

Los (inevitables) usos del concepto. Aproximaciones a las potencialidades de Rayuela de Julio Cortázar para una crítica a la razón occidental ilustrada.

Ignacio Reitano.

Cita:

Ignacio Reitano (2011). *Los (inevitables) usos del concepto. Aproximaciones a las potencialidades de Rayuela de Julio Cortázar para una crítica a la razón occidental ilustrada. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/74>

Título: Los (inevitables) usos del concepto. Aproximaciones a las potencialidades de *Rayuela* de Julio Cortázar para una crítica al estilo de pensamiento ilustrado.

Autor: Ignacio Reitano

Referencia institucional: Colectivo Asistemático Orientado a lo Social (CAOS)-CIMECS-IdIHCS-UNLP/CONICET – estudiante de la carrera de sociología, FaHCE, UNLP.

E-mail: reitanosociologia@gmail.com

Resumen:

La experiencia de lectura de *Rayuela* de Julio Cortázar como material cultural, se sostendrá aquí, permite vislumbrar una posible crítica al estilo de pensamiento ilustrado. En este sentido, allí se pone en cuestión una manera específica de conocimiento de la realidad que no puede dar cuenta de ciertas experiencias y que por ello se le escapa la posibilidad de aprehender una experiencia que entre en contacto con el objeto, pero que, a su vez, se encuentre intermediado por la posibilidad de su conocimiento. En conexión con ello, se intentará desentrañar la lógica de la Ilustración desde el punto de vista de Hegel, para luego desarrollar lo que Horkheimer y Adorno comprenden por una dialéctica de la Ilustración; como así también se indagarán otras consideraciones del propio Adorno en su propuesta de una dialéctica negativa, particularmente en torno a la lógica del concepto y a una dialéctica del concepto. Entonces, se intentará comprender cómo determinados componentes de esta novela permiten arrojar luz sobre las limitaciones del estilo de pensamiento ilustrado y su particular forma de abordaje del objeto y de conocimiento de la realidad. De esta forma, algunos de los elementos que se abordarán en *Rayuela* serán las relaciones, diálogos y tensiones que entablan algunos personajes específicos, como son los casos de Oliveira, la Maga, Ronald, Etienne y Gregorovius. De este modo, con estos fragmentos del material cultural abordado, en su relación con el camino propuesto, se pretenderá en este trabajo iluminar algunas posibles limitaciones del estilo de pensamiento ilustrado y su lógica.

Palabras clave: *Rayuela* – Cortázar – Ilustración – concepto – Horkheimer y Adorno

Lo que es racional se *torna* real y lo real se *torna* racional
Hegel, lecciones de 1819/20

Y después de hacer todo lo que hacen, se levantan, se bañan, se entalcan, se perfuman, se peinan, se visten, y así progresivamente van volviendo a ser lo que no son.
Cortázar, *Un tal Lucas*

La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas.

Ahora da un paso atrás. Lo que llamás tu vista y ese estímulo sensorial se vuelven una relación inexplicable, porque para explicarla habría que dar de nuevo un paso adelante y se iría todo al diablo.
Cortázar, *Rayuela*

En el apartado 122 de su *Minima moralia*, Adorno desarrolla un locución que, aunque pareciese pasar por desapercibida entre el resto de los aforismos, logra un impacto sorpresivo, si se quiere, un shock que disrumpe al lector, sin más: “Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (Adorno, 2001: 192). Si pudiese existir, al menos simbólicamente, algo relativo a un “espíritu” que guiase las preocupaciones e interrogantes que plantean los “funestos hechizos del concepto” (Jameson, 2010: 33), sería dicha locución. Pero aunque impliquen funestos hechizos, ilusorios encantamientos, irremediamente “sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto” (Adorno, 1991: 12). Algunas de estas observaciones introductorias serán puestas en juego, como intención de este escrito, en el abordaje de algunos fragmentos de la novela *Rayuela* de Julio Cortázar como material cultural. La experiencia de su lectura, se sostendrá aquí, permite vislumbrar una posible crítica al estilo de pensamiento ilustrado. Se intentará comprender entonces cómo determinados componentes de esta novela, a partir de una lectura densa de los mismos, permiten arrojar luz sobre las limitaciones de este tipo de pensamiento y su particular forma de abordaje del objeto y de comprensión de la realidad. Serán fructíferas para ello algunas de las reflexiones desarrolladas por Horkheimer y Adorno en su análisis de la dialéctica de la Ilustración, como así otras consideraciones del propio Adorno en su propuesta de una dialéctica negativa, particularmente en torno a la lógica del concepto y a una dialéctica del concepto. Estos componentes serán una fecunda vía para dar cuenta de nuestros propósitos en estas líneas, al situarlos en diálogo con los fragmentos del material cultural, intentando percibir así tanto las singularidades que éstos entrañan como también la peculiaridad del punto de vista teórico considerado a partir del material cultural. Destacamos que, frente a la inmensa y densa riqueza de la novela, ésta sobrepasa las posibilidades de este escrito, por lo cual se han considerado determinadas partes de aquélla en concordancia con la problemática que se intentará abrir aquí; ya que serán estos fragmentos, junto con la práctica de su comprensión, los que permitirán vislumbrar la posibilidad de un “lado de allá” que agriete el estancado “lado de acá”, carente de excepciones. De este modo, los fragmentos se centrarán en las relaciones, diálogos y tensiones que entablan algunos personajes específicos, como son los casos de Oliveira, la Maga, Ronald, Etienne y Gregorovius. Estos fragmentos se colocarán en diálogo con la senda propuesta, para desarrollar entonces la aproximación a una crítica de los límites existentes en la forma de comprensión del objeto por parte del estilo de pensamiento ilustrado.

1. HEGEL, O EL CONCEPTO DE MODERNIDAD

Por ello que se comenzará por desentrañar la lógica que implica dicho estilo, en relación a la Ilustración y a la Modernidad como época histórica, y desde la óptica

del filósofo *par excellence* quien reflexionó sobre este tipo de pensamiento: G. W. F. Hegel. Ya que en su tratamiento de los sistemas de Kant, Jacobi y Fichte bajo el matiz de la oposición entre fe y saber, para romper la filosofía de la subjetividad desde dentro, no realiza dicho proceso sólo de modo inmanente; más bien, se apoya en su diagnóstico de la época de la Ilustración que le “autoriza a introducir el supuesto de lo Absoluto, es decir, a considerar la razón, a diferencia de lo que acontece en la filosofía de la reflexión, como un *poder unificador*” (Habermas, 1993: 37). Pero la victoria que la razón ilustradora había logrado frente a aquello que consideraba como fe, como lo opuesto de sí, consistió en que ni pudo quedar en pie lo positivo contra lo que la razón se enfrentó, es decir, la religión, ni tampoco pudo sostenerse el vencedor, es decir, la razón. Según Hegel, la época de la Ilustración que concluye en Kant y Fichte había fundado en la razón un ídolo, es decir, había sustituido erróneamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello había elevado a absoluto algo finito. En este sentido, lo infinito de la filosofía de la reflexión es algo puesto por el entendimiento, una razón que se agota en la negación de lo finito. Siguiendo el análisis habermasiano, Hegel “tenía que empezar *mostrando*, y no simplemente *presuponiendo*, que una razón a la que se concibe como algo más que un entendimiento absolutizado *tiene* por fuerza que ser también *capaz* de unificar, superándolas, aquellas oposiciones que la razón, al proceder discursivamente, no tiene más remedio que generar” (Habermas, 1993: 38).

En sus primeros escritos, Hegel obra con la fuerza reconciliadora de una razón, que no es posible hacer derivar si no es de la subjetividad. Nuestro filósofo insiste en sugerir el lado autoritario de la autoconciencia cuando advierte los desgarramientos que la reflexión genera. Fenómenos modernos de lo “positivo” descubren al principio de la subjetividad como un principio de dominio; siendo que este carácter represivo de la razón se funda a grandes rasgos en la estructura de la relación del sujeto consigo mismo, es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo. Hegel elabora el concepto de una razón reconciliadora que no solamente elimina la positividad en apariencia. En este sentido, al explicar cómo esta razón se expresa a los sujetos como poder de unificación, este filósofo se sirve como ejemplo del modelo del castigo experimentado como destino (Habermas, 1993: 43). Desde allí, Hegel nombra ético, por oposición a moral, a un estado social en que a todos los miembros les son reconocidos sus derechos y todos satisfacen sus necesidades sin necesidad de violar los intereses de los otros. De este modo, la totalidad desgarrada sólo puede quedar reconciliada cuando de la experiencia de la negatividad de la vida fragmentada surja el recuerdo por la vida perdida, y cuando esta rememoración obligue a los implicados a reconocer en la existencia del prójimo objeto de represión la negación de la propia naturaleza. Así, ambas partes reconocen que la férrea postura que recíprocamente mantuvieron es el resultado de la ruptura y de la abstracción en relación al entramado de la vida que les es común, y en éste reconocen el fundamento de su existencia.

Hegel opone, de esta forma, a las leyes abstractas de la moral “la legalidad totalmente distinta que caracteriza a un plexo concreto de culpa que surge por la ruptura de una totalidad ética *presupuesta*” (Habermas, 1993: 44). Pero esa causa que la justicia del destino dispone, no se puede derivar a través del concepto de voluntad autónoma, del principio de la subjetividad; sino que esa dinámica del

destino es el resultado de la perturbación de las condiciones de simetría y situación de reconocimiento recíproco de un “plexo de la vida constituido *intersubjetivamente* del que una parte se aísla extrañándose así de las otras partes y de la vida en común” (Habermas, 1993: 44). Es este acto de apartarse del “plexo de la vida” compartido de forma intersubjetiva el que produce y dinamiza una relación “sujeto-objeto”, que es un componente introducido a posteriori en una situación que se atiene a la estructura de un entendimiento entre sujetos y no a la lógica de una objetivación practicada por un sujeto. Entonces también lo “positivo” tiene otro significado: la absolutización y conversión de lo condicionado en incondicionado ya no puede derivarse de una subjetividad que se hubiere excedido en sus pretensiones, sino de una subjetividad extrañada que niega la vida en común; siendo que la represión resultante proceda de la alteración de una simetría intersubjetiva y no del autosometimiento de un sujeto que se transfigura a sí mismo en objeto.

Nuevamente poniendo en primer plano la discusión con Kant y Fichte, Habermas argumenta que Hegel no puede obtener el aspecto de reconciliación, de restablecimiento de la totalidad rota, a partir de la autoconciencia o relación reflexiva del sujeto cognoscente consigo mismo; aunque al recurrir a la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento, como se señalaba anteriormente, equivoca la premisa fundamental para la autofundamentación de la modernidad, que consiste en pensar lo positivo para que pueda superarse precisamente a partir del propio principio del cual surge: del principio de la subjetividad. Por lo tanto, para la reconciliación de una modernidad en desacuerdo consigo misma, Hegel presupone una totalidad ética que no surge de las entrañas de la propia Modernidad, sino que “*está tomada* del pasado idealizado que representa la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la polis griega” (Habermas, 1993: 45). Pero es ciertamente que la época moderna pudo cobrar conciencia de sí a partir de una reflexión que impedía el recurso a arquetipos del pasado. La Modernidad, y el tráfico económico capitalista que se desarrollaba en su seno, representaba una nueva realidad que no podía compararse con aquellos modelos pretéritos. ¿Cómo resuelve Hegel esta cuestión? Es la filosofía, para el pensamiento ilustrado, la que tiene que comprenderse a sí misma como el lugar en que se presenta la razón como *absoluto poder unificante*; pero teniendo en cuenta que en Kant y Fichte la filosofía adopta la forma de filosofía de la reflexión, Hegel intenta desarrollar a partir de ésta, a partir de la relación del sujeto consigo mismo, un *concepto* de razón con el que realizar una crítica a esa modernidad en discrepancia consigo misma. Quiere otorgar forma *conceptual* a su intuición de que en el mundo moderno la emancipación tiene que transformarse en ausencia de libertad porque la reflexión se ha autonomizado y “sólo genera ya unificación mediante la violencia de una subjetividad represora” (Habermas, 1993: 48). Este tipo de subjetividad, desde el punto de vista de Hegel, se corresponde con el dogmatismo de la filosofía kantiana, que absolutiza la autoconciencia del hombre y genera falsas identidades al situar algo condicionado como Absoluto. Son identidades “forzadas”, como así lo es también la unidad de lo subjetivo y objetivo efectuada en el conocimiento.

En lugar de ello, Hegel, según Habermas, aspira a una identidad “no forzada”, a una unificación diferente de la exclusivamente positiva. Aunque si este tipo de identidad se tiene que desplegar a partir del planteamiento de la filosofía de la

reflexión, se tendrá que considerar a la razón como relación del sujeto consigo mismo; pero teniéndola en cuenta como una reflexión que no se acote a imponerse a “lo otro” como una fuerza absoluta de la subjetividad, sino que también considere el imposibilitar las absolutizaciones. A decir de Habermas, en lugar de la “oposición abstracta de lo finito y lo infinito Hegel pone, por tanto, la autorrelación absoluta de un sujeto que a partir de su sustancia se eleva a autoconciencia, que lleva *en sí* tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito” (Habermas, 1993: 49). Este sujeto absoluto no puede encontrarse de modo anterior al proceso del mundo, sino que consiste en la actividad del advenir a sí; ya que el “Absoluto no es concebido ni como sustancia ni como sujeto, sino sólo como el proceso mediador de la autorrelación que se produce a sí misma exenta de toda condición” (Habermas, 1993: 49). Y, para mencionarlo rotunda y nuevamente, es la filosofía, para el filósofo problematizado hasta aquí, la que representa una de las formas superiores en que lo Absoluto se representa a sí mismo *mediante el concepto*. La reflexión, la filosofía, irrumpe en las formas de lo real¹ transformando su contenido en *saber conceptual*.

Por lo tanto, para recopilar luego de este rodeo a fin de cuentas conceptual, si la modernidad se ha desencadenado de cualquier tipo de modelo, encontrándose abierta al futuro, sólo puede encontrar sus reglas de sí misma; siendo el principio de la subjetividad su norma, que surge precisamente de la conciencia histórica de la modernidad. Es la filosofía de la reflexión, que supone el hecho de la autoconciencia, la que lleva ese principio a concepto. Pero a la reflexión, al volverse sobre sí misma, se le descubre a su vez lo adverso de una subjetividad autonomizada, es decir, una subjetividad situada como absoluto. Por ello que

[...] la racionalidad del intelecto (*Verstand*), que la modernidad sabe que es propiedad y posesión suya *y que es el único vínculo que la modernidad reconoce*, haya de ampliarse a sí misma a razón (*Vernunft*) (Habermas, 1993: 58-59; las cursivas son nuestras).

Aunque al alzarse así a saber absoluto, la razón no sólo resuelve la cuestión de la autocorroboración de la modernidad sino que este proceso va mucho más allá: la razón ocupa el lugar de un destino siendo así que todo hecho relevante se encuentre sentenciado de antemano, produciendo una pérdida en la consideración de la *actualidad*, de la innovación autocrítica, *de lo inesperado que irrumpe en el reiterado siempre-lo-mismo*. Así, la crítica que la filosofía realiza con su concepto no se enfoca ya contra la realidad, sino contra las abstracciones que se entreveran entre la conciencia subjetiva y las estructuras objetivas de la razón; al convertirse el “espíritu” en objetivo de la realidad, se produce una parálisis de la crítica a esa misma realidad al haber entonces una actualidad “predecidida” y no significativa para el concepto. En otro sentido, todo acontecimiento no sólo ya estará decidido por la razón y su necesidad de autofundamentación, sino que cualquier hecho que no se encuentre ligado a la “racionalidad del intelecto” (*Verstand*) en este proceso, cualquier evento no-racional, es decir, no-conceptual; decimos, cualquier acontecimiento “a los márgenes de la razón” que irrumpa de forma sorpresiva y haga estallar en mil pedazos el curso de la historia, *no será tenido en cuenta*, ya que la filosofía y su saber *conceptual*, desde este punto de vista, privará de significado cualquier evento provocador que no esté en consonancia con ella².

Serán Horkheimer y Adorno, principalmente en su *Dialéctica de la Ilustración* como también en *Dialéctica negativa* (del segundo autor), quienes intentarán descubrir la implicancia del saber conceptual al que se atiene el estilo de pensamiento ilustrado mediante el cual éste aborda y comprende la realidad, el objeto, lo “otro” más-allá-de-sí-misma.

2. LOS CONFINES DE LA ILUSTRACIÓN

2.1. EL DESENTRAÑAMIENTO

Dicha lógica del pensamiento ilustrado, en la tradición de la Ilustración, se considera a sí misma como antítesis del mito y como una potencia opuesta a él. Ya que, por una parte, enfrenta el carácter despótico de una tradición inscrita en la sucesión de generaciones con su saber racional y conceptual; y por otra, porque su función es agrietar a partir de esos saberes adquiridos por el individuo el encantamiento que ejercen los poderes que se encuentran más allá de él, es decir, los poderes colectivos. Por ello que uno de los ejes de la dialéctica de la Ilustración es el proceso de depuración de la razón, con el que se lograría liberar a los individuos de las fantasmagorías míticas bajo las que se encontraban aprisionados. Como menciona Habermas, “la Ilustración contradice al mito escapando con ello a su poder” (Habermas, 1993: 136). Pero a esta certeza del pensamiento ilustrado le es opuesta, por Horkheimer y Adorno, la célebre tesis (o doble tesis) que denuncia una oscura complicidad entre mito e ilustración: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer y Adorno, 1998: 56)³. La cual es particularmente justificada mediante una interpretación de la *Odisea*, relato en el que Ulises debe atravesar ciertos obstáculos no menos dificultosos para regresar a su patria. Pero es en sus aventuras donde se refleja la historia de una subjetividad que se sustrae a sí misma del dominio de los poderes míticos, que se libera de las ataduras fantasmagóricas para formar su yo individual. A propósito de la narración del paso ante las sirenas,

[...] La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme se *ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona*. (Horkheimer y Adorno, 1998: 85; las cursivas son nuestras).

Los poderes míticos y sus narraciones convocan al individuo a realizar un regreso “a los orígenes”, con los que se encuentra unido a través de las generaciones. Pero los actos rituales que acompañan estas narraciones y que intentan crear un lazo para salvar la distancia para con esos orígenes, profundizan aún más ese alejamiento. Por ello que Horkheimer y Adorno intentan indagar en la astucia de Ulises hasta lo más hondo de los sacrificios; ya que “éstos comportan un momento de mentira en la medida en que los individuos se redimen de la maldición de las potencias vengativas ofrendando un sustituto cargado de valor simbólico” (Habermas, 1993: 137). Esta característica del mito da cuenta de una ambivalencia en la actitud de la conciencia, para la que la realización del ritual es tanto real como aparente. Es decir, es importante para la conciencia colectiva una

fuerza que reconstituya el retorno ritual a los orígenes, al garantizar con ello una cierta cohesión social; pero también es necesaria la forma aparente del retorno, con la que el (aún) miembro del colectivo pueda escapar para formar su yo. De este modo, los poderes míticos, que son tanto glorificados como devenidos en astucia, son ya en esa sociedad tribal, en la prehistoria de la subjetividad, un primer momento de ilustración. Aunque ésta sólo se lograría si la distancia en relación a esa prehistoria significase liberación de sus ataduras; pero el poder mítico se descubre como el momento que retarda ese proceso, que mantiene al sujeto en cautiverio al ligarlo reiteradamente a los orígenes. El proceso de ilustración es entonces, según Horkheimer y Adorno, un desarrollo global entre ambas partes; y este proceso, en su intento de someter a las fuerzas míticas, restaura en cada intento el retorno del mito, siendo así que la ilustración recaiga en mitología.

Nuevamente saltando hacia la *Odisea*, las aventuras de Ulises dan cuenta tanto de peligros y de astucia en su evasión como también de la renuncia autoimpuesta por la que el yo se instruye en la dominación de las amenazas, con la que a su vez desarrolla su propia identidad alejándose de su originaria unión con la naturaleza tanto externa como interna. El canto de las sirenas escuchado por Ulises y sus remeros produce justamente ese placer, esa felicidad ligada a lo que de naturaleza hay en los individuos, ese “perderse” irracionalmente en el pasado. Pero ceder a la irresistible seducción significaría perder nuevamente la propia identidad, el yo que había sabido distanciarse de los orígenes a partir de un ejercicio de autodominación para su conservación; así es que la razón “aconseja” la sufrida dominación de la naturaleza interior del individuo en pos de la promesa de liberación de las cadenas míticas, dejando en un segundo plano las pasiones originarias que podrían llevar a un descarrilamiento del ser. Como mencionan los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*,

[...] La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta construirse el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, *y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo*. La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el sí mismo se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, *un intento del sí mismo de sobrevivirse a sí mismo*. (Horkheimer y Adorno, 1998: 86; las cursivas son nuestras).

Ulises, con su astucia, sabe de este peligro. Por ello que les tapa a sus remeros los oídos con cera y les ordena que remen con todas sus fuerzas, ya que “quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla.” (Horkheimer y Adorno, 1998: 87). Incluso el heroico Ulises, atado al mástil de la nave, intenta no ceder a la amenaza del canto de las sirenas; las oye pero de forma amputada, estéril, para no entregarse a la tentación de perderse en el pasado, del regreso a los orígenes míticos, en pos de la autoconservación individual. Esta noción de que los seres humanos construyen su identidad en su ejercicio de dominación de la naturaleza externa a partir de la represión de la interna, da cuenta nuevamente del

doble proceso de la ilustración que diagnostican Horkheimer y Adorno: el precio de poner bajo llave el sí mismo, la renuncia a la reconciliación con la naturaleza interna, es interpretado como el producto de una introversión del sacrificio (Habermas, 1993: 139). Es decir, el yo que había superado en el sacrificio el reiterado destino mítico, es atrapado por éste ya que se ve obligado a introyectar el sacrificio; en otras palabras, el mismo proceso que liberó al individuo de las fantasías míticas vuelve en la forma de cadenas *racionales* para aprisionarlo nuevamente, al sublimar su naturaleza interna en pos de la autoconservación mediante el saber racionalizado y racionalizante. Por ello que en el proceso histórico-universal de ilustración el hombre crecientemente se ha distanciado de los orígenes, pero igualmente no se ha liberado del carácter mítico de la repetición. Como alude Habermas, la necesidad del sujeto de dominar la naturaleza que le amenaza desde afuera a través de la razón lo ha puesto en un curso en desarrollo que incrementa las fuerzas productivas en pos de la pura autoconservación, pero que evapora las fuerzas de la reconciliación que van más allá de esa autoconservación. En sus palabras, “la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración” (Habermas, 1993: 139).

Si la lógica del pensamiento ilustrado supone este desarrollo en el que el sujeto devora al objeto, en el que el individuo violenta a la naturaleza externa e interna para lograr su autoconservación mediante su saber racional-conceptual⁴, en donde la primacía del sujeto y no la del objeto se hace por momentos *total*; se plantea el interrogante con respecto a qué implicancias tiene ese saber mediante el cual el individuo no sólo conoce lo que le rodea, sino que lo *domina* para hacerlo a través de los conceptos como sus dispositivos racionales por excelencia. Y a su vez, en el diálogo con el material cultural aquí problematizado, emerge otra pregunta: ¿qué consecuencias conlleva el uso de los conceptos, al ser, por su parte, fatalmente sólo ellos los que “pueden realizar lo que impide el concepto” (Adorno, 1991: 12)?

2.2. EL CONCEPTO, LO NO IDÉNTICO Y EL GIRO CORTAZARIANO

Aquí entra en juego, en primera instancia, la afirmación según la cual “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.” (Horkheimer y Adorno, 1998: 59). En este sentido, y en consonancia con lo desarrollado hasta aquí sobre el diagnóstico de Horkheimer y Adorno de la Ilustración, la depuración del concepto de razón, que en la filosofía burguesa moderna se enlazaba con las nociones de libertad, justicia y verdad, desataría a los hombres de las cadenas míticas que los mantenían en la sumisión. Pero en la consumación de este proceso, el concepto de razón, por decirlo de algún modo, es *esterilizado*: se aniquila su contenido sustancial considerado como horizonte hacia el cual la humanidad se encaminaría, reduciéndose sólo a un instrumento de adaptación de medios a fines. Como menciona Horkheimer, esta razón se atiene a una

[...] concepción subjetivista, en la cual “razón” se utiliza más bien para designar una cosa o un pensamiento y no un acto, ella se refiere exclusivamente a la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin, y *no al propio objeto o concepto*. Esto significa que la cosa o el pensamiento sirve para alguna otra cosa.

No existe ninguna meta racional en sí, y no tiene sentido entonces discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón. Desde el punto de vista subjetivo, semejante discusión sólo es posible cuando ambas metas se ven puestas al servicio de otra tercera y superior, vale decir, *cuando son medios y no fines*. (Horkheimer, 1973: 17-18: las cursivas son nuestras).

El sujeto que resulta de este proceso es abstracto, vaciado de contenido, que sólo insiste en su intento de convertir todo lo que le rodea en un medio para su conservación a partir del mencionado concepto de razón instrumental. Sufrir un proceso de abstracción de lo que hay de cualitativo en él, igualándose así al resto de los individuos en el colectivo indiferenciado del que forma parte; desarrollando con ello, a su vez, la autopreservación del propio colectivo. La lógica que la razón ilustrada impone es, de este modo, el dominio de lo equivalente al ser todo sustituible e intercambiable en ella, la comparación general es posible entonces a partir de la abstracción de lo particular, que reduce cualquier aspecto a una desértica fórmula sin contenido. Así la Ilustración se empecina constantemente en liquidar cualquier entidad metafísica que no responda a su lógica racional. Y es esta lógica la que se manifiesta en el concepto como *dispositivo identificador*. Saltando una vez más a la *Dialéctica de la Ilustración*, los autores mencionan que

[...] El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo. Ciertamente, la representación es sólo un instrumento coactivo. *Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo –como lo caótico, multiforme y disparatado- de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar en donde se las puede aferrar.* (Horkheimer y Adorno, 1998: 92; las cursivas son nuestras).

Por lo tanto, dentro de la lógica ilustrada, cualquier ente es reducido a esta forma abstracta; siendo que “el afuera” a ella sea lo desconocido a lo cual empecinadamente hay que dominar mediante el pensamiento, y a través del concepto como el instrumento para “armar” y “zanjar” al acomodarse éste a las cosas en donde se las pueda atrapar. Para no encontrarse en jaque, en crisis frente a la relatividad que podría producir ese “afuera”, la lógica ilustrada tiene obstinarse entonces a desarrollar esta tarea; en otras palabras, “la Ilustración es totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 1998: 62). El saber ilustrado y conceptual es el único discurso con validez y cualquier otra modalidad ajena a él, cualquier reminiscencia que aluda a lo que mencionábamos como los “orígenes” –el pasado, las pasiones, la naturaleza interna y externa- tiene vedado el acceso a la verdad. El pensamiento, en este sentido y en su función identificadora, es el patrón de todas las cosas: de lo que es en cuanto es, y de lo que no es, en cuanto no es. Según el propio Adorno,

[...] La apariencia de identidad es sin embargo inherente al pensar mismo de su forma pura. Pensar significa identificar. El orden conceptual se desliza satisfecho ante lo que el pensamiento quiere concebir. (Adorno, 2008: 17).

Nada puede mantenerse entonces como desconocido para esta lógica, al ser una posible fuente del miedo a verse relativizada. De este modo, el desencantamiento del mundo como programa de la Ilustración se propone la dominación de la naturaleza a partir de sus dispositivos conceptuales, siendo así que no pueda haber entidades que no puedan ser aprehendidas de forma conceptual; no puede haber un “otro” diferente al saber ilustrado.

Este tipo de racionalidad formal al que se atiene esta lógica particular, como alude Wellmer, se exterioriza en el impulso a producir sistemas, unitarios y sin contradicciones, de acción, explicación y conocimiento (Wellmer, 1993: 139). Y esta potencia de la razón para fundar unidad y consistencia a partir de la racionalidad formal, surge de las características de todo pensamiento conceptual; es decir, en la medida en que el pensamiento, el uso del lenguaje estén vinculados al principio de no contradicción, se establecerá en todos los procedimientos cognoscitivos y formas de operar de los sujetos la coacción que los presiona a instaurar consistencia y orden sistemático tanto en el saber como en el hacer. Así, la razón, atada al mencionado postulado de no contradicción, se encuentra encaminada hacia la racionalización formal y la sistematización de dichos saber y hacer. Racionalidad formal significa entonces lo mismo que racionalidad instrumental, es decir, una racionalidad “cosificadora” que controla y domina los procesos sociales y naturales. Y como se mencionaba anteriormente, esta forma de racionalidad se manifiesta en los conceptos como los instrumentos con los que aferrar los objetos, aniquilando en ese proceso sus particularidades que los hacen diferentes entre sí, a partir de la ley de no contradicción bajo la que se rigen, abstrayendo e igualando dichas particularidades.

Ahora bien, Horacio Oliveira, uno de los personajes principales de *Rayuela* sino el principal junto con la Maga, no es ajeno al igual que otros personajes a las reflexiones desarrolladas hasta aquí. Implícitamente⁵, en sus diálogos con otros personajes se deja entrever la constante preocupación por comprender qué es lo que puede haber más allá del concepto; la inquietud por saber cómo llegar al “lado de allá” que no se encuentra en el “lado de acá” del concepto⁶, llegar a lo que trasciende el orden, alcanzar el “afuera” del sistema unitario de acción, explicación y conocimiento que pregona la Ilustración. En su diálogo con Etienne, otro de los personajes de la novela, a propósito de las posibles diferencias entre las formas occidental y oriental de pensamiento, éste último menciona que

[...] el Oriente no es tan otra cosa como pretenden los orientalistas. Apenas te metés un poco en serio en sus textos empezás a sentir lo de siempre, *la inexplicable tentación de suicidio de la inteligencia por vía de la inteligencia misma*. El alacrán clavándose el aguijón, harto de ser un alacrán pero necesitado de alacranidad para acabar con el alacrán. En Madrás o en Heidelberg, el fondo de la cuestión es el mismo: *hay una especie de equivocación inefable al principio de los principios, de donde resulta este fenómeno que les está hablando en este momento y ustedes que lo están escuchando. Toda tentativa de explicarlo fracasa por una razón que cualquiera comprende, y que es que para definir y entender habría que estar fuera de lo definido y lo entendible*. Ergo, Madrás y Heidelberg se consuelan fabricando posiciones, algunas con base discursiva, otras con base intuitiva, aunque entre discursos e intuición las diferencias estén lejos de ser claras como sabe cualquier bachiller. *Y así ocurre que el hombre solamente*

parece seguro en aquellos terrenos que no lo tocan a fondo: cuando juega, cuando conquista, cuando arma sus diversos caparazones históricos a base de ethos, cuando delega el misterio central a cura de cualquier revelación. Y por encima y por debajo, la curiosa noción de que la herramienta principal, el logos que nos arranca vertiginosamente a la escala zoológica, es una estafa perfecta. Y el corolario inevitable, el refugio en lo infuso y el balbuceo, la noche oscura del alma, las entrevisiones estéticas y metafísicas. Madrás y Heidelberg son diferentes dosajes de la misma receta, a veces prima el Yin y a veces el Yang, pero en las dos puntas del sube y baja hay dos homo sapiens igualmente inexplicados, dando grandes patadas en el suelo para remontarse el uno a expensas del otro. (Cortázar, 1987: 169-170; las cursivas son nuestras).

Tanto en la India como en Alemania, para continuar con la metáfora de Cortázar, y a lo largo de las épocas históricas, el refugio del sujeto es el mismo. Debe armar sus “diversos caparazones históricos a base de ethos”, debe zanjar diferentes modos de ser que regulen su comportamiento en la sociedad para sentirse seguro de los peligros que amenazan más allá de la razón, más allá de lo conceptual, más allá del “lado de acá”; peligros que podrían poner en jaque, relativizándola, a la lógica ilustrada que intenta apresar tanto la naturaleza externa como la interna para conocerlas y con ello dominar a ambas. Cualquier intento de explicar lo no-conceptual, lo no idéntico, cualquier tentativa de tocar el “lado de allá” inevitablemente fracasa, porque para “definir y entender habría que estar fuera de lo definido y entendible” como menciona Etienne; es decir, habría que abstraerse del objeto y poner el centro en el logos y en sus dispositivos conceptuales, proceso que nuevamente realizaría la identificación abstracta de las diferencias cualitativas contenidas en lo no idéntico y, con ello, la cerrazón en un sistema racional totalitario que no admite prácticas ni saberes que se encuentren fuera de su lógica. De este modo, se da “un paso atrás” en la reconciliación del sujeto con el objeto en la totalidad, un distanciamiento producido por el logos que “nos arranca vertiginosamente” del objeto para conocerlo y así dominarlo. En palabras de Oliveira, con este proceso “se iría todo al diablo”:

-Somos muy diferentes –dijo Ronald-, lo se muy bien. Pero nos encontramos en algunos puntos exteriores a nosotros mismos. Vos y yo miramos esa lámpara, a lo mejor no vemos la misma cosa, pero tampoco podemos estar seguros de que no vemos la misma cosa. Hay una lámpara ahí, qué diablos.

-No grites –dijo la Maga-. Les voy a hacer más café.

-Se tiene la impresión –dijo Oliveira- de estar caminando sobre viejas huellas. Escolares nimios, rehacemos argumentos polvorientos y nada interesantes. Y todo eso, Ronald querido, porque hablamos dialécticamente. Decimos: vos, yo, la lámpara, la realidad. *Da un paso atrás*, por favor. Animate, no cuesta tanto. Las palabras desaparecen. Esa lámpara es un estímulo sensorial, nada más. *Ahora da otro paso atrás. Lo que llamás tu vista y ese estímulo sensorial se vuelve una relación inexplicable, porque para explicarla habría que dar de nuevo un paso adelante y se iría todo al diablo.* (Cortázar, 1987: 172-173; las cursivas son nuestras).

Entonces, si las anteriormente mencionadas racionalidad formal e instrumental se unen en el pensamiento conceptual para abordar la realidad, quiere decir que el objeto no puede comprenderse más allá de su subsunción a la formas de espacio

y tiempo y a las categorías del entendimiento propiamente kantianas; es una realidad compuesta de fenómenos relacionados entre sí acorde a una ley, de forma causal. Es así que la realidad natural y social es el objeto de un saber científico-conceptual determinado, y lo que no se acomode a sus patrones no merece ser llamado "real". A su vez, si los individuos, junto con la naturaleza y los procesos del entramado social, se convierten en objetos de descripciones o explicaciones cuantificadoras y causales dadas por el concepto, se homologan de ese modo a cosas, a objetos muertos. De este modo, a pesar del poder del saber ilustrado en su capacidad abarcadora de la realidad, lo sustantivo de ésta no es lo que se penetra con el concepto, o en otras palabras: "No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto." (Horkheimer y Adorno, 1998: 79-80). A tal punto es invalidado y reprimido el ser, como también de lo que de naturaleza hay en el sujeto en pos de su autoconservación, que la propia capacidad de pensamiento es puesta en jaque ante la presencia de fenómenos que no encuadren con su forma de aprehender el objeto, y que por ello estos últimos se encuentren "por fuera" o "del lado de allá" de esa forma de aprehensión. Por momentos, en uno de los diálogos entre Ronald y Etienne, ambos parecen quedar atónitos ante la forma de penetrar el objeto, de experimentar el mundo que sostiene la Maga en sus actos, es decir, estupefactos ante una novedad que escapa a lo que la razón ya ha puesto en el objeto para conocerlo:

1. –No se cómo era –dijo Ronald-. No lo sabremos nunca. De ella conocíamos los efectos en los demás. Éramos un poco sus espejos, o ella nuestro espejo. *No se puede explicar.*

2. –Era tan tonta –dijo Etienne-. Alabados sean los tontos, etcétera. Te juro que hablo en serio, que cito en serio. Me irritaba su tontería, Horacio porfiaba que era solamente falta de información, pero se equivocaba. Hay una diferencia bien conocida entre el ignorante y el tonto, y cualquiera lo sabe menos el tonto, por suerte para él. Creía que el estudio, ese famoso estudio, le daría inteligencia. Confundía saber con entender. *La pobre entendía tan bien muchas cosas que ignorábamos a fuerza de saberlas.*

3. –No incurras en ecolalia –dijo Ronald-. Toda esa baraja de antinomias, de polarizaciones. Para mí su tontería era el precio de ser tan vegetal, tan caracol, *tan pegada a las cosas más misteriosas.* Ahí está, fijate: no era capaz de creer en los nombres, tenía que apoyar el dedo sobre algo y sólo entonces lo admitía. No se va muy lejos así. Es como ponerse de espaldas a todo el occidente, a las Escuelas. Es malo para vivir en una ciudad, para tener que ganarse la vida. Eso la iba mordiendo.

4. –Sí, sí, pero en cambio era capaz de felicidades infinitas, yo he sido testigo envidioso de algunas. La forma de un vaso, por ejemplo. ¿Qué otra cosa busco yo en la pintura, decime? Matándome, exigiéndome itinerarios abrumadores para desembocar en un tenedor, en dos aceitunas. La sal y el centro del mundo tienen que estar ahí, en ese pedazo del mantel. *Ella llegaba y lo sentía. Una noche subí a mi taller, la encontré delante de un cuadro terminado esa mañana. Lloraba como lloraba ella, con toda la cara, horrible y maravillosa. Miraba mi cuadro y lloraba.* No fui bastante hombre para decirle que por la mañana yo también había llorado. Pensar que eso le hubiera dado tanta tranquilidad, vos sabés cuánto dudaba,

cómo se sentía poca cosa rodeada de nuestras brillantes astucias. (Cortázar, 1987: 537-538; las cursivas son nuestras).

El llanto de la Maga, a excepción de Etienne –aunque una excepción “a medias”, al reprimir su propio llanto en lugar de explicitarlo frente a la Maga-, no es comprensible para el tipo de pensamiento que se ha tratado de desandar hasta aquí, aunque éste se esfuerce en intentar aprehenderlo –“matándome, exigiéndome itinerarios abrumadores para desembocar en un tenedor, en dos aceitunas”, como alude Etienne-. Ya que dicha forma de pensamiento, en última instancia, objetiva la realidad para transformarla en un entramado de relaciones funcionales, captables en términos cuantitativos y susceptibles de experimentación, siendo así que su valor se encuentre en la capacidad de manipular de forma eficaz el ámbito que la rodea, o, como comenta Wellmer, “‘conocimiento’ es por su misma *gramática lógica* conocimiento ‘instrumental’, un conocimiento por tanto que resulta valioso técnicamente, y adecuado para calcular las consecuencias de un obrar cuya racionalidad se rige por el logro de un objetivo” (Wellmer, 1993: 142). Un saber de este tipo significa poder, la posibilidad de aumentar el espacio manipulable de forma técnica, con lo que se genera una dependencia mutua de conocimiento teórico y aplicación técnica del conocimiento a procesos objetivos. La seguridad, si se quiere ontológica, del sujeto para derrocar el miedo a lo desconocido proviene justamente del uso que, atado al concepto, se hace de este tipo de conocimiento, y Oliveira lo sabe muy bien:

-También habló de las palabras –dijo Gregorovius-, y Horacio no hace más que plantear el problema en su forma dialéctica, por decirlo así. A la manera de un Wittgenstein, a quien admiro mucho.

-No lo conozco –dijo Ronald-, pero ustedes estarán de acuerdo en que el problema de la realidad no se enfrenta con suspiros.

-Quién sabe –dijo Gregorovius-. Quién sabe, Ronald.

-Vamos, dejé la poesía para otra vez. De acuerdo en que no hay que fiarse de las palabras, pero en realidad las palabras vienen después de esto otro, de que unos cuantos estemos aquí esta noche, sentados alrededor de una lamparita.

-Hablá más bajo –pidió la Maga.

-Sin palabra alguna yo siento, yo se que estoy aquí –insistió Ronald-. A eso le llamó la realidad. Aunque no sea más que eso.

-Perfecto –dijo Oliveira-. *Sólo que esta realidad no es ninguna garantía para vos o para nadie, salvo que la transformes en concepto, y de ahí en convención, en esquema útil. [...]* (Cortázar, 1987: 171; las cursivas son nuestras).

Es así que Oliveira intenta implícitamente poner en crisis los alcances del saber conceptual para comprender la realidad; un saber que, con las mencionadas características, no se pone en cuestión desde los reiterados argumentos de Ronald. Por ello que podría decirse que, en la medida en que las formas de pensar de este tipo de razón formal e instrumental son las que predominan, también una manera instrumental de comprender tanto el conocimiento como la práctica se esparce por todos los ámbitos de la vida social. Con lo que, y propiamente en los tiempos modernos, la objetivación de la realidad natural y social, orientada hacia el control técnico y la manipulación, se convierte en el contenido central. Es así que cuanto mayor empeño se consagre a reducir la razón a su función de autoconservación del individuo, en mayor medida éste se

identificará, en la expresión de Wellmer, con la “Naturaleza *muerta*” (Wellmer, 1993: 143). Es decir, se igualará con lo que el propio sujeto ilustrado comprende y aprehende, en este caso a partir de la mencionada razón instrumental, por “objeto”: un complejo de relaciones funcionales desencantadas y pasibles de ser manipuladas a partir de la identificación lograda con el concepto, para superar de ese modo el miedo a lo desconocido y conseguir con ello la propia autoconservación. Pero retomando el diálogo entre Oliveira, Etienne y también Ronald, dicha forma de aprehensión del objeto es relativizada:

-Yo estoy en el suelo –dijo Ronald- y nada cómodo para decirte la verdad. Escuchá, Horacio: negar esta realidad no tiene sentido. Está aquí, la estamos compartiendo. La noche transcurre para los dos, afuera está lloviendo para los dos. Qué se yo lo que es la noche, el tiempo y la lluvia, *pero están ahí y fuera de mí*, son cosas que me pasan, *no hay nada que hacerle*.

-Pero claro –dijo Oliveira-. Nadie lo niega, che. *Lo que no entendemos es por qué eso tiene que suceder así, por qué nosotros estamos aquí y afuera está lloviendo. Lo absurdo no son las cosas, lo absurdo es que las cosas estén ahí y las sintamos como absurdas*. A mí se me escapa la relación que hay entre yo y esto que me está pasando en este momento. No te niego que me esté pasando. Vaya si me pasa. Y eso es lo absurdo.

-No está muy claro –dijo Etienne.

-*No puede estar claro*, si lo estuviera sería falso, *sería científicamente verdadero quizá*, pero falso como absoluto. La claridad es una exigencia intelectual y nada más. Ojalá pudiéramos saber claro, entender claro al margen de la ciencia y la razón. Y cuando digo “ojalá”, andá a saber si no estoy diciendo una idiotez. Probablemente la única áncora de salvación sea la ciencia, el uranio 235, esas cosas. *Pero además hay que vivir*.

-Sí –dijo la Maga, sirviendo café-. Además hay que vivir. (Cortázar, 1987: 173-174; las cursivas son nuestras).

El denominado “vivir” que remarcan tanto Oliveira como la Maga es el que justamente escapa por su heterogeneidad al sistema identificante que presupone ya el concepto. Para entronizarlo con lo que se mencionaba en páginas anteriores, la coacción que ejerce el pensamiento conceptual para lograr consistencia supone un yo coherente, unitario; y como este tipo de pensamiento se comprende a través de su función de autoconservación, también la constitución del yo se desarrolla como una función de autoconservación, es decir, de la custodia de la propia vida. Por ello que este proceso es sinónimo del autosacrificio, ya que la consistencia de ese yo se logra a partir de la reglamentación de lo que de naturaleza hay en el sujeto, es decir, de su naturaleza interna. O en otras palabras: de la represión del “vivir” al que aluden Horacio y la Maga, de la “sustancia viva de la vida humana” (Wellmer, 1993: 148) que supone deseos e impulsos que tienen como horizonte el goce inmediato, la felicidad y el placer. De este modo, la manipulación de la naturaleza externa a través del pensamiento conceptual es posible con la represión de la naturaleza interna del sujeto, ya que es éste segundo proceso el que constituye el yo idéntico desde el cual se ejercerá dicho pensamiento para “armar” y “zanjar” el objeto; para acomodar la naturaleza a las categorías del sujeto y así poder controlarla. De allí también el énfasis y la atracción de Oliveira por el “vivir” que, según él, se encuentra “al margen de la ciencia y la razón”, que posibilita el resquebrajamiento de los límites del yo unitario, reglamentado, como

también el agrietamiento de lo que se mencionaba anteriormente como “el reiterado siempre-lo-mismo”, a partir de la pérdida del sí mismo en el éxtasis, en el “lado de allá” aunque sea al menos de forma parcial. Entonces, al negar lo que de naturaleza hay en el sujeto y al considerar la naturaleza externa como mero objeto pasible de manipulación, la “ilustración pierde de vista su finalidad más propia; el espíritu [el sujeto] se torna ciego, *la racionalidad irracional*” (Wellmer, 1993: 149; las cursivas son nuestras).

Ahora bien, Horkheimer y Adorno no son irracionistas, como tampoco aparenta serlo Oliveira, quien, a diferencia de la Maga quien expresa su “vivir” de forma inmediata –su llanto casi inminente frente al cuadro de Etienne-, constantemente se encuentra reflexionando⁷ sobre la posibilidad de alcanzar de algún modo el “lado de allá”, de experimentar el “vivir” que se encuentra “al margen de la ciencia y la razón” y que se lo impide su propia actividad de pensamiento; éste es precisamente la mediación con respecto a la experiencia que él tiene del objeto, de la realidad en la que se encuentra y en la que actúa. Valga la dialéctica, es justamente a partir de su pensamiento conceptual, a través del que se logra la dominación del naturaleza externa e interna y con ello la autoconservación, que Oliveira intenta buscar, *perseguir* lo que está más allá de su orden conceptual-ilustrado de autoconservación. En otras palabras, para jugar con la frase adorniana mencionada al inicio de este escrito: Horacio intenta *alcanzar lo que impide el concepto, a partir del concepto*.

3. EL CONCEPTO COMO PROMESA INCUMPLIDA (O POR QUÉ NO HABRÍA QUE ROMPER EN PEDAZOS ESTE ESCRITO)

Entonces, si el despliegue del pensamiento conceptual conlleva una inevitable violencia contra el objeto; o en otro sentido, si la cosificación y el olvido de la naturaleza (interna y externa) se encuentran en las propias condiciones de posibilidad del pensamiento conceptual, ¿cómo es posible sostener un intento de no-violencia contra el objeto sin caer en la sinrazón? Es así que Horkheimer y Adorno coinciden en señalar que sólo como resultado de la ilustración, con los dispositivos conceptuales que acarrea, es posible mantener aún la perspectiva de transformación como horizonte (aún) incumplido. El proceso de ilustración sólo podría llevarse a cabo a partir de su propio estilo de pensamiento, es decir, a través del pensamiento conceptual. En otro sentido, ilustrar a la ilustración acerca de sí misma sólo puede lograrse a partir de dicho estilo de pensamiento, por lo que no sólo el concepto es un medio de manipulación sino que también en él se encuentra la posibilidad de una perspectiva de transformación. La unidad reglada a modo de sistema que propone el concepto también contiene la *promesa* de otra forma distinta de unidad: “la unidad sin violencia de lo múltiple, una interrelación no forzada de todo lo viviente” (Wellmer, 1993: 150). El propio Adorno, en su propuesta de una dialéctica negativa, también tenía en cuenta la posibilidad de verdad filosófica, de “reconciliación”, en una autosuperación del pensamiento conceptual; en “ir más allá del concepto mediante el concepto” para intentar la construcción de nexos sin violencia entre lo no idéntico y el concepto identificante. En procurar con el concepto el vislumbramiento de lo reprimido y excluido por los conceptos. Pero es en su carácter de *promesa incumplida* que el concepto realiza dicha tarea en un presente; donde dialéctica y constantemente busca alcanzar lo

no-conceptual a partir de la conceptualización. Es decir, este incesante intento por realizar a partir del concepto lo que éste impide, no puede dejar de tener en cuenta un pensamiento crítico dialéctico que ponga constantemente en crisis e ilumine las contradicciones de las categorías conceptuales con las que el sujeto aprehende la realidad, para ir de este modo una y otra vez *más allá* de ellas y no resignarse al encierro en un orden absoluto de autoconservación. En palabras de Adorno,

La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad. *Cuando choca con su límite, se sobrepuja*. La dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad. No adopta de antemano un punto de vista. *Hacia ella empuja los pensamientos su inevitable insuficiencia, su culpa de lo que piensa*. (Adorno, 2008: 17; las cursivas son nuestras).

El uso de los conceptos, y las consecuencias que ello ocasiona, es inevitable si no se quiere caer en la sinrazón. Pero es manteniendo *como promesa incumplida y como horizonte* en ese uso del concepto una perspectiva crítica que no se conforme con lo dado; que no se amolde a categorías petrificadas deviniendo así en un pensamiento triunfante sin excepciones, cerrado en sí mismo. Si no que permanentemente ponga en primer plano la tensión intrínseca a la dialéctica al hacer uso del concepto, para iluminar su falta, acusar su violencia e ir más allá de él. Si se quiere, para salvar a la razón y usarla “de otra manera”:

[...] Pero hay tantas otras cosas absurdas, Horacio, tantas muertes o errores... No es una cuestión de número, supongo. No es un absurdo total como creés vos.

-El absurdo es que no parezca un absurdo –dijo sibilinamente Oliveira-. El absurdo es que salgas por la mañana a la puerta y encuentres la botella de leche en el umbral y te quedes tan tranquilo porque ayer te pasó lo mismo y mañana te volverá a pasar. *Es ese estancamiento, ese así sea, esa sospechosa carencia de excepciones*. Yo no se, che, habría que intentar otro camino.

-¿Renunciando a la inteligencia? –dijo Gregorovius, desconfiado.

-No se, tal vez. *Empleándola de otra manera*. [...] (Cortázar, 1987: 176; las cursivas son nuestras).

Lo que se ha intentado hacer aquí, al menos, es un ejercicio de pensamiento crítico desde un cierto material cultural, particularmente desde una lectura densa de algunos de sus fragmentos, para intentar dar cuenta de las limitaciones del estilo de pensamiento ilustrado en su abordaje del objeto. Ha sido un ejercicio parcial, fragmentario, quedando por dilucidar aún el resto del material cultural problematizado, como también, por qué no, el resto de la totalidad de la obra cortazariana. Se ha intentado, aunque sea en su fragmentariedad, descubrir (conceptualmente) cierta lógica de pensamiento y sus implicancias relacionadas con el uso de los conceptos. Por ello que, para no romper en pedazos este escrito (conceptual), es una actitud inconformista con lo dado, una postura *crítica*, la que guiará este escrito más allá de él; la que agrietará constantemente los conceptos indagados aquí, que ya han abstraído las cualidades heterogéneas del material cultural. Esa postura, como lo es en el personaje de Oliveira en su camino por la

Rayuela, será el *cielo* que guíe la búsqueda más allá del “lado de acá”, más allá de un orden carente de excepciones.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

- Adorno, Theodor (1991) *Actualidad de la filosofía*. Barcelona. Paidós.
- Adorno, Theodor (2001) *Minima moralia*. Madrid. Taurus.
- Adorno, Theodor (2008) *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid. Akal.
- Cortázar, Julio (1981) *El perseguidor y otros cuentos*. Buenos Aires. CEAL.
- Cortázar Julio (1987) *Rayuela*. Buenos Aires. Sudamericana / Sudamericana-Planeta.
- Cortázar Julio (2010) *Un tal Lucas*. Buenos Aires. Punto de lectura.
- Habermas, Jürgen (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1998) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.
- Horkheimer, Max (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires. Sur.
- Jameson, Fredric (2010) *Marxismo tardío*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.
- Wellmer, Albrecht (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid. Visor.

¹ Se podrían nombrar la religión y el arte, entre otras, que retoma Hegel en su diagnóstico.

² A esto le llamaría Hegel lo “real racional” en su prefacio a la *Filosofía del Derecho*. Es decir, como también lo formula en sus lecciones anteriores del semestre de invierno de 1819/1820, “Lo que es racional se *torna* real y lo real se *torna* racional” (Habermas, 1993: 58), dejando lugar no sólo a una mera actualidad *predecidida* sino también a una actualidad en donde no pueda gestarse ningún evento *no-racional, no-conceptual*.

³ Para complementar la formulación anterior: a su vez, es en el proceso de dominación de las fantasmagorías que la razón se depura.

⁴ “Por tanto, la superioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda.” (Horkheimer y Adorno, 1998: 59-60).

⁵ O quizás explícitamente. En este sentido, es muy llamativo que a lo largo de la novela Cortázar cite a pensadores, por decirlo así, de “alta gama” tales como Wittgenstein, Lévi-Strauss, Klages, entre otros, percibiéndose un considerable uso –si se quiere, a la forma wittgensteiniana- de ellos. Es muy sugerente, a su vez, que las reflexiones de estos autores sean hilvanadas –si se quiere ahora, a la forma cortazariana- en diálogos que transcurren en situaciones llanamente *cotidianas* a lo largo de la novela, como también en situaciones completamente absurdas y grotescas.

⁶ Para jugar con ambas expresiones, el “lado de acá” y el “lado de allá”, de las que Cortázar hace uso en uno de sus cuentos, sorprendentemente emparentado con *Rayuela*, que es “El perseguidor”.

⁷ Más precisamente, para explicitar la creencia del autor de este escrito, “martillándose su cabeza” con respecto a dicha cuestión a lo largo de la novela.