había inaugurado Newton. Dicha anécdota hace referencia al famoso brindis tabernario, que efectuaban Keats y Charles Lamb, en contra de la figura de Newton. En particular, el grito de brindis rezaba de la siguiente forma: “¡Malditas sean las matemáticas!”. Véase: Argullol, (2008)

correlato, la racionalidad, transitan exclusivamente por un contexto de *naturaleza y experiencia muerta*. La dinamicidad y fulgor de la experiencia específica e incommensurable del sujeto, se escapa de las pétreas redes conceptuales, dado que la desborda por todos los lados. La realidad conceptual sólo puede ocuparse de un determinado ámbito de la experiencia (generalmente, el ámbito anquilosado y, por consiguiente, no originario).

Si dirigimos la atención al discurso de Schiller, se observará que, la única manera que tiene el individuo de poder gozar de una experiencia plena y absoluta, radica en hallar una unidad, a pesar de las escisiones evidentes del sujeto. En la *unificación de la experiencia*, y, por ende, en el establecimiento de una *filosofía de la unificación* (*Vereinigungsphilosophie*), se encontrará la plenitud del sujeto.

Cualesquier escisión del individuo remite, en última instancia, a la fractura básica entre el *impulso formal* (*Formtrieb*) y el *impulso material* (o *sensible*) (*sinnlichen Trieb, Sachtrieb*²). El *impulso formal* es aquel que tiene una preponderancia epistemológica ya que se encargaría de conceptualizar los datos sensibles que le proporciona el *impulso material*. Dicho de otra manera, el impulso material “³sólo da lugar a casos, el otro (formal) dicta leyes; leyes para el juicio, si se trata de conocimientos, leyes para la voluntad, si se trata de hechos” (Schiller, 1999: 206)

El sujeto en el que domina el *impulso formal*, niega todo aquello que hace referencia a lo afectivo. Llevado al límite, este sujeto debe identificarse con el *bárbaro*, en tanto y cuanto lo somete todo a los dictámenes de la razón. No obstante, la actitud inversa, donde las pasiones y la materialidad tienen la hegemonía, nos conduce a una situación de conducta *salvaje*. Expresado en otros términos,

“el hombre puede oponerse a sí mismo de dos maneras: o bien como salvaje, si sus sentimientos dominan a sus principios; o bien como bárbaro, si sus principios destruyen a sus sentimientos. El salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama” (Schiller, 1999: 134)

Es notorio destacar que la disciplina científica se encuentra ubicada en el territorio del dominio del *impulso formal*, y, por ende, siempre se mueve por un contexto de mera parcialidad. El discurso científico busca establecer leyes entre los distintos fenómenos y olvidarse del aspecto material y afectivo de la experiencia. Por ese motivo, la formalidad será la instancia que prevalezca en la ciencia. Así pues, puede afirmarse sin ambages que el sujeto que se dedica a la ciencia, o bien aquel que contempla la naturaleza y su experiencia a partir de sus esquematismos racionales, puede ser considerado de *bárbaro*

Para Schiller, el sujeto, y la forma que tiene de abarcar su experiencia, oscila constantemente entre ambos polos: entre la *barbarie* y el *salvajismo*. Por consiguiente, la experiencia plena y unificada debería ser capaz de aunar ambas modalidades. No obstante, esta unión no debe ser entendida en términos de mera yuxtaposición o síntesis, donde las partes se unen de un modo externo entre sí. Para Schiller la *unificación de la experiencia* se efectúa a partir de la *Aufhebung*⁴ que se lleva a cabo en la experiencia artística. El arte produce la unidad de la experiencia, eliminando cualesquier tipo de oposición, puesto que genera una armonía

2 Schiller denominaba a este impulso *Sachtrieb* –impulso objetivo–, en una primera instancia. Posteriormente, merced a las sugerencias de Corner, decidió no utilizar más esta designación un tanto confusa.

3 Schiller, F. Kallias (edición bilingüe). Anthropos. Barcelona. 1999. Página: 206.

4 Recordemos que el concepto de *Aufhebung* tendría un triple sentido: Por un lado, hay la *conservación* de los elementos que constituyen la integración. Sin embargo, se produce la *negación* de la parcialidad de ambas instancias en tanto que el elemento integrado ya no hace referencia a la escisión, al estar los elementos parciales negados en su oposición. Finalmente, hay una *elevación* puesto que las dos elementos no son la mera suma de las partes, sino que se encuentran en un orden superior

entre las instancias que la configuran. De esta manera, para Schiller, el hombre completo, y por consiguiente, la consecución de la experiencia originaria y plena, únicamente podrá ser alcanzada a partir de una educación estética.

Hölderlin sigue las directrices que marca Schiller y nos remite al concepto de *Urteil* (juicio) para destacar la existencia de una experiencia originaria. Según su perspectiva, el lenguaje de la cientificidad, en general, y del pensamiento, en particular, que pretenden abarcar la totalidad de lo real, se caracterizan por el establecimiento de juicios. Sin embargo, Hölderlin juega con el término y asevera que el juicio (*Urteil*) no deja de ser más que una partición, fragmentación originaria (*Ur-teil*). Expresado en otras palabras, el juicio, que se fundamenta en la relación entre los conceptos, efectúa una descomposición de la realidad originaria, en el momento en que pretende apresarla.

Si el lenguaje conceptual no puede capturar esta experiencia prístina, la *unidad originaria* se hará presente a través de la *intuición*. Dicha *intuición* no hace referencia a la *intuición empírica* kantiana, sino que, más bien, apela a una *intuición intelectual*. No obstante, lejos de enmarañarse en cuestiones epistemológicas, esta *intuición intelectual* captará al ser originario de una forma no discursiva. A su vez, para explicitar la *intuición intelectual*, acogerá la tesis schilleriana de que únicamente la experiencia estética puede ser el fundamento de la *intuición intelectual*. El arte no acepta los juicios apofáticos puesto que la experiencia estética tiene un valor ontológico distinto al de las experiencias de las sensaciones empíricas. Por consiguiente, la auténtica experiencia del sujeto única y exclusivamente puede darse en el horizonte estético⁵.

Leopardi se alinea junto con los detractores de la racionalidad moderna y de la racionalización del mundo y de la experiencia que ha efectuado la ciencia moderna. Denuncia “*el moderno culto de la razón como fatua ceguera ante la esencia del hombre*” (Argullol, 1994: 67). Junto con la religión de corte espiritualizante, la razón moderna se erige en uno de los adversarios más duros para intentar captar la verdadera forma de experimentar de la subjetividad. La razón analítica, que se establece con el discurso newtoniano, se separa de la naturaleza, para darle la espalda y cosificarla. Al operar de esta forma, la naturaleza se convierte en objeto de estudio, análisis y dominio. En este contexto, Leopardi contrapone la *Edad de la Razón*, propia de la Modernidad, a la *Edad de la Imaginación*, que reivindica su propuesta. Esta expresión hace referencia a la voluntad leopardiana de acercarse al estado primigenio de la experiencia en el que razón-naturaleza-verdad-sueño, están unidos y, por consiguiente, designan a la misma realidad.

Para alcanzar esa experiencia prístina, la capacidad del sujeto para generar *ilusiones* se convertirá en una instancia esencial. Para Leopardi, la *ilusión*,

“en su sentido más genuino, es [...] una pura incitación a la vida, es decir, el único impulso que, más allá de las circunstancias morales, concilia, aunque sea momentáneamente, al hombre consigo mismo” (Argullol, 1994: 67).

Por ese motivo, todas las instancias del sujeto serán juzgadas a partir de su capacidad para generar *ilusiones*, para provocar la irrupción de las energías vitales. Incluso puede afir-

⁵ Tanto para Schiller como para Hölderlin (y podríamos decir que para la práctica totalidad de autores románticos –Keats, Poe, Schelling, Leopardi, Novalis...–, esta experiencia *unificada y originaria*, que pretenden captar a través del contexto estético, tiene un precedente: el pensamiento griego. La captación del auténtico modo de experimentar del sujeto, y por consiguiente, su capacidad para abarcar la plenitud de su experimentar, se fundamentaba, para el periodo helénico, en una íntima unión entre razón-naturaleza-verdad-pasiones. Para Hölderlin, esta experiencia prístina, jamás podrá volverse a producir. De esta forma, el modo de experimentar originario será irrepetible y, por ende inaccesible. Lo único a lo que puede aspirar el sujeto es recordar aquella experiencia originaria que se produjo en el periodo griego, no obstante, *recordar* no implica *recuperar* la experiencia, para Hölderlin.

marse que “*la ilusión es, para el hombre, la única verdad que está en condiciones, no sólo de conocer, sino también de sentir*” (Argullol, 1994: 67). De esta forma, para Leopardi, el problema no se plantea en términos de verdad, considerando esta como un acuerdo de las ideas del sujeto con la realidad exterior, sino a partir del fenómeno de la *vitalidad*.

El hombre moderno, en tanto que la razón analítica, propia de la científicidad, se ha convertido en su principal *leitmotiv*, es impotente en el momento de generar esos *valores de ilusión*. La racionalidad científica anquilosa la experiencia del sujeto y lo inhabilita en el momento de forjar las *ilusiones*. Expresado en otras palabras, la razón analítica sitúa al sujeto en el estado del *tedio*.

Para Leopardi, el tedio es descendiente directo de la soberbia ciega de la racionalidad científica “*que ha restringido el ámbito de las ilusiones a su mínima expresión. Pero el tedio es, sobre todo, una consecuencia de la escisión entre las acciones y pensamientos*” (Argullol, 1994: 70). Es en este punto donde se detecta la genealogía trágica del sujeto moderno: la escisión entre conocimiento y actividad impide el desarrollo completo del sujeto, así como la captación del estadio primigenio de la experiencia.

Para intentar remediar esta funesta situación, Leopardi apunta al *amor propio*, como instancia básica para generar *valores de ilusión* y, por consiguiente, alejarse de la visión parcial de la razón científica. El *amor propio* no debe ser entendido desde el limitado punto de vista de amor egocéntrico, sino que hace referencia a

“la expresión más esencial de la experiencia humana. Es el “instinto de vida”, la tendencia espontánea a protagonizar, uno mismo, la vida. Por eso, en su sentido más puro, el amor propio supone un deseo infinito [...] un deseo de infinito” (Argullol, 1994: 70).

El sujeto debe romper con esa alienación de su *amor propio*, para, de esta forma, poder acceder a la auténtica experiencia. Ahora bien, este estrato prístino del experimentar, para Leopardi, haría referencia a la experiencia de la *nada*, la pura y desnuda verdad⁶ de la existencia (Leopardi, 1972). Dicho en otros términos,

“la existencia es una anomalía, en el sentido literal y radical del término, algo que escapa a la normalidad, a la naturalidad que rige el curso de las cosas. La existencia es un accidente en el seno de la “sólida nada”. Y desde esta accidentalidad lo existente es, por así decirlo, libremente arbitrario, desprovisto de porqué e implicando la posibilidad de lo inexistente” (Argullol, 1994: 81)

De esta forma, la *nada originaria* envuelve y sustenta la accidentalidad de la existencia, domina el devenir de todo lo existente. En este punto es donde entra en juego la *sabiduría de la ilusión*, ya que

“la existencia, desde su pura fragilidad, se quiere a sí misma infinitamente, entrando en permanente contradicción con la negación infinita que significa la nada. Dicho en términos desnudo: quiere ser, siendo no-ser. En ello estribaba, precisamente, la sabiduría de la ilusión” (Argullol, 1994: 82)

⁶ En este punto, es necesario destacar la distinción que efectúa Leopardi entre la *verdad pura* –que es la Nada– y las *verdades que el hombre se otorga*. Leopardi se muestra especialmente beligerante con estas últimas ya que estas se han construido para falsear el conocimiento de la *verdad pura*. Dicho en otras palabras, las *verdades inmutables* de la ciencia se encuadrarían dentro de este último grupo de *pseudoverdades*, en tanto y cuanto su única función es alejar al sujeto de su auténtica experiencia.

Esta es precisamente la auténtica experiencia que puede alcanzar la subjetividad y, únicamente rompiendo el dominio estéril de la racionalidad científica, podrá conseguirlo.

La Escuela de Frankfurt como relevo a la crítica romántica de la cientificidad de la experiencia

Hasta ahora se ha observado como, en la Modernidad, irrumpe un movimiento crítico en torno a la racionalización de la experiencia propia de la estipulación del método científico, como el discurso imperante para ocuparse de la realidad.

No obstante, esta crítica será continuada por los paradigmas de Schopenhauer, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Husserl, Heidegger y demás autores. Dentro de estos autores, podemos apreciar a los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, con lo cual, podemos afirmar, que estos son herederos directos de la crítica romántica a la racionalidad científico-técnica.

De ahí que Benjamín otorgue una gran relevancia a la experiencia antepredicativa y, por consiguiente, no estructurada conceptualmente por el discurso científico. En particular, su propuesta podría encuadrarse en la pesquisa de la *experiencia no mutilada* (Cruz, 1988). Expresado en otros términos, el discurso benjaminiano tiene la finalidad de ocuparse de la unificación de la experiencia. La ciencia intenta infructuosamente ocuparse de esta *experiencia no mutilada* ya que “no dispone del modo para registrar la inagotable riqueza de la experiencia del hombre, ni de lugar donde residenciarla” (Cruz, 1988: 166). Es decir, el discurso científico, al no poder abarcar la riqueza de la experiencia originaria del sujeto, se encuentra asumido, plenamente, en la *crisis del modelo unitario de experiencia* (Cruz, 1988).

Para intentar abarcar esta *experiencia no mutilada*, el discurso benjaminiano destaca, en primer término, el carácter histórico de la experiencia del sujeto. Para Benjamin el sujeto se halla determinado por las instancias socio-históricas al encuadrarse en una determinada tradición, con sus consiguientes usos y costumbres, hablando en términos orteguianos. El individuo es un ser marcado por las condiciones socio-históricas que le circunscriben inexorablemente. Es imposible sustraerse de esos condicionamientos.

Tal y como se puede observar, el discurso benjaminiano se aleja de toda consideración inmanentista de la subjetividad. En realidad, este prurito inmanentista procede del ninguneo de toda experiencia que procede de la exterioridad, al considerarla como una experiencia falseada y, por consiguiente, inauténtica. No obstante, esa experiencia privada debe cobrar relevancia, según Benjamín, en el momento en el que ya no es posible la incorporación a la experiencia de aquello que proviene de la exterioridad. Dicho sucintamente, el auténtico experimentar estriba en el momento en que el sujeto se abre al mundo.

Ahora bien, el experimentar del sujeto se enmarca en un contexto indefinido. La verdadera experiencia se encuentra, parcialmente⁷, en el *spleen* y en la *vie antérieure* que sostiene Baudelaire. Ello es así ya que, por ejemplo, el *spleen* saca a la luz, por su naturaleza, la irracionalidad de la lógica formal al demostrar su inadecuación con la experiencia humana. Existe una experiencia que no procede de ninguna causa definida. Ninguna ley, norma, sistema podrá apresar la experiencia del *spleen*.

Benjamín ataca, sirviéndose de los conceptos baudelarianos, el objetivismo del pensamiento conceptual propio de la disciplina científica. Ahora bien, este mentís se aprecia más nítidamente en su análisis acerca de la memoria y su inapelable relación con la experiencia. Sirviéndose de la *mémoire involontaire* de Proust, realiza una contraposición entre ésta y la *mémoire volontaire*. En particular, la *memoria voluntaria* es aquella que se nutre de la actividad de la inteligencia, y, por ese motivo es, en el fondo, actividad. Según Benjamin este género de memoria correspondería a la *Erlebnis*, en una clara alusión a la fenomenología husserliana. Recordemos que la ex-

7 Desafortunadamente no es posible la detención minuciosa en este fecundo aspecto del texto benjaminiano. A modo de referencia somera se dirá que el *spleen* sostiene trozos de la auténtica experiencia puesto que siempre tiene a la conciencia detrás.

perencia vivida o *Erlebnis* de Husserl apuesta por una experiencia articulada conscientemente, cuyo recuerdo, consecuentemente, puede ser evocado a voluntad. A su vez, esta rememoración consciente del pretérito lo único que realiza es un inventario de lo sucedido, como si el pasado fuese una posesión muerta para el sujeto.

Por el contrario, la experiencia realmente vivida se halla en la *mémoire involontaire* o *Er-fahrung*. Concretamente radica en la experiencia silenciosa, originaria, crepuscular, que nuestro cuerpo mantiene con el mundo sensible y cuyo recuerdo solo brota por una determinada causa contingente e involuntaria.

Se trata de aquella experiencia que ha sido vivida de una forma expresa y consciente. Ello es de esta forma ya que el carácter involuntario que posee, libera de las constricciones que impone la conciencia y el presente vivido. Asimismo, el mundo que se me ofrece en esta experiencia se caracteriza por la radical dimensión de *autodonación*. Es decir, no se trata de un ejercicio sintético que lleva a cabo una conciencia transcendental. Por esta razón puede afirmarse que se mantiene una auténtica relación originaria con el mundo sensible.

A su vez, dicha forma de se encuentra más cercana al olvido que al recuerdo. El olvido y la memoria involuntaria tienen en común que no hay una diáfana distinción entre la actividad y la pasividad. No es una instancia caracterizada por la pura actividad –si fuese así, sería *mémoire volontaire*– ni por la pasividad –caeríamos en un simple empirismo–, sino que se halla interregno, más bien, en tierra de nadie.

Todos estos perfiles de la *memoria involuntaria* hacen que posea áurea, es decir, un carácter inaccesible e irrepitable. Y esa áurea es, precisamente, lo que caracteriza la experiencia prístina del sujeto, que jamás podrá ser reconstruida por el discurso objetivista de la ciencia.

Marcuse tomará las riendas de la crítica benjaminiana a la *experiencia cosificada*, por parte del discurso cientificista, afirmando que el sistema de producción capitalista imperante, y todas las instancias sociales que le sirven de apoyo (y, entre ellas, la ciencia es la disciplina que goza de un mayor reconocimiento), determinan las aspiraciones, necesidades y experiencias individuales.

El sistema económico que se sustenta en las bases del capitalismo, opera a través de la coordinación técnico-científico-económica en la manipulación de la experiencia del sujeto. Esta *manipulación del experimentar*, que responde a intereses privados creados por el sistema, impide que el sujeto pueda llevar a cabo una auténtica experiencia y, por consiguiente, cimentar una oposición efectiva contra la situación represiva imperante. De ahí que Marcuse asevere la tendencia *die gegenwärtige Industriegesellschaft zum Totalitären* (“la sociedad industrial contemporánea al totalitarismo”)⁸, en tanto que *introyecta* los intereses que genera el sistema capitalista para garantizar su perpetuidad.

El resultado de esta *introyección* estriba en que la subjetividad se encuentra invadida por la realidad tecnológica, lo cual genera la necesaria identificación del hombre con la sociedad. Esta *mimesis* de sujeto y sociedad origina, como se apuntó, que toda experiencia subjetiva pase a ser experiencia *provocada* por el orden social. Se rompe la dicotomía entre *esfera pública-esfera privada* en tanto que la sociedad, y sus intereses, se yerguen en la *única esfera*.

Con ello se gesta un nuevo estado de *alienación*, en donde únicamente existe una dimensión objetiva: el sistema productivo-social del capitalismo. En este horizonte de *alienación universal*, el predominio del discurso conceptualista y experimental de la disciplina científica, es patente. Para Marcuse, el discurso científico, en general, y el pensamiento conceptual, en particular, tienen el objetivo de *cosificar* la experiencia del sujeto, convirtiéndola en toda una serie de ideas fijas, objetivas y estereotipadas, que pueden ser requeridas en cualesquier momento y lugar, por parte del sistema predominante. Más aún, esas ideas únicamente serán útiles

⁸ Esta idea, más adelante, la volveremos a encontrar en el discurso de Adorno y Horkheimer. Nuestro estudio se reserva, cuando alcancemos estos autores, una explicación más extensa y pormenorizada, dentro de los límites de la investigación

si pueden encuadrarse dentro de las necesidades del sistema. Todas aquellas experiencias que no puedan reconciliarse con los intereses sociales, deberán ser rechazadas y eliminadas de la circulación *experienciante* del sujeto.

Dada esta situación de *unidimensionalidad*, en donde el discurso científico es un producto, y, por consiguiente, responde a los intereses del aparato productivo, se hace evidente su incapacidad para poder abarcar la verdadera experiencia del sujeto. Lejos de intentar captarla, como se ha destacado en anterioridad, la función de la disciplina científica es falsear y eliminar, si es preciso, la experiencia de la subjetividad. De esta manera, la ciencia se erige en la garante del sistema represivo del experimentar subjetivo originario y, por consiguiente, posibilita la perpetuación de las condiciones sociales existentes.

Si la ciencia es parte y garante de la *administración total de la existencia*, el lenguaje no le anda a la zaga, tanto es así que en este

“en este universo, las palabras y los conceptos tienden a coincidir, o, mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra. Aquel no tiene otro contenido que el designado por la palabra de acuerdo con el uso común y generalizado, y, a su vez, se espera de la palabra que no tenga otra implicación que el comportamiento (reacción) común y generalizado. Así la palabra se hace ‘cliché’ y, en tanto y cuanto ‘cliché’ domina al lenguaje hablado y escrito”(Marcuse, 1967: 23).

Es decir, que el lenguaje se convierte en mero aparato social⁹, incapaz de apresar la especificidad e inconmensurabilidad de la experiencia plena del sujeto. El lenguaje pasa a ser operacional, funcionalizado, capaz únicamente de identificar la realidad con la función que desempeña.

La única vía de escape hacia una aproximación a la experiencia originaria del sujeto radica en la liberación de *la lógica de la dominación* del aparato productivo capitalista, y alcanzar un cierto grado de *autodeterminación*. Solamente en este contexto es posible que vuelva a emerger el *pensamiento dialéctico*, capaz de penetrar en la verdadera naturaleza de las cosas, un discurso que vaya más allá de la mera identificación entre *cosa* y *función*, así como una aproximación auténtica a la experiencia originaria del sujeto.

Este planteamiento de Marcuse será profundizado y desarrollado por Adorno y Horkheimer. Para ambos, el pensamiento conceptual se encuentra al frente del proceso de alienación de la auténtica experiencia del sujeto, tal y como apuntaba Marcuse. Al dominar la lógica de la racionalidad, el experimentar del sujeto se cosifica para convertirse en un elemento más del sistema de cosas del mundo, las cuales se encuentran al servicio de la perpetuación de la dominación social.

El proyecto ilustrado, que consistía en el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), pretendía derribar cualesquier explicación mitológica de la realidad, para abrazar una descripción científica de la misma. Ahora bien, el reverso de este rechazo mitológico es que toda naturaleza (sobre todo, la realidad trascendente al sujeto, pero aquí también entra en juego la propia naturaleza interna y, por consiguiente, su propia experiencia) para a ser vista como un medio de dominio. Cualesquier entidad de orden natural pasa a ser un instrumento que está a la mano para poder saciar los fines del hombre. De manera que, con el establecimiento de la ciencia moderna, la experiencia del sujeto sólo es vista en término de

9 Para Marcuse, el discurso se encuentra tan apegado a los intereses del sistema que es capaz de destruir cualesquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos. De ahí que asevere que el lenguaje se inscribe sobre la base de la *provechosa destructividad*. El lenguaje tiene expresividad a partir de construcciones que imponen sobre el receptor el significado sesgado y resumido, el desarrollo del propio contenido, así como su aceptación en la forma en que es ofrecido.

configuración formal, de regla sujeta a los dictámenes de la probabilidad. Expresado en otros términos, “*de nuestro universo han de desaparecer olores, sabores o sonidos, que no son más que “impedimentos de la materia”*” (Cruz, 1988: 42). Ahora bien, este mundo de la experiencia desencantado es un mundo falseado, pura *ideología*, puesto que

“con un mundo a la medida de las matemáticas, las cuentas siempre salen. Todo irá bien, pues, mientras tengamos espíritu contable y nos apliquemos a considerar lo matematizable. Dicho de otra forma, esta ciencia funciona: alcanza los objetivos propuestos” (Cruz, 1988: 42).

El mundo queda reducido a mero registro de datos y cálculo de probabilidades. En ese contexto, la lógica formal se convierte, junto con la matemática, en el auténtico lenguaje de la experiencia del sujeto ya que ofrece “*das Schema der Berechenbarkeit der Welt*” (“*el esquema de la calculabilidad del mundo*”) (Horkheimer, 1987a: 29). Su ideal de operatividad es el *sistema* donde todas las cosas se derivan.

Aquí es donde radica el error de la ciencia, para nuestros autores, ya que “*no está a la altura de la realidad. Su error radica en la pretensión de considerar realidad a sus esquemas, en la fetichización de métodos y técnicas*” (Cruz, 1988: 43). Pero la ciencia hace oídos sordos ante las quejas de la realidad y actúa de una forma *totalitaria*. Y, como buen totalitarismo, la ciencia primero atomiza al sujeto, al otorgarle una identidad y una capacidad de experimentar incommensurables pero, por otro lado, lo iguala al resto de sujetos al considerarlo *sujeto experimental*. Así considerado, la subjetividad y la experiencia que tiene ésta, pasan a ser meras incógnitas de una función que debe resolverse a base de *experimentación*. Consiguientemente, “*el individuo queda determinado sólo como cosa, como elemento estático, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda*” (Horkheimer, 1987a: 51).

La *cosificación de la experiencia* tiene como consecuencia el empobrecimiento de la forma de experimentar del sujeto. La experiencia se vacía de sentido, y en donde abunda la “*incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído*” (Horkheimer, 1987a: 59).

En particular, y si ahora seguimos las directrices que apunta Horkheimer, el problema se halla en el paso de la *razón objetiva*, propia de la Antigüedad, en donde reinaba una comunión entre razón-naturaleza-verdad, a la *razón subjetiva*, con la que se transita exclusivamente en el campo de los medios y fines.

La *razón objetiva*, cuya plasmación se encuentra en el discurso socrático, debe ser entendida en tanto que “*inteligencia capaz de un discernimiento universal, determinar las convicciones y regular las relaciones entre hombres y hombre y naturaleza*” (Horkheimer, 1987b: 33). Para Sócrates, según Horkheimer, la razón no hacía referencia a la visión parcial y exclusiva que impregna la actualidad del concepto, sino que, más bien, aludía a una verdadera expresión de la naturaleza de las cosas. Dicho en otros términos, el lenguaje de la razón y de sus juicios, no hacían referencia a meras convenciones o nombres, sino que eran entidades que, al compartir la esencia de la naturaleza, eran capaces de reflejar la verdadera entidad de las cosas¹⁰.

10 En este punto, el discurso de Horkheimer (ya que todas las cuestiones de la *razón objetiva* vs *razón subjetiva* son obra exclusiva de Horkheimer –otro debate es que Adorno comulgase im Geist con estas tesis-) se podría enmarcar dentro de las tesis generales de la visión romántica que, en anterioridad, se han expuesto. En particular esta ligazón se encuentra en el fenómeno que para ambos planteamientos, el pensamiento griego, previo a la irrupción del paradigma platónico, no deja de ser un estado ideal de la naturaleza humana, en tanto y cuanto existe una unión esencial entre razón-naturaleza-pasiones. En este estadio primigenio no habría ninguna separación entre mundo y hombre en tanto y cuanto ambas entidades comparten la misma naturaleza, el mismo principio constitutivo (αρρε, arkhé). Es curioso ver la profunda relación entre autores como Montaigne, Keats, Leopardo,

De este modo, podría decirse que “*el concepto de razón objetiva puede caracterizar precisamente este esfuerzo y esta capacidad de reflejar un orden objetivo semejante*” (Horkheimer, 1987: 34). En tanto que tiene esta función, puede considerarse como *pensamiento dialéctico*, en tanto y cuanto el desarrollo cognoscitivo reflejará fielmente la dinamicidad de lo real, al compartir los mismos rasgos ontológicos.

Ahora bien, a partir de la separación entre razón y religión, por un lado, y la estipulación del conocimiento científico, como el principal modo de ocuparse de la realidad (interna y externa), que se establece a raíz del paradigma cartesiano-newtoniano, la racionalidad pierde su autonomía e inicia su proceso de formalización. Al producirse este fenómeno, la razón, tal y como ya se destacó en anterioridad, se convierte en un mero instrumento que pasa a formar parte del proceso social. Expresado en otras palabras,

“su valor operativo, el papel que juega en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único. Los conceptos, por su parte, pasaron a verse reducidos a síntesis de rasgos comunes a varios ejemplares. En la medida en que designan una similitud, los conceptos liberan del esfuerzo de enumerar cualidades, sirviendo así para organizar mejor el material del conocimiento” (Horkheimer, 1987: 42).

De esta manera, Horkheimer profundiza en la tesis, que ya defendió junto Adorno, sobre el carácter formalista, técnico y dominador de la racionalidad. Según su planteamiento, cualesquier modalidad de racionalidad, que no se ajuste al mero análisis y síntesis técnico de la facticidad, debe ser considerado como un reducto de pensamiento supersticioso. De ahí que

“los conceptos se han convertido en medios racionalizados que ahorran trabajo, ya que no ofrecen la menor resistencia. Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción” (Horkheimer, 1987: 42).

En este contexto, el lenguaje no puede escaparse de esta *lógica formalista* y pasa a ser un instrumento entre otros. El significado deja de ser la expresión y manifestación de la naturaleza, para pasar a ser

“función o el efecto en el mundo de las cosas y de los acontecimientos. Tan pronto como las palabras no son claras y abiertamente usadas para sopesar probabilidades técnicamente relevantes, o están al servicio de otros fines prácticos, entre los que figura el propio solaz, corren el peligro de resultar sospechosas de no ser otra cosa que charlatanería vacía, puesto que la verdad no es un fin en sí mismo” (Horkheimer, 1987b: 43).

En particular, para Horkheimer, en este caso, la degeneración del lenguaje, que va de la *lógica de la verdad*, propia de la etapa en la que imperaba la *razón objetiva*, a la *lógica de la probabilidad*, a raíz de la *razón subjetiva*, es producto del dominio del pragmatismo. Con James y Dewey a la cabeza, el enunciado pasa a exponer únicamente una expectativa que tendrá un mayor o menor grado de probabilidad. De modo que la *predicción* se convertirá en el rasgo esencial, no únicamente del cálculo y del lenguaje, sino también de toda forma de pensamiento.

En esta perspectiva, únicamente existe una autoridad: la ciencia, que se concibe como

la disciplina que se encarga de clasificar hechos y calcular probabilidades. Clasificación y cálculo son los dos rasgos que definen la ciencia moderna, tal y como se observó. A su vez, ella es la instancia que determina el tipo de experiencia que únicamente tiene validez: el *experimento*. Solamente aquello que puede ser registrado y cuantificado, debe denominarse experiencia. Por consiguiente, aquello que se escape de la *lógica de la experimentación* debe ser eliminado y tildado de superchería.

Ahora bien, la ciencia no deja de ser otra cosa que un elemento más dentro del proceso social. De manera que únicamente puede ser entendida si se la pone en relación con la sociedad para que la funciona. Dicho de otra manera, la disciplina científica, lejos de ser un universo independiente del orden social, es un producto de esta y, en tanto que producto, sirve a sus fines. De ahí que la ciencia, en tanto que expresión de los fines de la sociedad, tenga una visión puramente represora. La ciencia es *ideología* y su objetivo no es otro, en última instancia, que convertir el pensamiento en ideas estereotipadas que, por un lado, sean utilizables como instrumentos puramente utilitarios y, por el otro, sean objeto de una fanática devoción. En ambas, el pensamiento pierde su dinamismo, espontaneidad, fluidez, adolece de su carácter representativo de la experiencia originaria del sujeto, que se fundamentaría en su inextricable unión con la naturaleza. La ciencia, con su racionalización de la experiencia del sujeto,

“como resultado final del proceso tenemos por una parte el sí-mismo, el yo abstracto, vaciado de toda substancia que no sea su intento de convertirlo todo, en el cielo y en la tierra, en un mundo para su conservación y prevalecimiento; y, por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia prima, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el dominio mismo” (Horkheimer, 1987b: 109).

La única forma que tiene el individuo de poder acercarse, de nuevo, a su experiencia prístina y, por consiguiente, libre de toda determinación conceptual, estriba en que la razón ejercite una *autocrítica*. En ella deben quedar asentadas dos cuestiones de ingente relevancia: por un lado, debe considerarse que la relación antagónica entre la razón y la naturaleza ha alcanzado una situación aporética y, por otro, que en el estado de absoluta alienación del sujeto, la idea de verdad todavía tiene una vigencia y puede ser abordada.

La filosofía debe ser la encargada de señalar estas dos cuestiones para poder ser la impulsora y garante de esta *autocrítica de la razón*. Únicamente a partir de estas cuestiones el lenguaje podría volver a cumplir su función *mimética* y, por ende, volver a reflejar las tendencias naturales y originales de la experiencia del sujeto. No obstante, si la filosofía pretende gozar de este estatuto privilegiado para con la experiencia de la subjetividad, deberá asumir una doble actitud: En primer término, deberá dejar aparcada la pretensión de ser considerada como la Verdad suprema, y, en segundo lugar, deberá reconocer el trasfondo social de las ideas culturales, las cuales son portadoras de un cierto contenido de la verdad.

Asimismo, esta doble actitud podría relacionarse y ser leída en términos de la relevancia de la *negación*: Negación de las pretensiones absolutistas de la ideología dominante, por un lado, y, por el otro, negación de las pretensiones insolentes de la realidad.

Conclusión

Como se ha podido observar, los diferentes miembros que configuran el *Instituto de Investigación Social* heredan la crítica romántica a la racionalización de la experiencia, efectuada por el discurso romántico. De esta manera, podría establecerse un hilo conductor entre ambas perspectivas en el momento de abordar su ataque a la tentativa científica de apresar la experiencia del sujeto.

El discurso científico racionaliza la experiencia del sujeto, tal y como se ha observado a lo largo del estudio, lo cual genera un experimentar que se fundamentará en la mera parcialidad, en la clasificación y jerarquización de la naturaleza (física y mental), así como en su dominio.

Este hecho puede apreciarse diáfananamente en nuestro contexto, con discursos que apelan a la *productividad y competitividad* como los auténticos modos de realización del sujeto. Nos encontramos en un momento histórico en el que el discurso de la racionalidad científico-técnico se ha hecho con el control absoluto del *imaginario social*, así como ha provocado una radicalización, aun mayor si cabe, de aquella modificación de la experiencia que se efectuó en la modernidad, y que se ha observado a lo largo del estudio como diferentes paradigmas intentaron contrariarla. Dada la actual situación, sería necesaria una *relectura* de estos planteamientos, para intentar, si fuese posible, recuperar cierto grado del fulgor de la experiencia protorreflexiva, que parece olvidado por el signo de los tiempos.

Agradecimientos

Arantxa Alonso Cano, quien me introdujo en el mundo especulativo.

Manuel Cruz, por su excelente labor en la dirección de la investigación, así como por su constante amabilidad y disponibilidad.

Rafael Argullol, por siempre estar ahí.

Bibliografía

ARGULLOL, Rafael

1994 *Sabiduría de la Ilusión*. Madrid: Taurus.

2008 *El Héroe y el único*. Barcelona: Acantilado.

CRUZ, Manuel

1988 *Narratividad: La nueva síntesis*. Barcelona: Península.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix

1973 *L'anti-edipe: Capitalismo et schizophrénie*. Paris: Les éditions de Minuit.

JAVALOY, Federico

2004 *Comportamiento Colectivo y Movimientos Sociales*. Madrid: Pearson. Prentice Hall

HORKHEIMER, Max

1987a *Gesammelte Schriften (Band: 5)*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

1987b *Gesammelte Schriften (Band: 6)*. Frankfurt am Main: S. Fischer

LEOPARDI, Giacomo

1972 *Zibaldone di pensieri (volume secondo)*. Arnoldo Mondadori Editori.

MARCUSE, Herbert

1967 *Der eindimensionale Mensch*. Berlin: Luchterhand.

SCHILLER, Friedrich

1999 *Kallias (edición bilingüe)*. Barcelona. Anthropos. Barcelona.

SCHOPENHAUER, Arthur.

1988 *Die Welt als Wille und Vorstellung. (Sämtliche Werke II)*. Manheim: Brockhaus.

STIRNER, Max

2004 *El único y la propiedad*. Madrid: Valdemar.