

Bajo Palabra



Monográfico

*La Teoría Crítica
de una orilla a otra*

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

Monográfico

La Teoría Crítica de una orilla a otra

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Juan de la Cosa

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras

Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Editores invitados: Ignacio Vento Villate

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y

Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía

Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>
Guest Editors: Ignacio Vento Villate

A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: Juan de la Cosa

Special Issue
The Critical Theory from one bank to another

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europea
que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

DAVID DÍAZ SOTO (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)

Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),
DONALD EMERSON BELLO HUTT (King's College London, U.K.),

Editores invitados / *Guest Editors*

IGNACIO VENTO VILLATE (Universidad Autónoma de Madrid)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design*

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España), Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Fernández Peychaux (Instituto de Investigaciones Gino Germani FSOC-UBA, CONICET, Argentina), Marcos Alonso (Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay, Ecuador), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Niklas Schmich (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, España), Antony Shipman (Bennington College, Vermont, USA)

Comité Científico / *Scientific Board*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Botija, Sergio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lázaro Pulido, Manuel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de Madrid, España), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos /Articles

Introducción. Una ponencia fuera de lugar. IGNACIO VENTO VILLATE..... 15

I. Naturaleza y condición humana / *Nature and human condition*

Cuerpo, naturaleza y rebelión: el componente somático en el pensamiento de Adorno y en la dialéctica negativa / *Body, Nature and Rebellion: The Somatic component in Adorno's thought and negative dialectics.* FABRIZIO FALLAS-VARGAS..... 19

Horkheimer: Antropología, humanismo y teoría crítica / *Horkheimer: Anthropology, Humanism and Critical Theory.* IGNACIO VENTO VILLATE 39

Fromm and Horkheimer. On the fundamentals of critical theory's anthropology / *Fromm y Horkheimer. Sobre los elementos fundamentales de la antropología en la Teoría Crítica.* FÁBIO DE MARIA 59

Hacia una reflexión sobre la crisis ambiental. Max Horkheimer y Günther Anders: Afán de dominio y desfase prometeico / *Towards a reflection on the environmental crisis. Max Horkheimer and Günther Anders: dominance desire and Promethean Discrepancy.* GABRIELA MACEDO OSORIO..... 81

II. Crítica de la cultura / *Criticism of culture*

Educación para la adaptación. Actualidad de la “teoría de la pseudocultura” de T. W. Adorno en tiempos del aprendizaje permanente / *Education for adaptation. Actuality of the “theory of half-education” of T. W. Adorno in times of lifelong learning.* MANUEL RÜHLE 97

La Ilustración como “práctica cultural crítica” de la modernidad global / *The Enlightenment as a “critical cultural practice” of global modernity.* OLIVER KOZLAREK..... 109

La pornografía en el programa crítico / *The pornography by the critical program.* XABIER INSAUSTI..... 127

III. La crítica en su dimensión estética / *Criticism in its aesthetic dimension*

Rechazo deseoso: la música y el resentimiento desde la vida dañada / *Desiring rejection: music and resentment from damaged life.* JÉSSICA RAQUEL RODEGUERO STEFANUTO 147

La crítica a la causalidad en T. W. Adorno: un propuesta filosófico-musical a través de *Atmosphères*, de Ligeti / *The critique of causality in T. W. Adorno: a philosophical- musical proposal through Atmosphères, by Ligeti.* MARINA HERVÁS MUÑOZ..... 159

Duelo y narración en Walter Benjamin: Una lectura desde el país de los desaparecidos / *Mourning and Storytelling in Walter Benjamin: A Reading from the Country of the Lost Ones.* RITA GUIDARELLI MATTIOLI GUTIÉRREZ..... 175

El efecto de realidad y la política de la ficción. Apuntes sobre el modelo estético de lo político en Th. Adorno / The effect of reality and the politics of fiction. Notes on the aesthetic model of politics in Th. Adorno. LAURA ELENA FLÓREZ HINCAPIÉ 185

Crítica (de arte) y teoría crítica / *Art criticism and critical theory*
MIGUEL CERECEDA SÁNCHEZ..... 199

La contribución de Georg Simmel a la configuración de la Teoría crítica / *The contribution of Georg Simmel to the configuration of the critical theory.* JOSÉ BIRLANGA TRIGUEROS 221

IV. Teoría y crítica / *Theory and criticism*

A la praxis por el retorno a la dialéctica (o sobre el “leninismo” de Th. W. Adorno) / *To praxis through the return to dialectic (or About Th. W. Adorno’s “Leninism”)* MARCELA VÉLEZ LEÓN..... 239

Criticizing Nominalism & “Negative Metaphysics”. Philosophy-historical considerations on the concept of “Nature” in Dialectic of Enlightenment / *Una Crítica al nominalismo y a la “metafísica negativa”. Consideraciones filosóficas e históricas sobre el concepto de “Naturaleza” en La dialéctica de la Ilustración.* GERHARD SCHWEPENHÄUSER 253

Trascendencia en la inmanencia. Sobre el sustento de la crítica inmanente / *Transcendence in Immanence. About the Foundations of Immanent Critique.* JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS 279

V. Norma, praxis y emancipación / *Norm, praxis and emancipation*

Franz L. Neumann’s Struggle with Marxism / *El debate de Neumann con el marxismo.*
FELIX SASSMANNSHAUSEN..... 299

“El todo es lo falso”. Un recorrido por la relación entre (y más allá de) la Teoría Crítica y la Crítica de la Economía Política / *“The whole is the false”. A trajectory within the relation between (and beyond) Critical Theory And the Critique of Political Economy.* CLARA NAVARRO RUIZ..... 319

From absolutism to fascism: Hobbes’ philosophy through the prism of Horkheimer, Adorno and Neumann. / *Del Absolutismo al Fascismo: La Filosofía de Hobbes a través del prisma de Horkheimer, Adorno y Neumann.* ANNE JEAN..... 341

Medios para una política futura: “Para una crítica de la violencia” de Walter Benjamin / *Means for a future policy: “Critique of violence” by Walter Benjamin.* WOLFGANG BOCK..... 359

La revolución en suspenso / *Revolution on hold.* SEBASTIÁN TOBÓN 383

Praxis y negación de la praxis según Adorno / *Praxis and denial of praxis according to Adorno.* CHRISTOPH TÜRCKE..... 393

History, critique and politics / *Historia, crítica y política.* MAXIMILIANO VALLE CRUZ..... 409

VI. Epílogo / *Epilogue*

Semblanza de mi padre / MATEO ESCOBAR GARCÍA..... 435

Una ponencia fuera de lugar

IGNACIO VENTO VILLATE

Universidad Autónoma de Madrid

Agosto terminaba entre vendavales y aguaceros, durante aquella convocatoria del II Congreso internacional de Teoría Crítica del año 2013. La primera jornada había transcurrido con los parabienes habituales y las alegrías de los reencuentros. Yo no asistí a esa jornada de inicio, pues debía rematar las dos encomiendas que me habían llevado a Medellín: un curso sobre filosofía del mito y del símbolo para la UPB y una ponencia para aquel congreso que pusiera en debate la posibilidad de una perspectiva tras-humanista en la Teoría Crítica.

En la tarde del 30 de agosto, una gran manifestación de campesinos y estudiantes, protestando por las consecuencias de los *Tratados de Libre Comercio* entre Estados Unidos y Colombia, irrumpió por las avenidas y abordó los diferentes Campus que encontró en su marcha hacia el centro turístico y administrativo, entrando en enfrentamientos con las fuerzas de seguridad y orden quienes reprimieron con indiscriminada agresividad a cuantos se le pusieron por delante, especialmente, periodistas y estudiantes. Como consecuencia de tales altercados, se suspendieron todas las actividades académicas y se procedió al cierre, *sine die*, de las universidades de la segunda ciudad, en población y actividad económica, de Colombia. Parecía que el Congreso había llegado a su fin y que mi intervención había finalizado, aun antes de comenzar.

Pero las *Moiras* no contaban con el empuje socrático del profesor Jairo Escobar, ni con el entusiasmo de Stefan Gandler y la excelente disposición de los profesores Bock, Álvarez y Maldonado, así como la expectación de Laura Flórez, Sebastián Tobón y la colaboración de Martha Helena Grajales que, junto con varios otros estudiantes y amigos, conspiraron para que continuásemos con las discusiones congresuales en el apartamento que ocupaba el profesor Escobar en los altos de la “Nueva Villa del Aburrá”. Así que, bajo esas circunstancias y por los motivos referidos, dispusimos un *Werkstatt Überraschung* en el que poder discutir algunas de las reflexiones que no pudimos compartir en el “plenario”, ahora ante un *petit comité* de amigos, compañeros y estudiosos de la Teoría Crítica.

Las reflexiones que conforman este homenaje son aportaciones de colegas, estudiantes y amigos de Jairo; todas ellas, así como las propias páginas que he redactado, participan de ese mismo espíritu que, de un modo vivaz y grato, compartimos, tanto en los congresos, como entre almohadones, cachivaches gatunos, viandas y botellas de Chianti. Deseo que sea, para muchos, como un ágape filosófico, tal como era la costumbre del profesor Jairo Escobar en su encomienda intelectual. Allá, en la montañaz Antioquia, en la que tanto compartimos.



*Naturaleza y
condición humana*

Nature and human condition



*Cuerpo, naturaleza y rebelión:
el componente somático en el
pensamiento de Adorno y
en la dialéctica negativa*

*Body, Nature and Rebellion: The Somatic component
in Adorno's thought and negative dialectics*

DR. FABRIZIO FALLAS-VARGAS

Universidad de Costa Rica (UCR)
Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR)
fv.fabrizius@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.001>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 19-38



Resumen

En este trabajo se pretende explorar algunas de las relaciones del pensamiento de Adorno y su *Dialéctica Negativa*, con el “lugar” asignado al cuerpo y la naturaleza al interior del régimen de experiencia/ existencia que caracteriza la racionalidad afirmativa/ identitaria en sus más diversas manifestaciones y los distintos órdenes de lo epistémico, la ética, estética e incluso elementos libidinales. Igualmente, se pondera la necesidad de reconstruir dicho “lugar”, mediante una crítica inmanente del idealismo kantiano y el racionalismo cartesiano, en orden a descifrar el “componente somático” como un campo de fuerzas soterrado y guardado bajo una secreta y paradójica combinación: el ser humano como “factor” de la naturaleza que lo excede allende su voluntad de dominio, pero también como sujeto (im)posible en el ámbito de lo político, es decir, como *hybris*, o desmesura.

Palabras Clave: Cuerpo, naturaleza, componente somático, *Dialéctica Negativa*, Adorno.

Abstract

This paper aims to explore some of the links between Adorno’s thought and its Negative Dialectic, with the “place” assigned to the body and nature within the regime of experience/existence that characterizes affirmative/identity rationality in its most diverse manifestations and the different orders of the epistemic, ethics, aesthetics and even libidinal elements. Likewise, it aims to reconstruct that “place” through an immanent critique of Kantian idealism and Cartesian rationalism, in order to decipher the “somatic component” as a field of forces buried and guarded under a secret and paradoxical combination: human being as a “factor” of Nature that exceeds him beyond his will to dominate, but also as an (im) possible subject in the field of politics, that is to say, as *hybris*, or disproportion.

Keywords: Body, nature, somatic component, *Negative Dialectics*, Adorno.

“La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar”.

T.W. ADORNO

1. El cuerpo como contenido bloqueado de la ratio identificatoria.

EL SUJETO CARTESIANO DESPLIEGA la “experiencia” / “existencia” de “sí” mismo, y “su” mundo a partir de una fractura o trauma fundamental: su forma de actividad debe restringir el componente somático como fuente de conocimiento fiable e imaginarse “libre” de él: tal es la identidad primaria de la *ratio* objetivante que atraviesa el horizonte epistémico de la ratio afirmativa. Adorno parte de un criterio de ingreso distinto, materialista y dialéctico. En efecto, para Adorno, “el pensamiento se echa encima de la cosa, como si quisiera convertirse en acto, olor, sabor”¹. El sujeto de la experiencia filosófica es para Adorno el ser humano empíricamente existente al interior de relaciones sociales materiales e históricas, es decir, un ser deseante y ante todo un cuerpo sensible, con naturaleza en su interior y exterior y cuya realización tiene lugar en el momento en el que estas relaciones sociales e históricas hacen sintagma con la negación del “sufrimiento físico”, de cada individuo y de toda forma de vida². Es precisamente el componente somático el que recuerda al conocimiento que el desmontaje del régimen de experiencia/existencia que sirve para perpetuar el dolor debe ser transformado salvo que el sufrimiento absurdo se convierta en un valor civilizatorio.

La denuncia explícita cartesiana del componente somático del acto cognitivo, o sea, la restricción autoinflingida por el propio sujeto “activo” y “su” mundo que el experimento identitario clave de la ratio objetivante moderna comporta y que se condensa en la conclusión *cogito ergo sum*, conlleva el desahucio intencionado (por vía de abstracción) del componente somático de la experiencia cognitiva. Así, dentro de los contornos de este estudio, interesa proceder al análisis de esta renuncia y de las cicatrices que con ella tienen lugar al interior de la propia “racionalidad”

¹ Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI Editores, 1981, p.179.

² Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1986, p. 204.

como del “sujeto” y el “objeto” (des)(con)figurados en/desde sus límites: el régimen de experiencia/existencia moderna identificatorio. En efecto, las auto restricciones del *ego cogitans*, y todas las precauciones de método, le guardan de establecer una articulación constructiva con el componente somático al que, desde el horizonte cartesiano, cabe denominar un “exceso” de *experiencia*. Es decir, que el presupuesto identitario (yoico) e identificatorio (reductor/subalternizante del objeto, incluido el cuerpo reificado) opera una relación peculiar/asimétrica del sujeto y “su” mundo que debe ser explorada dialécticamente.

Ingresar dialécticamente en esta relación implica explorar la forma en la que el sujeto paradigmático de la ratio moderna, “tramita” ese “exceso” de experiencia del que busca diferenciarse. Ello trae a colación el significante *τραύμα* (trauma), caro al psicoanálisis³, pero que en un sentido lato, excede los campos de la apropiación disciplinar, esto es, que el significante “trauma” remite al derivado concreto (y nada abstracto) de experiencia sobre el/los sujeto/s, bien localizadas, bien difusas, pero necesariamente somáticas, a saber: el trauma como “herida”, “daño”, como “desastre”. La dialéctica negativa dirige sus vectores anatrópicos en orden a destruir la destrucción perpetrada por el proceso epistémico (identificatorio/clasificador/excluyente) que sirve a la (re)producción, distribución y circulación del canon autoritario/agresivo inscrito en la regimentación de la experiencia/existencia con arreglo al patrón de poder/saber identificatorio. Ello supone restablecer los derechos de lo no-idéntico y explorar los costos asociados a la articulación destructiva con el “exceso” de experiencia que supone.

El “exceso de experiencia”, en tanto que reverso de la restricción de la experiencia condensada en el *ego cogitans*, se manifiesta, al interior de un imaginario afirmativo cuya *ratio* autonomizada se proyecta hacia adentro y hacia afuera en los términos de una organización de la experiencia/existencia, sin más, esto es, sin alternativas, y cuya actuación se verifica en los términos de una renuncia “al pensamiento, que se venga en su forma reificada como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él”⁴. De ahí que es en el momento “pleno” de racionalización del patrón del poder moderno burgués, se ha alcanzado la frontera del *ego cogitans*, cuando queda reducido a la pasiva recepción triunfal de la propia demolición, y,

³ Una primera aproximación al trámite del exceso de experiencia es remitida por Freud, a la categoría de trauma: “Llamamos así a una experiencia vivida que aporta, en poco tiempo, un aumento tan grande de excitación a la vida psíquica, que fracasa su liquidación o su elaboración por los medios normales y habituales, lo que inevitablemente da lugar a trastornos duraderos en el funcionamiento energético”. Freud, Sigmund. “Conferencias de Introducción al Psicoanálisis” en *Obras Completas*, Vol. 15, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, pp.200-201.

⁴ Horkheimer, Max-Adorno, Theodor, W. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 2001, pp. 93-94.

al tiempo a la correspondiente sustitución por el ideal yoico condensado en las expectativas y exigencias geopolíticas y socio simbólicas de la industria cultural y la relación salarial libidinalmente investida⁵.

El desarrollo de la *duda* metódica en el programa cartesiano se detiene ahí donde advierte su momento de verdad. El espíritu de una suspicacia implacable, que llevaría a la *ratio* abstracta más allá de sí misma, se configura en Descartes, desde/en la experiencia del exceso, con la cual Spinoza no tuvo ningún problema al advertir la concreción que constituye el *conatus cupiditas* en el terreno de la epistemología y el orden de lo político: el horizonte de la *multitudo*. No obstante, el filósofo francés configura un ego cuya racionalidad, en tanto que garante del conocimiento, elabora una meta extramental, esto es, la de la felicidad o contento que declara como resultado de la autoscopia y la pesquisa teórica cuyo entramado se constituye en tanto que desarticulación con la experiencia somática. En este movimiento la consciencia cartesiana logra recolocar el ideal de la *traditio* premoderna (agustinizante) de la renuncia al interior de los límites de la consciencia burguesa, y en ese sentido, por lo demás, *kitsch*, adquiere ya rango ideológico, esto es, tal ego cogitans le resulta incapaz de advertir sus propias condiciones de producción en tanto que consciencia operante y socio históricamente mediada. No obstante, y en un nivel de análisis más concreto, habría que visualizar los elementos del programa cartesiano que anuncian el exceso subyacente a la propia escritura del filósofo francés, plena de circunspección y prevenciones en torno a las posibles aplicaciones del *Discurso del Método*, en la medida en que se despliega en forma persistente y obsesiva a reparar la separación operada por la puesta en movimiento del método. Advirtiendo el desarrollo ulterior de sus tópicos en el ámbito de lo material, Descartes coloca en una pluralidad de lugares estratégicos, una serie de señales, o de “banderitas” para que el lector no *se* “pierda” en las estructuras analíticas que se sostienen sobre las ruinas de la tradición escolar, que al parecer subyacen⁶.

Los límites autoimpuestos del sujeto cartesiano resumen la cicatriz de la agresión (auto) dirigida contra la propia naturaleza, constante, repetida y disciplinar: tal es

⁵ “En lugar de la idea de la libertad respecto del trabajo aparece que uno puede elegir su trabajo. Autodeterminación significa que yo puedo deslizarme, dentro de la división del trabajo ya trazada, en el sector que me prometa la mejor tajada”. Adorno, Theodor. W. y Horkheimer, Max. *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, p.25.

⁶ “[...]mi propósito no es enseñar aquí el método que debe seguir cada uno para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué forma he tratado yo de conducir la mía. Los que se aventuran a dar preceptos se deben de juzgar más hábiles que aquellos a quienes se los dan, y si yerran en la menor cosa, son por ello censurables. Pero no proponiendo este escrito más que como una historia o, si preferís, como una fábula, en la que se encontrarán, entre algunos ejemplos que pueden ser imitados, en otros acaso que se tendrá razón para no seguir, espero que será útil a algunos sin ser dañoso a nadie, y que me quedarán todos agradecidos por mi franqueza” Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid, Planeta-De Agostini, 1995, p. 5.

la estructura del “goce” cartesiano en una vida teórica que le hace un idealista metafísico pero que también le distingue finalmente de un medieval en su génesis: Dios es finalmente postulado como una antropomorfización hiperbólica y bombástica, aunque el francés sostenga lo contrario insistentemente: puesto por el sujeto, procede mediante el despliegue del *cogito*, a conocer *su* naturaleza, por medio de un proceso de abstracción/subsunción que anuncia el sistema identificatorio (contra la contradicción), que tendrá fortuna posteriormente en Kant⁷,

El espíritu de sistema que se desarrolla tras la constatación descorporeizante del pensar incrusta la presunta necesidad de la idea de perfección, y que en Descartes funciona en forma de un vínculo ambiguo/restaurador con la *traditio*, pero funcional en el orden de una comunicabilidad formal⁸.

En razón de lo anterior, se vislumbra una forma descorporeizada de la ratio, desgarrada en sí misma a través de la forma en que busca asegurar la comunicabilidad de la duda como principio de método, introduce la función de Dios. Mediante un ejercicio analógico, Descartes intenta derivar del infinito, lo eterno y, para ello pone en juego su propia carencia o privación, ellas median la experiencia del exceso, la presencia del cuerpo que resulta abyecto: los afectos, los estados patológicos, la tristeza, están ahí, pero “me hubiera gustado estar exento de ellas”. Así en la antesala de la rotura que termina de secularizar y descorporeizar la ratio con Kant, el ego cartesiano, tiene la herida aún fresca del trauma, Dios tiene aún una función: la intercomunicabilidad.

⁷ Al respecto advierte Horkheimer en el Excursus II de la Dialéctica de la Ilustración, Juliette o Ilustración y Moral: “Para Kant, lo mismo que para Leibniz y Descartes, la racionalidad consiste en ‘completar... la conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores’. La sistematización del conocimiento es «su interconexión a partir de un solo principio». Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. Las leyes lógicas constituyen las relaciones más generales dentro de ese orden; ellas lo definen. La unidad reside en la unanimidad. El principio de contradicción es el sistema *in nuce*. Conocer es subsumir bajo principios. El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular en el sistema. Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual”. Horkheimer, Max-Adorno, Theodor W. Op.Cit. pp. 129-130.

⁸ “...puesto que conocía algunas perfecciones que no tenía no era yo el solo ser que existía (yo usaré aquí si lo permitís libremente, los términos de la escuela), sino que se seguía necesariamente que había algún otro ser más perfecto, del que yo dependía y del que había adquirido todo lo que tenía; pues si hubiese sido solo e independiente de cualquier otro, de modo que hubiese tenido por mí mismo todo lo poco que participaba del Ser perfecto, hubiese podido tener de mí, por la misma razón todo el exceso que sabía que me faltaba, y así, ser yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, tener todas las perfecciones que podía atribuir a Dios. Pues siguiendo los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios todo lo que la mía fuera capaz de ello, no tenía más que considerar acerca de todas las cosas, cuya idea encontraba en mí, si el poseerlas era o no perfección, y estaba seguro de que ninguna en las que notase alguna imperfección le pertenecían, pero todas las demás se daban en El; como veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas parecidas no podían darse en El, ya que a mí me hubiera gustado estar exento de ellas” Descartes, Op.Cit. p.29.

Esto también resulta interesante, si se considera algo que en el lenguaje científico resulta ser un anatema, a saber: el nervio metafísico que subyace a la raída dicotomía de ciencias duras (sistemáticas) y ciencias blandas (no sistemáticas), “exactas” y “no exactas”, naturales y sociales; cuyo corolario es la ubicación unilateral de la *ratio* abstracta -en la medida en la que responde a la forma de expresión del pensar dentro del sistema identificador- como si fuese la quintaesencia de la racionalidad científica (y de todo conocimiento posible), fundada en las condiciones de comunicabilidad que garantizaría un “logos” perfecto (entiéndase universal).

Tal identificación espuria del pensamiento con la *ratio* abstracta funda su justificación en términos meramente utilitarios/estratégicos, y en ese sentido la práctica de la *duda* cartesiana enfrenta su propio exceso. Su despliegue epistemológico requiere el desahucio de la racionalidad concreta (esto sólo sería posible mediante la incorporación de los componentes somáticos y la pluralidad epistémica obturada por la diferencia identificatoria) merced a una justificación que descansa en la forma sacralizada de la ordenación de *data*. No es extraño, en tal sentido que el positivismo comtiano que da nacimiento a la sociología haya decantado en una religión y que en su retórica: el método positivo, la defensa del orden haga sintagma con la de una determinación del progreso que le sea funcional y que dentro del campo de lo político pueda servir a la invisibilización de sus efectualizaciones negativas. En efecto, dentro del método positivo la elaboración/valoración de la dinámica social se realiza en función de la estática, esto es, “el” progreso se encuentra bajo la égida del orden (presuntamente armónico, carente de contradicción y/o antagonismo), identitario/funcional, en la medida en que cristaliza en la reproducción continuada de un orden de asimetrías relacionales (la colonialidad), gnomológico natural/izado y naturalizante: el ideal moderno/colonial y burgués de una sociedad bien ordenada.

La actividad del sujeto cartesiano termina ahí donde precisamente se constituyen las condiciones de su acción negativa, y es donde se encuentran en la actualidad las aspiraciones tecnocráticas inscritas dentro de la *lógica cultural del capitalismo tardío*, como la denomina Jameson y los esfuerzos cartesianos por dotar de investidura libidinal a la autoridad. Incluso Descartes advierte la ficción jurídica que dota de dignidad ontológica al sujeto burgués dentro de los contornos del *principio de autonomía de la voluntad* que subyace a las formas de las relaciones de intercambio mercantil en conformidad con la máxima de Ulpiano, *pacta sunt servanda*⁹.

⁹ ...me forjé una moral provisional, que no consistía más que tres o cuatro máximas que quiero participaros. La primera era obedecer a las leyes y costumbres de mi país, manteniendo constantemente la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser educado desde mi infancia, y gobernándome en todo lo demás según

Esta doble operación (de investidura y contenido de la renuncia) configura un movimiento ulterior de la experiencia traumática en donde la violación brutal de la experiencia mimética se manifiesta en el recurso a la irracionalidad y la necesidad de mantener al sujeto bajo actividad dirigida, sin que para ello haya que considerar el autocercioramiento ni la proyección racional de fines¹⁰. El exceso que reaparece en el reverso de la duda sabotea desde dentro al ego que paradójicamente se apunala en esta reflexión acerca sí, y Descartes, con una metáfora premoderna (aquella del bosque donde habitan los lobos y criaturas monstruosas), reproduce la instancia superyoica que aviva la lógica del trauma, la angustia producida por la pérdida de la pérdida, y, cuya astucia en este caso es el grado cero de una subjetividad aplanada en la dócil pervivencia y el goce idiota que alimenta aquello que Hegel denominaba recaída en la inmediatez y en Marx hace funcionar a la ideología. Aquello que desde una anatréptica negativa denominamos el canon de organización de la experiencia/existencia identificatorio.

2. La corporeización del superego moderno (identitario) o la ley mor(t)al en “mi” como universal.

EL ANÁLISIS DE LA FRACTURA operada y actuante sobre la subjetividad moderna, (cuyo plano inmediato se encuentra ofrecido en ¿Qué es la ilustración?) convoca, dentro del campo de la crítica, identificar los desgarramientos que se inscriben al interior del proceso de sublimación de la naturaleza que se verifica en el ordo de la cultura (*Kultur*). Ello es fundamental para comprender la dialéctica kantiana de la

las opiniones más moderadas y alejadas del exceso que fuesen comúnmente recibidas en la práctica por los más sensatos entre aquellos con quienes tendría que vivir [...] estaba seguro de no poder hacer otra cosa mejor que seguir las opiniones de los más sensatos[...] entre varias opiniones igualmente recibidas, no escogía sino las más moderadas, tanto a causa de que son siempre las más cómodas de practicar, y verosímilmente (o probablemente) las mejores, siendo todo exceso habitualmente malo[...] particularmente ponía entre los excesos todas las promesas por las cuales se cercena algo de la propia libertad; no porque yo desaprobaba las leyes que para remediar la inconstancia de los espíritus débiles permiten, cuando se tiene algún buen propósito, o incluso para la seguridad del comercio, si el propósito no es más que indiferente, que se hagan votos o contratos que obliguen a perseverar en ellos; pero como yo no veía en el mundo nada que siempre permaneciera en el mismo estado y, por lo que a mí respecta me comprometía a perfeccionar cada vez más mis juicios y nunca a empeorarlos[...]”. Ibid. pp.19-20.

¹⁰ En efecto, señala Descartes en la máxima siguiente: “[...] ser lo más firme y resuelto en mis acciones que pudiera, y no seguir menos constantemente las opiniones más dudosas, una vez que me hubiera determinado a ello, que si hubiesen sido muy seguras; imitando en esto a los viajeros que encontrándose extraviados en un bosque, no deben errar girando de un lado a otro ni menos pararse en un sitio, sino marchar siempre lo más rectamente que puedan en una misma dirección y no cambiarla por débiles razones, aunque sólo el azar acaso les haya determinado a escogerla en un principio, pues por este medio, si no llegan justamente a donde desean, al final llegarán, al menos a alguna parte, en donde verosímilmente estarán mejor que en medio de un bosque” pp. 20-21.

ilustración, todavía formulada parcialmente en lenguaje metafísico, por el filósofo de Königsberg, y, de la que se desprende críticamente la noción de civilización (*Zivilization*)¹¹.

La elaboración crítica de esa tríada categorial -Cultura, civilización, moralidad- ha de partir de la forma en la que Kant teoriza acerca del papel que juega la Naturaleza (*Natur*) dentro de su filosofía de la historia. En efecto, lejos de representar una imagen idílica, la Naturaleza se expresa en forma sublime¹², esto es, de acuerdo a la analítica kantiana, como forma caótica y sobrecogedora. En tal medida, la naturaleza conflictúa la aparente homogeneidad socio simbólica que pretende la *civilización*, que, no obstante, continúa su operación en la matriz sujeto/sociedad, constituyendo un *pathos* enteramente tenso y que funcionará como plexo articulador no idéntico, en la medida en que su carácter es parcialmente ilustrado (es decir contiene un exceso de experiencia), pero no es civilizado, y al tiempo se constituye como pre-requisito de la organización de la existencia en su regimentación material, simbólica y libidinal (cultura, en sentido amplio)¹³.

En razón de este vínculo, en lugar de manifestarse como extremos que no se tocan, ley moral y naturaleza hacen sintagma. Ello hace que el orden de la *Moralität*

¹¹ La reverberación de Rousseau en este orden de ideas, se hace manifiesta del siguiente fragmento de Kant en sus *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita*: “[...]la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos no deja de ser mera civilización”. Kant, Immanuel. “Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita”. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp.16-17.

¹² A este respecto, resulta iluminador, el propio Kant en su obra del período precrítico: “La vista de una montaña, cuyas cimas nevadas se yerguen por encima de las nubes, la descripción de una tormenta enfurecida, o la descripción del imperio infernal que hace Milton suscitan complacencia, pero con horror. Por el contrario, el aspecto de un prado lleno de flores, valles con arroyos serpenteantes, cubiertos por rebaños pastando; la descripción del Eliseo o el relato de Homero sobre el cinturón de Venus originan también una sensación apacible, pero que es alegre y risueña. Para que la primera impresión tenga lugar en nosotros, con intensidad apropiada, hemos de tener un *sentimiento* de lo *sublime* y, para disfrutar convenientemente la última, un *sentimiento* para lo *bello*” Kant, Immanuel. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 31-32.

¹³ Este plexo articulador antagónico es denominado por Kant con un nombre cargado de la tensión del contradictorio y que tendrá fortuna en el psicoanálisis freudiano: la insociable sociabilidad, que constituye, de acuerdo con Kant “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”. Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Op.Cit., pp. 8-9.

adquiera su dignidad en la *autonomía* y en el de la *Zivilization* en la *Bildung* (que en Kant denota el esfuerzo del sujeto por cultivar sus propias potencialidades, a través de la educación) procesos que convergen en la inestable formación de un exceso que anuda la experiencia de la *Natur* como sublime terrorífico, cuyo Logos permanece ignoto al tiempo que provoca una peculiar satisfacción¹⁴.

En este sentido, la *Ley moral*, en tanto que experiencia conflictiva hace el trabajo de la *naturaleza*. La *ley moral*, es pues, una cicatriz del esfuerzo económico, en términos psicoanalíticos, que tiene que realizar el organismo en orden a la autoconservación, en medio de una humillación constante de la que se deriva a través del cumplimiento del deber una satisfacción peculiar y perversa. Su fisonomía obedece a la estructura de una experiencia arcaica y que re-estructura el dolor experimentado por una *pérdida originaria*. Dicha pérdida debe ser reificada en la reproducción de la férrea ley moral en tanto que despliegue del sujeto (contra sus propias inclinaciones) que al tiempo que enuncia la universalidad de la máxima de su acción, se hace consciente de su potencia autolegisladora y de su insuficiencia constitutiva (humillación que se experimenta en los fracasos para cumplir con la severidad de la ley moral) de sujeto mortal que busca la infinitud¹⁵.

En la (ir)renunciabilidad a su *pathos mortífero* que se encuentra inscrito en la ley mor(t)al que opera no en contra, sino como forma *sublime* de la lógica conflictiva de la Naturaleza (que en Kant tiene más bien un rostro teratológico, nada idílico ni armónico) que quiere discordia, y en este punto se alinea con su aparente antagonista: Sade, se organiza el recorrido de la violencia reproducida contra el organismo y su horizonte satisfactor, como forma de aseguramiento que evita la pérdida de la pérdida en términos de satisfacción perversa e interminable, dada sublimidad de

¹⁴ De esta experiencia peculiar, de este *pathos*, si se quiere, da cuenta el viejo Kant en las *Idee*: “El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siento más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentras simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier [...] esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir. Así se dan los primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura [...] van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético de principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral”. *Idem*.

¹⁵ “¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia”. *Ibid.* P. 10.

las aspiraciones de la *Moralität* y su connubio con la Naturaleza. El olfato conservador del Mendelssohn, que acuña para Kant el apodo de *Alles Zermalmenden*, “El destroza-todo”, en sus *Morgenstunden* de 1785, anuncia las resistencias que desde entonces el plexo de articulación al que hemos hecho alusión, suscita este *pathos destrudinal*¹⁶, implacable testigo arcaico y subterráneo de la autoconservación que caracteriza el despliegue de la ratio abstracta. Así, en *El porvenir de una ilusión* (1927/1992) advierte, en forma contundente Freud: “[...] todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura”¹⁷.

3. Cuerpo, memoria y rebelión: El programa (im)posible y soterrado de la mimesis y su rango negativo.

LA RATIO IDENTIFICATORIA HIZO DE SU ANALÍTICA un instrumento cuya “potencia” se apuntalaba en el horror por su génesis somática (aquello que no era idéntica a sí misma, ni metódica, ni sistemática). La pérdida/extrañamiento de la naturaleza interna y externa al sujeto, en la ratio identificatoria le permite organizar “su” mundo mediante la abstracción, esto es, mediante un recorte/determinación de la experiencia en el crisol del concepto. El ego identitario prepara su mundo con arreglo a sus propias categorías y lo subyuga en orden a la obtención de *rendimiento epistémico*¹⁸. El movimiento de abstracción deviene fin en sí mismo, y con él la relación de sujeto y objeto sin contacto o bien en líneas paralelas, esto es, sin contacto, o bien con un objeto que resulta asimilado finalmente a la expresión espiritualizada de un sujeto inflacionario (racional, autónomo y burgués) y presuntamente universal.

En Adorno se recupera el movimiento de abstracción, pero con una diferencia sensible: a sabiendas de que la abstracción es sólo un desplazamiento analítico, hay un retorno al componente somático y a la matriz natural, sin recorte, es decir, la organización de la experiencia, interpenetrada con su objeto, se satura de

¹⁶ El uso del término “destrudinal” remite a su vez a la noción de “destrudo”, acuñada por el psicoanalista italiano E. Weiss en 1935, para determinar el desarrollo analítico de la pulsión de muerte/destrucción iniciado por Freud en *El yo y el ello* (1923).

¹⁷ Freud, Sigmund. “El porvenir de una ilusión”. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu. Tomo XXI, 1992, p. 6.

¹⁸ Con la categoría de *rendimiento epistémico*, se designa, al interior del proceso de conocimiento, por un lado: el carácter reducido de los componentes con los que el sujeto opera al objeto, (re)conociéndolo y subsumiéndole a los mismos. Por otro lado, el rendimiento deriva de la auto restricción sobrevalorada del cuerpo y la reconfiguración del mismo como un objeto pasivo de estudio, integrándole no como instancia pensante, sino como parte abyecta integrante de la naturaleza en su conjunto que se desea manipular y domeñar.

concreción (que deriva del latín con-crescere, crecer *con*). Esta diferencia, bien es operada mediante la categoría adorniana de *mímesis*. La *mímesis* implica un exceso de experiencia (im)posible desde la ratio identificatoria, en lugar de configurar (re)conocimiento de sus propias categorías en la experiencia, incorpora aquello que no es idéntico a ellas, y en lugar de fijar la potencia en el “horror”, lo hace mediante la recuperación de la dimensión somática de la experiencia/existencia.

La potencia que se organiza desde/en la *mímesis*, reside, no en la pérdida, sino en la *articulación constructiva*. La naturaleza, en tanto que interior del sujeto, y también como matriz que le excede y de la cual es factor, ya no es un campo de operaciones y/o de distorsión ético-epistémica, contra la cual debe hacerse valer la identidad diferenciada del sujeto moderno, como sujeto activo. Lejos de convertirse en matriz de indeterminación, la recuperación del componente somático permite des-cubrirle mediante la afinidad y convoca la posibilidad negada por la ratio abstracta moderna, de destruir la diferenciación, de constituirse en/desde la afinidad y la solidaridad con todas las formas de efectualización de lo vivo. La *mímesis* restablece la continuidad, pero, en modo indiferenciado, y en continuidad con la naturaleza, es decir, no es un “resto de que pudiera disponer el conocimiento tras excluir los esquemas identificatorios del dispositivo categorial”, sino “su negación concreta”¹⁹. El exceso de experiencia que supone no traza finitud puesto que su horizonte de temporalidad no es lineal sino más bien fractal²⁰, y en lugar de trazar compartimentos estancos para organizar/administrar en forma antropomórfica “su” mundo, es más bien entrópica, polimorfa y disonante. La *mímesis* destruye la organización/administración de la experiencia y la existencia identificatorio, en sus regímenes de producción/distribución y circulación: a) *Simbólico-Épistémico*: Al romper la discontinuidad con los objetos, la *mímesis* permite acercarse a ellos “sin la intención de dominarlos, dejándose afectar por ellos”²¹; b) *Simbólico-Ético*: Al romper con la subalternación de la naturaleza, permite al ego “conmoverse ante

¹⁹ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1986, p.268.

²⁰ El término “fractal” es de origen latino y su significado remite a “roto” “quebrado” y fue acuñado en 1977 por Benoît Mandelbrot en 1977 en su libro *The Fractal Geometry of Nature*. El fractal posee las siguientes características: a) Dimensión no entera (número definido como irracional), b) Complejidad Estructural (independientemente de la escala de observación); c) Infinitud: A medida que el instrumento de medición es más preciso, el fractal aumenta perimetral o longitudinalmente. La idea surge de la constatación, por parte de Mandelbrot, de que “las nubes no son esferas, las montañas no son conos, las costas no son círculos, así como la corteza de un árbol no es plana ni un rayo viaja en línea recta”. Briggs, John et Al. *Espejo y Reflejo. Del caos al orden*. Barcelona, Gedisa, 1990, p. 89. Los fractales, “constituyen un sistema descriptivo y una nueva metodología para una investigación que acaba de empezar. También pueden ser una nueva imagen de la totalidad [...] acerca de los movimientos en la totalidad”. Ibid. p. 114.

²¹ Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona, Herder, 2003, p. 132.

el dolor de toda criatura”²² y, procede de la mimesis “la sensibilidad hacia todos los cuerpos que sufren y hacia la naturaleza violentada”²³.

La categoría adorniana de mimesis, condensa todo el malestar soterrado en la renuncia a la dimensión somática, la satisfacción del deseo, su orden quisiera buscar cancelar las premisas que llevaron a lo vivo a complejizarse a través de la lucha por la vida en la autoconservación: el deseo de retorno a lo inorgánico (destruido), en la ausencia absoluta de estímulos. De ella procede la necesidad de romper todo núcleo de regimentación/identificación. Tal es su momento de verdad.

La mimesis no consiste salvar un horizonte vital/mortífero dominado por la naturaleza (ciega y amoral) y sus fuerzas hipertrofiadas. Desidentificarse de la renuncia que impone la ratio moderna afirmativa implica destruir la lógica de distribución que hace de la dimensión somática una forma de expresión subordinada de la experiencia y la existencia: mera *res extensa* o inclinación espuria; sustituir esa organización espuria y abstracta por una articulación reconciliada. Hay una promesa de bienestar (el fin de la dominación) en ella, cuyo lugar de refugio, de acuerdo con Adorno, ha sido el arte. Esta promesa expresa la no saturación de la administración de la experiencia/existencia (lo no idéntico) en/desde el disfrute, por ejemplo, de la belleza de un atardecer: la interioridad del sujeto no-enfrentado con la naturaleza.

La adaptación a largo plazo que culminó en la “unidad racional” del sujeto, mediante el imperativo de la autoconservación en la regimentación de la interioridad del sujeto y su desapego respecto de la naturaleza y sus formas de vida, “protegió” al sujeto de la indeterminación, asegurar la propia supervivencia (incluso la grupal) y le permitió organizar/unificar la experiencia/existencia en torno al régimen de lo idéntico. El relacionamiento del sujeto con la naturaleza, consigo mismo y con otros sujetos, se direcciona mediante el control y la vigilancia permanente para evitar/desplazar sus manifestaciones miméticas, y así construir “su” mundo mediante la ratio identificatoria. No obstante, esta dolorosa labor retorna sobre la organización de la existencia/experiencia en sus propios términos. Apuntalada sobre la pérdida, *la pérdida de la pérdida* retorna sobre esa organización experiencial, tornándole ciega y repetitiva. En una segunda naturaleza, el sujeto ofuscado ahora reprimido y autoritario, dirige su agresividad contra todo aquello que no se pliega a las medidas de esta naturaleza, y el dominio pasa a ser, ahora protegido por el encierro de la ratio: ni belleza ni verdad ni bondad serán vinculadas a lo no idéntico. No obstante, la prohibición del recuerdo de la naturaleza en el sujeto tiene implicaciones materiales: El olvido de la primera pérdida hace que la segunda sea

²² Ibid. p. 133.

²³ Ibid. p. 136.

irreconocible (pero no extingue el efecto somático de la renuncia²⁴) y que, ahora bajo la égida de, principio identificatorio, las condiciones materiales de producción del dolor, la necesidad de control y la vigilancia productiva (dirigida al trabajo) resultan mistificadas. Así se manifiesta, sostiene Adorno la dialéctica de la razón, que, por definición es idéntica y no idéntica a la naturaleza: “[...] cuando más desenfrenadamente se convierte dentro de esta dialéctica en el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más retrocede hacia la naturaleza tomando los rasgos de una embrutecida autoconservación”²⁵.

El materialismo del cuerpo en el que la *ratio* se articula conflictivamente con el deseo, reconfigura su expresión en la ética y la epistemología en la medida en que rebasa en potencia crítica al sujeto “activo” del idealismo (fijada en la abstracción intencionada del *soma* como fuente de mera inclinación irracional o como mera *res extensa* en el caso del racionalismo cartesiano). Una ética y epistemología liberada del hechizo identificatorio moderno/identificatorio ubicará en este sentido sus centros de interés, acompañando a los cuerpos sufrientes, por cuanto la persistencia del dolor es el índice de una falsa totalidad. El mundo relacional intrasubjetivo (del sujeto consigo mismo en tanto que “pedazo” de naturaleza) e intersubjetivo (con otros sujetos), lo mismo que con la naturaleza y otras especies animales se reconfigura al articular(se) con ellas, mediante la cercanía (no el distanciamiento), solidaridad (no la indiferencia) y afecto (en lugar de la agresión). El acto de conocimiento como acto violento es rebasado en una dialéctica negativa por un relacionamiento mimético y crítico: comprender que el dolor no debe ser, que la pasión y entrega al otro nacida del deseo sexual (más allá de la regimentación genitalizada y/u orientada, por un lado, a reproducción, y, por otro, al disciplinamiento produc-

²⁴ En este sentido, en *Le prix du progrès*, Horkheimer y Adorno, utilizan una poderosa imagen para explicar la subsistencia de las huellas mnémicas del daño somático que, sin trámite, se incorpora como cicatriz en la organización narcotizada (reificada) de la experiencia/existencia en las formaciones económico-sociales modernas: “En una carta recientemente descubierta del fisiólogo francés Pierre Flourens, a quien le tocó la triste gloria de ser elegido para la Académie Française en lugar de Victor Hugo, se encuentra un fragmento curioso: <<Aún no sé si decidirme a autorizar el empleo del cloroformo en la práctica anormal de las operaciones [...] Mis escrúpulos nacen del simple hecho de que la operación con cloroformo, como probablemente también otras formas conocidas de narcosis, representan sólo una ilusión. Tales medios obran sólo sobre ciertos centros motores y coordinadores y sobre la facultad residual de la sustancia nerviosa. Bajo la acción del cloroformo ésta pierde una parte notable de su capacidad de acoger y conservar rastros de impresiones, pero no pierde en modo alguno la sensibilidad como tal. Mis observaciones llevan de tal suerte a la conclusión de que en relación con la parálisis general de las inervaciones de los dolores son sentidos un más agudamente que en el estado normal. La ilusión del público nace de la incapacidad del paciente para recordar lo sucedido una vez que se ha ejecutado la operación. Si dijésemos la verdad a nuestros enfermos, probablemente ninguno se decidiría por tal medio, mientras que ahora, como consecuencia de nuestro silencio, insisten en que sea usado>>” Horkheimer, Max-Adorno Theodor W. *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969, p. 271.

²⁵ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1986, p.287.

tivo²⁶ que mantiene funcionalmente concentrado y aparentemente “saludable” al individuo de cara al cumplimiento de las tareas asignadas mediante al lugar social –identitario- asignado para la (re)producción material de su existencia), hace volar en pedazos las formas de moral tutelar/desexualizada y el régimen de experiencia/existencia epistémico moderno.

En efecto, al recuperar el cuerpo, fuente última de la única mercancía que, sin ser mercancía, produce dentro de la modernidad capitalista, todas las demás, el sujeto rompe la última cadena que lo ata al sistema de producción/ofuscación generalizada y que le condena en el abandono de sí, junto a la naturaleza, los otros animales (incluidos los humanos). El sistema no puede tolerar la emancipación del componente somático que lleva al “descentramiento del yo en el encuentro con el otro”²⁷, en la medida en que la felicidad libre de coacción en el sexo hace de la experiencia/existencia en/con el otro una relación negativa y erótica, en la que (esto es, refractaria a la administración del deseo y al ensimismamiento del individuo competitivo) el deseo no se dirige a la afirmación del orden constituido.

El resultado al que arriba Freud en *El malestar en la cultura: la felicidad no es un valor cultural*²⁸, en la modernidad es completado por Adorno, en *Intervenciones*: “Lo que simplemente es idéntico a sí mismo no es capaz de felicidad”²⁹. A ello se puede añadir que tampoco es capaz de libertad. La autonomía crítica es necesaria para una anatréptica (ética, epistemológica), como lo hizo Kant, pero no logró sacudirse de su carácter afirmativo horrorizado por las inclinaciones. Una anatréptica negativa, como en el caso adorniano recupera lo otro de la ratio sin definirla como irracional, sino como el momento concreto perdido de la misma en su momento identificatorio.

²⁶ En la *Dialéctica de la Ilustración* (1969), Horkheimer y Adorno recuperan la tensión Kant-Sade en la regimentación burguesa de la experiencia somática: “La afinidad entre conocimiento y plan (fundada trascendentalmente por Kant), que da a la existencia burguesa, racionalizada incluso en sus pausas, un carácter –en todos los detalles- de finalidad ineluctable, ha sido expuesta empíricamente por Sade un siglo antes del advenimiento del deporte. Las modernas escuadras deportivas, de juego colectivo perfectamente regulado, donde cada jugador sabe lo que debe hacer y hay alguien de reserva listo para sustituirlo, tienen su modelo preciso en los teams sexuales de Juliette, donde ni un instante pasa sin ser usado, no se olvida ninguna de las aberturas del cuerpo, no se deja inactiva ninguna función [...] La peculiar estructura arquitectónica del sistema kantiano, como las pirámides gímnicas de las orgías de Sade y la jerarquía de principios de las primeras logias burguesas –cuyo pendant cínico es el severo reglamento de la sociedad libertina de las 120 Journées -, preanuncia una organización de toda la vida destituida de cualquier fin objetivo. Lo que parece importar en estas instituciones, aún más que el placer, es su gestión activa y organizada [...]”. Horkheimer, Max-Adorno Theodor W. *Dialéctica del Iluminismo*. Op.Cit. p. 110.

²⁷ Tafalla, Marta. Op.Cit. p. 175.

²⁸ Freud, Sigmund. “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu. 2003, pp. 57-140.

²⁹ Adorno, Theodor W. *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, p. 96.

Es decir, que si bien el componente somático es capaz de salir de la esfera de la conciencia, no obstante es inmanente a ella y es pre-requisito de la praxis³⁰. Una anatréptica crítica, negativa necesita de la mimesis para pensar la libertad liberada del encierro de la ética, esto es, en su fluidificación concreta en el ámbito de lo político. La tensión de la libertad (como contraste polémico con el sufrimiento que produce el canon identitario de agresión social) y la no-libertad (como imagen de ese canon) surge como una relación extramental del sujeto con el objeto. Separado del sujeto, el objeto hace ficticia la autonomía del sujeto -toda vez que de él se desprende la (im)posibilidad de la autonomía- y la crítica³¹ que dan contenido a la libertad, que Adorno define como la “crítica y cambio de situaciones, no su confirmación por ellas”³² y cuyo modelo es *el disidente* de Brecht (*Neinsager*).

La categoría de mimesis permite visualizar con Adorno, finalmente, la arquitectura de un *universal concreto* y que subvierte junto a la recuperación/apropiación del componente somático, el *principio de intercambio* (nadie en realidad importa porque al fin y al cabo cada quien deviene un bien fungible): que no hay un exterior de la vulnerabilidad al interior de la modernidad capitalista³³.

A contrapelo de esta forma de definir la “dignidad de lo humano” a partir de la presunta discontinuidad con el animal, el *universal concreto* (no identificatorio, mimético y somático) libera al sujeto de la lógica idiotizante y cosificadora ligada al principio del canje/fungibilidad. El sujeto falso (abstracto) cuya existencia/experiencia (interna y exterior) identificatoria se define *contra-el otro*, es destruido por la concreción del sujeto que ha recuperado la experiencia/existencia de sentir-pensar *con-desde-en* el otro, y en ese sentido, sostiene Adorno, la reciprocidad de prestaciones (propia del principio de autonomía de la voluntad de la contratación privada) es subvertida, por un *ethos* de lo no idéntico, en razón del cual, por un lado la “compasión” que nace de la afinidad/afectación por las “esperanzas, miedos y deseos de los demás, y congratularse con sus alegrías”³⁴, y de la conciencia de que no podemos substituir al otro “ante el sufrimiento y el dolor”;

³⁰ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Op.Cit., p.228.

³¹ Ibid. pp. 222-223.

³² Ibid., p. 226.

³³ Al respecto, advierten Adorno y Horkheimer: “El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horrendos laboratorios fisiológicos de pobres animales indefensos, confirma la diferencia en forma particularmente malvada. La conclusión que extraen de los cuerpos mutilados de los animales no se ajusta al animal en libertad, sino al hombre actual. El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y sólo él en toda la creación, funciona -libremente- con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para sus fines”. Horkheimer, Max-Adorno Theodor W. *Dialéctica del Iluminismo*. Op.Cit., p. 288.

³⁴ Tafalla, Marta. Op.Cit., pp. 187-188.

y, por otro lado la generosidad del regalar, -el exceso que Nietzsche reivindicó de una moral desvinculada del abandono de la vida en sí mismo-³⁵, dejan de ser una mera liberalidad carente de “racionalidad”. Si han ese ha sido el lugar que les ha sido asignado, es porque el rasero de la *ratio* identificatoria y la lógica del canje no soportan su contenido material y acaso toleran su manifestación formal en la forma de *wishful thinking*. En la destrucción del canje, este *ethos* es verdadero porque no se comprende a sí mismo, esto es, va más allá de sí. El modelo de este *ethos* es el amor por quienes no están: los muertos. Es precisamente la comprensión de que el sufrimiento no debe ser, donde se conecta la ética, con la epistemología y sin duda a la política, porque lleva a la elucidación de las condiciones histórico- materiales de existencia, su diagnóstico y posibilidades (negadas) de transformación: el universo de la utopía³⁶.

Mientras el tedio de la repetición, el dolor y el aburrimiento carecen de futuro, la utopía piensa/quiere el futuro, abriéndose paso por los intersticios del tiempo reificado en el olvido (la pérdida de la pérdida). Pensar la utopía, en una anatréptica negativa (y decolonial) opone una nueva tensión dialéctica: el arco de la temporalidad que es su *componente mnémico*. Ella consigue actualizar la consciencia de la transitoriedad de lo que *es* y recupera aquello que la totalidad represiva que lo reproduce *ad infinitum*, en la *ratio* moderno/colonial, envía al olvido como (im) posible y siempre postergado en forma ideológica como quimera. Al perder tensión el arco de la temporalidad, ni siquiera los muertos quedan a salvo.

Por ello desde el planteamiento adorniano el perdón no es admisible, invita al olvido y la autoincensación del presente de una cultura constituida sobre las bases de la barbarie no asumida y proyectada sobre lo que no le es idéntica. Ello reconfigura en este sentido, a la noción de justicia y de lo humano, desde lo somático y la memoria, no desde la mera reciprocidad.

Pensar lo político desde la negatividad implica, en este sentido, pensar muchos procesos de liberación, distintas temporalidades que articulan las efectualizaciones contenidas y definidas como (im)posibles, e incluso anacrónicas (más bien u-crónicas), como efecto de la solidificación mistificada de lo idéntico y sus figuras represivas (económico-políticas, simbólicas, libidinales). Mientras ello no sea así, la lógica identificatoria de la desaparición y del canje mantendrá su hechizo sin solución de

³⁵ *Ibíd.*, p. 187.

³⁶ “Nunca ha habido más libertad que la voluntad que tuvieron los hombres de liberarse [...] El único modelo que hay de libertad es la intervención de la conciencia en la constitución total de la sociedad y, a través de ésta, en la estructura individual. La razón de que esto no sea una quimera radica en que la conciencia es de por sí energía impulsiva derivada, impulso también en sí misma y componente de aquello en que interviene”. Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Op.Cit., pp. 263-264.

continuidad: “es el pasado de las víctimas el que alberga la esperanza”³⁷. En efecto, sostiene Adorno: “No es posible decretar de una vez por todas los escondrijos que la libertad va encontrando históricamente una y otra vez. Su concreción la adquiere en las cambiantes figuras de la represión, es decir en la resistencia contra ellas”³⁸.

El recuerdo completa el imperativo de la no admisibilidad del sufrimiento porque su universalidad es aún más concreta y negativa, y lo es, en tanto que expande las alas de su arco desde los márgenes, sin otorgar concesiones al perdón ni olvido, articulando, más allá de la historia del dominio, el recuerdo de la vida dañada: el crimen contra la humanidad y la naturaleza que a su vez integra, contra la esperanza por un tiempo nuevo. Alza su vuelo a la vista de la catástrofe, como el ángel de la historia benjaminiano.

Se trata de comprender con mucha mayor precisión, la importancia que para el pensamiento negativo posee la constelación de esperanza, negatividad y desidentificación que actualizan, podemos pensar, el campo de fuerzas en donde conocimiento (ámbito epistémico), sensibilidad (ámbito estético) y praxis (ámbito político-epistémico) articulan constructivamente lo no idéntico al interior de aquello que Adorno llama componente somático, en su relación concreta con los otros componentes: mnémico y mimético. Se trata de una episteme, de amplio espectro, definitivamente negativa y praxica, esto es, una constelación alternativa a la de muerte, historia e individuo que Adorno identifica en *Dialéctica negativa* con la “muerte permanente”³⁹, una tarea pendiente pero cuya vigencia ominosa revela al tiempo la inequívoca actualidad del filósofo frankfurtiano y la urgencia de continuar con el despliegue de los vectores negativos y críticos que dinamizan su legado.

³⁷ Ibid., p. 248.

³⁸ Ibid., p.263.

³⁹ Ibid., p.370.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, THEODOR W. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1986.
- *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.
- ADORNO, THEODOR. W. y HORKHEIMER, MAX. *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.
- BRIGGS, JOHN et AL. *Espejo y Reflejo. Del caos al orden*. Barcelona, Gedisa, 1990.
- BUCK-MORSS, SUSAN. *Origen de la Dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI Editores, 1981.
- DESCARTES, RENÉ. *Discurso del método*. Madrid, Planeta-De Agostini, 1995.
- FREUD, SIGMUND. “Conferencias de Introducción al Psicoanálisis (partes I y II)” en *Obras Completas*, Vol. 15, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.
- “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu. 2003, pp. 57-140.
- “El porvenir de una ilusión”. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu. Tomo XXI, 1992, pp.1-55.
- El yo y el ello. En *Obras completas*. Tomo XIX, Buenos Aires: Amorrortu. 2006, pp.1-66.
- HORKHEIMER, MAX-ADORNO THEODOR W. *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.
- *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 2001.
- KANT, IMMANUEL. “Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita”. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp.3-23.
- *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- TAFALLA, MARTA. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona, Herder, 2003.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.001>
Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 19-38

Horkheimer: Antropología, humanismo y teoría crítica

*Horkheimer: Anthropology,
Humanism and Critical Theory*

IGNACIO VENTO VILLATE

Universidad Autónoma de Madrid
Ignacio.vento@uam.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.002>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 39-58



Resumen

El presente trabajo se centra en recorrer la reflexión de Horkheimer sobre la cuestión del concepto de Hombre y considerar el análisis que el autor hace de su despliegue filosófico en el interior de una tensión creada por las oposiciones cruciales que, desde un abordaje crítico, presenta la cuestión antropológica fundamental, esto es, entre la noción de sujeto cognoscente y la rancia tradición ontológica; entre la noción de hombre y el individuo concreto; entre el individualismo y la totalidad social y, finalmente, entre la condición singular del ser humano y su identidad en el interior del entramado histórico social en el que vive.

Palabras Clave: Horkheimer, Ser humano, Antropología filosófica, individuo, individualismo, Teoría Crítica.

Abstract

The present work focuses on Horkheimer's reflection on the question of the concept of Man considering the analysis that the author makes of his philosophical unfolding within a tension created by the crucial oppositions that, from a critical approach, presents the fundamental anthropological question. That is, between the notion of epistemic subject and the ontological tradition, between the notion of man and the concrete individual, between individualism and the social totality and, finally, between the unique condition of the human being and his / her identity within the historical social fabric in which he / she lives.

Keywords: Horkheimer, Human Being, Philosophical Anthropology, Individual, Individualism, Critical Theory.

La antropología, por el contrario, se encuentra en el peligro de pretender demasiado o demasiado poco: pretender una destinación esencial al ser humano que abarque, como si fuera una bóveda, tanto la noche de la prehistoria como el final de la humanidad, dispensándose de la eminente pregunta antropológica ¿Cómo se puede superar una realidad que aparece como inhumana, porque todas las capacidades humanas que amamos se envilecen y se sofocan en ella?¹

Horkheimer: Antropología, humanismo y Teoría Crítica

PARA INTRODUCIRNOS A LA CUESTIÓN sobre el humanismo y el pensamiento crítico, he creído conveniente dejarme guiar y provocar por las reflexiones de Max Horkheimer, tal y como se expresan en los ensayos “*Observaciones sobre la antropología filosófica*” de 1935 y “*Sobre el concepto del hombre*”, de 1947² y, aunque daré mayor énfasis a las ideas que ambos ensayos comparten sobre la *cuestión antropológica* -y que se proyectan más allá de su confrontación crítica con las tres perspectivas fundacionales de la *Antropología Filosófica* del S. XX, como son la de M. Scheler, de B. Groethuysen y de P-L. Landsberg-³, trataré de ofrecer un mosaico de reflexiones acerca de la crítica al concepto unitario de ser humano. He aquí un claro ejemplo:

“No hay fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza. Si bien de ningún modo puede considerarse la historia como despliegue de una esencia humana unitaria, sería igualmente ingenua la fórmula fatalista inversa, a saber: que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres. La dependencia no está estructurada unilateralmente ni siempre de la misma manera, antes

¹ M. Horkheimer., *Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1935), pp. 250-275. Trad. Observaciones sobre la antropología filosófica. en *Teoría Crítica*. Buenos Aires/ Madrid, Amorrortu, 2003. Pág. 59-76.

² Horkheimer, M., *Aus Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland*. (1947) Oxford University Press. (1967) S. Fischer Verlag G. M. F. Frankfurt am Main. Trad. *Sobre el concepto del Hombre y otros ensayos*. Editorial SUR, BBAA. 1970

³ M. Scheler., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 1930. Trad.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Escolar y mayo. 2017. B. Groethuysen., *Philosophische Anthropologie* (1931) Oldenburg, Munchen und Berlin. Tr.: *Antropología filosófica*, Losada, 1951. P-L., Landsberg. *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1934. Existe copia del curso monográfico que Landsberg impartió en la universidad Central de Barcelona, en 1935 y hasta el golpe de estado del General Franco en 1936. Xavier Escribano. Paul Ludwig Landsberg, *Un cavalier errant de l'esprit a Barcelona*. ARTICLE. Revista d'Història de la Filosofia catalana. Números 9/10. 2015. P. 9-34. | Print ISSN 2014-1572 / Online ISSN 2014-1564 DOI: 10.2436/20.3001.02.105.

bien, el desarrollo social implica que hay personalidades y grupos aislados que están mejor preparados que otros –que en su pensar y obrar son particulares funciones de las circunstancias dadas- para cambiar y configurar las condiciones.”⁴

Como puede observarse, no será una *esencia unitaria* –sea esta el ser del hombre o el Ser en cuanto tal- la que determine en su despliegue la índole de la relación entre el ser humano, la naturaleza y la sociedad, sino esa vaga noción aparentemente adaptativa que supondría estar “*mejor preparado*” y que se nos refiere a criterios de eficacia y modelos de funcionalidad, alejados de aquel otro, más complejo y limitante, de la acción de las *fuerzas de la evolución natural*.⁵ El *pensar y obrar*, no son respuesta exclusivas de una instancia subjetiva o el resultado de unas capacidades que se desarrollan conforme a un *logos* o una *praxis* universales, sino que se constituyen en función de las *circunstancias dadas*, es decir, los recursos, la condición social, la educación e, inclusive, la lengua, etc., y que se disponen al ejercicio del poder y de su capacidad instrumental para modificar y configurar *las condiciones* de la vida social.

De un modo análogo, mis próximos comentarios girarán en torno a algunas ideas del pensamiento de Horkheimer y del de los autores con los que dialoga. Esto producirá una suerte de niveles de recepción e interpretación, propios de estos eventos y que, esperemos, contribuyan a la grata labor de mediación filosófica. Dicho lo cual, vayamos identificando los aspectos que reseñaré en la reflexión del autor, para lo que no siempre he de seguir los temas y argumentos en el orden del discurso en que fueron por él escritos.

* * *

A pesar de que el tema genérico de este ensayo gire en torno a la antropología y al humanismo, he de advertir que Horkheimer hace poca mención en los ensayos arriba indicados de este último término, en tanto fenómeno histórico específico⁶;

⁴ Horkheimer, 2003, 52

⁵ En efecto, la selección natural es sólo una de las fuerzas de la evolución; en ella, el criterio de “eficacia biológica” haría referencia a un estado ventajoso que podría conducir a un mayor éxito reproductor y, por tanto, a una probable extensión en la población de una estructura genética específica. Sin embargo, la selección de las estructuras genéticas se basa en la acción limitante de las condiciones singulares del ecosistema y de la población genética con la que la que compete en el acceso a los recursos. No es así en la historia –en tanto contexto del *desarrollo* social- en donde el oportunismo, las desigualdades y el uso del poder, fundamentan esa, en apariencia, neutra y objetiva calificación de “mejor preparados”. Nos encontramos, pues, ante un cierto funcionalismo social.

⁶ Sobre el *humanismo* ver Cappelli, Guido M. El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla. Madrid, Alianza editorial, 2007. Sabater, Fernando., Humanismo impenitente. Diez ensayos anti jansenistas. Barcelona, 1990. Althusser., Louis “Marxismo y humanismo” en La revolución teórica de Marx.

con excepción, únicamente, de un breve señalamiento del autor acerca de la cultura inscrita en el interior del individuo europeo, “a la cultura alemana, al humanismo y al idealismo” (Horkheimer, 1970, pág. 18) y cuando se refiere, en ambos ensayos, al empleo de los *modelos de ejemplaridad* para servir a la educación de las masas, en particular, cuando nos sugiere que “el éxito en general se convierte en una leyenda cuya fuente principal son las biografías de los héroes y los caudillos.” (Horkheimer, 2003, pág. 74), tema que, ulteriormente desarrollado y con un mayor alcance, refiere a los *hombres genuinos y de vida auténtica* que, a modo de aquellas biografías de héroes y caudillos, utilizó el petrarquismo para promocionar otra forma de enseñanza alternativa a la escolástica pero que, en nuestra época, se utiliza para generar la ilusión de una experiencia de distinción en medio de una cultura de masas y que, desde una perspectiva crítica, serán responsables de un fenómeno que podríamos denominar “*espejismo antropológico*”.⁷

En primer lugar, creo que sería útil comenzar por dibujar el marco en el que se asienta el pensamiento de Horkheimer a la hora de abordar la genealogía de una reflexión filosófica acerca del *ser del hombre* -en tanto que *idea unitaria* del ser humano- y, posteriormente, reflexionar sobre ello desde la perspectiva crítica. Es de todos conocido que el autor considera que el pensamiento filosófico –singularmente el metafísico- emerge como una respuesta a dos originales demandas: *la satisfacción de las necesidades vitales y la confrontación de los problemas radicales de la existencia* –con especial mención de la conciencia de la finitud y el consiguiente miedo a la muerte-; tales retos, por más que sean genéricos, ofrecen una perspectiva materialista en la que comprender la diversidad de las respuesta filosóficas históricas. Ellas, así mismo, son las responsables de inducir en nosotros una determinada orientación vital que nos encauce hacia una natural aspiración de plenitud y de autonomía, las cuales identificamos como expresiones de *felicidad y libertad*.

“Sólo puede fundar la existencia individual el carácter diáfano y racional de la relación que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad. La racionalidad de esta rela-

México: Siglo XXI. 1967. Fromm, Erich., “Marx y su concepto del hombre”. México: F.C.E., 1964. Todorov, S., El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista. Paidós, Barcelona, 2008. Duque, F., En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk. Tecnos. 2002.

⁷ Este fenómeno se inscribe en el empleo de diversos medios culturales para la representación y transmisión de valores, ideas etc., con objeto de generar en los individuos el impulso de emulación y la aspiración por alcanzar a identificarse con sus protagonistas los cuales, en el caso presente, son referidos bajo la noción de “*ser humano genuino*”, como arquetipo de la excelencia, la singularidad y la plenitud. La metáfora del “*espejismo*” es sugerida por analogía con el fenómeno óptico y, al igual que en él, el sujeto cree reconocer en ese arquetipo el bien propio, sin embargo, en el instante mismo de la imitación, no se encuentra atendiendo a su propia circunstancia o a la promoción de su singular condición -por lo que nunca alcanzaría su propio *velos*-, sino que estaría cooperando en la extensión de los valores sancionados por el grupo social hegemónico en una determinada cultura.

ción es el único sentido del trabajo [...] En cuanto resultado deseado del trabajo común de los individuos, la vida de la sociedad no se funda en el libre reconocimiento de una destinación eterna y no cumple sentido alguno. Los hombres satisfacen sus cambiantes necesidades y deseos y se defienden de la muerte, no porque crean que con ello obedecen a un imperativo absoluto, sino porque persisten en el anhelo de felicidad y el horror a la muerte. La representación de un poder protector que se halla fuera de la humanidad desaparecerá en el futuro.”⁸

Para hacer frente a la indiscernibilidad y multiplicidad de dichas necesidades y temores, la filosofía ha contribuido, como discurso estructurado y normalizado, a construir un orden teórico, así como a prefigurar un sentido para la acción humana. Señala nuestro autor: “*La filosofía busca combatir esta perplejidad mediante una donación metafísica de Sentido.*” (Horkheimer, 2003, pág. 53) Sin embargo, a pesar de esta loable tarea, la potencia especulativa de la reflexión filosófica ha conducido al pensamiento humano a una “*transfiguración del presente*”.

“En vez de satisfacer la exigencia de los individuos de encontrar un sentido para la acción, cosa que se lograría descubriendo las contradicciones sociales e indicando su superación práctica, *la filosofía transfigura el presente* al elegir como tema la posibilidad de una vida auténtica, o aún de la muerte auténtica, y al emprender la tarea de dar a la existencia una significación más profunda.”⁹

Esta trasfiguración provoca que el esfuerzo humano se focalice en la búsqueda de la adecuación de la propia existencia al ideal que se propone en ese *orden interpuesto* por la metafísica, en lugar de aprender a interpretar el carácter dialéctico del acontecer “*con el cual está entretrejida en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos*” (Horkheimer, 2003, pág. 52) Por lo tanto, en un primer atisbo, observamos que la representación que del ser humano se hace la filosofía, a juicio de Horkheimer, pretende ser *expresión* de una esencia unitaria que compartiríamos *formalmente*, pero que, necesariamente, debe diversificarse en la *realidad*, si se atiende a su conformación material, social e histórica.

“Es verdad que los hombres se asemejan unos a otros tanto dentro de su época como en toda la historia. No sólo comparten determinadas necesidades prácticas, sino también coinciden en particularidades del sentir y del creer. En efecto, las representaciones morales y religiosas suelen ser provechosas para los grupos sociales en formas muy diversas y, por consiguiente, también cumplen funciones muy distintas en la economía psíquica de sus miembros; las ideas de Dios y de la eternidad pueden servir para justificar sentimientos de culpa o para que brille la esperanza en medio de una vida miserable. [...] Pero estas semejanzas entre los

⁸ *Ibíd.*, pág. 54

⁹ Horkheimer, 2003, pág. 53. La *cursiva* es mía.

distintos grupos no se fundan en una esencia humana unitaria. El proceso de la vida social, en el que se originan, reúne factores humanos y extrahumanos; en modo alguno es una mera representación o expresión del hombre en cuanto tal, sino una continua lucha entre hombres determinados y la naturaleza. Además, el carácter de cada individuo integrante de un grupo no se funda sólo en la dinámica implantada en él en cuanto es este ser humano; también se funda en las circunstancias típicas y especiales de su destino dentro de la sociedad [...] Aun cuando haya rasgos humanos que persistan, cabe considerar esto como el resultado de procesos renovados en los cuales están incluidos los individuos, no como exteriorizaciones del hombre en sí y para sí.”¹⁰

No nos encontramos, pues, ante un imperativo categórico como “*llega a ser lo que ya eres*” (Píndaro *Pít.* II, 74) que nos sitúa frente a una destinación común¹¹, sino ante la necesidad de considerarnos como individuos sensibles y prácticos, surgidos en un singular entramado social e histórico y cuyo mandato singular podríamos expresar de la siguiente manera: *hazte cargo de ti mismo, tal y como llegaste a ser y tanto como puedas llegar a concebirte.*

El imperativo moral que una filosofía social debería considerar a partir de una reflexión crítica sobre las dependencias entre lo individual y lo social, lo propio y lo común, consistiría en la promoción de las condiciones para una conciencia apropiada en cada individuo, a fin de que disponga de la capacidad para “hacerse cargo” de sí mismo y que ello le haga capaz de contribuir a la transformación de la sociedad hacia una disposición más racional y más justa.

“A juicio de ésta [la teoría de la sociedad] tanto la expresión de los fines próximos como la representación de los más lejanos, se desarrolla en un continuo nexo con el conocimiento, y no obstante este no funda ningún sentido ni destinación eternos. Antes bien, en las representaciones que los hombres se forjan de las metas, operan sus respectivas necesidades, las cuales no tienen como fundamento una intuición, sino, por el contrario, tienen por causa a la penuria.”¹²

En efecto, para cierta perspectiva metafísica contemporánea, la *cuestión antropológica*, es decir, la posibilidad de un concepto unitario que caracterice a todo ser humano, tanto como a sus acciones y productos, comienza a construirse en el interior del entablamiento metafísico, gracias a un inicial y radical cuestionamiento nacido de sus carencias —¿*qué puedo conocer con certeza?*—, puesto que, de inmediato, hace surgir el interrogante antropológico —¿*qué soy que conozco con certeza?*— y alcanzar, finalmente, a la reflexión sobre el vínculo que reconocemos en nosotros con el fundamento que

¹⁰ Horkheimer, 2003, pág. 51

¹¹ Nietzsche, F. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist.* Axel Grube: ISBN: 9783939511762 (1888). *Ecce Homo. Cómo llegar a ser lo que eres.* Alianza Editorial: 2011.

¹² *Ibíd.*, pág. 56

subyace a todo ente —; *qué vínculo me une con el fundamento de lo real, gracias al cual éste se me hace presente, precisamente a mí, ente entre los demás entes?* —. Por lo que la cuestión por el Ser en cuanto tal, no puede separarse de la cuestión del ser del hombre. Por lo menos en la filosofía europea occidental.¹³

“No sólo el hombre cognoscente forma parte del mundo y de lo que éste contiene, de modo que se encuentra capacitado para percibir el ser que le interesa filosóficamente también en su propio interior, y acaso hasta de un modo menos velado que el exterior, sino que la comprensión de la pregunta y con esto las condiciones a las cuales la respuesta debe dar satisfacción sometándose a ellas por anticipado, exigen ocuparse del hombre y, de un modo muy esencial, de su pensar y de su filosofar mismo.”¹⁴

Así que, al menos filosóficamente, la cuestión de la certeza en la modernidad comienza “*Por el hecho de que la teoría del ser como tal sólo aparece a la zaga del esfuerzo por la comprensión de ser del hombre, y si bien esto no constituye un hecho fundamental, es así por lo menos conforme a la marcha de la investigación*” (Horkheimer, 1970, pág. 7) en ello, señala el autor, se conserva una gran afinidad entre la ontología y el idealismo alemán, en el que se descubre “*tras la incognoscible cosa en sí, al sujeto, al espíritu, a la actividad*” (ídem)

Todo ello alienta en el interior la filosofía moderna un renuente trabajo teórico por el reconocimiento de lo trascendente como el fundamento de lo inteligible real. En tal sentido, la reivindicación ontológica del concepto del hombre en el interior de una reflexión en torno al Ser en cuanto tal, parece surgir de una clara vocación por la *mistificación* en los cimientos mismos de la filosofía, por la que la cuestión antropológica parecería asentarse en el interior de la tensión entre lo trascendente y la finitud; tensión que, en el curso del proceso histórico por su resolución, no ha alcanzado aún a dotar al ser humano de la capacitación precisa para lograr la reivindicación de los derechos por la dignidad de la condición humana.¹⁵

“Esta aplicación del pensamiento a proyectar nexos conceptuales, y a fundar a partir de ellos toda la vida humana con pleno sentido, pertenece al número de los objetivos importan-

¹³ Esta perspectiva la he venido observando en aquellas reflexiones que llevan a cabo una “filosofía del hombre” en la que lo humano, siendo una realidad mundana y finita, sin embargo, no se le puede hurtar el ser poseedor de la experiencia del mundo y de sí en su conciencia; siendo esta precisa paradoja la que nos demanda un pensamiento ontológico. En particular desde el pensamiento de Parménides, pasando por el platónico, así como en otros grandes e influyentes pensadores como Agustín de Hipona o Hegel.

¹⁴ Horkheimer, 1970, pág. 7.

¹⁵ Hecha la salvedad de la ontología de Spinoza quien asume una radical crítica al idealismo y a la institucionalización de la trascendencia religiosa. Las consecuencias políticas para la emancipación del ser humano, tanto de los rigores del idealismo y de la religión institucional, como del absolutismo dogmático, han de comprenderse en el pensamiento de su obra *Tratado teológico-político*. Madrid, Tecnos, 2009.

tes de la filosofía idealista; también forma parte de estos objetivos el esfuerzo espiritual por armonizar el destino de cada individuo y de toda la humanidad con una destinación eterna. Ante todo, la filosofía idealista está condicionada por la contradictoria circunstancia de que en la época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía: el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón.”¹⁶

Tomemos el ejemplo de su expresión en la filosofía crítica Kantiana; en la tensión entre la especulativa idea de un Dios justo y su proyección práctica en la promoción de los méritos humanos que le permitan albergar racionalmente la esperanza de una vida dichosa y lograda. Horkheimer fue un gran especialista en Kant y es consciente de por qué las cuestiones kantianas - *¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?* - tendrían, en última instancia, que ser referidas a una reflexión antropológica que podría servir, como reclamaba Martin Buber, para que nos iluminasen sobre:

“El lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que va a morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio que componen la trama de su vida.”¹⁷

De entre las cuestiones que plantea Kant en *Lógica* -A 26- y en *El canon de la razón pura* de la CRP A 805 y ss., es la tercera pregunta -¿qué *me cabe esperar?*-¹⁸ la que está plagada de un mayor contenido de implicaciones teóricas y prácticas, de modo que, para su esclarecimiento, es la que debería referirse, principalmente, a la cuestión antropológica -¿Qué es el ser humano? -. ¿Cuál de dichas implicaciones deberíamos reseñar? Para una perspectiva como la que defiende Horkheimer, debería considerarse la tensión entre las condiciones para una conducta moral -es decir, *entre la promoción de la razón crítica y la voluntad moral- y los bienes a las que el ser humano se hace merecedor* -es decir, un mundo racionalmente dispuesto para una vida en plenitud y felicidad-.¹⁹ En efecto, el contenido concreto del ejercicio de nuestra razón, unido al sentido de nuestra conciencia moral, nos ofrecería la esperanza de merecer una vida plena, lograda y dichosa. Pues bien, como ya sabemos, en Kant la ponderación de la tercera cuestión nos conduce a la idea del máximo bien y la justicia plena que, sin embargo, el sujeto *puede no ver satisfecho en vida,*

¹⁶ Horkheimer, 2003, pág. 53

¹⁷ Martin Buber., *¿Qué es el hombre?* FCE, Madrid, 1990., pág. 13

¹⁸ Podría entenderse, a su vez, como *tengo derecho a esperar o qué merezco esperar.*

¹⁹ Horkheimer, M., 1970, pág. 8

por lo que *no queda cumplido el mérito adquirido* en el ejercicio de su conciencia moral o en su esfuerzo por desplegar la razón en el ámbito de su existencia. Y como consecuencia, señala Horkheimer,

“Puesto que la conciencia moral, sin cuya verdad desaparecería la distinción entre el bien y el mal, se indigna ante la posibilidad de que en el veredicto de lo existente sea definitivo y de que toda la desgracia inmerecida, toda la atrocidad que acontece tanto a los ojos del mundo como a la sombra, deba valer como última palabra sobre las víctimas, exige Kant, no menos que Voltaire y Lessing, la eternidad.”²⁰

De esta forma el ser humano acata la función reguladora por la cual se difiere la expectativa del juicio sobre nuestros méritos, dadas las condiciones de inteligibilidad moral de la existencia y, en la misma medida, la esperanza viene a construir para nosotros un *pasaje de sentido en la vida finita*. Tal procedimiento regulativo sería admisible, únicamente si conllevara un impulso hacia lo por acontecer que dirigiese nuestros actos en la dirección de enderezar el orden de las cosas bajo un prisma racional para lograr un mundo más justo. Dice así Horkheimer, citando a Kant (A 808-9):

“El hecho de que la realidad no parezca contener la promesa del cumplimiento de esa exigencia, no impide que la idea de un mundo, en la medida en que estuviese conforme a todas las leyes morales, vale decir a un orden justo, pueda realmente ejercer influencia sobre el mundo de los sentidos, y deba hacerlo, a fin de conformarlo cuanto fuese posible a esa idea.”²¹

Lo realmente reseñable aquí, en orden a caracterizar la posición crítica de Horkheimer en relación con una noción del ser humano en su herencia kantiana, es la valoración de la autonomía de la razón y la conciencia moral; ambas, de consuno, deberían actuar en pos de un compromiso emancipador en el que el esfuerzo teórico podría justificarse en la medida en que lograrse contribuir a establecer la reivindicación de los derechos de la dignidad humana. En el que el ideal de la humanidad se conformase al orden racional del mundo.

Sobre el panel de fondo que nos ofrece la conciencia de una ilustración militante y de una tensión dialéctica entre lo ideal y lo mundano, llama nuestra atención el estado de nuestra filosofía ante el reto actual por la libertad y la racionalidad, en una reflexión crítica que se desplaza, dialécticamente, entre el *postulado* de la razón y *materialidad* social e histórica. Quiero decir que el pensamiento ha de moverse en el interior de una tensión entre el *deber ser* derivado del concepto formal de ser huma-

²⁰ Idem, pág. 8

²¹ Ibíd. pág. 8

no y la valoración de las condiciones en las que vive, a fin de poder dar resolución a las situaciones en las que los individuos se hallen alienados de su concepto. ¿Se mueve la reflexión filosófica hoy en día entre esos parámetros -se pregunta Horkheimer-? no siempre parece que sea así, sino que la filosofía académica practica otra forma de *olvido del ser*, arrastrada por una progresiva cortedad de miras intelectual que sólo aspira a un aparente ahondamiento, cuando no a un virtual *desfondamiento* de la tradición filosófica heredada.

“De un modo distinto a como aparecía en la filosofía crítica, la mención del hombre aparece hoy como punto de partida para la pregunta interminable por su fundamento y, al mismo tiempo -puesto que en el caso de los filósofos del ser el fundamento ha de señalar la dirección- como búsqueda de aquello que ellos llaman imagen conductora u orientadora.”²²

De hecho, las reflexiones contemporáneas parecen sentirse satisfechas con la acumulación de comentarios al pie de los grandes autores, decantándose más y más por un pensamiento positivista, cuando no localista o folklórico, que por continuar manteniendo el imprescindible nexo de unión entre la actividad teórica y la práctica. La labor filosófica parece que vive, no para su función social, sino para ajardinar el camino de la carrera docente.

“El acercamiento de la teoría a su objeto, acercamiento que, de hecho, caracteriza al progreso espiritual, no significa que saber y ser alguna vez coincidan, pues la función del saber en la sociedad cambia también de continuo su ser y la realidad con la cual el saber está en relación. Cuando el saber pierde esta claridad acerca de sí mismo, se convierte en fetiche y como tal aparece no pocas veces la filosofía, e incluso también la lucha del escepticismo con esta.”²³

Horkheimer reclama el uso de una razón objetiva y crítica. Ella, inserta en los hábitos intelectuales humanos y bajo su labor de roturación y desbroce, habría de servir como una herramienta para la descripción de las condiciones objetivas y subjetivas de la vida social. Tal uso de la razón, actuando en los intersticios de las contradicciones reales en torno nuestro y abordando las paradojas que, ineluctablemente, subyacen a los sistemas sociales y económicos de los que somos sujetos y por los que somos configurados; ese uso, podría ofrecernos una norma, una conclusión o una determinación que valga por una certeza que, apelando a la espontaneidad individual y a la potestad del pensamiento libre, trabaje en pos de un ordenamiento razonable y justo del mundo.

²² *Ibíd.* pág. 9 ss.

²³ Horkheimer, 2003, 74

Hermosos deseos ¿vanos deseos? Podría ser. Debemos preguntarnos si hoy en día se corresponde la ordenación del mundo con una adecuada disposición racional y moral. ¿Hoy en día? no parece ser el caso. A pesar del avance en las condiciones materiales para una ordenación del mundo más acorde con el ideal humano, se constata que el dominio que la razón ejerce sobre la naturaleza “*hace que lo existente conserve su poderío objetivo*” (ibíd., p. 9), en lugar de conducirnos hacia un progresivo auto-esclarecimiento y a la configuración de una relación que haga justicia a la naturaleza en su totalidad y a cada uno de los seres singularmente. Varios aspectos asaltan nuestra reflexión y minan nuestra confianza:

“El aumento de la población, la técnica que conduce a la plena automatización, la centralización del poder económico y por consiguiente del poder político y la racionalidad de los individuos agudizada por la labor industrial, implican un nivel tal de organización y manejo de la vida que a la espontaneidad del individuo le queda apenas el espacio necesario para cumplir con una trayectoria prescrita.”²⁴

Es más. Deberíamos estar alerta, pues, hoy en día, no se apela a la noción de ser humano en el compromiso por la consecución de un mundo justo o para estimular en el individuo la conciencia de su autonomía, ni siquiera para resistirse a los cepos del sistema de mercado. La cultura del consumo, buscando la máxima fidelización, ponen a nuestra disposición diversos nichos de pertenencia y acomodo -todo en pos de una conformista placidez-, cuando no se nos induce a un optimismo banal, plagado de voluntarismo y de falsas expectativas e ilusiones.

“Cuando a pesar de todo suena con énfasis la palabra hombre, no se trata de los derechos de la humanidad. Esa palabra no surge de una teoría de la razón como la que otrora tuviera como fundamento la fe inquebrantable en la posibilidad de la realización de un mundo justo. La palabra ya ni se refiere al poder del sujeto de resistir a ese otro poder de lo existente por fuerte que sea.”²⁵

Cuando en esta sociedad de producción y consumo se invoca al concepto de hombre y se asegura que lo importante es el ser humano, lo que se tiene en mente son aspecto y atributos: su juventud, su afán de novedad o la demanda de personalidad en general (op. Cit., p. 10), aptas para ocupar su puesto en el aparato productivo y consumista; especialmente bajo el simulado interés por las *capacidades individuales*, pues hoy en día, ese interés no recae sobre el sujeto o la persona, ni sobre el compromiso emancipatorio por la garantía de desarrollo de la capacitación

²⁴ Ibíd., p. 9

²⁵ Ibíd., p. 10

humana real,²⁶ sino sobre aquello que para el mercado es valioso: las competencias humanas y su productividad, de las cuales el individuo es aquello que hay detrás, en tanto que *portador* o símbolo necesario para poder referirse a lo que, a modo de sustrato, las posibilita.²⁷

“El vago sentido profundo de la filosofía y no menos la concepción popular acerca del hombre como salvación, distraen a la atención de la totalidad real y su injusta configuración, de distinguible efecto recíproco, tanto explícito como oculto, entre la sociedad y los individuos por ella determinados y que a su vez la determinan, la distraen con el promisorio símbolo de lo auténtico”²⁸

Como si el individuo pudiese sustraerse y resistir a las fuerzas que lo acunian desde su infancia o, al menos, resistir a dejarse guiar por la imagen ilusoria de lo presuntamente auténtico y esencial. Por un lado, no pudiendo ocultar los efectos ante la experiencia generalizada de un entorno de sufrimiento, desgracia, dificultad, inseguridad y frustración, se hace uso de *modelos y figuras* que se corresponden con un determinado uso de la emulación, propio de las biografías de hombres ilustres, de héroes o caudillos que formaron parte de la *tradición humanista* desde el petrarquismo. “*La apelación al hombre auténtico y verdadero echa mano de imágenes conductoras y de paradigmas y se refugia con excesiva facilidad en guías y próceres*” (Horkheimer, 1970: pág. 11) Tales figuras funcionan como modelos de ejemplaridad, expuestos a los sujetos alienados, como un aparente afán de estímulo hacia

²⁶ Para una valoración de las capacidades con un sentido emancipatorio, ver: M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, CUP, 2000: “un feminismo internacional que pretenda tener algo de fuerza pasa rápidamente a involucrarse en la presentación de recomendaciones normativas que traspasan las fronteras de las culturas, las naciones, las religiones, las razas y las clases. Por tanto, debe encontrar un concepto descriptivo y normativo que sea adecuado para esta tarea. Yo propongo que ciertas normas universales de las capacidades humanas deberían ser centrales, en lo político, para las consideraciones sobre principios políticos básicos que puedan servir como soporte para una serie de garantías constitucionales en todas las naciones. [...] El resultado que buscamos debería preservar libertades y oportunidades para cada persona, como individuos, respetándolos como fines en sí, y no como agentes o promotores de los fines de otros [...] Este “enfoque sobre el individuo como tal no requiere una tradición metafísica específica [...] Surge naturalmente del reconocimiento de que cada persona tiene sólo una vida para vivir”.

²⁷ “Esta concepción de los procesos de aprendizaje ha conducido a los investigadores a lo largo de las dos últimas décadas a considerar que el aprendizaje de contenidos resulta a todas luces insuficiente para dotar a los alumnos de los instrumentos que permitan atender adecuadamente los fines que demanda la sociedad. De este modo la noción de competencia ha venido a sustituir, sin elidir, los aprendizajes de contenidos y el logro de objetivos que clásicamente han guiado los procesos de enseñanza y aprendizaje. Esta noción, de manera muy simple, viene a expresar que lo que la sociedad demanda de los individuos son ciertas capacidades o potencialidades que les posibilite actuar eficazmente en un contexto determinado, de manera que una “persona competente” es aquella que, en situaciones diversas, complejas e impredecibles, pone en movimiento, aplica e integra los conocimientos declarativos, procedimentales y causales que ha adquirido. Por lo tanto, la competencia se basa en los conocimientos, pero no se reduce a ellos. (Pons & Serrano, 2011: 17)

²⁸ *Ibíd.*, Pág. 11

una experiencia encumbrada, vivida a través de la identificación con el valor y las conquistas personales de otros.

Hoy en día somos testigos a diario de la forma en que la industria cultural hace que cualquier estrella de cine, modelo de ropa o deportista, con tal de que resulte posible ponerse en su piel mediante las campañas adecuadas, sirva como troquel en el que sentir el hechizo consolador de un placer vicario. En efecto, la natural aspiración del sujeto a construir su identidad en la exaltación de su singularidad, en oposición a la masa o a la totalidad social, se ve sustituida por el reclamo simbólico de la noble aspiración a una *personalidad genuina* y a una *vida auténtica*. Así, este fenómeno se manifiesta como un sentimiento de encumbramiento que distrae la atención, tanto de un compromiso histórico con la totalidad social, como de una conciencia de su injusto ordenamiento y del sufrimiento que comporta.

“El sufrimiento real por la injusticia, por una vida complicada que, a pesar del aumento del nivel y de las expectativas de vida, es cada vez más difícil e insegura, resulta velado por el aserto de que en definitiva todo es cuestión de personalidad; el sufrimiento psíquico es adormecido por figuras del pasado y del presente cuya función no es otra que la de garantizar que es posible seguir siendo hombre y no masa, esa masa a la que nadie quiere pertenecer.”²⁹

Una fe engañosa, esta que expresa su adhesión a la noción de individuo “*el hombre, en cuanto esencia espiritual y no como mera especie biológica, es siempre un determinado individuo y no aquella tenue abstracción destilada como producto de todas las capas, las clases, países y épocas, que, conforme a la tendencia anti-teórica, se declara como algo concreto.*” (Ibíd. 10). En torno a esta aguda reflexión, podríamos aproximarnos a lo que podría considerarse como el asalto crítico a cierta concepción *fetichista* del individualismo. Desde su profundo sentido de manipulación, ¿Qué oculta el *fetich* del individuo de personalidad genuina y vida auténtica? La relación de reciprocidad entre la forma en que sociedad e individuos se determinan entre sí, que deberían crear una imagen diferente del hombre:

“La imagen del hombre no aparece aquí como unitaria sino como suma de particularidades específicas de los grupos, las que nacen del proceso de vida de la sociedad, traspasan de una clase a otra y, en ciertas circunstancias, toda sociedad las admite en un nuevo sentido, o bien desaparecen. Cada rasgo de la época presente es tematizable como factor de la dinámica histórica y no como momento de una esencia eterna.”³⁰

²⁹ Idem. Pág. 11

³⁰ Horkheimer, 2003, Pág. 61

El llamado *hombre genuino*, no menos que el *ser cosificado* convertido en objeto de investigación de la filosofía profesional, es *el lugar vacío* en el que está permitido realizar el sueño de cuantos, en número ingente, no pueden ejercer el poder y la decisión en su vida privada. Todo ello redundando en una falsa autoconciencia, propiciada por las virtuales propiedades con la que se adorna al individualismo en esta sociedad del consumo generalizado, como un *símbolo de la auténtica vida de promisión*.

¿Cómo trazamos la genealogía de nuestra aspiración al individuo genuino de vida auténtica? A partir de la presencia de un sentimiento de perfeccionamiento inscrito en la sociedad bajo la *imagen tradicional del sabio* y que, desde los albores de la cultura, ha incitado a dirigir la mirada hacia un *deber ser*, objeto de nuestra aspiración, pero cuyos contenidos son aquellos que se corresponden con los valores sancionados por los grupos hegemónicos en su intención inveterada de control social. En consecuencia, el significado del *ser humano auténtico* se configura por su referencia a las grandes épocas de la historia o, incluso, a los modelos religiosos y filosóficos, desde “Néstor, pastor del pueblo”, hasta el “hombre, *pastor del ser*” heideggeriano. Todo ello, no deja de constituirse como un *espejismo antropológico*, cuya consecuencia no deseable sería la promulgación de los valores apropiados a intereses heterónomos y adecuados a su sistema de dominación, por cuanto provoca la ocultación de las condiciones reales en las que se habría debido desplegar la condición apropiada a cada sujeto. En tanto sujetos sensibles y activos, deberíamos reivindicar nuestra genuina aspiración a la consecución de una *vida lograda* que se correspondiese, desde el conocimiento de las relaciones y condiciones reales de nuestro compromiso social, histórico y natural, con la conciencia de la unidad en la totalidad de lo viviente.

Por ello, Horkheimer nos urge a considerar el modo en que podríamos dirigir nuestra reflexión hacia el estudio de las condiciones en las que, para el individuo y en el interior de su compleja existencia, le sea posible emitir un juicio sobre sí y su potestad en el mundo, gracias al cual, ganar terreno frente al sentimiento de impotencia del pensamiento libre, sin acrecentar la pulsión de dominio e instrumentalización del mundo y de sí mismo. Para esta labor, deberíamos ahondar también en el conocimiento de nuestra herencia teología, puesto que la fuente de la esperanza y de la promesa, aunque se hallen hoy secularizadas, tienen su raíz en ella. De igual modo, el estudio de las ciencias particulares concretas (ciencias humanas, biología, etología) nos debería ayudar a superar la aparente paradoja del dualismo cuerpo y alma y, finalmente y de forma genérica, no estaría de más un amplio conocimiento de las culturas como estudio de la diversidad y su adecuación a los cambios naturales y sociales en el pasado y en el presente, pues ello redundaría en una resistencia ante la seducción de lo verosímil.

De hecho, nos recuerda el autor, el fetichismo del individuo se alimenta de un retroceso, cuando no de una decadencia de la cultura; decadencia no en el sentido teleológico -de un horizonte progresivo de empobrecimiento-, sino en el más específico sentido, según el cual, el estado de cosas actual fuerza a que el cultivo de la persona, en la amplitud de sus tendencias fundamentales, decaiga en su naturaleza y función, siendo suplantado por aspiraciones diseñadas por la industria cultural. Así, nos señala:

“La cultura clásica y europea asimilada en el interior del individuo, cultura en el sentido específico del humanismo y del idealismo alemán, se ve relevada por formas de sentimiento y comportamiento adecuadas a una sociedad tecnificada.”³¹

En dicha sociedad, la intensificación de la precariedad del trabajo, así como la globalización y uniformidad de los rasgos que anteriormente constituían los signos identitarios de las clases sociales y que eran conformadores de las diferencias nacionales, han sido tan tipificados y extendidos por todos los países que ya no se requiere, frente a su uniformidad, de una cultura universal que pueda superar las diferencias y recrear un modo de conciencia más diverso y rico expresada en su concepto de *humanidad*. Hoy en día, la cultura general ha perdido su utilidad, así como ese rasgo característico humano que la hacía ser la expresión de cada singular momento histórico. Todo ello se pierde en el interior de la actual programación cultural que, promovida como un producto, deviene una especie de equipamiento, un prurito por el propio cultivo y seña de un cuidado de índole superior -cuando no como una forma de pulcritud higiénica espiritual-, que se expresa en los hitos que acarreamos en nuestros artilugios electrónicos; a mitad de camino entre el compendio de bellas artes que sirve al etiquetado de nuestros gustos y el escaparate que subraya la originalidad unas experiencias que, exponencialmente, seleccionamos y compartimos (ibíd., p. 17 ss.).

Porque, de otro modo, cuando las fuerzas técnicas del presente no capacitan al ser humano para la disposición apropiada del mundo, los seres humanos, bajo la coacción de circunstancias adversas e inaccesibles, caen en el fatalismo e incluso en la desesperación que les fuerza a abandonarse al ciego egoísmo. En ello descubre Horkheimer la causa de la desintegración de la cultura y de que el saber, fruto de la curiosidad, vaya siendo sustituido por la distracción diseñada por la industria cultural y de entretenimiento, favoreciendo que todos y cada uno de los sujetos se conformen a un mismo destino. Hoy en día, este aparato cultural, sólo sirve a su propia reproducción (Ibíd., p. 31).

³¹ Ibíd. p. 18.

Para huir del fatalismo y la desesperación respecto de la capacidad humana por auto-determinarse e intervenir en la marcha de las cosas, se requiere de otras realidades para que lo individual tenga realidad en su concepto y efecto en nuestra conciencia. Principalmente, las potenciales capacidades que moldean e impulsan la espontaneidad de los seres humanos, deben ser reconocidas en el interior de la trama social en la que se han constituido y que nos sostienen y promocionan; de esta forma, se espera que la elaboración de nuestra conciencia personal, que nos señala singularmente en el interior de nuestro entorno, permita pensarnos en relación a nuestra propia noción de singularidad sobre la que constituir el concepto de “individuo”, ya que, en gran medida, los sentimientos de frustración e impotencia que nos invades, también surgen de este fetichismo que entraña la noción neoliberal de individuo como presunto sujeto genuino de la historia. Una reflexión antropológica de este orden, en tanto que estudio las configuraciones históricas de la totalidad social y su relación con nuestro propio concepto, nos dispondría para el abordaje de la adecuación del sujeto a su condición y, por tanto, a la razón o, por el contrario, para diagnosticar si nos hallamos alienados de dicho concepto. Esfuerzo que Horkeimer ha ido cumpliendo en sus trabajos.

“En lo que sigue sólo se pretende aclarar lo que debe entenderse cuando se habla acerca del hombre en la situación de efecto recíproco entre sociedad e individuos dentro de la cual la sociedad con sus instituciones mantiene hoy un poderío en extremo preponderante.”³²

El que cada uno se afiance en la valía del propio Yo, debería ser el resultado de su inquisición intelectual, de un interés vivo por su entorno y de una entrega honesta y desinteresada a los hombres y a las cosas. Estas actitudes no serían únicamente fruto del esfuerzo consciente y de una sana voluntad, ni de los rasgos heredados sino, al mismo tiempo, un cuestionamiento acerca del entramado social y, de un modo mediato, de las interacciones en la que nos hemos constituido. De esta forma, aquellas capacidades del individuo a la que hacíamos referencia, adquieren su significado a partir de la comprensión de su efecto recíproco y, esa espontaneidad intelectual a la que hacíamos mención como valor e instrumento, se comprendería mediada también por el entorno familiar; por el lenguaje en el que nos hemos desenvuelto; por las condiciones políticas que han gobernado nuestro interés y las demandas que han resuelto nuestra incorporación a la totalidad social. Ello es tan importante como antaño lo fueran aquellas cualidades espirituales acordes al sistema de creencias, institucional o popular. Inclusive la singularidad de nuestro carácter, algo que se

³² Opus. Cit. P. 12

considera tan a la ligera, podría ser comprendido como fruto de un conglomerado anímico, conformado a través de la filogenia humana y que maduraría en cada uno de nosotros, se modularía y adquiriría perfil y consistencia junto con las impresiones y reacciones propiciadas por la convivencia familiar y las interacciones sociales. Incluso en el estudio de los aspectos del carácter afectivo, se podría recrear la índole emocional que fue consolidándose en nuestro interior, gracias al trato recibido y compartido por los progenitores hacia las cosas y los seres, estimulándonos en la manifestación espontánea de nuestros sentimientos.

Porque el individuo es singularmente real en su correspondencia con la totalidad a la cual pertenece; sus determinaciones esenciales, su carácter e inclinaciones, su profesión y su representación del mundo se originan en el interior de las relaciones sociales; su destino, ya sea en total conformidad a los requerimientos de las formas de dominación o fruto de su emancipación, sólo se alcanzará y materializarán, dentro de ellas.

La cuestión, por tanto, que pende sobre todas las reflexiones que hemos ido desgranando sería ¿es posible pensar, actuar y construir una sociedad desde otra perspectiva y por otros cauces? Hoy, tan sólo podemos considerar las condiciones de un proceso que asuma transformar los presupuestos y hábitos de racionalidad que se han implementado en nuestra estructura social, nuestra cultura y nuestra praxis. Por lo tanto, hemos de considerar pensar, actuar y vivir en sociedad desde una forma de extrañamiento del núcleo de un *destino histórico* expresado bajo el concepto unitario de ser humano. Somos plenamente consciente de nuestros errores en la producción de artificialidad y dominio, de una vida construida sobre el temor y el deseo; así como de la necesidad de una sociedad que revise sus requerimientos para la supervivencia y recree la cultura, impulsando nuevos valores. Y precisamos de todo ello para concebirnos más allá del concepto de ser humano en un tras-humanismo que parta del impulso espontáneo interior, ese que es condición y estado del creador. De aquel que recrea las experiencias y los significados y que habita en un ámbito de singularidad y extrañamiento, sin la necesidad de reivindicar la ruptura con la totalidad. El ser humano, en su actitud, proceder y prospección, como plasmación de la subversión continua, ha de poder encaminar a la razón a ser productiva sin ser instrumental, a ser movilizadora sin ser dominante.

“La constitución humana es, al mismo tiempo, un producto histórico y, conforme a su propio sentido, se halla referida a las formas de vida social de la cultura a la cual pertenece, aun cuando no se identifique del todo con ella. Y la totalidad social solo cesa de marcar a los individuos como poder externo, en la medida en que su espontaneidad racional se convierte en principio transparente de su existir.”³³

³³ Horkheimer, M., CH. p. 19

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI. 1967.
- CAPPELLI, GUIDO M. El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla. Madrid, Alianza editorial, 2007
- HABERMAS., El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1993.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
- THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER / “El individuo” | @Artilería Inmanente. <https://artilieriaainmanente.noblogs.org/post/2016/05/07/theodor-w-adorno-y-max-horkheimer-el-individuo/>. 07/05/2016
- MAX HORKHEIMER / THEODOR W. ADORNO., *Temas Básicos da Sociología*. Cultrix, Sao Paulo. 1973
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, 2002
- *Materialismo, metafísica y moral*, editorial Tecnos, 1999, Madrid
- *Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1935), pp. 250-251 and p. 275. Trad. *Observaciones sobre la antropología filosófica*. (1935) en *Teoría Crítica*. Buenos Aires/ Madrid, Amorrortu, 2003. Pág. 59-71.
- *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Ed. Sur/Alfa, 1970
- *Sociedad, razón y libertad*. Trotta, 2005
- FROMM, ERICH., *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1964.
- GONZAGA RODRIGUES P. O. & SIMÕES FRANCISCATTI, K. V., “Notes on individual and consciousness in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno”. *Psicológica USP* 28, Mayo, 2017. Págs. 256-265. DOI: 10.1590/0103-656420160027
- GROETHUYSEN. B. *Philosophische Anthropologie* (1931) Oldenburg, Munche und Berlin. Tr.: *Antropología filosófica*, Losada, 1963.
- LANDSBERG. P-L., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1934.
- M. NUSSBAUM, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, CUP, 2000

SABATER, FERNANDO., Humanismo impenitente. Diez ensayos anti jansenistas. Barcelona, 1990.

SCHELER, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1930. Trad.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Escolar y mayo. 2017.

SERRANO, J. M. y PONS, R. M. (2011). El constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 13(1). Consultado el día de mes de año en: <http://redie.uabc.mx/vol13no1/contenido-serranopons.html>

TODOROV, S., El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista. Paidós, Barcelona, 2008.

THIEBAUT, C. “la ética de la escuela de Frankfurt revisitada”. *Dáimon*. Revista Internacional de Filosofía, (22), 41-56. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11611>



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.002>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 39-58

*Fromm and Horkheimer.
On the fundamentals of
critical theory's anthropology*

*Fromm y Horkheimer. Sobre los elementos
fundamentales de la antropología en la Teoría Crítica*

FÁBIO DE MARIA

fabiodemaria@alumni.usp.br

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.003>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 59-80



This article is based on ideas developed in my doctoral thesis, *Crítica da autoridade: dominação e emancipação na obra de Max Horkheimer* (“Critique of authority: domination and emancipation in the work of Max Horkheimer”), supervised by Associate Professor Dr. Ricardo Musse and defended in September 2017 at São Paulo University. This study was financed by CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) and CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), both of them Brazilian federal agencies for the development of scientific research.



Abstract

Erich Fromm was central to the Frankfurt Institute of Social Research under the direction of Max Horkheimer, but the works of each author, while handling at times similar issues, took different paths. The article’s aim is to analyze how Horkheimer’s anthropology, which would be of importance in *Dialectic of Enlightenment*, was built as the author embodied in his essays elements of Fromm’s social psychology, albeit overcoming some of its limitations, as well as suggesting new potentials of critique.

Palabras Clave: critical theory; anthropology; character; Max Horkheimer; Erich Fromm; domination.

Resumen

Erich Fromm fue fundamental para el Instituto de Investigación Social de Frankfurt dirigido por Max Horkheimer, pero las obras de cada autor, mientras que a veces se enfrentaban a problemas similares, siguieron caminos diferentes. El objetivo del artículo es analizar cómo la antropología de Horkheimer, importante en la *Dialéctica de la Ilustración*, se construyó cuando el autor incorporaba elementos de la psicología social de Fromm, aunque superaba sus limitaciones y sugería nuevos potenciales de crítica.

Keywords: teoría crítica; antropología; carácter; Max Horkheimer; Erich Fromm; dominación.

The incorporation of ideology and psyche as research objects was a clear expression of the route change in the intellectual work done at the Frankfurt Institute of Social Research, after the 1920s had been marked, under Carl Grünberg's directorship, by issues in Political Economy. Having been responsible for sociopsychological matters in the Institute between 1930 and 1938, Erich Fromm carried out the reunion of Marxism and psychoanalysis within Max Horkheimer's research program, and coordinated the empirical studies with workers and employees, which took place in the beginning of the thirties: the idea was that a corpus of "authoritarian" representations - such as the belief in the eternal necessity of hierarchical order and in the irrelevance of individual action in view of society powers - would play a fundamental role in conserving social order, as they were accepted by members of German proletariat, which was undergoing a process of social integration since the failure of revolution attempts in the dawn of Weimar Republic, and which would be soon a target of Fascist propaganda¹. If Fromm's social psychology was decisive for the study with workers and employees, that does not mean that he and Horkheimer had been building identical social theories. It is important to understand the specificity of Horkheimer's and Fromm's theoretical undertakings during the 1930s, for early critical theory's reception largely obliterates differences between them². In the following I try at first to outline the main

¹ The central role played by Fromm in the Institute is transparent and well-known in the reception of early critical theory. See, among others, Wiggershaus, R., *The Frankfurt School: its history, theories and political significance*, Cambridge: The MIT Press, 1995, *passim*. The study with workers and employees, whose results, in its complete and analyzed form, would only be published several decades later, is documented in the *Studies on Authority and the Family* from 1936, the first publication to be viewed as a result of the Institute's collective research program, and Fromm was mentioned nominally in Horkheimer's "programmatic" essays. See, for example, Horkheimer, M., "Geschichte und Psychologie", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1932), pp. 60-61.

² This interpretation, which goes back at least to Martin Jay and Helmut Dubiel (whose works date respectively from 1973 and 1978), was shared by Axel Honneth, when he accused critical theory from the 1930s of functionalism and of a "sociological deficit", as well as by John Abromeit, who (although in a different direction) argued for the existence of "theoretical elective affinities" between Fromm and Horkheimer, at least until 1937. See Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung - Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, p. 177; Jay, M., *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais: 1923-1950*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2008, pp. 149-153; Honneth, A., "Teoria Crítica", A. Giddens and J. Turner (Eds.), *Teoria Social Hoje*, São Paulo, Unesp, 1996, pp. 524-536; Abromeit, J., *Max Horkheimer and The Foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 207-219. As Katia Genel pointed out, though, convergences between Fromm and Horkheimer were rather "ephemeral" and "ambivalent". See Genel, K., *Autorité et émancipation: Horkheimer et la théorie*

elements of Fromm's theory of "authoritarian character", in order to argue in a second moment that they were dialectized in Horkheimer's essays, having been used by the Institute director in the development of his "anthropology of bourgeois era" and of his conception of bourgeois individual as resting mainly on self-preservation, a notion which would play a central role in *Dialectic of Enlightenment*. By so doing, Horkheimer undertook, as I hope it will become clear in the following, a sort of fetishism critique that analyzed the contradictions of bourgeois society as evolving by means of historical processes of domination. This operation also made it possible for Horkheimer to indicate emancipation possibilities, albeit scarce and needing of systematic elaboration. As long as in Horkheimer's texts the basic concepts provided by Fromm assumed new meanings and functions, the relation between both authors' contributions can be understood not only from an institutional point of view, but also as one between "traditional" and "critical" theories, in the sense predicted by Horkheimer in the famous 1937 essay³.

1. Aspects of Erich Fromm's "characterology"

FROMM PROVIDED THE BASIC CONCEPTS to determine the prevailing character structure among individuals who answered the survey belonging to the study done with workers and employees: a) "authoritarian character", in which submission to authority would be the main source of drive gratification; b) "revolutionary character", in which this source would have disappeared and the individual would be tendentially anti-authoritarian; c) "ambivalent character", a specific manifestation of authoritarian character, in which authoritarian personality trends would be less extreme, and almost always mixed with "progressive" tendencies. Having started to conduct the survey in 1929 (four years before Hitler's rise to power), Fromm expected initially that individuals belonging to the proletariat would be less likely

critique, Paris, Payot, 2013, pp. 134-148. This also seems to relate to the progressive character of Horkheimer's adherence to Marxism - an issue unfortunately impossible to handle here.

³ HORKHEIMER, M., "Traditionelle und kritische Theorie", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1937), pp. 190-200. As we shall see, Horkheimer's anthropology is thus in my view (and together with its consequences in the joint work written by him and Adorno in the 1940s) the result of a specifically Marxist critique of traditional anthropological conceptions, instead of consisting on a break with the Marxist approach presented by Horkheimer in the famous 1937 essay. If it is correct, the interpretation presented here therefore suggests some continuity lines between Horkheimer's Marxism in the 1930s and his and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*, which has traditionally been interpreted as a break with early critical theory - a perspective to which Habermas has mostly contributed. See, for example, Habermas, J., "Nachwort", *Dialektik der Aufklärung* - Philosophische Fragmente, M. Horkheimer and T. W. Adorno, Frankfurt am Main, Fischer, 1986, p. 282 ss.

to have an authoritarian character structure, since they presumably had not undergone the same process of internalization of social coercion which historically was a part of the rise of the bourgeoisie (having expressed itself in the ethics of work and duty most particular to this class) - a kind of socialization, though, which had lost its effectiveness along with the decline of paternal authority⁴.

Although the main position occupied by “family” in Horkheimer’s research program (and in Fromm’s social psychology) was due to psychoanalysis, this subject was important to Marxism at least since Bebel’s *Woman and Socialism* and Engels’s *Origin of the Family, Private Property and the State*, and Fromm’s attention to these issues was (as well as Bebel’s and Engels’) strongly influenced by the debate on matriarchal societies, which went back to Bachofen’s theories. Mother right would have been essential to primitive communism, and patriarchal domination was seen as bound to the class character of domination under capitalism (of which followed, as a result, that fight against capitalism and fight for woman’s liberation should be connected)⁵. The view of matriarchy as a sociability form in which class domination was absent influenced Fromm’s concept of “revolutionary character”, whose main traits were generosity and solidarity, in opposition to the aggressive and egoistic “authoritarian character”: both were named in Fromm’s 1934 text on matriarchy respectively “matricentric” and “patricentric” character⁶. During history, given the existing alienation between social life and the individual, the main libidinal structure would have been the “authoritarian character”, a set of personality traits related to the sadist and masochist tendencies, which are manifest in the anal stage of sexual development⁷.

⁴ FROMM, E., “Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”, *Erich Fromm Gesamtausgabe* (Vol. 1), R. Funk (Ed.), Stuttgart, DVA, 1999 (1934), p. 107 infra. This forecast would meet difficulties within Fromm’s own theoretical framework, as we shall examine later. Fromm gave particular attention to the “authoritarian” character type, leaving the two others scarcely described. “Revolutionary character” was defined as the one in which sadistic and masochistic drives would be less significant or have disappeared: this would be a “revolution in a psychological sense”, which would render those individuals particular apt to take part in anti-capitalist movements and in the foundation of a society in new bases, in which authority relations would become rational and lack of “regressive” psychological elements. See Fromm, E., “Sozialpsychologischer Teil”, *Studien über Autorität und Familie – Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, M. Horkheimer *et al.*, Lüneburg, Dietrich zu Kampen Verlag, 1987 (1936), pp. 130-132. Horkheimer’s indication that the empirical studies aimed at the construction of “character types” leaves no doubt about the centrality of Fromm to the Institute’s collective research program. Horkheimer, M., “Vorwort”, *Studien über Autorität und Familie*, *op. cit.*, p. X.

⁵ The domination over women would guarantee patrilineal transmission of private property, in opposition to the collectivism existing in matriarchal societies, a kind of social organization that did not rest on class domination and could therefore present “fraternal” and “democratic” trends. Fromm, E., “Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”, *op. cit.*, p. 92-101.

⁶ See FROMM, E., “Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”, *op. cit.*, p. 104 and p. 107.

⁷ See FREUD, S., “Charakter und Analerotik”, *Sigmund Freud - Gesammelte Werke* (Vol. VII), A. Freud *et al.* (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987; and also Fromm, E., “Sozialpsychologischer Teil”, *op. cit.*, p. 115 and p. 121.

As for Freud both tendencies would always occur together, societies that produce as their typical libidinal structure the “authoritarian” one should supply gratification for both: thereby, members of the ruling class would oppress sadistically individuals belonging to the dominated classes, but their masochistic tendencies would be satisfied, by their turn, through submission to those at the top, should they be elected rulers, kings or fascists leaders, or even the mere ideas of God or destiny. In a similar way, members of oppressed classes, if on the one hand they could express their masochism by loving and admiring their aggressors, on the other, their sadistic tendencies could be satisfied through the oppression of women, ethnic minorities, children and animals: “every hostility and aggression that cannot arise against the stronger finds its object in the weaker ones (...) and what would mean a more complete domain than compelling them to pain!”⁸. Following this scheme, Fromm’s basic idea was that individuals’ libidinal structure would adapt to the social relations of production: it would be the mortar [*Kitt*]⁹ that could endow such relations with stability, for it would be capable of anchoring them in the individuals’ psychic apparatus. Family, by its turn, would be, in Fromm’s terms, the “psychological agency of society”, for it would, as the first locus of socialization, fulfill the role of producing the libidinal structure at each time most adequate to social needs¹⁰.

Examining with some more attention Fromm’s “analytic social psychology” can bring to light some of its problems. Fromm stressed that the amount of sadistic and masochistic traits in the individuals’ libidinal structure had varied along socio-eco-

⁸ FROMM, E., “Sozialpsychologischer Teil”, *op. cit.*, p. 117. By that reasoning family was considered to be a structure that held a continuity relation with a social order which it would merely reproduce, and family’s specificity was not taken into account. The mechanicism of this postulate is easily refuted by observing a few concrete examples. Besides, if so, in order to know what happens in social structure it would suffice to analyse family structures and compare them with each other. This critique was developed by Görlich, B., *Individuum und Gesellschaft – zum Versuch der Synthese von Freud und Marx im Frommschen Gesamtwerk* (doctoral thesis), Frankfurt am Main, University of Frankfurt, 1979, p. 98. Fromm’s formulations on this subject become even more unintelligible if we consider the results achieved in the survey with workers and employees, which revealed – in accordance with Reich’s thesis of fascism as a lower middle class movement – that employees, a higher *status* group than that of workers, had at the same time stronger authoritarian inclinations than them. See Reich, W., *Psicologia de Massas do Fascismo*, São Paulo, Martins Fontes, 1988 (1933), p. 52.

⁹ Fromm, E., “Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, *Erich Fromm Gesamtausgabe* (Vol. 1), R. Funk (Ed.), Stuttgart, DVA, 1999 (1932), p. 57.

¹⁰ In general, therefore, individuals belonging to dominated classes would have to repress their drives more intensely than those belonging to dominant class. This theoretical conception excluded then the own research hypothesis, which predicted that members of proletariat would tend to develop anti-authoritarian character traits. The seeming simplism of Fromm’s reunion of Marxism and psychoanalysis is apparently fit to support the accusation of functionalism brought by Axel Honneth against the explanations on authoritarian character developed by Fromm and Horkheimer in the 1930s. But Honneth has in my view not differed sufficiently between both authors. See Honneth, A., *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 33–41.

conomic conditions though history: this way, the typical bourgeois entrepreneur in the free concurrence period of capitalism had reached a sense of autonomy that corresponded to the development of genital sexuality. This process had presumably expressed itself in the domination of nature and society according to the bourgeoisie's class interests, as well as in meritocratic and "more democratic" ideologies and forms of domination¹¹. In this parallelism between class domination, the psychosexual development of its members and the correspondent rising of specific ideologies there are several presuppositions, which can be the object of critique. The first of them is a rationalistic distinction between "autonomy" and "heteronomy", which considers the "autonomous" or "strong" ego to be the one capable of dispensing with emotional elements in submission to authority, and therefore with sadistic and masochistic drives, these being seen as "heteronomy" sources¹². The second presupposition is the overlap between socio-economic domination exercised by some class and the level of autonomy reached by its members, which is to say the implication between control over external and internal nature, the last one being understood as ego strengthening and the reduction of sadistic and masochistic elements¹³. The third presupposition is that ideologies, be they "authoritarian" or, otherwise, "liberal" and "democratic", would be mere rationalizations of drives originated from the id, which would rely, for their effectiveness, on the character structure of individuals¹⁴.

The psychic apparatus of these would be formed according to the demands of productive structure – Fromm conceived this one, yet, as a sphere that would be

¹¹ See FROMM, E., "Sozialpsychologischer Teil", *op. cit.*, pp. 132-133.

¹² In his "culturalist" period, after having emigrated to the United States, and when Marxian and Freudian elements in Fromm's work were to be progressively dissolved in a "humanist psychoanalysis", this perspective would nonetheless remain valid through his concept of "productivity". See Fromm, E., *Man for Himself – an Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Henry Holt, 1990 (1947).

¹³ This would have been the case of individuals belonging to the bourgeois class that ascended in the eighteenth century: they would have been individuals with a "strong ego", capable of dominating internal and external nature, and thereby "autonomous". On the other side, in twentieth century monopoly capitalism, individuals belonging to petty bourgeoisie would have a weakened ego, that is to say an ego with a libidinal structure in which prevailed pregenital elements of sexuality. According to Fromm, sadistic and masochistic drives would be bound to class domination, and would tendentially disappear in emancipated society, being reduced to a pathological individual manifestation, as men would have freed themselves from alienation and established rational authority relations, in the pursuit of common interests. Fromm, E., "Sozialpsychologischer Teil", *op. cit.*, p. 122. For a critique of this view, see Görlich, B., *Individuum und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁴ Ideologies would be, according to Fromm in his programmatic text from 1932, "the expression of determinate desires and needs anchored in the drives", or "rationalized manifestations of the drives". Fromm, E., "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *op. cit.*, p. 37. According to Helmut Dahmer, the conception of ideologies as private rationalizations (instead of as necessarily false consciousness) brought Fromm nearer to Pareto than to Marx. See Dahmer, H., *Libido und Gesellschaft – Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 311.

“extra-human” and subsist independently of man, and not as a socially mediated one: the author remained tied to matter/mind dualism, succumbing himself to the inversion between subject and object, a trait of the fetishism inherent to social relations under capitalism¹⁵. The same as what refers to his concept of “character”, understood as a *productive force* that would link certain socio-economic structures and corresponding ideologies: the aim of socialization would then be to form individual libidinal structure according to social demands, therefore being rewarded those individuals to whom socially desirable behavior appears as something natural (an idea that served, although under other theoretical perspective, as the core assumption of functionalistic sociology). Fromm yielded in that way to a reifying perspective, inasmuch as he did not historicize the own fact that one can discern something like “character structures”, which are only possible as a result of the inversion between subject and object. In so doing, Fromm postulated a sort of functionality between socio-economic conditions, character and ideologies, taking social phenomena in their positivity and reducing the critical potential of his theory¹⁶.

Fromm’s conception of Marxism, which reduced it to a theory of determination and retroaction between base (social relations of production and productive forces, among which were character structures) and superstructure (ideologies), tied it to

¹⁵ FROMM, E., “Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie”, *op. cit.*, p. 46. It is true that the author referred sometimes to “reification”. But he understood it, under the influence of Max Weber, as “rationalization”, reducing this phenomenon to its psychological expressions: systematicness, indifference, formalistic sense of duty and stubbornness, all of which combine well with the tendency to commodification of potentially all social relations. See Fromm, E., “Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie”, *Erich Fromm Gesamtausgabe* (Vol. 1), R. Funk (Ed.), Stuttgart, DVA, 1999 (1932), pp. 70-74.

¹⁶ As argued by Wolfgang Bonß, Fromm’s social psychology, as far as it naturalized the dichotomy between subject and object and inspired itself in methodological thinking proper to natural science, was very little able to overcome the limits of other experiments in uniting Marxism and psychoanalysis, such as those made by Freudo-marxists like Reich, Bernfeld and Fenichel. See Bonß, W., “Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule”, *Sozialforschung als Kritik*, W. Bonß and A. Honneth (Eds.), pp. 381-382. In his brief commentary on Fromm’s contributions to the Institute, in the introduction written for the republication of the Institute’s journal, Alfred Schmidt drew attention on the fact that Fromm conceived of Marxism as of a traditional social theory. See Schmidt, A., “Die ‘Zeitschrift für Sozialforschung’ – Geschichte und Gegenwärtige Bedeutung”, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Vol. 1), M. Horkheimer (Ed.), Munich, DTV, 1980, p. 33. Adorno, evoking the criticism which had been made by revisionists (neo-Freudian psychoanalysts) against Freud, argued that “(...) neo-Freudian school has done to character traits that which Freud [according to themselves] would have done with drives”, in other words, neo-Freudians (such as Fromm) accused Freud of biologicism and of having been tied to a naturalism from which followed the need to complement his psychoanalysis with a social theory, but at the same time hypostatized themselves the manifestations of drive dynamics – Adorno ironized them by saying they “projected” in Freud their own rationalistic scientific procedure. See Adorno, T., “Die revidierte Psychoanalyse”, *Sociologica II - Reden und Vorträge*, M. Horkheimer and T. Adorno, 1962, pp. 120-125. On the differences between Adorno’s theory and that of “ego psychology” proper to revisionists, see also the considerations done by Crochik, J. L., *Preconceito, Indivíduo e Cultura*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2006, p. 102.

a determinism whose narrow explanatory power revealed itself clearly when the author focused on the role that the psyche could play in overcoming capitalism. While suggesting that economic crisis and the deepening of class struggles could favour a sort of libidinal structure that would act in the direction of destabilizing capitalist social relations¹⁷, Fromm also argued that the deepening of social contradictions could have the opposite effect, and reinforce authoritarian character structure¹⁸. As far as he conceived of “character” as of something natural, Fromm was not able to undertake a sort of ideology critique that took into account emancipatory elements pertaining to capitalist mode of production itself, and his social theory drew on the undialectical projection of a kind of domination to be based on “solidarity and mutual interests”, which would command labor organization and the domination of nature¹⁹.

2. Historicizing Fromm’s concept of “character”: Horkheimer’s anthropology of the bourgeois era

IF IN FROMM’S WORKS THE CONCEPT of “character” was regarded as something natural, in Horkheimer’s essays it was understood as a result of reification, and therefore as a form of subjectivity, inseparable from capitalism. Fromm had defined “authoritarian character” by sadomasochism: it would be, as we have seen above, an element of alienated society in general, albeit intensified under monopoly capitalism. However, for Horkheimer domination relied not so much on the sociopsychological traits of social relations: although these might very well play their role, as in the case of emotional identification with the political leader, domination rested mainly in the reified form of experience in capitalistic society, expressed in subordination “to the necessity of facts”²⁰. Accordingly, if Fromm stressed the intensification of sadomasochism under monopoly capitalism, Horkheimer, in turn, asserted that the

¹⁷ FROMM, E., “Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹⁸ FROMM, E., “Sozialpsychologischer Teil”, *op. cit.*, pp. 121-122.

¹⁹ This would be the case in classless society, which would allow an “authentic community between higher and lower ranks”, which Fromm viewed in primitive communism as well as in Russia contemporary to him, where the building of this kind of domination would be in course. See Fromm, E., “Sozialpsychologischer Teil”, *op. cit.*, p. 112. His concept of “revolutionary character”, which Fromm used in the research with workers and employees, had similar shortcomings (Ibid., p. 131.). On the lack of a proper place for this concept within Fromm’s own theoretical framework, see Bon , W., “Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule”, *op. cit.*, p. 384.

²⁰ HORKHEIMER, M., “Aus Vorlesungen über Autorität und Gesellschaft”, *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 12), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1985 (1936/1937), pp. 60-64.

fundamental feature belonging to character structure of individuals living in that historical period (which is still ours) would be “abstractiveness”:

“As long as character bound to authority, i.e. the sadomasochistic one, is not at all a new phenomenon – it can be seen in the whole history of bourgeois society – its peculiar abstractiveness and hardening seem symptomatic of a world that holds on to family authority, even after family’s internal substance has dissolved. To the abstract glorification of family corresponds an almost total absence of concrete relations with parents, be they positive or negative. In consequence, the whole emotional life of character bound to authority contains traits of superficiality and coldness that sometimes are close to the ones that can be observed in psychopaths”²¹.

Fromm’s conception of family as “society’s psychological agency” would not suffice then to explain the main traits of the specific form assumed by authoritarian character in the first half of twentieth century, and this even because family authority was then in decrease²². Contemporary prevailing character structure led Horkheimer to interpret the historical formation of bourgeois individual in the light of his “abstractiveness”²³. Its shaping would go back to the era of the rise of bourgeoisie, and “education for the justice inherent to reality”, which marked protestant families in their beginnings, would be the origin of indifference in view of individual suffering (as far as the own interests, or those of the own family and

²¹ HORKHEIMER, M., “Autorität und Familie in der Gegenwart”, *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 5), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1947/1949), p. 389. In this text, reference to the psychopatic traits in contemporary individual recalls the analyses on antisemitism and paranoia in *Dialectic of Enlightenment*.

²² Let us note that Horkheimer, who refused any functionalism and recognized the own legality of social spheres, had a different understanding of the role played by family, and did not equate it with a structure that would solely reproduce sadomasochism. Horkheimer stressed contemporary family’s crisis: the loss of its role as an economic production unity, the concurrence with other institutions that had begun to influence the education of the youth (like radio and public school), the attendance by the state of functions that until them were exclusive to the family (such as social security and health), as well as, specially after World War I, economic crisis and unemployment led to the decline of paternal authority and to corresponding changes in socialization and the behavior of individuals, like the increase of womens’ functions within the family. These findings relied on the researches on family and authority, specially on the second and third ones. See Horkheimer, M. *et al.*, *Studien über Autorität und Familie – Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Lüneburg, Dietrich zu Kampen Verlag, 1987 (1936), p. 273, pp. 303-305 and pp. 315-320. The assessment of family’s conversion in an institution that was progressively less able to offer resistance to determinations provenient from other cultural spheres made Horkheimer less prone than Fromm to associate some emancipatory potential to mother’s role, even because obedience to fascist state overlapped children’s obedience to their parents. See Horkheimer, M., “Allgemeiner Teil”, *Studien über Autorität und Familie, op. cit.*, pp. 68-74. It may be worthy drawing attention to the fact that nowadays children’s subordination to their parents seems to be in an inferior hierarchical level than that of parents’ to culture industry and other ideologies of contemporary society: it suffices to think of childhood’s increasing commodification and on the fact that children become consumers each time sooner.

²³ See HORKHEIMER, M., “Allgemeiner Teil”, *op. cit.*, p. 30.

of members of the inner circle were not in question). Indifference and coldness would characterize the behavior of individuals in a world increasingly mediated by commodity form, and therefore “alienness” [*Fremdheit*] would be, according to Horkheimer, the “anthropological category” of bourgeois era²⁴.

To discover a timeless constant from which could be derived all possible forms assumed by “human nature” would be for Horkheimer an impossible task, since individual is inextricably bound to history, of which nothing could be said to be timeless²⁵. Whilst he refused any idealistic anthropology that would postulate some unchangeable human nature, Horkheimer at the same time considered to be legitimate the question whether capitalism produces determinate personality constants instead of other ones, for it would be especially important for a theory compromised with historical change to distinguish, in what relates to typical behavior and psychological constitution, among those persons and groups “better prepared to change and set up circumstances”, on the one hand, and those who would tendentially reduce themselves to functions of given reality, on the other²⁶. Horkheimer’s anthropological reflections took then as their object the contradiction between the main element of bourgeois moral philosophy – the condemnation of egoism – and the pursue of self-interest, that is to say the practical behavior demanded by capitalist economy²⁷.

This contradiction and its developments should, nonetheless, be examined historically, and taking into account their link to domination processes. The author argued

²⁴ “Every communication is business, a transaction between solipsistically built areas. Conscious being of such people can be reduced to a small amount of relations between fixed orders of magnitude. The language of logistics is its proper expression”. Horkheimer, M., “Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”, *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 4), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1936), p. 71.

²⁵ From that followed Horkheimer’s criticism of Max Scheler and others dedicated to philosophical anthropology. See Horkheimer, M., “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1935), pp. 250-251 and p. 275. Anthropological theses would rather be themselves historical. *Ibid.*, pp. 267-269.

²⁶ See HORKHEIMER, M., “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, *op. cit.*, pp. 251-253. This would allow incorporating to Marxist theory some of the issues discussed by philosophical anthropology in an idealistic fashion. See Horkheimer, M., “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, *op. cit.*, p. 260.

²⁷ In this sense, Horkheimer followed here the core aspect of the method of critical theory, as described by himself: to think “until the end” and expose the contradictions inherent to the general ideas and dominant principles in capitalist society. See Horkheimer, M., “Traditionelle und kritische Theorie”, *op. cit.*, pp. 181-189. This raises a doubt as to whether Horkheimer’s anthropology can be thought of as something apart from Marxist critique. For this view, see Abromeit, J., *Max Horkheimer and The Foundations of the Frankfurt School*, *op. cit.*, p. 17, who interpreted Horkheimer’s “anthropology of the bourgeois epoch” in the spirit of the “interdisciplinary materialism”, as which Horkheimer’s work in the 1930s came to be known in the reception, and also Nobre, M. and Marin, I. L., “Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo intedisciplinar na *Dialética do Esclarecimento*”, *Cadernos de Filosofia Alemã* (n. 20), São Paulo, Jul.-Dez. 2012, pp. 102-107, who interpreted it as a new critical model, which moved away from Marxian toward Freudian categories.

then that, along with the social rise of bourgeoisie, a new direction was given to the psyche of members of capitalist society: the contradiction between egoism condemnation and the pursue of self-interest was to be seen as a result of the reification of drive dynamics, analyzed by Horkheimer on the basis of freedom movements in the end of middle ages and the beginnings of modernity, which brought to light the specific sociopsychological mechanisms which, at the most in a latent way, belong to daily life in bourgeois society and only manifest themselves in moments of disruption and disorder²⁸. Movements led by Cola di Rienzo, Savonarola, Calvin and Robespierre (meant is here the Terror period) were part of bourgeoisie's struggle against aristocracy, but had to rely heavily on the hatred devoted by the masses to ruling class, associated with egoism and pleasant life. The current image of an aristocracy indulged in luxury and pleasure stimulated popular sadism, and the mob punished in the enemies of revolution the egoistic drives they had to repress in themselves²⁹. Conducted against absolutism, bourgeois freedom movements were at the same time able to reinforce the masses' ability to obey prevailing authorities³⁰. Exteriorizing resentment though terror fulfilled then (and has always done so) an important sociopsychological function, inasmuch as it allowed individuals to go back to hard work and deprivations, after they had taken part in decapitations and lynchings: cruelty against the enemies of revolutionary processes was closely linked with violence mobilized against the self and expressed in asceticism³¹.

Those historical processes had their correlate in philosophy, and difference between schools that conceived of man as virtuous (Locke, Rousseau) and those that stressed his bestiality (Luther and Hobbes) would be much more a political and circumstantial one, instead of properly "anthropological": humanism would be the other side of misanthropy, the first one aiming at bourgeoisie, the second one at the masses³². Both currents concealed themselves, therefore, in their common ideal: the

²⁸ HORKHEIMER, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, p. 23, p. 70.

²⁹ Those movements were in this way the forerunners of modern antisemitism, which associates jews' alleged exploiter role with a life dedicate to intellectual idleness. See Horkheimer, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, p. 77.

³⁰ HORKHEIMER, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, p. 33.

³¹ HORKHEIMER, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, pp. 86-88. In this sense, liberation from feudal chains produced, as put by Jairo Iván Escobar Moncada, a sort of "(...) internal deformation that presents itself as true freedom". See the author's "Sobre la mentalidad burguesa en Max Horkheimer y José Luis Romero", *Rubén Jaramillo Vélez: Argumentos para la Ilustración contemporánea*, J. C. Celis Ospina & R. A. Rubiano Muñoz (Eds.), Bogotá, Siglo del Hombre, 2014, p. 193.

³² HORKHEIMER, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, pp. 9-16 and pp. 73-74. It is worthy noting that for Horkheimer it was not the case – as for Fromm - of

notion of human nature as targeted at self-conservation, and based on the aversion to pleasure. Dominant moral philosophy concealed then in its abstract universalism and in the ethics of duty the contradiction between egoism condemnation and a social practice based on individual interest. This contradiction being insolvable within the boundaries of class society, it had to be turned, within the boundaries of the self, into indifference and alienness in view of others, and individual would reduce himself to “self-preservation” and “bourgeois coldness”³³. These would then be seen as conditions for progress within society, and every demand for unconditioned happiness would disappear, as well as yearning for pleasure would have to be disregarded in favor of more elevated values, such as morality, “common good”, and culture³⁴.

By undertaking such analyses, Horkheimer historicized elements of Fromm’s theory (“character” and drives) and lift them to a different level of critique, as far as Horkheimer’s object here was the own constitution of character itself (that is, of a reified form). Therefore, it did not make sense for him to oppose in an undialectical fashion “revolutionary/matricentric character” (generous and sympathetic), by one hand, and “authoritarian/patricentric character” (selfish, aggressive, and based strongly on sadistic and masochistic drives), on the other, for this opposition was itself ideological. While overcoming by means of a determinate negation the dichotomies upon which rested Fromm’s concepts, Horkheimer elaborated an “anthropology of the bourgeois era”, which identified as the “human essence” under capitalism individual’s self-preservation and alienness in respect to others. Horkheimer then shed light on the process of drive hardening, by means of which “character”, in other words the constancy of certain psychological traits necessary to modern social life, was to be possible. This process of reification was besides historically constituted by means of concrete class domination – in Horkheimer’s words, “with hunger and house of correction in its background”³⁵.

different degrees of drive repression according to class, even though egoism condemnation was naturally linked, in what concerned lower and higher classes, to specific functions in labor division.

³³ HORKHEIMER, M., “Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”, *op. cit.*, pp. 9-12 and p. 17.

³⁴ These ideals wouldn’t contradict “bourgeois coldness” at any point. See Horkheimer, M., “Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”, *op. cit.*, p. 19. See also, for this issue, Marcuse, H., “Über den affirmativen Charakter der Kultur”, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Vol. 6), M. Horkheimer (Ed.), Munich, DTV, 1980 (1937), p. 60.

³⁵ See HORKHEIMER, M., “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, *op. cit.*, p. 263. This aspect of Horkheimer’s argument provides evidence against the common tendency among Horkheimer’s and Adorno’s interpreters (specially among some of their Frankfurter “heirs”) to associate early critical theory with a closed philosophy of history, to whose principles all social, psychological and political phenomena could be reduced. See, for example, Habermas, J., “Nachwort”, *op. cit.*, *passim*, as well as the already mentioned interpretation of

As for the nearly psychopathic character traits that would be dominant in the first half of the twentieth century (see Horkheimer's quote in the beginning of this item), they also seem to have been a result of such a historical process. A motive often overlooked in Horkheimer's essays is the proletariat's integration: according to the author, bourgeoisie had recently turned "wide areas of Europe into huge labor camps", and here is to be stressed the political and processual character of the phenomenon, which cannot be interpreted as a structural result of monopoly capitalism³⁶. Indeed, in what respects the German case, labor process rationalization ("Taylorism") during Weimar Republic (a trend largely supported by social democrats), as well as the development of mass production and mass consumption ("Fordism") under the Nazi regime were both, in Horkheimer's view, combined efforts for ensuring bourgeois domination³⁷. Social integration of workers was in close connection with the decline of the role of family in education and socialization in general, a function progressively assumed by the state (especially by its

Honneth, A., *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, *op. cit.*, pp. 33-41. It is worthy noting that more recent interpreters – such as John Abromeit – insist on the contrary, i.e. on the historical specificity of Horkheimer's analyses. The interpretation which is outlined here has some common traits with Abromeit's one, who also understood Horkheimer's anthropology of the bourgeois era as if Horkheimer had historicized Fromm's theory. But while Abromeit underlined as Horkheimer's specific contributions the use of historical research (supposedly as a means of overcoming limitations of his Marxist theoretical framework) and the integration of the central elements of Fromm's social psychology into a Marxist theory of history, my point is that his anthropology consisted in a specifically Marxist critique of fetishism inherent to dominant anthropological conceptions (which had influenced even Fromm's work). This critique would also point out to emancipation possibilities, as discussed later. See Abromeit, J., *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, *op. cit.*, pp. 249-261. The aspect of a critique of contradictions, inherent to Horkheimer's analyses on the bourgeois character, was also stressed by Jairo Iván Escobar Moncada. See the author's "Sobre la mentalidad burguesa en Max Horkheimer y José Luis Romero", *op. cit., passim*. Escobar Moncada also criticized the common interpretative tendency mentioned above: in a lecture held in September 2015 at Universidad del Norte (Colombia), he argued that Horkheimer's work would be up to the task of thinking human nature without relying either on historical reductionism or on scientific naturalism, for Horkheimer, who followed here the footsteps of Marx and Engels in *German Ideology*, was convinced that nature and culture are different and united at the same time (the target of the lecturer's argument was Herbert Schnädelbach's appraisal of early critical theory, which would be negligent about this point). See Escobar Moncada, J. I., "Sobre antropología e historia en Max Horkheimer", lecture at *Primera Jornada de Teoría Crítica* ("First Conference on Critical Theory"), Baranquilla (Colombia), 2015. Available online: <https://www.youtube.com/watch?v=a2p-4cSVyHg> Accessed June 7th, 2018.

³⁶ HORKHEIMER, M., "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *op. cit.*, p. 264. On this issue, see also HORKHEIMER, M., "Autoritärer Staat", *op. cit.*, pp. 295-298.

³⁷ "In Weimar Republic, proletarian opposition, as long as it did not perish in the midst of a number of sects, succumbed itself to administration spirit". Horkheimer, M., "Autoritärer Staat", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 5), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1940/1942), p. 296. On this issue, see also Horkheimer, M., "Die Juden und Europa", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 4), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1939), pp. 126-127. For a detailed view on this subject, see von Freyberg, T., *Industrielle Rationalisierung in der Weimarer Republik – untersucht an Beispielen aus dem Maschinenbau und der Elektroindustrie*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1989, specially pp. 312-316.

totalitarian forms) and also – as Horkheimer and Adorno would formulate most clearly in the 1940s – by culture industry: the diminishing of parental authority, albeit linked with the relativization of conservative cultural patterns and with some emancipatory trends (such as the acknowledgement of women's rights), meant also the reinforcement of social domination³⁸. These changes had also an anthropological meaning, for they implied the constituting of individuals whose character traits could play an active role in their domination:

“The transformation of the oppressed labourer, who in nineteenth century wandered about in his quest for work, in the diligent member of fascist organizations recalls, in its historical significance, the change which had been undertaken by Reformation, as it turned medieval master craftsman into protestant bourgeois, or poor English villager into modern industrial worker”³⁹.

How were these anthropological reflections related by Horkheimer to the possibility of social change? Until approximately 1936 prevailed a revolutionary perspective. Besides alienness, exchange-based economy had for Horkheimer led to the constitution of character traits which could serve in the building of emancipated society, as for instance respect for others and the ability to stick, independently of self-interest, to moral values, truth and given word - considering those would be a part of revolutionary process. Instead of trying to extract some revolutionary character stemming from considerations on class structure, Horkheimer focused on the mediation between the individual and the masses: in revolutionary movement, the mass would be “differentiated and aware”, and individuals with those positive traits would play an active role in politics. Besides, the existence of emotional, i.e. “irrational” elements in the relation between followers and leaders (which for Horkheimer would be part of any authority relation) would not mean the reduction of individuals to insignificance. As far as he did not operate with Fromm's rationalistic distinction between “autonomy” and “heteronomy”, Horkheimer conceived of “authority” as a phenomenon in which both would be intertwined, and for him the existence of “irrational” (we might even say: of sadomasochistic) elements in authority relations did not exclude, for example, that the mass could be taken seriously by the movement's avant-garde, without its members having to obey moralizing discourse and some leftist condemnation of individual satisfaction (understood as mere selfishness). The deleterious nature of egoism consisted in its

³⁸ For the changing functions of family, see for example Horkheimer, M., “Allgemeiner Teil”, *op. cit.*, pp. 62-63 and pp. 74-75.

³⁹ HORKHEIMER, M., “Die Juden und Europa”, *op. cit.*, p. 118.

mobilization by classes, nations and individuals as an stimulus for concurrency – in a rational society, egoism (as constitutive of bourgeois individual) would conversely change its function, and also would egoism repression, which in capitalist society serves mainly class domination⁴⁰. As for masses in counter-revolutionary movements, on their turn, there would not be any place left for connecting individuals' needs with the movement's goals, the libidinal structure of its members being used mainly for the satisfaction of their repressed drives⁴¹.

Around the beginning 1940s, withers away in Horkheimer's works, as widely discussed in the reception, the "dynamic unity" between critical theory and working class, as had been asserted by the author still in 1937⁴². Discussions about the relation between the individual and the masses are abandoned when it becomes clear that, in an era of integration, bourgeois moral had lost its critical elements, and reduced itself to immediate interest⁴³. Notwithstanding the conversion of individuals to monads guided by self-preservation, there would be yet elements pointing to emancipation⁴⁴. If reification had not, as foreseen by Lukács, led to class-consciousness and to the passing from contemplation to action, workers had in any case become "unwilling, grumpy and disobedient"⁴⁵. Individuals, the more intensely they integrated themselves into society, the more they would have to desperately repress, in themselves and in others, every drive in contrary. Emerging from violence to which individuals were subjected along this process, their hatred is projected in everything that stands for non-integrated difference - by this way, aggressors choose their victims after finding in them signs of their own impotence. Nonetheless, "it is precisely this spite [*Gehässigkeit*] that shows how humanity was not overarched on the whole by repressive collectivization of men"⁴⁶. Itself an ele-

⁴⁰ By this way, idealistic asceticism and the "affirmative character of culture" would tend to disappear. Horkheimer, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, pp. 74-75.

⁴¹ HORKHEIMER, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *op. cit.*, pp. 71-72. The revolution rehearsals at the end of World War I could not therefore be equated with adhesion of parts of working class to the "pseudorevolution" led by fascists.

⁴² See HORKHEIMER, M., "Traditionelle und kritische Theorie", *op. cit.*, pp. 186-189. As to the main phases in Horkheimer's work, see Habermas, J., "Remarks on the Development of Horkheimer's Work", *On Max Horkheimer – new perspectives*, S. Benhabib, W. Bonß and J. McCole (Eds.), Cambridge, Massachusetts and London, The MIT Press, 1993, pp. 49-66.

⁴³ See HORKHEIMER, M., "Vernunft und Selbsterhaltung", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 5), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1942). This change process had been noticed by the author at least since 1935. See Horkheimer, M., "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *op. cit.*, pp. 262-263, p. 267 and pp. 273- 275.

⁴⁴ See HORKHEIMER, M., "Autoritärer Staat", *op. cit.*, pp. 316-317.

⁴⁵ See HORKHEIMER, M., "Zur Soziologie der Klassenverhältnisse", *op. cit.*, p. 99.

⁴⁶ See HORKHEIMER, M., "Zur Soziologie der Klassenverhältnisse", *op. cit.*, p. 99, and also Horkheimer, M., "Die Rackets und der Geist", *op. cit.*, p. 291. Suffering to which individuals are subjected in their socialization would

ment of domination, this behavior would also be a “disturbing factor”, compelling rulers to draw on fascist governments and falsely collective models of socialization, themselves the mere superficial expressions of a more profound collectivization which operates through dissolution of individuals, but whose complete effectiveness would have to be ensured by terror and propaganda. The necessary change in order to build a society where people could “regulate their issues in solidarity with each other” would nevertheless be much smaller than transformation already induced in them by actual society: under the mere “grimaces” to which individuals have been reduced hides the possibility of a better reality⁴⁷. One of the tasks of critical thought would then be making men conscious of their own deformation - this would be, in Horkheimer’s words, the “method in midst of madness”:

“Non-identity of almost every individual with himself - as he is, at the same time and without any intention of coherence, Nazi and anti-Nazi, convinced and skeptical, brave and cowardly, stupid and clever - is the only behavior which really does justice to a reality that is not defined by so-called plans, but by the concentration camp. Demonstrating to men that they are not themselves different from those who have been shattered by the camps is the method in midst of madness”⁴⁸.

come into light and turn into the hatred of nature which could not be dominated, but at whose “overridden matter” liberty “irresistibly shines through”. Horkheimer, M. and Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer, 1986 (1944), p. 192.

⁴⁷ See HORKHEIMER, M., “Autoritärer Staat”, *op. cit.*, p. 317, and also Horkheimer, M., “Zur Soziologie der Klassenverhältnisse”, *op. cit.*, p. 392.

⁴⁸ HORKHEIMER, M., “Vernunft und Selbsterhaltung”, *op. cit.*, p. 346. This idea would be later developed by Adorno in his reflections on education. See, for example, his essay on “Education after Auschwitz”.

BIBLIOGRAPHY:

ABROMEIT, JOHN, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, THEODOR W., “Die revidierte Psychoanalyse”, German translation by Rainer Koehne, *Sociologica II - Reden und Vorträge*, Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962 (1952), pp. 119-138.

— “Educação após Auschwitz”, *Educação e Emancipação*, Theodor W. Adorno, Portuguese translation by Wolfgang Leo Maar, São Paulo, Paz e Terra, 2003 (1966), pp. 119-138.

BONß, WOLFGANG, “Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule”, *Sozialforschung als Kritik: zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Wolfgang Bonß and Axel Honneth (Eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp.367-425.

CROCHIK, JOSÉ LEON, *Preconceito, Indivíduo e Cultura*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2006.

DAHMER, HELMUT, *Libido und Gesellschaft – Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

DUBIEL, HELMUT, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung – Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.

ESCOBAR MONCADA, JAIRO IVÁN, “Sobre la mentalidad burguesa en Max Horkheimer y José Luis Romero”, *Rubén Jaramillo Vélez: Argumentos para la Ilustración contemporánea*, J. C. Celis Ospina and R. A. Rubiano Muñoz (Eds.), Bogotá, Siglo del Hombre, 2014, pp. 177-203.

— “Sobre antropología e historia en Max Horkheimer”, lecture at *Primera Jornada de Teoría Crítica*, Baranquilla (Colombia), 2015. Available online: <https://www.youtube.com/watch?v=a2p-4cSVyHg> Accessed June 7th, 2018.

FREUD, SIGMUND, “Charakter und Analerotik”, *Sigmund Freud - Gesammelte Werke* (Vol. VII), Anna Freud et al. (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1908), pp. 203-209.

VON FREYBERG, THOMAS, *Industrielle Rationalisierung in der Weimarer Republik – untersucht an Beispielen aus dem Maschinenbau und der Elektroindustrie*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1989.

FROMM, ERICH, “Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, *Erich Fromm Gesamtausgabe* (Vol. 1), Rainer Funk (Ed.), Stuttgart, DVA, 1999 (1932), pp. 37-57.

— “Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie”, *Erich Fromm Gesamtausgabe* (Vol. 1), Rainer Funk (Ed.), Stuttgart, DVA, 1999 (1932), pp. 59-77.

— “Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”, *Erich Fromm Gesamtausgabe* (Vol. 1), Rainer Funk (Ed.), Stuttgart, DVA, 1999 (1934), pp. 85-109.

— “Sozialpsychologischer Teil”, *Studien über Autorität und Familie – Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer *et al.*, Lüneburg, Dietrich zu Kampen Verlag, 1987 (1936), pp. 77-135.

— *Man for Himself – an Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Henry Holt, 1990 (1947).

GENEL, KATIA, *Autorité et émancipation: Horkheimer et la théorie critique*, Paris, Payot, 2013.

GÖRLICH, BERNARD, *Individuum und Gesellschaft – zum Versuch der Synthese von Freud und Marx im Frommschen Gesamtwerk* (doctoral thesis), Frankfurt am Main, University of Frankfurt, 1979.

HABERMAS, JÜRGEN, “Nachwort”, *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main, Fischer, 1986, pp. 277-294.

— “Remarks on the Development of Horkheimer’s Work”, *On Max Horkheimer – new perspectives*, Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß and John McCole (Eds.), Cambridge, Massachusetts and London, The MIT Press, 1993, pp. 49-66.

HONNETH, AXEL, *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

— “Teoria Crítica”, *Teoria Social Hoje*, Anthony Giddens and Jonathan Turner, Portuguese translation by Gilson César Cardoso de Sousa, São Paulo, Unesp, 1996, pp. 503-552.

HORKHEIMER, MAX, "Geschichte und Psychologie", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 3), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1932), pp. 48-69.

— "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 3), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1935), pp. 249-276.

— "Vorwort", *Studien über Autorität und Familie* – Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Max Horkheimer *et al.*, Lüneburg, Dietrich zu Kampen Verlag, 1987 (1936), pp. VII-XII.

— "Allgemeiner Teil", *Studien über Autorität und Familie* – Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Max Horkheimer *et al.*, Lüneburg, Dietrich zu Kampen Verlag, 1987 (1936), pp. 3-76.

— "Egoismus und Freiheitsbewegung – zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 4), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1936), pp. 9-88.

— "Die Juden und Europa", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 4), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1939), pp. 308-331.

— "Aus Vorlesungen über Autorität und Gesellschaft", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 12), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1985 (1936/1937), pp. 39-68.

— "Traditionelle und kritische Theorie", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 3), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1937), pp. 162-216.

— "Autoritärer Staat", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 5), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1940/1942), pp. 293-319.

— "Vernunft und Selbsterhaltung", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 5), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1942), pp. 320-350.

— "Die Rackets und der Geist", *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 12), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1985 (original version probably from 1942), pp. 287-191.

- “Zur Soziologie der Klassenverhältnisse”, German translation by Hans Günther Zoll, *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 12), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1985 (1943), pp. 75-104.
- “Autorität und Familie in der Gegenwart”, *Max Horkheimer - Gesammelte Schriften* (Vol. 5), Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1987 (1947/1949), pp. 377-395.
- *et al.*, *Studien über Autorität und Familie* – Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Lüneburg, Dietrich zu Kampen Verlag, 1987 (1936).
- HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer, 1986 (1944).
- JAY, MARTIN, *A Imaginação Dialética* – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais: 1923-1950, Portuguese translation by Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.
- MARCUSE, HERBERT, “Über den affirmativen Charakter der Kultur”, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Vol. 6), Max Horkheimer (Ed.), Munich, DTV, 1980 (1937), pp. 54-94.
- NOBRE, MARCOS; MARIN, INARA LUÍSA, “Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do Esclarecimento*”, *Cadernos de Filosofia Alemã* (n. 20), São Paulo, Jul.-Dez. 2012, pp. 101-122.
- REICH, WILHELM, *Psicologia de Massas do Fascismo*, Portuguese translation by Maria da Graça Macedo, São Paulo, Martins Fontes, 2th edition, 1988 (1933).
- SCHMIDT, ALFRED, “Die ‘Zeitschrift für Sozialforschung’ – Geschichte und gegenwärtige Bedeutung”, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Vol. 1), Max Horkheimer (Ed.), Munich, DTV, 1980, pp. 5-63.
- WIGGERSHAUS, ROLF, *The Frankfurt School: its history, theories and political significance*, English translation by Michael Robertson, Cambridge: The MIT Press, 1995.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.003>
 Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 59-80

*Hacia una reflexión sobre la crisis
ambiental. Max Horkheimer
y Günther Anders: Afán de
dominio y desfase prometeico*

*Towards a reflection on the environmental crisis.
Max Horkheimer and Günther Anders:
dominance desire and Promethean Discrepancy*

MTRA. GABRIELA MACEDO OSORIO

Universidad Nacional Autónoma de México
gabriela.macedo.osorio84@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.004>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 81-94





Resumen

La crisis ambiental que sufrimos incrementa en la medida en que el ser humano ha expandido los límites de aquello que considera, se encuentra bajo su escrutinio y dominio. Bajo la idea de progreso y con ello del trabajo científico, la naturaleza ha sido “desencantada” para volverse *objeto de estudio*, de análisis, experimentación y alteración con el objetivo, ya no de la búsqueda de una verdad en sí misma, sino de control, manipulación y transformación. El objetivo del texto es abordar los puntos de encuentro entre la crítica realizada por Max Horkheimer a las promesas incumplidas del proyecto ilustrado y del dominio que ejerce la razón instrumental sobre la naturaleza física y humana, con las críticas y advertencias que realiza Günther Anders sobre las consecuencias que genera la “vergüenza prometeica” y el “desfase prometeico” frente a la “ceguera ante el Apocalipsis”.

Palabras Clave: crisis ambiental, dominio, antropología negativa, tecnología, responsabilidad.

Abstract

The environmental crisis that we suffer increases as far as the human being has expanded the limits of what he considers, is under his scrutiny and domination. Under both the idea of progress and of scientific work within it, nature has been “disenchanted” to become the object of study, analysis, experimentation and alteration, no longer with the objective, of searching for a truth in itself but to control it, manipulate it and transform it. The objective of the text is to address the points of convergence between, on one hand, the criticism made by Max Horkheimer on the unfulfilled promises of the enlightened project and the dominion exercised by instrumental reason over physical and human nature and, on the other, the criticisms and warnings made by Günther Anders concerning the consequences generated by the “Promethean shame” and the “promethean phase” on the “blindness before the Apocalypse”.

Keywords: environmental crisis, dominion, negative anthropology, technology, responsibility.

Hemos de abandonar definitivamente la esperanza ingenuamente optimista del siglo XIX de que las «luces» de los seres humanos se desarrollarían a la par que la técnica. Quien aún hoy se complace en tal esperanza no es sólo un supersticioso, no es sólo una reliquia de antaño, sino que es víctima de los actuales grupos de poder: de esos hombres oscuros de la época técnica cuyo máximo interés es mantenernos en la oscuridad en relación con la realidad del oscurecimiento de nuestro mundo o, mejor dicho, producir incesantemente esta oscuridad.

GÜNTHER ANDERS, *Nosotros los hijos de Eichmann*¹

En las últimas décadas hemos vivido bajo la amenaza de nuestras creaciones, los efectos que creímos resultarían visibles “a largo plazo” no sólo nos han alcanzado, sino que han desbordado lo que se intentó predecir de ellos.

La contaminación atmosférica, de los suelos y del mar es muestra constante de los residuos que dejan tras de sí la producción industrial que ha realizado la humanidad, primero con el uso del carbón y posteriormente con el petróleo y sus derivados.

El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente calcula que ocho millones de toneladas de plástico llegan al mar cada año, y de seguir así, se estima que para el 2050 los océanos tendrán más plástico que peces, y el 99% de las aves marinas habrán ingerido plástico, porque en estos momentos el 60% de estas mismas aves poseen ya este derivado del petróleo dentro de su sistema digestivo².

El crecimiento demográfico en conjunto con la producción descomunal de bienes y servicios ha traído consigo una realidad de la que no todos aún son conscientes³, pero que día a día todos sufrimos sus efectos; y es que resulta innegable que vivimos dentro de un mundo tecnológico, rodeados de artefactos que creamos

¹ Anders, Günther, *Nosotros los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 29.

² Esta información fue brindada por Alejandro Laguna, oficial de Información del PNUMA, y publicada en la página de noticias de la ONU el 23 de febrero de 2017. También explicó que en los últimos 50 años se ha multiplicado veinte veces la producción mundial de plásticos, llegándose a generar 320 millones de toneladas en ese plazo. <http://www.un.org/spanish/News/story.asp?NewsID=36831#.WYZFuIWcH4g>

³ Existen grupos de científicos, entre ellos la Coalición Científica Internacional del Clima (ICSC por sus siglas en inglés) que afirman que el cambio climático no es causado por el ser humano, sino que lo atribuyen a cuestiones naturales, es decir: ciclos solares, erupciones volcánicas, movimientos en las corrientes marítimas, y no sólo a

y desechamos diariamente, con los cuales elaboramos y reconfiguramos estrechas relaciones.

“Cuanto más aparatos inventamos para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio para sobrevivir”⁴, afirmó Max Horkheimer en 1947 en *Crítica de la razón instrumental* buscando describir y explicar, desde su exilio en Estados Unidos, cómo es que el ser humano ha transformado a la naturaleza (cielo, tierra), en *medio* para su propia auto conservación; vaciándola de contenido, “desencantándola” diría siguiendo a Max Weber, “degradándola a mero material, a mera materia prima, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el del dominio mismo”⁵.

Diecisiete años antes, en 1930, Günther Anders, afirmaba: “Como Homo Faber, el hombre hace algo del mundo, lo modifica con su intervención, le transmite su propio devenir; crea en él especies nuevas e imprevisibles, construye un mundo propio, una “superestructura”. El hombre [...] necesita un mundo diferente para vivir, para superar, a través de la invención, el mundo que se le ofrece”.⁶ Estas palabras formarían parte de una conferencia titulada “*La extrañeza del hombre respecto al mundo*”, y posteriormente constituiría parte de un ensayo llamado: “*Una interpretación del a posteriori*”, la cual leería Anders, en la *Kant-Gesellschaft* en la ciudad de Hamburgo y Frankfurt frente a dos miembros de la Escuela de Frankfurt: Theodor Adorno y Max Horkheimer; así como, el sociólogo Karl Mannheim, el teólogo Paul Tillich, el psicólogo Max Wertheimer y la filósofa Hannah Arendt, en ese momento, su esposa⁷.

Esta es la única ocasión en la que nuestros filósofos en cuestión entran en contacto, Max Horkheimer tiene en ese entonces 35 años, director del Instituto para Investigación Social y encargado de la cátedra de filosofía social en la Universidad de Frankfurt; y Günther Anders, de 28 años, egresado de la Universidad de Friburgo con una tesis doctoral dirigida por Edmund Husserl, con la intención de integrarse laboralmente al ámbito universitario. Ambos de padres judíos y con una cultura permeada por el cosmopolitismo alemán, realizarán un análisis y una crítica social desde su carácter de judíos exiliados en Estados Unidos, a causa de la persecución nazi en Europa. Peter Gay los describirá como “marginales del interior” (*outsider as*

la acción humana. https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2015-11-30/siete-argumentos-de-los-negacionistas-del-cambio-climatico-y-sus-respuestas-cientificas_1109578/

⁴ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 119.

⁵ Ídem.

⁶ Anders, Günther, “Una interpretación del a posteriori” en *Acerca de la libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 53.

⁷ Cfr. Maomed Parraguez y De Vicente Hernando, César, “El tiempo de la antropología filosófica” en Anders, Günther, *Acerca de la Libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2014.

insiders), que encontrarán su “verdadero hogar” en el exilio.⁸ Sus análisis, descripción y crítica de lo vivido muestra, en nuestros autores, una desilusión, pesimismo y crítica frente a las promesas planteadas por un sistema moderno que invitaba a preponderar el uso de la razón como fuente de conocimiento y legitimación. Una etapa de progreso que no presentaba más que dominio e instrumentalización sobre el otro.

Esta mirada “de los de fuera” que irrumpe el *continuum* de la historia, invita a detenerse y observar lo que pareciera estar ya dado por hecho, es una especie de “privilegio epistemológico del exilio”, tal como afirma Enzo Traverso.

Esta mirada algo desfasada, puede volverse una ventaja: permite ver lo que otros no ven. [...] Por la mirada a la vez interna y externa que tiene de la sociedad, el extranjero está mejor posicionado para tener una visión crítica y anticonformista, que escapa a las convenciones y a las ideas aceptadas. [...] el exilio crea la condición de esa mirada otra que puede ser particularmente penetrante. Durante la Segunda Guerra Mundial, sobre todo son los exiliados quienes vieron y pensaron Auschwitz.⁹

Los puntos de intersección que mantienen sus investigaciones a lo largo de su vida, da muestra, dan muestra no sólo de la preocupación de la época, sino también del alcance que llegarán a tener sus pensamientos y estudios en el análisis filosófico de la problemática ambiental; caso específico de nuestra investigación. Por todo lo cual, el objetivo de mi ponencia es esbozar algunos puntos de encuentro entre la crítica realizada por Max Horkheimer a las promesas incumplidas del proyecto ilustrado y del dominio que ejerce la razón instrumental sobre la naturaleza física y humana, con las críticas y advertencias que realiza Günther Anders bajo la reacción que genera la “vergüenza prometeica” y el “desfase prometeico” frente a la “ceguera ante el Apocalipsis”.

Dos preguntas guiarán nuestro escrito: ¿Cuál es el origen de esta relación que mantiene el hombre con la naturaleza? ¿Cuáles son las consecuencias que devienen de esta relación?

Ambos filósofos analizan la relación entre el ser humano, la ciencia y la naturaleza pero bajo enfoques e intereses distintos mas no por eso incompatibles, pues mientras el enfoque de Max Horkheimer dentro de la Escuela de Frankfurt tiende a un análisis y una crítica social y política sobre las implicaciones de la tecnología; la de Günther Anders, no inscrito bajo ninguna universidad o grupo académico,

⁸ Peter Gay citado por Traverso, Enzo, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación Eduardo Cohen, 2004, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 9-10.

busca dilucidar, criticar y denunciar el peligro latente que afecta a la humanidad respecto a su quehacer frente al uso de la tecnología, a partir de su propuesta de “antropológica negativa”.

Mientras que para Max Horkheimer la relación que mantiene el ser humano con la naturaleza está basada en el dominio adscrito a la preponderancia, cada vez mayor, de la razón instrumental plasmada en la ciencia positiva; en el caso de Günther Anders, la relación del hombre con la naturaleza también es una relación de dominio, pero que parte del temor y la vergüenza por la condición contingente y de extrañeza de ser humano, de su cuerpo y condición mortal e inacabada frente al entorno que le rodea.

Günther Anders describe el mundo tecnológico como un “macro aparato” que no sólo interpreta la forma en que el ser humano ha creado una segunda naturaleza para poder adaptarse a las inclemencias de la naturaleza, sino que, con el pasar de los años, ha generado cuestionamientos sobre la auto comprensión del propio ser humano y su destino.

Y es que, para el autor de la *Obsolescencia del hombre*, el problema central del mundo tecnológico es la discrepancia existente entre el enorme poder tecnológico que el ser humano ha creado y las capacidades limitadas que parece tener, para comprender, representar y controlar sus efectos. Es decir, podemos hacer mucho, individual y colectivamente, pero nuestra conciencia se ha desfasado respecto a lo que podemos hacer y provocar con nuestras creaciones y actos. A esta condición, le llamó Anders, el *desfase prometeico* (*das prometheische Gefälle*). Bajo esta condición, “[...] *la transformación de los aparatos avanza absolutamente con demasiada rapidez; que los productos nos exigen algo exagerado, algo imposible; y que con su exigencia nos colocan realmente en una situación patológica colectiva.*”¹⁰

Todo ello, resulta preocupante, ya que la conciencia humana no está transformándose para poder comprender los cambios que generan las revoluciones tecnológicas, porque el ser humano no alcanza a comprender la enorme dimensión y responsabilidad que sus creaciones, acciones y actos tienen, ahora que están inscritos o son originados por la tecnología.

[...] desde la perspectiva del productor: no resultaría imposible que *nosotros*, que producimos estos productos, estemos a punto de establecer un mundo, cuyo paso no somos capaces de seguir, y “aprehenderlo” supera absolutamente nuestra capacidad de comprender, la capacidad tanto de nuestra fantasía como de nuestras emociones. Quién sabe, tal vez hayamos establecido ya un mundo así.¹¹

¹⁰ Anders, Günther. *La Obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Vol. 1, Valencia, PRETEXTOS, 2011 p. 32-33.

¹¹ *Ibíd.*, p.33.

Pero ¿cómo es la relación que mantiene el ser humano con este mundo tecnolozado? ¿qué clase de ser humano ha conformado? La respuesta a estos cuestionamientos la plantea Anders a partir una antropología negativa, en ella explica que el ser humano se percibe con un ser ajeno y extraño en el “mundo natural”; observa que su cuerpo no tiene las habilidades que poseen otros animales para desarrollarse y vivir en la naturaleza; es por ello que busca transformar su entorno, adaptarlo a sus necesidades; para ello, crea herramientas, utensilios, maquinaria que le permita “forjarse” una segunda naturaleza.

El optimismo prometeico respecto a que todo, no sólo se podía modificar y transformar por y a favor del ser humano, sino que *se debía* hacer, llevó a nuestro autor a considerar el advenimiento de una nueva era, la que traería consigo la Tercera Revolución Industrial caracterizada por el uso de la tecnología; pues con el pasar del tiempo, las herramientas se hicieron cada vez más sofisticadas, y la tecnología dio pauta para que el impulso del *Homo Creador* pudiera transformar todas las cosas que le rodeaban de un modo más eficiente, pero también, más dominante y sustancial.

Para el filósofo de Bresau, la naturaleza contingente y asincrónica del ser humano lo hacía, por un lado, percibirse como un ser exiliado del mundo, es decir, extraño y ajeno ante una realidad que se muestra hostil frente a su presencia contingente y que le hace cuestionarse sobre su lugar y propósito en el mundo; y a consecuencia de ello mantiene una relación “discrepante”, es decir desnivelada entre su producir (*herstellen*) y su imaginar (*vorstellen*). Y es que, si el ser humano no encuentra un lugar *vinculante* dentro del mundo natural, su relación con la naturaleza se basará en la transformación de un lugar en el mundo a partir de las habilidades y capacidades que tiene, siendo la capacidad racional, la más distinguible y característica. A partir de ella buscará explicar, pero también dominar-controlar y someter, aquello que desconoce y le causa temor; orientarlo, transformarlo y recrearlo para *hacerlo más provechoso y útil* a sus fines.

Y es bajo esta última afirmación que converge uno de los objetivos principales *Dialéctica de la Ilustración*, esto es, la explicación sobre el proceso que llevó a que los ideales de la Ilustración, de la idea de progreso, de la confianza que se tenía en la razón para realizar un proyecto en común, derivaran en la exclusión, la muerte burocratizada y el dominio de la razón instrumental.

Así, explica Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, el objetivo era liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores¹² disolviendo los mitos y derrocando la magia por medio de la actividad científica; de esta forma, se concibe la

¹² Cfr. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006, p.59.

estructura de la razón ilustrada como aquella que por medio del saber se apodera del mundo, haciéndolo propio en el sentido de establecer límites conceptuales, eliminando poco a poco ambigüedades metafísicas y estructurando la realidad a partir de considerar a ésta como la única fuente de conocimiento y de acercamiento al lenguaje de la naturaleza.

Pero la paradoja interna que posee la Ilustración en la que, por un lado, desea librarse de los mitos imponiendo la luz de la racionalidad configura un nuevo mito que justifica el poder de la razón, y que sobre todo nos muestra cómo la naturaleza dialéctica de la razón (objetiva y subjetiva) llevará al desequilibrio que resulta en razón instrumental. Pues que el mito sea ya Ilustración y la ilustración recaiga en mitología nos revela las dos caras de una misma moneda, su naturaleza dialéctica.

La Ilustración, afirman, se esfuerza por desmitificar a la naturaleza operando sobre el mismo mito que busca eliminar. “La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló, así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. [...] la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, [...] sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad”¹³.

Para Horkheimer, la razón posee en sí misma una estructura dialéctica orientada por una lógica de dominio que la impulsa a conocer, no sólo para adquirir conocimiento por sí misma, sino para dominar y controlar lo externo; aquello que es distinto, diferente, misterioso. De esta forma la Ilustración, al ser tomada como el periodo que representa este auge de conocimiento y descubrimiento, es conducida también bajo el signo del dominio.

Para Horkheimer y Adorno es importante destacar que el carácter de dominio de la razón, propio de la razón instrumental, no es una enfermedad de la razón, porque esto indicaría que la razón, a lo largo de la historia estuvo “sana” y “algo” la atacó contagiándola; al contrario, para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* el afán de dominio es una parte inseparable de la esencia de la razón que explica el desarrollo de la humanidad, pues si bien la crisis surgió en la Modernidad, no significa que no haya estado antes presente, sino que las condiciones de la Ilustración favorecieron su expresión a gran escala.

De hablarse de una enfermedad que afecta a la razón, ésta no debería ser entendida en el sentido de haber afectado a la razón en un momento histórico determinado, sino como inseparable de la esencia de la razón en la civilización, tal como la hemos conocido hasta la fecha. La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el afán del hombre de dominar la

¹³ *Ibíd.* p. 54.

naturaleza [...] Desde la época en que la razón se convirtió en el instrumento del dominio de la naturaleza humana y extra humana por el hombre —esto es, desde los más tempranos comienzos—, su intención propia, la de descubrir la verdad, se ha visto frustrada. Lo cual debe atribuirse a su conversión de la naturaleza a mero objeto, y al hecho de haber fracasado en el empeño de descubrir la huella de sí misma en tal objetivación, en los conceptos de materia y de cosa no menos que en los de los dioses y del espíritu.¹⁴

De esta forma la voluntad de dominio, definida por Horkheimer como “*la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano, confiriendo el primado a la razón subjetiva*”¹⁵

El carácter de dominio que presenta como característica la razón instrumental contrasta con las promesas de progreso y beneficio que aseguraba la Modernidad, puede si bien “*ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promueve aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo [...] al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos*”¹⁶.

La naturaleza es enfatizada como un objeto ajeno al hombre, puesto a su disposición, al mismo tiempo que los hombres se esfuerzan por sobrevivir dentro de un medio que, aunque creado por ellos, les exige relativizar los fines y llevar a identificar la razón con la capacidad de adaptación.

Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar, adaptándose a ellas para sobrevivir. 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 medio para su conservación y prevailecimiento; y, por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia primera, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el del dominio mismo¹⁷.

Para Horkheimer, la relación que se establece entre el hombre y la naturaleza, mediada por la ciencia, es semejante a la de un dictador con los hombres, ya que “[...] *Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. [Así pues] El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas.*”¹⁸ Y es que, si bien la crítica que realiza Horkheimer a la ciencia es pensando en la ciencia positiva,

¹⁴ *Ibíd.*, p. 179.

¹⁵ Horkheimer, Max, *Crítica a la razón instrumental*, op. cit., p.179.

¹⁶ Arriarán, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 155.

¹⁷ Horkheimer y Adorno, *Crítica a la razón instrumental*, op. cit., p.119.

¹⁸ *Ibíd.*, p.64.

Anders se dirige al quehacer de la tecnología, en concreto, al trabajo fraccionado en el que no sólo la industria, sino también los laboratorios científicos de hoy en día, realizan investigaciones y experimentaciones bajo un carácter “colaboracionista”, fraccionado, tecnificado, en el cual da lo mismo lo que se produzca, pues al repartirse en tantas partes la labor, no es posible percibir los fines ni las consecuencias del trabajo en conjunto; además, advierte, no hay un responsable, pues cada individuo al trabajar de manera dividida, sólo podría responder, en el mejor de los casos, de aquella sección que realizó y no de la acción técnica a gran escala y, mucho menos, de las repercusiones futuras que conllevara su proyecto.

En este punto podríamos preguntarnos ¿cómo la humanidad continua? ¿por qué no se ha hecho nada al respecto, alguna acción tajante que pueda disminuir o contener los actos que nos llevan, afirmaría Anders, de camino al Apocalipsis? En la respuesta confluyen nuevamente nuestros autores en afirmar que el *progreso* es un factor relevante para esta ceguera. Pues para el autor de la *Crítica a la Razón Instrumental*, la idea de “progreso” humano tiene su fundamento en la naturaleza dialéctica de la razón, y con ello, en la predominancia del carácter subjetivo de la razón, que se torna razón instrumental, ya que dicha barbarie no es resultado de fuerzas degeneradas, excepcionales o irracionales que “aparecen” de manera extraña en el curso de la historia; todo lo contrario, la violencia que se reproduce, de distintas formas, tiene que ver con los procesos de emancipación que han surgido de la sociedad moderna.

Pero paradójicamente, el énfasis excesivo en la autonomía humana, en el poder de la razón sobre todas las cosas, fue lo que llevó a la propia sumisión de los hombres, cuando la misma idea de progreso, transformación y dominio se convirtió en el destino propio del hombre, pues una vez [...] llevada a su extremo lógico, la racionalidad formal, instrumental y calculadora, conducía a los horrores de la barbarie del siglo XX.¹⁹

Y si ligamos la relación que mantiene este carácter de dominio de la razón instrumental con la ciencia positiva, es posible afirmar el poder de la ciencia como principio regulador de la sociedad. La ciencia suministra un dominio sobre la naturaleza ya que, frente al desenvolvimiento de la técnica y la experimentación, el progreso de la humanidad se radica en un uso meramente instrumental, es decir en su manipulación y explotación.

El universo entero es convertido en un instrumento del yo, por mucho que éste no tenga substancia o significado alguno fuera de su propia actividad ilimitada, [...] la naturaleza es considerada hoy más que nunca como un mero instrumento de los hombres. Es el objeto

¹⁹ Jay, Martin, *La Imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989, p.427.

de una explotación total que no conoce objetivo alguno puesto por la razón y, por lo tanto, ningún límite. El imperialismo de la especie humana sobre la tierra no tiene paralelo alguno en aquellas épocas de la historia natural en las que otras especies animales representaban las formas más altas de evolución orgánica.²⁰

En el caso de Günther Anders, la “ceguera ante el Apocalipsis” (*Apokalypse-Blindheit*) está sustentada en dos causas entrelazadas, la primera es la ilusión ilustrada del progreso, esto es, en una sociedad tecnológica en la que el futuro ya no es objeto de una espera incierta de designios divinos ni de fuerzas desconocidas, sino que el ser humano tiene la capacidad no sólo de anticiparse o predecir acontecimientos naturales, como lo pudieran ser las tormentas, temblores, eclipses; ya que ahora puede producirlos. El futuro ya no acontece, sino que se produce según intereses económicos y políticos.

La segunda causa radica en el *desfase prometeico*, la cual consiste en la poca o nula habilidad por comprender e imaginar las terribles consecuencias que devienen de las creaciones. Pues vivimos bajo el influjo de una fascinación por el poder tecnológico que “*hoy por hoy constituyen la fuente de un riesgo mayor para el futuro de la condición humana, e incluso para su mera supervivencia*”²¹. Ya que nosotros, los seres humanos, herederos del moderno Prometeo, los primeros en dominar el Apocalipsis, también seremos los primeros en perecer por nuestra falta de responsabilidad, conciencia e imaginación; pues incluso hemos llegado a la creación y utilización de armamentos de destrucción masiva que han convertido a la humanidad entera en la especie más vulnerable y aniquilable por sí misma.

Si en la conciencia del hombre actual hay algo que se considera absoluto o infinito, ya no es el poder de Dios, tampoco el poder de la naturaleza, por no hablar de los supuestos poderes de la moral o la cultura, sino *nuestro poder*. En lugar de la *creatio ex nihilo*, que manifiesta omnipotencia, ha aparecido su contrapoder: la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil*; un poder que está en nuestra propia mano. La omnipotencia prometeica, anhelada desde tanto tiempo, se ha hecho en verdad nuestra, aunque de forma diferente a la esperada. Dado que poseemos el poder de ponernos fin unos a otros, somos los *señores del apocalipsis*. *Lo infinito somos nosotros*.²²

Pero qué alternativa nos queda sino la de ser conscientes de nuestras incapacidades, deficiencias y responsabilidades, al comprometernos con nuestras acciones;

²⁰ Horkheimer y Adorno, *Crítica a la razón instrumental*, op. cit., p.127.

²¹ Linares, Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 193.

²² Anders, *La obsolescencia del ser humano*, op.cit., p.230-231.

convirtiendo tanto el presente como el futuro en objeto de nuestra responsabilidad. Y es que, si somos capaces de gestar el porvenir, podemos también no ser ciegos ante los peligros que hemos suscitado. Hay que ampliar nuestra capacidad imaginativa para observar y actuar desde un horizonte más dilatado, e incluso exagerado, el alcance de nuestras acciones.

[...] se trata de “ampliar” una facultad [*Vermögen*]. Esta vez nuestra facultad para comprender el tiempo [*Zeit-Vermögen*]. Pero lo que se nos exige no es algo similar a lo profético para prever esto o lo otro, sino sólo que intentemos comprender el horizonte ampliado como nuestro, tal como lo hacemos desde un pico montañoso o desde un avión. [...] nosotros tenemos que captar los futuros acontecimientos, temporalmente más lejanos para sincronizarlos con nuestro único punto temporal, el ahora, como si sucedieran justamente en el presente. Pues acontecen hoy porque dependen del presente; y en tanto acontecen actualmente, nos conciernen porque justo ahora los “solicitamos” a través de lo que hacemos en el presente.²³

²³ *Ibíd.*, p. 283-284.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERS, GÜNTHER. *La Obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Vol. 1, Valencia, PRETEXTOS, 2011.

— *Nosotros los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001.

— “Una interpretación del a posteriori” en *Acerca de la libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2014.

ARRIARÁN, SAMUEL, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

HORKHEIMER Y ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006.

HORKHEIMER, MAX, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

JAY, MARTIN, *La Imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989.

LINARES, JORGE ENRIQUE, *Ética y mundo tecnológico*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

MAOMED PARRAGUEZ Y DE VICENTE HERNANDO, CÉSAR, “El tiempo de la antropología filosófica” en Anders, Günther, *Acerca de la Libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2014.

TRAVERSO, ENZO, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación Eduardo Cohen, 2004.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.004>

Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 81-94

A decorative flourish consisting of intricate, swirling black lines and small square accents, positioned at the intersection of a vertical line and a horizontal line on the left side of the page.

Crítica de la cultura
Criticism of culture

*Educación para la adaptación.
Actualidad de la “teoría de la
pseudocultura” de T. W. Adorno
en tiempos del aprendizaje permanente*

*Education for adaptation. Actuality of the “theory of
half-education” of T. W. Adorno in times of lifelong learning*

DR. MANUEL RÜHLE

DGB Bildungswerk Bayern
manuel.ruehle@bildungswerk-bayern.de

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.005>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 97-108



Abstract

La presente comunicación tiene por objeto los desarrollos actuales en el campo de la educación en el capitalismo global que, sirviéndose de las obras filosófico-sociológicas de Adorno, pueden ser interpretados como una *industrialización cultural de la pedagogía*. Partiendo de una breve exposición del concepto de *pseudocultura (Halbbildung)* como forma de la conciencia cultural-industrial, se sostendrá la tesis de que, en el capitalismo post-fordista del presente, una *pedagogía cultural-industrial* contribuye de manera decisiva a la producción sistemática y la consolidación sostenible de la conciencia ‘pseudocultivada’.

Palabras Clave: teoría de la educación, economización de la educación, industria cultural, pseudocultura, T. W. Adorno, experiencia.

Resumen

The article focuses on current trends in the education sector which, making reference to Adorno's works on social and cultural formation philosophy, are interpreted as a progressive cultural industrialization of pedagogy in theory and practice. Departing from a brief definition of the concept of half-education (*Halbbildung*) as the cultural industrial form of consciousness, the thesis will be exposed, that under the conditions of contemporary post-fordistic capitalism an almost exclusively economically oriented cultural industrial pedagogy contributes decisively to the social production of half-educated consciousness.

Keywords: philosophy of education, economization of education, cultural industry, semi-formation, T. W. Adorno, experience.

Las siguientes consideraciones pretenden poner a la vista ciertos desarrollos actuales del campo de la educación en el capitalismo global, sirviéndose de las herramientas de la teoría crítica de T. W. Adorno. En su conferencia de 1959: *Teoría de la pseudocultura*, Adorno reflexiona sobre el declive de la idea burguesa de *Bildung* —que en esta conferencia denominaré como *cultivación*—, como consecuencia del fracaso de su realización histórico-social. La *cultivación* está sometida bajo la misma dialéctica del declive que la cultura burguesa en su totalidad: a la comodificación progresiva de todas las producciones culturales y la consiguiente eliminación de su contenido crítico corresponde la cosificación progresiva de los sujetos receptores. Estas ideas serán retomadas y aplicadas a las relaciones sociales del presente. El foco estará puesto en la pregunta por la forma actual de la pseudocultura como resultado de los procesos de aprendizaje políticamente deseados.

Voy a comenzar con un bosquejo del concepto de la pseudocultura en el contexto de la teoría de la industria cultural de Adorno y Horkheimer (1.). Este bosquejo me servirá como marco analítico para poner a la vista la idea de la educación actualmente dominante como una educación para la permanente adaptación a las exigencias de la acumulación capitalista (2.). Finalmente, voy a hacer referencia al concepto de la experiencia mental que Adorno expone en la *Dialéctica negativa* con el fin de formular una propuesta para el desarrollo de una pedagogía crítica (3.).

1. Pseudocultura socializada como forma de conciencia cultural-industrial

CON LA TRANSICIÓN DE LA SOCIEDAD BURGUESA clásica del siglo XIX al ‘capitalismo tardío’ del siglo XX, adviene una subordinación amplia de objetivaciones culturales de todo tipo bajo los imperativos de producción y consumo capitalistas. Este proceso lleva a una unificación y equiparación estructurales de los bienes culturales por medio de las cuales éstos son integrados en una totalidad más o menos cerrada: la *industria cultural*. “Hoy la cultura lo hace todo semejante. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos”¹. No es que los productos cultural-industriales sean *también*

¹ Adorno, T. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* [= *Obra completa*, 3, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Joaquín Chamorro Mielke], Madrid, Akal, 2007, p. 133.

mercancías, como era el caso con las obras de arte del siglo XIX, sino que ahora son *del todo* mercancías. En consecuencia, pierden cualquier capacidad de trascender y son completamente funcionalizados conforme a las necesidades reproductivas de la sociedad. En tanto que mercancías de consumo puras, los productos cultural-industriales deben tener una constitución que los hace accesibles sin esfuerzo alguno y que no exige ninguna actividad propia por parte del receptor. Así, consisten en repeticiones permanentes, estereotipos, clichés y efectos que son puestos en serie de manera esquemática, sin ningún tipo de relación interna. Simultáneamente, son presentados una y otra vez bajo apariencias técnicamente nuevas y son anunciados como acontecimientos sin comparación. Los contenidos específicos de cada producto pierden su importancia, sólo sirven como ocasión para aplicar los esquemas ideológicos. Su mensaje se reduce al llamamiento constante de que la adaptación sin reservas a lo dado es la condición imprescindible para tener éxito social, o bien, para conservar la propia existencia:

El imperativo categórico de la industria cultural no tiene nada que ver con la libertad, a diferencia del imperativo categórico de Kant. Dice así: ‘acomódate, aunque no sepas a qué; acomódate a lo que existe y a lo que todos piensan como reflejo del poder y la omnipresencia de lo que existe’. Mediante la ideología de la industria cultural, la adaptación sustituye a la conciencia².

La forma de la conciencia humana resultante del proceso de socialización cultural-industrial es lo que Adorno denomina como *pseudocultura* (*Halbbildung*)³. Así como la cultura en su lado objetivo se convierte en industria cultural, también la *cultivación* como “cultura según el aspecto de su apropiación subjetiva”⁴ sucumbe a un proceso de transformación de graves consecuencias. En sus orígenes

² Adorno, T. W., *Crítica de la cultura y sociedad I: Prismas. Sin imagen directriz* [= *Obra completa*, 10/1, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Jorge Navarro Pérez], Madrid, Akal, 2008, p. 300.

³ En el contexto de la teoría crítica, el término ‘pseudocultura’ [*Halbbildung*] aparece por primera vez en la *Dialéctica de la ilustración* de 1944, más exactamente en el apartado VI del capítulo “Elementos del antisemitismo. Límites de la ilustración” (cfr. Adorno, T. W., *Dialéctica de la ilustración*, op. cit., p. 212 ss.). Adorno y Horkheimer utilizan el término para denotar la forma de la conciencia dominante bajo las condiciones sociales del ‘capitalismo tardío’, para hacer comprensible por qué el antisemitismo eliminador del nacional-socialismo de la Alemania de entonces cayó en un terreno así de fértil. La breve sección de la *Dialéctica de la ilustración* ya menciona todos los puntos esenciales que Adorno expone quince años después en su conferencia titulada “Teoría de la pseudo-cultura” (cfr. Adorno, T. W., *Escritos sociológicos I* [= *Obra completa*, 8, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Agustín González Ruiz], Madrid, Akal, 2004, p. 86 ss.).

A consideración del autor, el término castellano ‘pseudocultura’ corresponde al concepto de ‘Halbbildung’ de manera más precisa que la expresión ‘media cultura’. En este sentido nos alejamos de la traducción de Joaquín Chamorro Mielke en el volumen 3 de la edición de Akal y seguimos la traducción de Agustín González Ruiz en el volumen 8 de la misma edición.

⁴ Adorno, T. W., *Escritos sociológicos I*, op. cit., p. 87.

modernos en la época de la ilustración, la *cultivación* puede considerarse como la expresión sistemática del pensamiento humanista burgués. Ella designa, en pocas palabras, una forma de relación consigo y con el mundo que no se caracteriza por la represión de la naturaleza pulsional del ser humano, sino por la integración de sus diversas propiedades esenciales en una totalidad armónica. Sin embargo, como la burguesía no reflexionó sobre las condiciones histórico-sociales de la realización de esta pretensión, sino que entendió la *cultivación* exclusivamente como *cultura del espíritu*, el contenido utópico de ésta no sólo se desvaneció, sino que, más bien, se convirtió en lo contrario. Concretamente, esto se realizó bajo la forma de una escisión progresiva de los polos dialécticos del concepto de la *cultivación*, por una parte, en cuanto que formación fáctica para los fines de la economía capitalista y, por otra parte, en cuanto que idealización contrafáctica de su supuesta liberación de toda finalidad⁵.

En el capitalismo organizado del siglo XX, la *cultivación* se ha convertido, finalmente, en “pseudocultura socializada, en la omnipresencia del espíritu alienado”⁶. Ella se destaca, esencialmente, por haber extraviado toda distancia crítica con respecto a la realidad social. Sólo puede captar aquello que ya ha sido seleccionado y preformado por el esquematismo cultural-industrial. En lugar de un intercambio vivo entre sujeto y objeto, se impone una reacción irreflexiva y abrupta según los estímulos situacionales:

La experiencia, la continuidad de la [conciencia] en la que dura lo no presente, en la que el ejercicio y la asociación fundan la tradición en cada individuo, se ve sustituida por el estar informado puntualmente, sin compromiso de forma cambiante y efímera, respecto de lo que ha de señalarse ya que se verá borrado un instante después por otras informaciones⁷.

Esto crea en el sujeto una carencia fundamental de significado y relación de lo percibido, que no puede situarse en un contexto de sentido abarcador y que hace imposible tanto la apertura de la realidad material y espiritual, como la constitución de una identidad personal coherente. La consecuencia es la *cosificación* de la relación de lo humano consigo mismo y con el mundo: “La pseudocultura es el espíritu tomado por el carácter fetichista de la mercancía”⁸. En este sentido se puede caracterizar la pseudocultura como una profunda *incapacidad de tener experiencias*.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 97 s.

⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

2. El aprendizaje permanente como auto-adaptación permanente

SOBRE LA ACTUALIDAD FUNDAMENTAL DE LA TEORÍA de la industria cultural no puede haber mayores dudas. Por el contrario, con la llamada ‘revolución microelectrónica’ y la expansión y multiplicación de las influencias cultural-industriales, las tesis de Horkheimer y Adorno ganan una renovada vigencia. Sin embargo, no se seguirán aquí las formas observables del consumo cultural presente, sino que se pondrá a la vista el ámbito donde la dialéctica del declive de la idea de la *cultivación* se articula, por así decirlo, de forma pura. Esto es, en los discursos dominantes sobre la educación en Europa durante los últimos años. Se defenderá la tesis de que en estos discursos pueden identificarse, en varios sentidos, tendencias progresivas de una *culturindustrialización de la pedagogía en teoría y práctica*.

Una de las tareas básicas de la actividad estatal en las sociedades capitalistas es garantizar la acumulación de capital sin interferencias. En el capitalismo postfordista del presente, esta exigencia se manifiesta, como dice el politólogo alemán Joachim Hirsch, “en la orientación de todas las esferas de la sociedad hacia el objetivo de la competitividad global”⁹. En este contexto, el aumento del valor añadido por medio de la calificación intensificada de la fuerza de trabajo humana, juega un papel central. Una expresión característica de estas tendencias es el concepto de las ‘calificaciones clave’ [Schlüsselqualifikationen], formulado a principios de la década de 1970, en el contexto de una reorganización general de las formas de trabajo y de producción. En palabras de Dieter Mertens, inventor del concepto, este debía asegurar la “capacidad de adaptación a lo no-pronosticable”¹⁰ por parte de los trabajadores. Su continuación actual se encuentra en los *modelos de competencias*, que, por ejemplo, sirven de base para las pruebas PISA de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). En este marco, se entiende por *competencia* una aptitud universalmente aplicable para la resolución de problemas cotidianos: “PISA evalúa la capacidad de completar tareas relacionadas con la vida real”¹¹. Esta capacidad debe cimentar un proceso de aprendizaje para toda la vida, cuyas magnitudes de referencia consisten en las exigencias sociales correspondientes: “PISA se basa en un modelo dinámico de aprendizaje permanente en el cual los nuevos conocimientos y aptitudes

⁹ Hirsch, J., *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, Hamburg, VSA, 2005, p. 150.

¹⁰ Mertens, D., “Schlüsselqualifikationen. Thesen zur Schulung für eine moderne Gesellschaft”, en Lange, Elmar y Büschges, Günter (eds.), *Aspekte der Berufswahl in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Aspekte-Verlag, 1975, p. 411.

¹¹ OCDE, *Conocimientos y aptitudes para la vida. Primeros resultados del programa internacional de evaluación de estudiantes (PISA) 2000 de la OCDE*, México, Santillana, 2001, p. 20.

necesarias para adaptarse con éxito a un mundo cambiante se obtienen continuamente durante toda la vida”¹². El enfoque sobre la meta de la *adaptación* es programático para la idea de la educación dominante y reducida a lo económico que entiende al individuo casi exclusivamente como *recurso humano*. Aquí, la tarea de los procesos pedagógicos consiste en la producción de las condiciones para la explotación económica de este recurso, es decir, en transformarlo en *capital humano*¹³. El concepto del ‘aprendizaje permanente’ representa de cierta manera la variante neoliberal de esta exigencia capitalista básica, en la medida en que esta transformación se debe realizar en tanto que *auto-transformación*, según la lógica de la *auto-optimización* continua. El sujeto debe considerarse como un ‘proyecto’ siempre deficitario que orienta su *auto-management* según la situación actual del mercado. Según el *Memorándum sobre el aprendizaje permanente* de la Unión Europea del año 2000, un documento central dentro del discurso, la tarea de cada uno es “aprender a aprender, a adaptarse a los cambios y a gestionar enormes flujos de información”¹⁴. En la versión española de este documento, la raíz de la palabra ‘adapt-’ se encuentra, en total, 19 veces en el cuerpo del texto, siempre con una connotación exclusivamente positiva; además, en el anexo se encuentra, como ejemplo ‘best-practice’, un proyecto del campo de la cualificación laboral que lleva exactamente el mismo nombre: ‘ADAPT’.

La conformidad con el mercado de los procesos educativos en el sentido del ‘aprendizaje permanente’ se debe asegurar con ayuda de un régimen de certificación y evaluación en todos los campos del sistema educativo. Por su parte, este régimen se ve flanqueado por una investigación educativa empírica cuyas medidas se extraen de manera prescriptiva a partir de las expectativas sociales definidas¹⁵. Al mismo tiempo, se intenta identificar y hacer comparables los conocimientos y capacidades individuales mucho más allá de la medida clásica de los exámenes escolares con el fin de impulsar la co-modificación de la fuerza de trabajo humana, pero también de la educación misma. A parte de las pruebas PISA, puede mencionarse a manera de ejemplo el *Marco Europeo de Cualificaciones para el aprendizaje permanente*, como instrumento para mejorar la comparabilidad de los programas de formación en Europa¹⁶.

¹² Ibid., p. 14.

¹³ Cfr. Bernhard, A., *Biopiraterie in der Bildung. Einsprüche gegen die vorherrschende Bildungspolitik*, Hannover, Offizin, 2010.

¹⁴ CCE, *Memorándum sobre el aprendizaje permanente*, Bruselas, 2000, p. 12. Documento online disponible en: <http://www.oei.es/historico/eduytrabajo2/Memoaprenpermanente.pdf> (consultado el 10.06.2018).

¹⁵ Cfr. Dammer, K.-H., *Vermessene Bildungsforschung. Wissenschaftshistorische Hintergründe zu einem neoliberalen Herrschaftsinstrument*, Baltmannsweiler, Schneider Hohengehren, 2015, pp. 107 ss.

¹⁶ Cfr. CE, *El Marco Europeo de Cualificaciones para el aprendizaje permanente (EQF-MEC)*, Luxemburgo, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 2009.

Estas tendencias se pueden resumir como el intento de una *uniformización* impuesta de la educación, tanto formal como no-formal, según imperativos económicos. Este intento apunta a la eliminación del elemento crítico-reflexivo de la educación para beneficio de la generación de una disponibilidad subjetiva y una voluntad de adaptación sin reservas. De esta manera, el resultado deseado de estas tendencias corresponde exactamente a los rasgos de la pseudocultura, como han sido expuestos por Adorno: “la educación se reduce a los distintivos de la inmanencia social y del estar integrado y se convierte ella misma sin reservas en algo intercambiable, aprovechable”¹⁷. Toda posibilidad de tomar una distancia mental respecto de las exigencias y expectativas de la sociedad debe cerrarse. Así, mientras que en los tiempos de Adorno la pseudocultura era primariamente un resultado cultural-industrial, desde entonces ésta devino progresivamente, a la vez, objeto de una política educativa que la exige en el nombre de la competitividad internacional. En este proceso, los sistemas educativos, tanto privados como públicos, se juntaron con las agencias de la cultura de masas, dedicándose a la producción sistemática y la consolidación sostenible de la conciencia ‘pseudocultivada’. Así, la pedagogía se pervierte tendencialmente, tanto en sus formas como en sus contenidos, en una *pedagogía cultural-industrial*, es decir, en una pedagogía cuyo motivo principal es la *co-modificación de las potencias humanas*.

3. Perspectivas críticas: la experiencia mental como experiencia formadora

SI LA PSEUDOCULTURA SE EXPRESA en la neutralización de la capacidad de tener experiencias, entonces el desarrollo de esta capacidad puede ser considerado como rasgo fundamental de una idea crítica de la cultivación. Para la conceptualización de una teoría y práctica emancipatorias de la educación son de gran relevancia las reflexiones de Adorno, especialmente las que expone en la *Dialéctica negativa*. Mientras que el sentido común —como también el positivismo científico resultante del mismo—, hace equivaler lo particular al esquema general del concepto y lo elimina fácticamente en cuanto tal, el pensamiento dialéctico negativo intenta salvaguardar la particularidad de lo singular en el acto de conocimiento. Describe “el empeño de llegar más allá del concepto por medio del concepto”¹⁸, es decir,

¹⁷ Adorno, T. W., *Escritos sociológicos I*, op. cit., p. 107.

¹⁸ Adorno, T. W., *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad* [= *Obra completa*, 6, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Alfredo Brotons Muñoz], Madrid, Akal, 2005, p. 26.

el intento continuo de corregir la rigidez identificadora del concepto por medio de la obtención de lo que no se puede asir conceptualmente: lo *no-idéntico*. Esta superación de la limitación esencial del concepto solo se puede realizar de manera aproximada a través de constelaciones de conceptos que se agrupan alrededor de la cosa. En esta dedicación sin reservas a lo no-idéntico consiste el núcleo de la experiencia *mental* o *filosófica* como la entiende Adorno:

Tendría su contenido en la diversidad, no aprestada por un esquema de objetos que se le imponen o que ella busca; se abandonaría verdaderamente a ellos, no los utilizaría como espejos en los que reproducirse, confundiendo su copia con la concreción. No sería otra cosa que la experiencia plena, no reducida, en el medio de la reflexión conceptual¹⁹.

En este sentido, la experiencia puede comprenderse a la vez como condición y elemento del proceso de la cultivación: la modificación formadora del sujeto en cuanto que diferenciación de sus potencias perceptivas y reflexivas se basa esencialmente en la apertura experiencial de la realidad sensorial y mental socialmente mediada. Esta apertura, por su parte, constituye la idea misma de apropiación del mundo en el modo de la cultivación.

Todo intento de explorar perspectivas viables para procesos formadores en el sentido de la experiencia mental exige, en primer lugar, una auto-reflexión radicalmente crítica de los sujetos implicados. Dado que la pseudocultura consiste en el resultado de procesos organizados de aprendizaje, dicha auto-reflexión implica, por parte de los agentes pedagógicos, la necesidad de una aclaración de su concepción de educación frente a las relaciones sociales de dominio. Además de la auto-ilustración de los elementos cultural-industriales de la propia estructura de la personalidad, es preciso, además, crear conciencia sobre la mediación de las propias formas de acción pedagógica para prevenir la asimilación inconsciente de principios cultural-industriales. Por supuesto, los procesos de experiencia mental no pueden ser inducidos deliberadamente, sino, en el mejor de los casos, provocados, al intentar liberar la conciencia cotidiana de sus caminos habituales. Como idea didáctica central, puede servir el factor de la *ruptura* con la estereotipia cultural-industrial: la apertura de nuevas perspectivas sobre la realidad exige que la validez incuestionada del esquematismo se suspenda, aunque sea temporalmente, se tome en consideración y se problematice. La educación no debe, a la manera de una interpretación ingenua del 'aprendizaje experiencial', llevar a la continuación con otros medios de la experiencia cotidiana de los aprendices, sino que debe posibilitar su *transgresión cualitativa*.

¹⁹ Ibid., p. 24

Teniendo en cuenta las relaciones sociales de poder de hoy, esto significa, como dice Adorno, que “la única concreción real de la emancipación” consiste “en que las personas que creen necesario caminar en ese sentido influyan del modo más enérgico para que la educación sea una educación para la contradicción y la resistencia”²⁰.

²⁰ Adorno, T. W., *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*, edición de Gerd Kadelbach y traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Ediciones Morata, 1998, p. 125.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor W., *Crítica de la cultura y sociedad I: Prismas. Sin imagen directriz* [= *Obra completa*, 10/1, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Jorge Navarro Pérez], Madrid, Akal, 2008.
- *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* [= *Obra completa*, 3, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Joaquín Chamorro Mielke], Madrid, Akal, 2007.
- *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad* [= *Obra completa*, 6, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Alfredo Brotons Muñoz], Madrid, Akal, 2005.
- *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959-1969)*, edición de Gerd Kadelbach y traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Ediciones Morata, 1998.
- *Escritos sociológicos I* [= *Obra completa*, 8, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Agustín González Ruiz], Madrid, Akal, 2004.
- Bernhard, Armin, *Biopiraterie in der Bildung. Einsprüche gegen die vorherrschende Bildungspolitik*, Hannover, Offizin, 2010.
- CCE (Comisión de las Comunidades Europeas), *Memorandum sobre el aprendizaje permanente*, Bruselas, 2000. Documento online disponible en: <http://www.oei.es/historico/eduytrabajo2/Memoaprenpermanente.pdf> (consultado el 10.06.2018)
- CE (Comunidades Europeas), *El Marco Europeo de Cualificaciones para el aprendizaje permanente (EQF-MEC)*, Luxemburgo, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 2009. Documento online disponible en: https://ec.europa.eu/ploteus/sites/eac-egff/files/broch_es.pdf (consultado el 10.06.2018)
- Dammer, Karl-Heinz, *Vermessene Bildungsforschung. Wissenschaftshistorische Hintergründe zu einem neoliberalen Herrschaftsinstrument*, Baltmannsweiler, Schneider Hohengehren, 2015.
- Hirsch, Joachim, *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, Hamburg, VSA, 2005.
- Mertens, Dieter, “Schlüsselqualifikationen. Thesen zur Schulung für eine moderne Gesellschaft”, en Lange, Elmar y Büschges, Günter (eds.), *Aspekte der Berufswahl in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Aspekte-Verlag, pp. 403-429.

OCDE (Organización para la cooperación y el desarrollo económicos), *Conocimientos y aptitudes para la vida. Primeros resultados del programa internacional de evaluación de estudiantes (PISA) 2000 de la OCDE*, México, Santillana 2001. Documento online disponible en: http://www.oecd-ilibrary.org/education/conocimientos-y-aptitudes-para-la-vida_9789264065949-es (consultado el 10.06.2018).



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.005>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 97-108

La Ilustración como “práctica cultural crítica” de la modernidad global

The Enlightenment as a “critical cultural practice” of global modernity

OLIVER KOZLAREK

Facultad de Filosofía de la Universidad
Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
okozlarek@yahoo.com.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.006>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 109-126



Resumen

En el presente trabajo pretendo defender a la Ilustración sin cerrarme a sus problemas. Tengo tres razones para ello: en primer lugar, creo que las alternativas que se imponen cuando nos alejamos de la Ilustración no son convincentes. En segundo lugar, estoy convencido de que el potencial de la Ilustración está lejos de agotarse hoy en día. En tercer lugar, entiendo a la Ilustración como una “práctica cultural crítica” que nos prepara de una manera única para el crecimiento irrevocable de nuestro mundo a nivel global, porque nos obliga una y otra vez a volvernos críticamente en contra de nuestras propias culturas.

Palabras Clave: Ilustración, Teoría Crítica, globalización, eurocentrismo, modernidad

Abstract

In this paper, I am pretending to unfold an argument in favor of Enlightenment without ignoring its problems. I have three reasons for such a defense of Enlightenment. Firstly, I believe that the alternatives that impose themselves when we distance ourselves to far from Enlightenment are not very attractive. Secondly, it is my contention that the potential of Enlightenment has not yet been exhausted. Thirdly, I understand Enlightenment as a “critical cultural practice” that prepares us in a very particular way for the global entanglement of human affairs because it pushes us, time and again, to examine our own cultures critically.

Keywords: Enlightenment, Critical Theory, globalization, eurocentrism, modernity

¿Cuál es el problema con la crítica de la Ilustración?

EN UN NUEVO LIBRO, la filósofa estadounidense Amy Allen ha intentado criticar la tradición de la propia Teoría crítica. Sobre todo, a dos de los representantes más recientes de esta corriente, Jürgen Habermas y Axel Honneth, los acusa de: “[Estar] profundamente unidos a la idea de que la modernidad europea de la Ilustración –o al menos ciertos aspectos o características de la misma que aún no han sido delineados– representa un avance en el desarrollo sobre las formas de vida pre-modernas, no modernas o tradicionales y, lo que es más importante, que esta idea juega un papel importante en la base de la normatividad de la teoría crítica de cada pensador” (Allen 2016: 44). Si se trata de “descolonizar” el pensamiento político y social, este compromiso con la Ilustración debe ser visto como un “gran obstáculo”. Sin embargo, en sentido estricto, la crítica de Allen a la Teoría Crítica no se refiere a la Ilustración, sino a la idea de progreso, es decir: sólo a un aspecto de una ‘práctica cultural’ bastante elaborada y compleja. Pero, aunque la crítica de Allen se dirige especialmente al concepto de progreso, parece que pretende criticar a toda la “modernidad europea de la Ilustración”. Este tipo de crítica de la Ilustración no es infrecuente, aunque sí muy reduccionista.

Sin embargo, el problema que aquí quiero abordar no se limita a la falta de conciencia de la complejidad. Mas bien quisiera llamar la atención sobre otro tema, a saber: el hecho de que detrás de esta crítica parezca existir la convicción de que la Ilustración ya no puede ser defendida. Hace unos años, Reinhart Koselleck abordó las consecuencias de esta convicción en un pequeño ensayo (Koselleck 2005). La principal preocupación de Koselleck es dejar claro que el rechazo radical a menudo, y quizás sin la intención de hacerlo, produce “alternativas forzadas” (*Zwangsalternativen*) de las que es difícil deshacerse (ibíd. 366).

Creo que hoy nos encontramos de nuevo en una situación en la que se pueden observar ambos problemas: hay de nuevo una disposición a querer romper completamente con la Ilustración; y las “alternativas forzadas” se conjuran hoy en día en todas partes, donde surgen los nuevos y viejos nacionalismos, populismos, fundamentalismos, pero también en el pensamiento neoliberal. Ahora bien, en todos estos casos se trata de desafiar a una cultura que de una manera u otra quiere referirse positivamente al legado de la Ilustración.

Por supuesto, esto no significa que no haya nada que criticar de la Ilustración, no obstante, la crítica, más aún, la *autocrítica*, pertenece a las virtudes de la Ilustración. Creo que esto lo realizó también Koselleck, aunque antes que él también la Teoría crítica. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, en su famoso libro *Dialektik der Aufklärung*, exigieron que la Ilustración se volviera contra sí misma (cf. Horkheimer/Adorno 1990). Lo que se pretendía con esto no era sustituir a la Ilustración por su contrario –razón por irracionalidad, cosmopolitismo por provincialismo, etc.–, sino aferrarse a la Ilustración sin cerrarse a sus problemas.

Me gustaría aquí defender a la Ilustración en este mismo sentido, es decir: sin cerrarme a sus problemas. Tengo tres razones para ello: en primer lugar, creo que las “alternativas forzadas” que se imponen cuando nos alejamos demasiado de la Ilustración no son convincentes. En segundo lugar, estoy convencido de que el potencial de la Ilustración está lejos de agotarse hoy en día. En tercer lugar, entiendo a la Ilustración como una “práctica cultural crítica” que nos prepara de una manera única para el crecimiento irrevocable de nuestro mundo a nivel global, porque nos obliga una y otra vez a volvernos críticamente en contra de nuestras propias culturas.

A continuación, en primer lugar, quisiera mencionar algunos de los puntos de crítica que se plantean repetidamente contra la Ilustración. Estoy siguiendo al filósofo español José Manuel Romero Cuevas, quien intentó algo parecido hace unos años.

¿Progreso o “aceleración social”?

ROMERO CUEVAS DISTINGUE SEIS PROPIEDADES diferentes de la Ilustración, que, sin embargo, sólo pueden separarse con fines analíticos y que están una y otra vez en el centro de la crítica de la Ilustración.¹ Al igual que Allen, Romero Cuevas también sospecha que una cierta idea de progreso se encuentra en el centro del pensamiento de la Ilustración. Sin embargo, de la idea del progreso distingue una comprensión del tiempo que parece pertenecer a esta idea de progreso, pero que no coincide plenamente con ella. Me gustaría discutir estos dos temas en dos pasos.

1. De acuerdo con Walter Benjamin, Romero Cuevas acusa a la Ilustración de centrarse en una “ideología del progreso” (cf. Romero Cuevas 2008: 154). El problema es –al igual que cualquier ideología– la falta de distancia reflexiva. Esto significa que el progreso se entiende de modo fundamental y sin ninguna justificación

¹ Yo me ocupo aquí solamente de los primeros cuatro.

racional como principio rector del proceso histórico. De esta creencia ciega en el progreso se puede deducir que lo nuevo tiene que ser superior simplemente porque es nuevo, aunque no se base en una “decisión colectiva”: “El progreso es pensado aquí como la dinámica esencial a la historia, sobre todo en los tiempos modernos, que se impone a espaldas de los sujetos e impulsa a través de su práctica social individual, monológicamente orientada, un avance en todos los órdenes de la vida.” (ibíd.). Sin embargo, esta noción es problemática no sólo por la falta de una base colectiva, sino también porque en última instancia nos obliga a justificar el *statu quo* alcanzado en cada caso. De aquí surge un “carácter legitimador del presente histórico, que lo inmuniza respecto de toda crítica y todo intento de transformación” (ibíd. 155).

Estos pensamientos expresan una especie de contradicción interna, porque justo la reivindicación autocrítica de la Ilustración ya mencionada se opone a la reivindicación autoindulgente y motivada ideológicamente del respectivo presente. La afirmación de la autocrítica quedaría muy débil si fuera neutralizada por la idea de que el presente es mejor que el pasado. Pero, ¿está ya demostrada la imposibilidad de la Ilustración por esta contradicción?

No lo creo, porque parece que después de todo se refiere a la naturaleza conflictiva del pensamiento de la Ilustración, que Adorno y Horkheimer pueden haber entendido como “dialéctico”. Esto significa principalmente que Ilustración no se refiere a esta o aquella cultura que se encierre de manera autosatisfecha en sí misma. Y esto a su vez también significa que la idea de progreso no es fundamentalmente errónea, sino que el pensamiento de la Ilustración sólo puede adherirse a ella siempre y cuando se asegure de que lo alcanzado no se celebre como el “fin de la historia”, en el que el diente de la crítica ya no tiene que roer. La idea de progreso significa esencialmente la posibilidad potencial de que el futuro sea mejor. ¿Acaso no se basa siempre toda crítica en esta idea?

2. Como ya anunciamos, el impulso temporal que parece estar inscrito en la modernidad debe ahora distinguirse de la idea del progreso de la Ilustración. Romero Cuevas escribe en este sentido: “La Ilustración habría promovido una experiencia del tiempo en la que lo relevante es la orientación hacia un porvenir, que la fe en el progreso caracteriza como mejor que el presente, y el distanciamiento respecto de un pasado percibido como contaminado por todo aquello de lo que el ilustrado quiere separarse: oscurantismo, superstición, ignorancia, irracionalidad ...” (ibíd. 156). Esta parece ser ahora la consecuencia natural de la relación entre la idea de progreso y una comprensión del tiempo dirigida hacia el futuro. Sin embargo, esta consecuencia lógica sólo se daría si permaneciéramos en el reino de la abstracción. No obstante, la experiencia del tiempo no se detiene en el ámbito de los conceptos

abstractos, sino que se refiere a experiencias sociales concretas. Como ha demostrado especialmente el trabajo del sociólogo alemán Hartmut Rosa, los cambios en las estructuras temporales en las sociedades modernas se perciben cada vez más como “aceleración social” creciente que desencadena las experiencias de alienación típicas de la modernidad (cf. Rosa 2005). Estas experiencias enajenantes no son compatibles con la creencia en un futuro cada vez mejor, sino que sugieren una dinámica social estancada, un “estancamiento vertiginoso” (*rasender Stillstand*) (Rosa), en el que todo parece ir cada vez más rápido, pero no necesariamente mejor.

En resumen, podría decirse ahora que el concepto positivo de progreso de la Ilustración no se apoya en las experiencias sociales modernas, sino que ambas parecen divergir cada vez más y más imparablemente. Se sugiere la prioridad de un no-permanecer, un movimiento permanente y acelerado que cuestione repetidamente todo lo que se ha logrado y establecido. Esta experiencia llega temprano en la edad moderna y es tematizada de manera reiterada. En última instancia, se expresa aquí la sensación de que la mecánica de la vida social se acelera cada vez más sin que las sociedades estuvieran en condiciones de cambiar significativamente. Pero, ¿significa esto que la reivindicación normativa de la Ilustración ha quedado invalidada? ¿No será también que es precisamente la idea normativa del progreso la que hace que las experiencias frustradas y frustrantes con los regímenes temporales de las sociedades modernas se abran a la crítica?

¿Es la Ilustración eurocéntrica?

ROMERO CUEVAS TAMBIÉN MENCIONA LA ACUSACIÓN de eurocentrismo como otro tema en la discusión sobre la Ilustración. El eurocentrismo se manifiesta sobre todo en afirmaciones como las que encontramos en Habermas, por ejemplo: “¿quién otro sino Europa podría sacar de sus propias tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía —todo aquello que sería menester para quitar su fuerza configuradora de mentalidades a las premisas, desde hace ya mucho tiempo no metafísicas sino metabiológicas, de esta engeguécida compulsión a mantener y seguir expandiendo el sistema?” (Romero Cuevas 2008: 157; Habermas 1989: 425).

Ahora bien, la crítica al eurocentrismo no sólo está a la orden del día, sino que también es indispensable por razones objetivas. Si queremos entender un mundo en el que los asuntos humanos están inexorablemente entrelazados, necesitamos conocer las diferentes experiencias que las personas tienen en este mundo que se convierte cada vez más claramente en un mundo de todos los seres humanos. Por

un lado, esto significa que sólo las experiencias europeas condensadas en teorías europeas no son suficientes (cf. Kozlarek 2014). Pero eso también significa que no puede tratarse de querer volver a ignorar las experiencias con y en un mundo *común*. En mi opinión, son precisamente *estas* experiencias las que se han manifestado de una manera u otra en el pensamiento de la Ilustración. Ya sea que pensemos en los tan discutidos derechos humanos y en la idea de emancipación asociada a ellos, en el “bon sauvage” evocado por Rousseau (con todas las reservas justificadas), en el cosmopolitismo de Kant, o en la “conciencia del mundo” (*Weltbewusstsein*) de Alexander von Humboldt, la experiencia de lo que hoy llamamos globalización fluye claramente en todas estas figuras del pensamiento.

Ciertamente, en todos estos casos, el monopolio de la reflexión parece seguir estando de manera evidente en manos de Europa. Sin embargo, han surgido dudas justificadas al respecto, especialmente en las últimas décadas. Esto ha llevado a una crítica constante del eurocentrismo en las ciencias sociales y culturales. Tal vez sería exagerado afirmar que esta crítica ya se ha establecido en el *mainstream*, pero la presencia de los discursos que se mencionan brevemente a continuación ha aumentado de un modo considerable. En mi opinión, se pueden distinguir dos enfoques diferentes pero relacionadas.

1. Para el primero, me gustaría usar aquí una etiqueta que la socióloga australiana Raewyn Connell acuñó en un libro publicado en 2007: *Southern Theories*. Connell ha sido acusada repetidamente de seguir una especie de instinto de coleccionista en sus esfuerzos por reconstruir las teorías del Sur, que sólo se ocupa de documentar los productos más o menos exóticos de las actividades teórico-sociales en los países del llamado “Sur global”. Pero esta acusación es injustificada, porque la preocupación de Connell siempre ha sido genuinamente sociológica y sigue la cuestión por la modernidad. Ella misma explica: “La afirmación que hace este libro es más bien que las sociedades colonizadas y periféricas producen un pensamiento social sobre el mundo moderno que tiene tanto poder intelectual como el pensamiento social metropolitano, y más relevancia política” (Connell 2007: xii). La cuestión del “mundo moderno” surge aquí no sólo de este interés sociológico clásico, sino también de la convicción de que todos vivimos en un mundo común hoy en día, en una “modernidad global”, y que las ciencias sociales y culturales deben tener en cuenta esta circunstancia. Esto también significa que se ha vuelto inadecuado ver este mundo común sólo desde la perspectiva de Europa o de “Occidente”.

La “modernidad” parece ser algo así como una matriz común que surge de un destino común de todas las sociedades que existen hoy en día en la Tierra. De aquí surge la necesidad de pensar de manera diferente la pretensión de universalidad que siempre se articula en el pensamiento convencional de la modernidad. Podemos

sospechar que la modernidad no es universal en sí misma, mas ha sido capaz de afirmarse en todo el mundo a través de procesos históricos concretos. Esta “modernidad concreta” produce una “uniformidad” que, sin embargo, no puede confundirse con lo universal. François Jullien ha vuelto a poner de manifiesto recientemente esta diferencia señalando que lo universal siempre surge de una cierta necesidad *lógica*, mientras que lo uniforme significa lo que se ha afirmado en *procesos históricos concretos*, pero que es fundamentalmente contingente (Jullien 2017: 15). En este sentido, mucho de lo que atribuimos a la modernidad sería sobre todo “uniforme” y eso también significa: cambiante.

Contingente y diferente son también las experiencias de la expansión global que la modernidad ha provocado. Eso es exactamente de lo que trata Connell. Se ha dado cuenta de que “[...] reconocer las diferencias en la experiencia histórica es importante para ir más allá del relato maestro de la modernidad. Escuchar múltiples voces, no sólo una voz desde la metrópolis global, es crucial para el futuro de la sociología” (Connell 2010a: 2). Pero no cabe duda de que, a pesar de todas las diferencias, siempre hay algo en común y que lo que es común tiene su origen en la constitución global de la modernidad. La modernidad, entonces, a pesar de toda la diversidad y pluralidad que las teorías de la modernidad de las últimas décadas han incorporado a nuestras nociones de modernidad, es algo que todos los pueblos de la Tierra comparten. Sin embargo, estos puntos en común no son la consecuencia de predisposiciones humanas universales, que inevitablemente prevalecerán a lo largo de la historia, sino que son el resultado del *entrelazamiento* de los asuntos humanos a escala global.

Si la modernidad es de origen europeo o no, ya no juega un papel tan importante. Mucho más relevante, sin embargo, es el hecho de que la modernidad siempre apunta a un contexto global de referencia: Se trata de “[p]ensar que la modernidad siempre ha sido global, siempre ha sido un todo conectado y diferenciado” (Connell 2010a: 2).

Pero tan importante como la distinción entre universalidad por un lado y uniformidad construida históricamente por el otro es la crítica de estos procesos históricos. Connell también subraya: “No basta con multiplicar las diferentes voces, por muy necesarias que sean. También tenemos que preguntarnos por qué son diferentes; es decir, tenemos que pensar en las relaciones sociales entre ellos, a escala mundial, y pensar en una forma de sociología del conocimiento sobre cómo se generan las diferentes perspectivas sobre lo social” (ibíd.). En este contexto, no es relevante la cuestión de dónde provienen las posibilidades individuales de la modernidad, sino más bien la cuestión de las relaciones de poder, es decir, la forma jerárquicamente estructurada en que se tratan las diferencias.

2. Este tipo de cuestionamiento conduce inevitablemente a un examen de la historia de la modernidad global en su relación con el colonialismo. Esto es necesario sobre todo en el contexto de la pretensión de criticar el eurocentrismo. Vale la pena mencionar el enfoque conocido hoy como “teoría postcolonial” o “crítica postcolonial”. También me gustaría añadir al círculo de estas teorías la llamada “crítica decolonial”, que se desarrolló a partir del intento de articular una crítica postcolonial desde una perspectiva latinoamericana.² El representante más importante de esta corriente es Walter Dignolo. El crítico literario argentino asume que la “modernidad global” no sólo debe entenderse como un resultado histórico del colonialismo, sino que no hay modernidad sin colonialidad. De tal manera se justificaría la fórmula: “modernidad/colonialidad” (Dignolo 2011: 205). Sobre la base de esta fórmula, el rechazo de la modernidad sería entonces inevitable. ¿Cómo podría justificarse la modernidad si se hubiera perpetuado en ella una violencia del colonialismo? Precisamente esta es la suposición de la crítica decolonial.

El error de sus representantes radica en que ellos creen que esta violencia tiene sus raíces en el pensamiento de la Ilustración. Pero también hay voces más prudentes en el concierto de la crítica postcolonial. Me gustaría referirme aquí al historiador Dipesh Chakrabarty. Aunque su crítica de la modernidad está relacionada con la crítica postcolonial o decolonial, sus pensamientos están guiados por la inteligencia hermenéutica de un historiador que es consciente de la complejidad de los procesos históricos. Esto significa que las exigencias intelectuales de la modernidad tendrían que ser revisadas y corregidas, mas no que se reniegue completamente de la modernidad. La propuesta de Chakrabarty contra el eurocentrismo es: “provincializar Europa”: “Para empezar, [el proyecto de provincialización de Europa, O.K.] no exige un rechazo simplista y desmedido de la modernidad, de los valores liberales, de los universales, de la ciencia, de la razón, de las grandes narrativas, de las explicaciones totalizadoras, etc.” (Chakrabarty 2000: 42).

Para Chakrabarty, está claro que la modernidad como modernidad global ha surgido de procesos históricos que no pueden ser revertidos. Al mismo tiempo, reconoce la validez de las orientaciones normativas que han conformado estos procesos. En su opinión, estos también tienen sus raíces en la Ilustración. Su afirmación crítica, sin embargo, no es demostrar la irracionalidad de la Ilustración, sino mostrar cómo la racionalidad de la Ilustración podría prevalecer globalmente: “No se trata de que el racionalismo de la Ilustración sea siempre irrazonable en sí mismo, sino más bien de documentar cómo –a través de qué proceso histórico– su “razón”,

² No se puede ocultar que los representantes de la crítica decolonial subrayan repetidamente que su enfoque difiere del del postcolonialismo. En nuestro contexto, sin embargo, las diferencias pueden ser ignoradas (cf. Dignolo 2011 xxiii ss.).

que no siempre fue evidente para todos, se ha hecho evidente mucho más allá del terreno donde se originó” (ibíd. 43). El realismo histórico de Chakrabarty lo protege de la ilusión de una simple reversibilidad de los procesos históricos: “Ya habrá quedado claro que no se trata de una llamada al relativismo cultural o a las historias atávicas y nativistas. Tampoco se trata de un programa para un simple rechazo de la modernidad, que en muchas situaciones sería políticamente suicida” (ibíd. 46).

La modernidad global como comunidad de destino se enfrenta así a un doble desafío: por un lado, es necesario reconocer que los modelos universalistas de justificación inscritos en el pensamiento de la Ilustración no son suficientes para justificar los procesos históricos de su aparición. Por otra parte, me parece también importante resistir la falacia de ver la Ilustración sólo como la ideología de la justificación del dominio colonial y reconocer que también articula ideas de valor normativo que se han vuelto indispensables en los discursos de muchas sociedades no europeas.

Hace unos años, la historiadora británica Nicola Miller mostró lo importantes y vivos que han sido los discursos de la modernidad en América Latina (Miller 2008). Contradice el supuesto generalizado de que sólo hay dos modalidades con las que América Latina reaccionaría ante la modernidad europea: la aceptación acrítica de las directrices europeas, por un lado, y el rechazo más o menos “fundamentalista”, por otro. En cambio, en el pensamiento latinoamericano de las primeras décadas del siglo XX, reconoce “proyectos” de modernidad que convencen por su originalidad. “Todo esto –escribe– parte de la premisa de que la modernidad no es un concepto intrínsecamente eurocéntrico o teleológico [...]” (Miller 2008).

Romero Cuevas argumenta de manera similar en su artículo ya citado, en el que también se refiere a América Latina y la Ilustración: “Aquí la Ilustración llegó a tomar la forma significativa de una lucha contra el colonialismo a favor, no sólo de la ruptura de las cadenas de sometimiento colonial sino, además, de la liberación de las relaciones de servidumbre y esclavitud raciales impuestas por las metrópolis [...]” (Romero Cuevas 2008: 157). En este contexto, cabe preguntarse si la crítica postcolonial como crítica no es también, en última instancia, sólo posible porque sigue a la Ilustración.

¿La dominación del mundo como *hybris* de la Ilustración?

OTRO PROBLEMA DE LA ILUSTRACIÓN se considera a menudo como una modalidad específica de las ‘relaciones mundo’. Según una crítica ya clásica de la modernidad, estas se caracterizan sobre todo por la pretensión del ser humano de tener el poder

absoluto sobre sus diferentes mundos. Esto significa de manera esencial la relación del hombre con la “naturaleza”, así como la relación del ser humano individual con sus semejantes. Romero Cuevas resume este problema de la siguiente manera: se trataba de “la instauración del ser humano como señor y dominador de la naturaleza a través de la ciencia, la técnica y la industria, pues habría posicionado al hombre moderno en una relación con la naturaleza definida por el expolio y la pura dominación” (ibid. 158). Aquí se refiere principalmente a la interfaz hombre-naturaleza. A más tardar desde Marx debe quedar claro, sin embargo, que esto también afecta a las relaciones entre los seres humanos.

Sin lugar a dudas, esta temática tiene una gran actualidad. La creciente modificación del entorno natural, el cambio climático asociado y las relaciones cada vez más problemáticas entre seres humanos y animales apuntan a la naturaleza explosiva de esta área temática. La lucha por una mayor ‘sostenibilidad’ no parece estar a la altura de contener las consecuencias negativas de estos procesos. Y quizás la crítica de la Ilustración en este contexto podría dejar claro que las relaciones mundo de las personas ilustradas siguen un código que es fundamentalmente erróneo. Son estas consideraciones las que a menudo suscitan la esperanza de que las “formas de vida tradicionales” puedan significar una alternativa.

Sin embargo, según Romero Cuevas, tal reacción no sería necesaria porque han surgido posiciones de la tradición de la Ilustración en Europa que parecen corregir las tendencias nocivas antes mencionadas. En este contexto menciona no sólo a Diderot y Rousseau, sino también a Kant, en quien, como se sabe, la expresión filosófica de la Ilustración encuentra uno de sus puntos culminantes. La referencia al romanticismo también es relevante en este contexto, ya que no se trata de la esperada reversión de la razón a la naturaleza, sino más bien de un correctivo de la Ilustración que reflexiona e incluso refuerza ciertas tendencias de la Ilustración misma.

En este contexto, la crítica a la Ilustración europea no estaría completa si no se tuviera en cuenta la autocrítica. Aquí vale la pena recordar de nuevo el libro de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Como ya se ha mencionado, en él se realiza una crítica de la Ilustración que se orienta hacia la Ilustración; una Ilustración dirigida contra la Ilustración “congelada” y dogmatizada (Horkheimer/Adorno 1990: 4). Pero es justamente esta autocrítica de la Ilustración la que mantiene con vida el principio de la crítica de la Ilustración misma.

Lo que podríamos extraer de estas consideraciones para nuestro contexto es lo siguiente: hay sin lugar a dudas una tendencia de dominación del mundo en el mundo moderno. Sin embargo, sigue siendo cuestionable si la Ilustración es responsable de ello. ¿No es más bien la Ilustración una autocrítica permanente que interviene correctivamente en estos procesos? Romero Cuevas escribe: “[...] nos encontraría-

mos en el seno de la misma Ilustración con una diversidad de posiciones respecto a la concepción de la naturaleza y de la relación del hombre con ella” (ibid. 159). ¿No es precisamente este procedimiento de reaccionar con estrategias siempre diferentes a ciertos problemas culturales lo que distingue a la Ilustración?

El nombre que ha prevalecido para este procedimiento es el de Crítica. Esto también significa que la Ilustración practica sobre todo un enfoque reflexivo de la cultura que ya no se basa en los contenidos de una u otra cultura, sino que ha surgido en una situación en la que empieza a prevalecer la idea de que hay diferentes culturas, que las culturas cambian y que pueden ser cambiadas.

¿Es la Ilustración una cultura?

INCLUSO DESPUÉS DEL GIRO CULTURAL, la cuestión de la relación entre la Ilustración y la cultura es un tema en gran medida indeterminado. Si recordamos la cita en la que Habermas, de manera bastante casual aborda la cuestión del arraigo de las premisas espirituales de la Ilustración en la cultura europea (aunque no utiliza el concepto de cultura), comprenderemos lo difícil que resulta incluso para los actuales defensores de esta tradición entender la Ilustración como un fenómeno cultural. En vez de cultura, los “Ilustrados tardíos” (*Spätaufklärer*) prefieren hablar de ‘Razón’ o ‘racionalidad’.

La conexión entre cultura e Ilustración se hace más clara, sin embargo, en la crítica. Aquí también se pueden recordar los clásicos. En su libro *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer han presentado una historia cultural crítica. Pero también la crítica del eurocentrismo, que se manifiesta en la teoría postcolonial, debe entenderse como una crítica al olvido cultural del pensamiento sobre la Ilustración. Cuando Dipesh Chakrabarty exige que Europa sea provincializada, también se podría pensar que esto significa que Europa debe tomar conciencia de su propia cultura. En otras palabras, el universalismo llevado al mundo por Europa es ante todo un “universalismo europeo” (Wallerstein 2006). Esto significa también: un universalismo que sólo se puede experimentar a través de una cultura particular.

Sin embargo, la crítica a la Ilustración es errónea si cree que ya habría hecho justicia a su tarea descubriendo a la Ilustración como producto de una cultura particular. Porque así como los europeos deberían darse cuenta de que su Ilustración no es la providencia de la razón universal, sus críticos podrían entenderla como una “práctica cultural” que podría integrarse en su propia práctica cultural.

Esta posibilidad ha sido reconocida y realizada desde hace mucho tiempo por pensadores con sensibilidad cultural fuera de Europa. Especialmente en América

Latina, como se ha visto, se pueden citar muchos ejemplos que no sólo dejan claro que ciertos aspectos del pensamiento de la Ilustración están presentes en esta parte del mundo, sino también que la apropiación de estas piezas culturales ha tenido lugar de manera muy consciente.³

La conclusión que se puede extraer de ello es la siguiente: no se trata de saber de dónde proceden determinados contenidos culturales, sino de cómo los tratamos, cómo los utilizamos, cómo encajan en los modelos culturales ya existentes y, sobre todo, cómo se utilizan para hacer frente a los retos actuales del mundo moderno. Sería entonces este manejo reflexivo y crítico de la cultura lo que marca una cualidad esencial de la Ilustración. Desde esta perspectiva quedaría claro que la Ilustración no sería la ‘otra cosa de la cultura’ (la Razón, la racionalidad, etc.), sino más bien una “práctica cultural” que siempre tiene lugar en y a través de la cultura, pero que nunca se compromete de manera categórica con ciertos contenidos.

¿Ilustración o Modernidad?

ME GUSTARÍA VOLVER SOBRE LA RELACIÓN entre la Ilustración y la Modernidad. Como ya hemos visto, la crítica suele estar motivada por las experiencias con y en la sociedad moderna, ya sean las cambiantes estructuras temporales de la sociedad moderna o las condiciones históricas que son responsables de la expansión global de la modernidad. La crítica de la Ilustración difícilmente puede separarse de estos o similares desarrollos que conforman los horizontes de la experiencia de las personas en las sociedades modernas. Cuando se asume la separabilidad, la crítica de la Ilustración se vuelve rápidamente muy abstracta.

Para Adorno y Horkheimer esto parecía claro. En la nueva edición de su *Dialéctica de la Ilustración* de 1969, ya aceptan la posibilidad de que, en el contexto de las cambiantes condiciones históricas, su crítica, o partes de ella, ya no puede ser relevante: “No nos adherimos sin cambios a todo lo que se dice en el libro” (Horkheimer/Adorno 1990: ix). Ellos justifican esta consideración con una convicción fundamental, a saber, la de una “teoría que asigna un núcleo temporal (*Zeitkern*) a la verdad” (ibíd.). ¿Podría ser también que la Ilustración se exprese ahora en estructuras sociales y políticas más acordes con su ideal de libertad? Y, por supuesto, los dos teóricos críticos siempre recordaron que sus críticas estaban dirigidas principalmente a la *sociedad* capitalista. Incluso un libro crítico de la cultura como la *Dialéctica de la Ilustración* debe ser entendido como una teoría crítica de la *sociedad*.

³ El intelectual mexicano Octavio Paz es un buen ejemplo (cf. Kozlarek 2016).

La *Dialéctica de la Ilustración* no es el canto de cisne a la Ilustración, sino un intento de comprender por qué la *sociedad* moderna “en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo tipo de barbarie” (ibíd. 1). Por lo tanto, el foco de interés es también la tensión entre las ideas con carga normativa, por un lado, y las realidades políticas y sociales, por otro, así como la cuestión de cómo se pueden explicar estas tensiones. Dicho de otra manera: el libro revela que la noción de la transferibilidad cuasi mecánico-causal de las ideas normativas a las realidades políticas y sociales es una falacia.

Sin embargo, muchos críticos actuales de la Ilustración se quedan atrás de esta idea y reactivan así una forma de pensar que en realidad quieren criticar. Al sospechar las razones de los desacuerdos en nuestras sociedades sobre las ideas pensadas en el siglo XVIII, reproducen la racionalidad mecanicista-causal a través de su crítica.⁴

Pero incluso entre aquellos que no se oponen radicalmente a la Ilustración y cuyas críticas están más bien dirigidas a la sociedad moderna, no es raro que se vean tentados por patrones conceptuales de explicación que en última instancia suponen un potencial negativo en el pensamiento de la Ilustración. Ejemplos de esto también se pueden encontrar en la sociología. Dos de los intentos sociológicos más exigentes de crítica de la modernidad, surgidos de los debates teóricos de los años ochenta y noventa, ponen de manifiesto el problema: Tanto la *Crítica de la modernidad* (1992) de Alain Touraine como *A Sociology of Modernity* (1993) de Peter Wagner son libros fascinantes, aunque intentan fijar la realidad sociológica histórica y actual de toda una época —a nivel global— en dos dicotomías: “razón” y “subjetividad” en Touraine y “libertad” y “orden” en Wagner. Ambos libros dan un impulso a la crítica de la Ilustración, ya que sugieren que los problemas provocados por las experiencias con y en las *sociedades* modernas pueden reducirse a tensiones *conceptuales* que, después de todo, tienen sus raíces en la Ilustración. Pero, ¿es realista creer que la realidad de una, y mucho menos de múltiples sociedades, puede ser fijada a uno o dos conceptos?

Hoy en día, Peter Wagner parece distanciarse de esta idea. En la actualidad está llevando a cabo otro proyecto en el *ICREA* en Barcelona que trata de las distintas “trayectorias de la modernidad”. El objetivo es llevar a cabo una investigación comparativa de las sociedades modernas. Como dejó claro en un libro de 2008, ahora

⁴ Un ejemplo actual es un ensayo de Pankaj Mishra: “En nuestro tiempo [...] la ideología del racionalismo de la Ilustración así como el utilitarismo del siglo XIX llegaron a dominar casi por completo la economía y la política, especialmente después del descrédito de su rival socialista en 1989” (Mishra 2018: 179). ¿Es ese realmente el caso? Si esto significa que la cultura actual del neoliberalismo está arraigada en la Ilustración, no se debe pasar por alto que su crítica se debe también a la Ilustración.

se interesa principalmente por las diversas “experiencias” e “interpretaciones” que determinan en última instancia estas diferentes trayectorias. Creo que tal enfoque de investigación, en el que las opciones de desarrollo moderno se consideran fundamentalmente contingentes, hace posible una crítica de la modernidad que también se maneja abierta, que no trata de reducir las experiencias enajenantes que las personas hacen en las sociedades modernas a una sola causa.

Otra ventaja que reconozco en el nuevo enfoque de Wagner tiene que ver con la evaluación fundamental del objeto de investigación de la modernidad. ¿Es la modernidad básicamente negativa o positiva? Creo que el enfoque de Wagner de una crítica comparativa de la modernidad no sólo hace visibles las patologías de la modernidad, sino también las posibilidades de responder con múltiples estrategias de solución a estas patologías. Por lo tanto, la investigación sobre la modernidad podría llevarse nuevamente hacia la búsqueda de soluciones a problemas que en las sociedades modernas se manifiestan.

Sin embargo, tal proyecto estaría profundamente anclado en la Ilustración. Seguiría el imperativo de la crítica permanente y sobre todo de la autocrítica, así como la idea de que el futuro pudiera ser mejor que el presente o el pasado. La comparación global es muy importante en este sentido ya que las ideas de la Ilustración hace tiempo que han salido de Europa y encuentran voces muy estimulantes en muchas partes del mundo.

De la Crítica de la *Ilustración* a la *Crítica* de la Ilustración

LA *CRÍTICA* DE LA ILUSTRACIÓN sigue siendo necesaria. Pero esto debe entenderse siempre como una suerte de autocrítica de una civilización que se está volviendo global y polifónica. Por lo tanto, la Ilustración sería un enfoque específico, es decir, crítico de la cultura en esta civilización que se está convirtiendo en global, que se manifiesta realmente en muchas partes de nuestro mundo convergente. En este contexto, una tarea continua sería evitar la “congelación” (Horkheimer/Adorno 1990) de cualquier cultura y resistir la tentación de percibir la Ilustración sólo como *una* cultura *particular*.

La Ilustración no es una forma de vida, no es un montaje institucional, no es un tipo de sociedad, y ciertamente no es una comunidad en la que la gente se instala, en la que encuentra la seguridad que mucha gente extraña hoy en día. Incluso en la era de los cambios culturales, no es una cultura si entendemos que esto significa una cierta reserva de contenidos y significados culturales inamovibles. Se trata más bien de un “práctica cultural”, es decir, de un enfoque crítico que emana de la propia

cultura bajo ciertas condiciones que representa la conciencia de la pluralidad de las culturas.

La idea de progreso forma parte de la Ilustración. Esto no en un sentido de reafirmar simplemente lo dado del presente. Es necesario no renunciar a la idea de un futuro potencialmente mejor. Esta idea ilustra a cualquier teoría crítica una y otra vez. No obstante, la conciencia de la modernidad global se ve acompañada por otra promesa: la de buscar alternativas en y a través del diálogo con otras culturas: El sociólogo británico Gerard Delanty debe haber llegado a una conclusión similar cuando escribió: “El argumento, entonces, es que la modernidad deriva del hecho de que los actores sociales de todo el mundo se definen cada vez más por referencia a la cultura global. Pero, al hacerlo, no todos dicen las mismas cosas; y –para complicarlo más– la cultura global no es constante, sino que evoluciona, ya que las traducciones nunca son estáticas, ya que la gente reinterpreta continuamente su situación a la luz de su continuo encuentro con los demás” (Delanty 2005: 452). La crítica de la modernidad global resulta entonces también de las diferencias que expresan las múltiples voces en nuestro mundo compartido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, AMY (2016), *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- CHAKRABARTY, DIPESH (2000), "Postcoloniality and the Artifice of History", en: Dipesh Chakrabarty (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, pp. 27-46.
- CASSIRER, ERNST (2001), *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CONNELL, RAEWYN (2007), *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Cambridge/Malden: Polity.
- (2010a), "The Shores of the Southern Ocean: Steps toward a World Sociology of Modernity" (inédito).
- (2010b), "How can we weave a world sociology?", en: *Global Dialogue*, <http://www.isa-sociology.org/global-dialogue/> (02.03.2018).
- DELANTY, GERARD (2005), "Cultural Translations and European Modernity", en: Eliezer Ben-Rafael *et al.* (Hg.), *Comparing Modernities*, Leiden: Brill: pp. 443-460.
- ETTE, OTTMAR (2002), *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- HABERMAS, JÜRGEN (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, MAX /THEODOR W. ADORNO (1990), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: Fischer.
- JULLIEN, FRANÇOIS (2017), *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, Berlin: Suhrkamp.
- KOSELLECK, REINHART (2005), "Über den Stellenwert der Aufklärung ion der deutschen Geschichte", en: Hans Joas/Klaus Wiegandt (eds.) (2005), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuchverlag, pp. 353-366.
- KOZLAREK, OLIVER (2014), "Experiences of Modernity and the Modernity of Experience", en: Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity. Towards a Humanist Critique of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 9-41.

- (2016), *Postcolonial Reconstruction. A Sociological Reading of Octavio Paz*, Berlin/New York: Springer.
- MILLER, NICOLA (2008), *Reinventing Modernity in Latin America: Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*. New York and London: Palgrave.
- MIGNOLO, WALTER D. (2011), *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham/London: Duke University Press.
- MISHRA, PANKAJ (2018), “Politik im Zeitalter des Zorns. Das dunkle Erbe der Aufklärung”, en: Heinrich Geiselberger (Hrsg.), (2018), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin: Suhrkamp, pp. 175-195.
- ROMERO CUEVAS, JOSÉ MANUEL (2008), “¿Qué queda de la Ilustración? Apuntes para un debate”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Núm. 39, julio-diciembre 2008, pp. 153-169.
- ROSA, HARTMUT (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- WAGNER, PETER (2008), *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge/Malden: Polity Press.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL (2006), *European Universalism. The Rhetoric of Power*, New York/London: The New Press.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.006>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 109-126

La pornografía en el programa crítico

The pornography by the critical program

XABIER INSAUSTI

Universidad del País Vasco
xabier.insausti@ehu.eus

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.007>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 127-144



Xabier Insausti Ugarriza es doctor en Filosofía por la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich (Alemania). Cofundador de la Red Internacional de Pensamiento Crítico. En la actualidad es profesor de Teoría del Conocimiento en la Universidad del País Vasco. Ha publicado diversos trabajos sobre el Idealismo Alemán, especialmente sobre Hegel. En Plaza y Valdés ha editado las obras colectivas *Pensar la filosofía hoy* (2011) y *Filosofía e inmanencia* (2015). Ha traducido al euskera la *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*) de Hegel, además de otros libros de Adorno y Freud.



Resumen

Susan Sontag escribió un polémico artículo sobre la pornografía: “The pornographic Imagination” en el que hace una referencia a Hegel. Hegel cambia radicalmente el modo de entender el quehacer filosófico y así inaugura, a su entender, un nuevo lenguaje post-religioso que abre posibilidades hasta entonces desconocidas a la cultura occidental. El concepto de negatividad es central. La pornografía es un ejercicio radical de negatividad. El sujeto recorre un camino de aprendizaje doloroso pero necesario para llegar a su liberación. Por esta vía “crítica” van a discurrir autores como Freud, Sartre, Derrida o Genet que presentamos brevemente en este artículo de la mano de Sontag.

Palabras Clave: Hegel, post-religión, post-pornografía, Susan Sontag, programa crítico.

Abstract

Susan Sontag wrote a controversial article about pornography: “The pornographic Imagination” in which she refers to Hegel. Hegel radically changes the way of understanding the philosophical task and thus inaugurates, in her understanding, a new post-religious language that opens possibilities hitherto unknown to Western culture. The concept of negativity is central. Pornography is a radical exercise in negativity. The subject travels a painful but necessary learning path to reach their liberation. In this “critical” way, authors such as Freud, Sartre, Derrida or Genet are presents briefly in this article coming from the hand of Sontag.

Keywords: Hegel, post-religion, post-pornography, Susan Sontag, critical program.

I

EN EL INTERESANTE ARTÍCULO de Susan Sontag “The Pornographic Imagination” (en: Susan Sontag, *Against Interpretation*, 1962) encontramos una sorprendente referencia a Hegel: “*Hegel made perhaps the grandest attempt to create a post-religious vocabulary, out of philosophy, that would command the treasures of passion and credibility and emotive appropriateness that were gathered into the religious vocabulary. But his most interesting followers steadily undermined the abstract meta-religious language in which he had bequeathed his thought, and concentrated instead on the specific social and practical applications of his revolutionary form of process-thinking, historicism. Hegel’s failure lies like a gigantic disturbing hulk across the intellectual landscape. And no one has been big enough, pompous enough, or energetic enough since Hegel to attempt the task again*”. Recurrir a Hegel (aunque sólo sea someramente) en un artículo dedicado a reflexionar sobre pornografía y literatura resulta al menos extraño y sorprende sobremanera. ¿Qué tiene que ver Hegel con la pornografía?

La idea básica es que Hegel le dio a la filosofía una impronta especial, un cambio de rumbo fundamental, un lenguaje radicalmente nuevo. Hegel revolucionó la filosofía de un modo especial equiparable quizás sólo al realizado por Nietzsche. Incluso más radical que el de Nietzsche, por cuanto hocea directamente en sus predecesores como Kant, que es la “Ilustración europea” al decir de Horkheimer. Kant es el punto de partida, el último eslabón de la vieja filosofía, el que consolida el suelo por el que va a transitar irremediamente la filosofía posterior. En definitiva, el que hace posible la filosofía alemana, en definitiva, la filosofía. Sin Kant no hay Hegel. Y Hegel es toda la filosofía, como Beethoven es toda la música, como decía Adorno. Hegel arrebató el lenguaje filosófico a la academia que lo tenía secuestrado y se lo entregó a los humanos. Como Hegel mismo decía al comienzo del llamado *Differenzschrift*, se trataba de volver a reunir la filosofía (que se había perdido en elucubraciones abstractas) y la vida (que había perdido la conexión con la filosofía). La operación realizada por Hegel es revolucionaria en un sentido literal. La conciencia “natural” se va a ir transformando progresivamente, a lo largo del viaje “fenomenológico”, en la conciencia “invertida”, “desventurada”, “ética”, “moral”, “religiosa” hasta llegar a una nueva tierra prometida que Hegel llama conciencia “absoluta” a partir de la cual la “vida” adquiere una dimensión radicalmente nueva, “postreligiosa”, incluso podríamos denominarla “postfilosófica”. Se trata nada

menos que de poner de nuevo a la “vida” en el centro de atención, de recuperar la “vida” concreta de los seres humanos como el objeto central de la filosofía. *Die Phänomenologie des Geistes* es la guía de dicho camino desde la “conciencia natural” hasta la verdadera filosofía, hasta la vida misma.

En otro artículo recogido en el citado libro, Sontag reflexiona sobre la operación realizada por Sartre sobre Genet en el libro *Saint Genet, Comédian et Martyr* (1952). Sontag desarrolla la idea de que Sartre entiende a Genet fundamentalmente como a un hegeliano que recorre, aun sin saberlo, las figuras fundamentales que Hegel despliega en la *Phänomenologie* en un esfuerzo radical de realización de uno mismo (Selbst). Genet, en su quehacer literario y en su vida personal (que serían lo mismo), sigue con fidelidad radical la “astucia” de una razón que le guía, la misma que le llevó a Ulises hasta Ítaca. Y algo parecido ocurre con el Genet de Derrida en *Glas*. Que Derrida sitúe a Genet en directa confrontación, página a página, con Hegel nos obliga a repetir y repensar el ejercicio sartriano, aunque sea en una clave distinta.

La segunda lección que extraemos de la cita de Sontag es que ni los mismos seguidores de Hegel fueron capaces de comprender la radicalidad del planteamiento hegeliano. Se cayó, tras su desaparición, en un historicismo nivelador e insulso. Esta idea de la incapacidad de los mismos hegelianos de entender a su maestro ha sido subrayada por muchos autores: Gadamer: tenemos que volver a leer al pie de la letra (“buchstabieren”), es decir sin prejuicios, a Hegel (Gadamer: *Hegels Dialektik*, Verlag J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 2. vermehrte Auflage, 1980); Adorno (*Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971), Henrich (el que quiere entender hoy a Hegel se encuentra sólo, de nada sirve toda la gigantesca literatura sobre el filósofo; Henrich, *Hegel im Kontext*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971, 7), Žizek (debemos volver a fundar las bases teóricas de la filosofía. Žizek, *Less than Nothing*, Verso, London/New York, 2012). El hecho de que Hegel se nos haya hecho tan difícil de comprender, no es un problema para Hegel, sino para nosotros; no hay que escribir de nuevo a Hegel para que podamos entenderlo hoy, más bien se trata de aprender a leerlo. Estamos huérfanos porque hemos matado al padre – alguien habló de “un perro muerto” refiriéndose a Hegel – en todo caso no hemos sabido qué hacer con su herencia más allá del gesto salvaje del depredador egoísta que busca carroña a cualquier precio.

Hegel es mucho más que otro filósofo más. Parafraseando a Adorno, como hemos dicho, así como Beethoven fue toda la música, toda la historia de la música, asimismo Hegel fue toda la filosofía. Hegel digiere toda la herencia cultural europea y la abre a una nueva dimensión, un nuevo horizonte sin vuelta atrás. Tras él, sólo se puede partir de él. “Realiza” a la filosofía. Hegel es un filósofo que se propuso elevar

(o bajar) el lenguaje filosófico (atrapado en el imaginario religioso)” explicando” su contenido. La historia le castigó con el olvido. Pero la verdad rechazada se venga obligando a los humanos a repetir lo que ya parecía superado. Por ello no podemos entender a Marx; porque sólo se entiende desde Hegel. Aunque algunos pretendían inútilmente que Marx había dejado atrás a Hegel, lo había “superado” y que por ello podíamos olvidarlo.

II

PERO ¿QUÉ QUIERE DECIR UN LENGUAJE POST-RELIGIOSO? Lo que Hegel nos enseñó es a leer la “historia”, a preguntarnos para qué sirve la historia (antes que Nietzsche). Nos enseñó a releer fundamentalmente a los griegos, a la tragedia griega, pero también a Platón y Aristóteles. Y nos enseñó, a releer la historia medieval y moderna, una historia que aparecía con una gruesa pátina religiosa tras la cual se escondían potencialidades enormes a la espera de ser rescatadas. Hegel nos enseñó que es posible y necesario buscar un nuevo lenguaje capaz de “expresar” los contenidos ocultos y reconducirlos a lo que en definitiva son: momentos de la “vida” misma. Hegel encontró el lenguaje adecuado que devolviera los contenidos religiosos a su origen mismo que es la vida. Y, así, dio la clave para hacer lo mismo con todo otro contenido, bien sea artístico, político, científico o pornográfico. Lo mismo puede valer para otros contenidos, también para el reencuentro de la pornografía y la vida. Que la religión se halla al servicio de la vida y no al revés, es la gran lección de Hegel. Lo mismo que la ciencia. La crisis de las ciencias, que más tarde anunciara Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, ya la anticipó Hegel. Pero en el tiempo de Hegel era la religión la que se hallaba en concurrencia por tratar de usurpar el lugar que le corresponde sólo a la vida. En este sentido, Hegel desarrolla un lenguaje post-religioso, capaz de devolver a la vida su lugar. Así lo anuncia al comienzo del llamado *Differenzschrift*. Ahora se trataba de desarrollar ese nuevo lenguaje en un sistema filosófico adecuado. Es su trabajo durante los años de Jena.

En este sentido, la tarea que hemos heredado de Hegel es desarrollar la idea básica de que la filosofía se halla al servicio de la vida. A pesar de las diferencias, la operación fundamental que encontramos en Sartre, Derrida o Sontag es la misma: buscar un lenguaje para hablar de contenidos que, de otro modo, quedarían en las manos fraudulentas de los mercaderes que saben explotarlos sin escrúpulo, es decir, incluso contra la vida misma. Y en este uso fraudulento de los contenidos reales de la vida se encuentran interesados tanto los mercaderes del templo, las iglesias, como

los mercaderes capitalistas. Es preciso por tanto desenmascarar sus intereses ocultos y devolver así la pornografía al lugar que le corresponde, es decir, a la vida.

En definitiva, Hegel desarrolló un lenguaje capaz de expresar la riqueza del imaginario religioso, tan rico en metáforas, sugerencias, propuestas. El mundo barroco del que viene directamente la cultura europea (como explicó Benjamin) es un mundo cargado de vida, cargado de motivos humanos, un rico mundo cargado de pasión, de formas, de colorido, el mundo que hay que salvar y mantener. Para ese mundo necesitamos un lenguaje adecuado. El Bosco en *El jardín de las Delicias* ha encontrado un lenguaje pictórico. En el panel central aparece un mundo feliz de seres disfrutando, sin preocupación, de los placeres de la vida. Evidentemente, el infierno no puede faltar porque aún estamos inmersos en un imaginario fuertemente atrapado en su época. En su lenguaje barroco El Bosco encuentra la manera de representar todos los registros de un mundo cargado de vida, pero ordenado según los parámetros de su época, un mundo en el que no falta ninguno de los registros de los placeres mundanos. Su obra es una auténtica fenomenología de la vida.

El Verbo se hizo carne con Hegel (y luego con Freud, podemos añadir). Hegel habría robado el fuego divino y se lo habría entregado a los humanos. Del imaginario religioso, de su inmensa riqueza es de donde brota la cultura europea, pero ahora va a ser a la medida del ser humano. Por ello será la Historia la que ocupe el lugar del primer y del tercer panel de El Bosco. La Historia marca el desarrollo de la vida. El surgimiento (nacimiento) y el fin (la muerte) van a ser ahora los dos extremos entre los que se desarrolla la vida, el panel central.

III

SONTAG DICE, CON RAZÓN, que Hegel puso en marcha “*perhaps the grandest attempt to create a post-religious vocabulary*” (ver cita al comienzo de este artículo). Esta frase cobra todo su sentido si la situamos en la perspectiva de la filosofía de Fichte, especialmente del llamado último Fichte. En esta última época (1810-1814), Fichte orienta su reflexión hacia la “vida” entendida en clave religiosa. Esto ocurre en su obra en torno a 1800 y especialmente de 1810 hasta su muerte en 1814. Fichte busca profundizar en su propia filosofía, poniendo en el centro de su reflexión el mensaje teológico de Juan el Evangelista, en que Fichte vio la más pura expresión del cristianismo y una profunda coincidencia con su especulación filosófica. Fichte estaría buscando un “resumen” de sus posiciones anteriores, un centro inequívoco y claro, hasta entonces no alcanzado, desde el que, en la simplicidad de una única

mirada suprema totalizadora, dominar todo el ámbito de su filosofía, de la Doctrina de la Ciencia. Así lo expresa el filósofo alavés José Manzana: “Se tiene la impresión de que en las últimas exposiciones de la Doctrina de la Ciencia se alcanza una posición suprema en que el dinamismo de la energía especulativa ascensional se remansa soberanamente y domina `desde arriba` todos los momentos subjetivos y materiales de la existencia humana” (Manzana: Obras Completas, 3. Volumen. Ed. por Aguirre/Insausti, ed. Scriptorium Victoriense 2019. Que sea precisamente el “amor” ese elemento-bisagra último de cierre de la filosofía, abre una perspectiva a la filosofía postkantiana hasta ahora desconocida, la posibilidad de un planteamiento nuevo.

Hegel seguirá otro camino, pues declara su alejamiento de Fichte ya en su primera obra publicada, el llamado *Differenzschrift* (Escrito de la diferencia), escrita ya en Jena. En su época de Jena (1801-1807) Hegel busca un camino nuevo para la filosofía, que le llevará hasta la *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del Espíritu), una obra que en principio no tenía otra pretensión que ser introducción al sistema, pero en el proceso de elaboración se fue creciendo hasta llegar a ser una obra independiente y original, la obra más expresionista de Hegel.

Podríamos resumir diciendo que mientras Fichte se habría quedado atrapado en un lenguaje “religioso”, como se puede interpretar la tercera época de su filosofía, Hegel va más allá. Hegel, tras un largo e intensivo esfuerzo, va a encontrar hacia el final de sus años de Jena dentro de la filosofía misma su propio camino. Para ello desarrollará una lógica propia, base de todo su proyecto filosófico. Englobará a todos los otros ámbitos, también al religioso, que quedará amarrado al “sistema” filosófico. Será por tanto una filosofía estrictamente post-religiosa. Quizás el problema sea que aún no hemos llegado a Hegel, como insinúa Sontag.

IV

SONTAG DEFINE LA PORNOGRAFÍA de un modo no convencional: “She - dice Siri Hustvedt en un artículo titulado “Siri Hustvedt about Susan Sontag”, - Sontag, emphasizes that her adjective “classical” for pornography is something of a joke and that her definition of porn is unconventional: *as a literary form it must embody the idea that lustful acts are inherently immoral*” [Nota: *A special project for 92Y Unterberg Poetry Center’s 75th anniversary, 75 at 75 invites authors to listen to a recording from our archive and write a personal response. Here, Siri Hustvedt writes about Susan Sontag’s lecture “On Classical Pornography.” It was recorded live at 92Y on November 2, 1964. Posted on Mar 6, 2014*] (leída en la web).

Para Sontag la pornografía que ella misma analiza «es una forma literaria que debe incorporar o actuar en contra de la idea según la cual los actos lujuriosos son intrínsecamente inmorales» (“ords of art which embody, reflect, react to or against the idea that lascivious or lustful thoughts or acts are inherently immoral”, “The Pornographic Imagination”). Y advierte de la cercanía entre lo religioso y lo pornográfico. En las obras que ella analiza (Sade, Bataille, *Histoire d’O* y otros), obras con un valor realmente literario a su entender, hay un elemento fundamental que va ligado necesariamente a la pornografía, que es la muerte, la negación absoluta. La muerte, dice, es la esencia de la pornografía. Lo que busca la pornografía es comprender la muerte, buscarla, experimentarla, hacerla propia. “One reason that *Histoire de l’oeil* and *Madame Edwarda* make such a strong and unsettling impression is that Bataille understood more clearly than any other writer I know of that what pornography is really about, ultimately, isn’t sex but death. I am not suggesting that every pornographic work speaks, either overtly or covertly, of death. Only works dealing with that specific and sharpest inflection of the themes of lust, “the obscene,” do. It’s toward the gratifications of death, succeeding and surpassing those of Eros, that every truly obscene quest tends.” (p. 60).

La muerte está presente como algo substancial en lo pornográfico. ¿Por qué? Lo pornográfico conlleva un elemento de negación, de disolución del yo, un instinto de muerte que es substancial al ser humano, como dejó claro Freud. Esta atracción es necesaria para poder articular dialécticamente la doble cara de la vida. La *Histoire d’O* es interpretada por Sontag como la historia de una mujer que se entrega “al mismo tiempo a su disolución como ser humano y a su realización como ser sexuado” (“gleichzeitig auf ihre Auslöschung als menschliches Wesen und ihre Erfüllung als geschlechtliches Wesen” (p. 7 de la ed. alemana). En *Histoire d’O* leemos: “Por este medio [se refiere a los latigazos que recibe la protagonista], al igual que por el de la cadena que, sujeta a la anilla del collar, te mantendrá amarrada a la cama varias horas al día, no se trata de hacerte sentir dolor, gritar ni derramar lágrimas, sino, a través de este dolor, recordarte que estás sometida a algo que está fuera de ti.” ¿Qué es este poder fuera del ser humano al que el ser humano debe someterse para realizarse como ser sexuado? En una entrevista publicada en *Die Zeit* (Nr. 18 vom 23. April 1976) dice Sontag explicando esta aparente contradicción (realizarse por medio de la disolución) en *La Histoire d’O*: “Mein Interesse an dem Buch beruhte und beruht noch immer auf dem Freimut, mit dem es sich der dämonischen Seite der sexuellen Phantasie annimmt. Die grausame Unbedingtheit der Phantasie, für die es Partei nimmt (und die es keineswegs beklagt), ist mit der optimistischen und rationalistischen Denkweise nicht zu vereinbaren, die im Feminismus vorherrscht. Das utopische Denken der Pornographie ist auf eine negative Utopie aus, wie die

meiste Science-fiction-Literatur”. “*Mi interés en el libro se basaba y se basa todavía hoy en la franqueza con la que asume la parte demoníaca de la fantasía sexual. La incondicionalidad cruel de la fantasía por la que toma partido -y de la que no se queja- no es compatible con el modo de pensar optimista y racional que domina en el feminismo. El pensamiento utópico de la pornografía apunta a una utopía negativa como la de la literatura de ciencia-ficción*”.

Y, tras esta crítica al optimismo racionalista dominante, a su entender, en el feminismo, continúa “Wie sich der Geschlechtstrieb im Menschen auswirkt, scheint mir etwas von Grund auf Fehlerhaftes oder Frustrierendes an sich zu haben. Es scheint, daß sich die volle Entwicklung unseres sexuellen Wesens nicht mit der vollen Entwicklung unseres Bewußtseins verträgt. Anstatt anzunehmen, daß alle unsere sexuelle Unzufriedenheit ein Teil des Preises dafür ist, den die Kultur der Sexualität abverlangt, ist es vielleicht richtiger, davon auszugehen, daß wir zunächst von Natur aus krank sind – und daß unser Status als “kranke Tiere”, wie Nietzsche es nannte [“Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Tier sonst, daran ist kein Zweifel – er ist *das* kranke Tier: woher kommt das?”, *Zur Genealogie der Moral* 13], uns erst zu Tieren macht, die Kultur hervorbringen. Dieser angeborene Widerspruch zwischen sexueller Erfüllung und individuellem Bewußtsein wird noch dadurch verschlimmert, daß in der modernen, verweltlichten Kultur die Sexualität eine größere Rolle spielt.” (“El instinto sexual tal como funciona en el ser humano me parece conllevar en sí algo desde su raíz deficiente o frustrante. Parece que el desarrollo completo de nuestra esencia sexual no es compatible con el desarrollo completo de nuestra conciencia. En vez de suponer que toda la insatisfacción sexual nuestra es una parte del precio que exige la cultura de la sexualidad, quizás sea más correcto partir de que somos por naturaleza enfermos – y que nuestro estatuto como “seres enfermos”, como lo llamó Nietzsche [¿El ser humano es más enfermo, más inseguro, más cambiante, menos constante que cualquier otro animal, de ello no hay ninguna duda él es *el* animal enfermo, ¿de dónde proviene esto?” *Zur Genealogie der Moral* 13], nos convierte en animales que producen la cultura. Esta contradicción innata entre la realización sexual y la conciencia individual se acentúa por el hecho de que en la cultura moderna, laica la sexualidad juega un papel muy importante”).

En definitiva, Sontag entiende que se da una contradicción insuperable (“por naturaleza”) que hace de los seres humanos “animales salvajes”, animales que tratan de huir de su condición al precio de la ignorancia de su propia condición, lo cual les hace animales más peligrosos que los animales salvajes. Querer anular esta contradicción de un modo unilateral, es decir, cerrando los ojos violentamente a uno de los términos del binomio, sólo logra empeorar las cosas.

La cultura occidental (especialmente la cultura de la conciencia) habría querido quedarse unilateralmente con la parte racional, teórica, abstracta, triunfalista, olvidando que existe otra poderosa potencia humana. Es la dialéctica de la ilustración que Adorno y Horkheimer pusieron de relieve precisamente en la obra que lleva ese mismo nombre: *Dialéctica de la ilustración* (1944). El ser humano ilustrado ha despreciado la naturaleza tanto externa como interna. Los autores frankfurtianos parecen más optimistas que Sontag o Nietzsche. Para ellos la clave está en saber articular ambos extremos de la dialéctica (vida y muerte). Y aquí es precisamente donde la cultura occidental habría fracasado. Husserl había apuntado, en los años 30, a la concepción de la ciencia moderna como culpable del fracaso de la cultura por cuanto habría olvidado que se halla al servicio de la vida y no al revés. Así, la ciencia moderna habría puesto la vida misma a su servicio obligándola a ésta última a seguir pautas ajenas a ella misma, como son las de la ciencia enajenada de su primigenio vínculo con la vida y funcionando de modo autónomo, autista. Ernst Bloch hablaba de una izquierda aristotélica presente desde el comienzo en la filosofía occidental que, como el Guadiana, aparece de vez en cuando (Maimónides, Averroes, Espinoza, Hegel), pero que habría sido arrinconada reprimida por otra.

Contra las filosofías triunfalistas idealistas impuestas en la Academia se hallan presentes estas otras filosofías materialistas que subrayan la otra parte olvidada, la sombra de la conciencia. Al cabo, Freud señalará que esta parte reprimida es la más fundamental, más básica, más primaria por cuanto está condicionando a la otra que sólo puede articularse desde ella. La otra sería, contra la interpretación oficial de la Academia ilustrada, la secundaria, la represora. Dirige por tanto la mirada, con razón, a la otra parte, la reprimida, la olvidada por la Academia. Freud, optimista ilustrado, trató de dominar al Ello desde el Yo, al menos hasta que la realidad (nazi) le enmendó la plana.

V

SARTRE Y DERRIDA VUELVEN A HEGEL y Genet para ilustrar una visión carnal, material, “real” del mundo. El libro de Sartre al que nos referimos se titula: *Saint Genet, Comédian et Martyr* (1952). El texto de Derrida lleva por título la enigmática palabra *Glas* (1974).

Sartre ve en Genet un héroe místico que celebra la eucaristía del misterio del mundo, de la naturaleza, de la redención humana. Genet es, en la lectura de Sartre, el Cristo actual. Su sufrimiento es el de quien no logra la perfección buscada, de quien ha cargado sobre sus espaldas el dolor del mundo y quiere redimirlo. Genet es

un mártir del tiempo al que trata de redimir con su propio sacrificio, con su inmolación incondicional. Sartre, que había asistido a los cursos sobre Hegel de Kojève, realiza un paralelismo entre los pasos que Hegel desarrolla en la *Phänomenologie* y el decurso de la vida y obra de Genet.

En su monumental obra, Sartre incorpora (y así salva) a Genet al mundo filosófico occidental. Y, al revés, trata de salvar la filosofía haciéndola cómplice de la vida y obra de Genet. Sartre lee en Genet las figuras que Hegel recorre en la *Phänomenologie*, y éstas no son otra cosa que los hitos de la historia occidental. ¿Delirio sartriano o agudeza sin precedentes? ¿Dónde se encuentran Hegel y Genet?

Genet es para Sartre el artista total, mucho más que Baudelaire, al que dedicó unos años antes una obra (*Baudelaire* 1947), que puede considerarse antecesora directa de la dedicada a Genet. La diferencia entre ambos personajes es clara para Sartre: Genet, a diferencia de Baudelaire, se encuentra en el centro mismo de la cultura europea. El Verbo se hace carne en su obra y en su vida. Sartre y Genet eran buenos amigos (al menos hasta que Sartre escribió esta obra). Esto hace mucho más directa, casi obscena la relación entre ambos. El mismo Sartre parece querer hacerse uno con Genet, hacer suya su relación con el mundo que construye Genet. Este personaje encarna mi filosofía, parece querer decir Sartre. Sartre explica, desarrolla, crea filosóficamente lo que se halla tras las bambalinas literarias de Genet. Y ahí Sartre encuentra las figuras de la *Phänomenologie des Geistes*. Genet realiza el programa de Hegel. Los pasos que marca Hegel los realiza Genet. Genet no sólo no es un marginal, sino que ocupa un lugar central en la cultura europea. Genet “realiza” lo que Hegel sólo se atrevió a formular, lo que Marx pedía a la filosofía nueva: no quedarse sólo en el papel. No se trata de redimir a Genet, de recuperarlo sino al revés: Genet nos señala el camino, él puede redimirnos a nosotros porque su palabra no es palabra vacía, no es palabra de intelectual occidental académico bien acomodado. Sus textos son su vida, están escritos desde la experiencia sangrante de la vida. Genet ha arriesgado y por ello ha aprendido. Ha hecho de su vida su obra. No hay distancia entre su vida y su obra. Su palabra es su carne.

Con Genet Sartre busca dar una concreción a su propia filosofía, darle un contenido materialista y “carnal”. Genet es la vida en su cruda desnudez. Genet es un cuerpo en carne viva. Un cuerpo expuesto a su entorno, un cuerpo que rechaza la seguridad académica y clasista. No hay distancia entre su vida y su obra. Por ello Sartre lo pone en el arranque de su nueva dirección filosófica, salida de la crisis del existencialismo. Porque Sartre entiende su propia “dialéctica” como una radicalización de su existencialismo, como su superación (*Aufhebung*). Sartre está pasando del existencialismo a la “razón dialéctica”. Se hace marxista y freudiano, la misma combinación que llevarán a cabo los frankfurtianos para elaborar la “teoría crítica”,

cuyo texto fundante es *La dialéctica de la Ilustración*. Heidegger huye a la poesía desarraigada, porque “sólo un dios puede salvarnos”, una fórmula que clausura la palabra. Muy lejos del camino de Sartre, que se hace Genet al escribir este texto. Es su espejo de escritor transgresor que no hace concesiones al lector. La brutalidad es un rasgo que a nadie se le oculta, pero es una brutalidad que se identifica con la vida. Se trata de un titánico ejercicio de sinceridad que deja la desnudez pornográfica a la intemperie, a la vista de todos, sin tapujos, sin reservas. Así el texto de Sartre sobre Genet ofrece una posibilidad de reconciliación con la parte oscura de la vida, con la muerte misma, con la naturaleza y celebra sus misterios órficos. “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14), es el mensaje, ahora laico, el mensaje teológico del mismo Juan que Fichte hizo suyo aunque todavía sin ser capaz de despojar al mensaje de su ropaje abstracto, del imaginario religioso, que Hegel consiguió desvelar en su filosofía. Hegel entiende la sustancia como sujeto y, así, le da vida carnal; y Genet lo culmina. El “espíritu absoluto” no es otra cosa que la realidad hecha realidad viva, concreta, la que hace del tiempo su propio tiempo, la que hace de la vida su propia vida, la que hace de lo universal abstracto su universal concreto. La inmanencia de la vida, como diría Deleuze. Pero la inmanencia trascendente, no la inmanencia cerrada en sí misma. Este lenguaje es el que recupera lo religioso para la vida misma y, así, trasciende lo religioso como algo que se halla más allá de lo no-religioso, el que va más allá de la “conciencia infeliz”, arqueologizando su contenido mismo, buscando su trasfondo. Sólo así lo infinito y lo finito se hacen uno, único. La vida misma en su inmanencia trascendente.

Sontag hace una crítica radical a la actual cultura americana, una crítica que va de la mano con la realizada por Adorno y Horkheimer. Sontag apunta dos autores esenciales de esta crítica: Marcuse (*Eros y civilización*, 1955) y sobre todo Norman O. Browns (*Life Against Death*, 1959). Lo que les une a ambos es su crítica a las formas revisionistas de interpretación del psicoanálisis y su lectura materialista radical de Freud. Lo que Freud habría puesto sobre la mesa es la importancia del cuerpo. En él debemos centrar la atención, cosa que hace sin tapujos la pornografía. Pero más allá de Freud e incluso de Lacan, como subraya Zupančič, 2017, 128 ss: “*One need to pursue it “beyond” Lacan, insofar as the organization of the psychoanalytic community is not usually considered to be Lacans strong point*”, ambos autores, Marcuse y Browns, subrayan la dimensión política de este descubrimiento. Las categorías psicoanalíticas son categorías políticas: una consecuencia que ni Freud (según Marcuse y Browns) ni Lacan (según Zupančič) habrían sabido llevar a sus últimas consecuencias. “Las implicaciones revolucionarias de la sexualidad en la sociedad actual se hallan muy lejos de ser bien entendidas.” (dice Sonntag en su ensayo “Norman O. Browns *Life Against Death* and the psychoanalyse”, que se ha-

lla en el citado libro *Against Interpretation*). El psicoanálisis tal como se entiende y practica en América es el objeto de la crítica de Sontag: allí se entiende “como algo anti utópico y anti político, como un intento desesperado y en el fondo pesimista de proteger al individuo contra las exigencias ineludibles y las presiones de la sociedad”. En la anteriormente citada entrevista (*Die Zeit, Nr. 18 vom 23. April 1976*) dice Sontag: “Die Phantasievorstellung einer sexuellen Apokalypse ist jedoch weit verbreitet – zweifellos ist sie ein Mittel zur Steigerung der sexuellen Lust. Und was uns das über den sozusagen inhumanen Charakter intensiver Lust mitteilt, wird von dem humanistischen “revisionistischen” Freudianismus ignoriert, der die unbändigen Kräfte der unbewußten oder irrationalen Gefühle minimalisiert und mit dem sich die meisten Feministinnen zufrieden geben.” (“La idea fantasmagórica de un apocalipsis sexual se halla muy difundida – sin duda se trata de un medio que eleva el deseo sexual. Y lo que nos indica sobre el llamado carácter inhumano del deseo intensivo, es ignorado por el freudianismo humanista “revisionista”, el cual minimiza las fuerzas indomables de los sentimientos inconscientes o irracionales y con el cual la mayor parte de las feministas se dan por satisfechas”).

Los intelectuales americanos se defienden contra el psicoanálisis como se habían defendido contra el marxismo. Ambos, psicoanálisis y marxismo, son los ingredientes básicos de los que se nutre el programa crítico. El psicoanálisis no es un método de tratar las neurosis como insatisfacciones individuales, sino un plan para transformar radicalmente la sociedad que provoca dichas neurosis. Sólo somos cuerpo, dice Browns, el núcleo de la neurosis humana consiste en el malestar en el cuerpo, y esto quiere decir de ser sexualmente. A nadie se le oculta que Freud mantuvo una ambivalente posición sobre la sociedad y la cultura, lo cual ha llevado a muchos de sus discípulos a posiciones conservadoras, revisionistas. Pero Freud podría haber hablado de “amor”; en cambio habló claramente de “sexualidad”, lo cual apunta sin duda al cuerpo, a sus pulsiones, al componente material de estas fuerzas.

Sontag no duda en contrastar la tendencia que ella detecta en América, con la que se da en Francia. Como hemos visto anteriormente sus referencias son fundamentalmente de autores franceses. Lo cual podría ampliarse a otros ámbitos como el cine (Godart) o la pintura (Picasso). No es por tanto de extrañar que sean los franceses a los que podemos considerar los auténticos seguidores del programa crítico que se inició en Alemania (con Benjamin, Marcuse, Adorno o Horkheimer). Hoy en día Deleuze, Badiou, Derrida, ... son los herederos (naturalmente Sartre, Beauvoir, Lacan o Althusser prepararon el camino).

En España la cultura dominante controlada y manipulada por la Iglesia Católica se ha encargado de cerrar el paso a cualquier influencia “nociva” venida desde Francia fundamentalmente. Desde los llamados Reyes Católicos, España se cerró

manu militari a cualquier heterodoxia ajena a la doctrina venida desde la autoridad católica. La Inquisición se encargó de perseguir cualquier desavenencia, real o sospechada, con dicha autoridad. Dentro y fuera de España (en los países recién “descubiertos”). Este régimen ha durado hasta el presente (con la notable excepción de dos Repúblicas que trataron de cambiar el decurso del país). Pero fue la llamada Generación del 98 la primera que se esforzó por confrontar la cultura española con la europea. Para ello tuvo que enfrentarse, entre otros, a los neocatólicos y también a los liberales (krausistas fundamentalmente) del siglo 19. Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset fueron figuras clave en este intento de modernizar España. Pero el franquismo supuso un varapalo a dichos intentos. Mientras Europa (fundamentalmente Francia y Alemania, cada uno a su manera) seguían su camino, España se iba quedando presa de su arrogante incultura. Kant, en su *Antropología*, hablando del carácter del pueblo español, escribe severamente: “er lernt nicht von Fremden, reiset nicht, um andere Völker kennen zu lernen; bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück.” (“No aprende de los extranjeros, no viaja para conocer otros pueblos; en las ciencias lleva siglos de retraso”)¹. El franquismo repuso la estrecha y rigurosa censura (que antes ya había sido abolida), fundamentalmente a la llamada cultura amoral y pornográfica que venía de Francia y, con ello, a cualquier modernización del país. La sexualidad sólo encontró su válvula de escape en infumables comedias y películas que plantean el sexo como objeto de burla e ironía machista, y en ningún caso suponen una confrontación seria con lo que sea la sexualidad. Incluso hoy en día sigue habiendo una gran reticencia con respecto a este tema. Los intelectuales oficiales actuales prefieren explotar sus bien pagados privilegios a enfrentarse seriamente a la renovación cultural profunda que exige la situación actual. Muchos de ellos se han vuelto a la derecha reaccionaria, dando la espalda a su programa inicial de elaborar una cultura crítica capaz de sacar a España del pozo en que su in-cultura delira. En 2016 apareció un libro valiente que ha pasado desapercibido. Su autor es Ignacio Sánchez Cuenca. En *La desfachatez intelectual. Escritores e intelectuales ante la política*, su autor defiende que lo que llama “desfachatez intelectual” es un vicio muy extendido entre los intelectuales españoles actuales. Estos intelectuales, escritores y hombres de letras en su mayoría, excelentes escritores muchos de ellos, se han hecho presentes en los debates políticos del país, pero con ideas superficiales y frívolas, expuestas en un tono insultantemente prepotente. En su mayoría fueron de izquierdas en su juventud y han ido asumiendo posiciones políticas conservadores hasta reaccionarias. Algunos de ellos no tienen ningún escrúpulo en aparecer

¹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, 316. J. M. Palacios, „La filosofía de Kant en la España del siglo XIX”, en o.c. 707.

en mítines junto a los dirigentes del grupo político reaccionario VOX. El libro citado da abundantes ejemplos de ello. Los temas más candentes del momento como son el nacionalismo, el terrorismo o la crisis son tratados por estos intelectuales de modo poco crítico, incluso con una argumentación sin ningún fundamento, tanto desde el punto de vista de los hechos como de la lógica argumentativa misma, como defiende su autor con razón. En el fondo lo que falta en España, al contrario que en Alemania o en Francia, sería una verdadera cultura crítica, una cultura capaz de afrontar con autoridad la desfachatez con la que dichos intelectuales se atreven a vomitar su última ocurrencia en las bien pagadas columnas de los diarios o en tertulias televisivas. Un déficit democrático que es caldo de cultivo de los sofistas actuales. Lo que sorprende es que todos ellos son buenos conocedores de la cultura francesa, pero parecen no tener demasiado interés en difundirla en España.

Conclusión

EN *ESTUDIOS SOBRE LA HISTERIA*, Freud y Breuer dan la clave del acceso al interior del ser humano. Esa clave es el lenguaje. Ni la hipnosis ni ningún otro medio es el instrumento adecuado para que el sujeto llegue a la “cosa”. Pero no cualquier lenguaje. Es necesario que el sujeto acierte con el lenguaje que le permita reconstruir el camino perdido entre la palabra y la “cosa”. Una vez reconstruido ese puente, alguna vez destruido, se puede recuperar el acceso a la “verdad” del problema. Cuando los pacientes son capaces de decir lo que les pasa, se acaba el problema, se restituye la “verdad”. Esto quiere decir dos cosas. Primero, que la filosofía ha perdido la capacidad de establecer esta conexión con la “cosa” y que su trabajo es restituirla. Y, segundo, que el psicoanálisis, un psicoanálisis crítico, puede devolver a la filosofía su señal de identidad. Pues en él se puede lograr lo que la filosofía no es capaz de hacer.

La fuerza del lenguaje es la única fuerza capaz de llegar al fondo del alma humana. Tan es así que Lacan llega a decir, por ejemplo: “*For the moment, I am not fucking, I am talking to you. Well! I can have exactly the same satisfaction as if I were fucking. That is what it means. Indeed, it raises the question of whether in fact I am not fucking at this moment.*” (Lacan, *Seminars, Book XI*). En definitiva, el psicoanálisis desde el comienzo muestra el camino como una labor en el lenguaje mismo, es decir, como un camino filosófico. Pero es un camino filosófico con la condición que la filosofía misma se plantee como tarea crítica la restitución y recuperación de un lenguaje que abra el camino a los verdaderos problemas del sujeto, es decir, del mundo. Y estos conllevan un componente político que no se puede eludir.

Cuando Sontag evoca al Hegel “post-religioso” (para nosotros post-pornográfico) está evocando la fuerza del lenguaje capaz de adentrarse tras la costra que cubre la superficie de lo empírico y llegar al corazón de lo que se esconde tras esa capa superficial. Los lenguajes a los que hace referencia Sontag (Sade, Bataille, Sartre, Genet, etc.) son formas de romper el hielo para adentrarse en las aguas submarinas ocultas tras él. El psicoanálisis es un fiel aliado en este trabajo.

Por post-pornográfico entendemos, en definitiva, un lenguaje que se adentre en las contradicciones sociales que afloran en una visión superficial de los contenidos y métodos pornográficos tan exitosos en nuestra sociedad. Este lenguaje tiene por tanto un contenido altamente político porque se inscribe en el corazón mismo de la sociedad pornográfica, desenmascarando la hipocresía que la intoxica y manipula. Para ello debemos mirar cara a cara, como propone Sontag, a dichos contenidos y no evitarlos o rechazarlos como moralmente detestables. Esta posición, extendida en ambientes puritanos, es acertadamente criticada por Sontag en varios de los artículos del libro suyo citado más arriba, *Against Interpretation* (1962).

Más allá del espacio conservador y burgués que impone un escenario único con una moral cínica (la pornografía es moralmente condenable pero muy rentable) es preciso construir escenarios nuevos, es preciso buscar lenguajes nuevos que abran nuevas posibilidades emancipatorias a los sujetos atrapados en incómodas cárceles ya insoportables por el alto nivel de sufrimiento y dolor que provocan. Es la tarea. Es preciso repensar también la pornografía, por tanto. Aquí filosofía, psicoanálisis, arte y política se encuentran a la búsqueda de una sociedad emancipada. Para ello es preciso elaborar un programa de acción común que traspase las barreras locales de cada disciplina.

El programa de la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer apunta en esta dirección. Marcuse es un sólido e imprescindible aliado. La mejor parte de la filosofía francesa actual (Lacan, Badiou, Deleuze, etc.) es impensable sin esta perspectiva. Ellos son los verdaderos herederos de aquella teoría. También quienes están elaborando actualmente sus posiciones a partir de ella, como Žižek o Butler, por citar quizás los más conocidos. Estos últimos elaboraron con Laclau en el año 2000 un programa que pretendía poner las bases para un nuevo punto de partida: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*. Hay que seguir profundizando estas ideas.

Tienen razón quienes apuntan en la necesidad de volver a leer a Hegel. Hegel parte en su *Fenomenología* del sujeto tal como se halla en la modernidad, aislado frente a la todopoderosa sociedad capitalista que lo ahoga, y le va mostrando el camino hacia el Nosotros, el único camino posible. “Sólo el camino crítico es transitable”, decía ya Kant. Hegel radicaliza esta intuición kantiana y la lleva hasta sus

últimas consecuencias. El único camino posible es el que va del Yo al Nosotros. Y el Nosotros está inapelablemente anclado en lo que tenemos en común, en los cuerpos, en la sociedad, en la política, en la cultura, en definitiva, en la vida. Hacer posible este Nosotros es el reto. Incluso y, sobre todo, contra el sentido común neoliberal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEGEL (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Felix meiner Verlag. 2014
- SONTAG, SUSAN (1967). „*The Pornographic Imagination*“, *Partisan Review* 34 (Spring 1967)
- *Against Interpretation and Other Essays*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1966. *Contra la interpretación*, trad. Javier González-Pueyo, Barcelona: Seix Barral, 1969.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1952). Saint Genet, *Comédian et Martyr. Première parution* en 1952. Nouvelle édition en 2011, Collection Tel (n° 377), Gallimard.
- DERRIDA, JACQUES (1974). *Glas*. Editorial: Galilée, 1974. Trad. *Clamor – glas*. Oficina de arte y ediciones. 2015.
- RÉAGE, PAULINE (pseudónimo de Dominique Aury) (1954). *Histoire d'O*, J.J. Pauvert, Sceaux, Hauts-de-Seine, 1954.
- ZUPANČIČ, ALENKA (2017). *What is sex? Why sexuality is at the point of a “short circuit” between ontology and epistemology*. Massachusetts Institute of Technology. The MIT edit.
- NABOKOV, VLADIMIR (1955). *Lolita*. Penguin. 1955.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.007>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 127-144



*La crítica en su
dimensión estética*

Criticism in its aesthetic dimension

Rechazo deseoso: la música y el resentimiento desde la vida dañada

Desiring rejection: music and resentment from damaged life.

JÉSSICA RAQUEL RODEGUERO STEFANUTO

Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho" - UNESP - Marília/SP, Brasil.
Fundação Educacional de Penápolis - FUNEPE - Penápolis/SP, Brasil.
jessicaraquelpsi@yahoo.com.br

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.008>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 147-158





Resumen

El objetivo de este texto es discutir la siguiente hipótesis: en el contexto de la vida dañada, las canciones con pretensión de autonomía, que acogen las contradicciones y lo no idéntico y que, por lo tanto, tienen potencial de crítica y formación humana, afectan a los oyentes y son capaces de producir rechazo. Desde la Teoría Crítica de la Sociedad, se discute que el rechazo es también deseoso, pues que somos muy violentamente privados de formación. Así, se concluye que la vida dañada construye una relación de resentimiento entre los oyentes y la música con pretensiones de autonomía, lo cual se pone como peligroso frente a las pocas posibilidades de formación que todavía permanecen en las contradicciones.

Palabras Clave: Resentimiento; Filosofía de la Música; Formación; Teoría Crítica.

Abstract

This text aims to discuss the following hypothesis: in the context of damaged life, songs with a claim to autonomy, which accept contradictions and what is not identical and that, therefore, have the potential for criticism and human formation affect the listeners and are capable of producing rejection. From the Critical Theory of the Society, it is argued that the rejection is also desirous, because we are very violently deprived of formation. Thus, it is concluded that the damaged life builds a relationship of resentment between the listeners and the music with pretensions of autonomy, which becomes dangerous in the face of the few training possibilities that remain in the contradictions.

Keywords: Resentment; Philosophy of Music; Formation; Critical Theory.

“[...] El pensamiento que mata al deseo, su padre, se ve sorprendido por la venganza de la estupidez”.

ADORNO

Introducción

LA VIDA DAÑADA ESTÁ POR TODAS PARTES. No se refiere solamente a grupos sociales oprimidos, exiliados o violados que viven vidas claramente dañadas y bastante distantes de lo que se podría entender como una vida buena o una vida justa. Tampoco se refiere a grupos que viven sin acceso a lo que existe de más elaborado, sea en el campo de la ciencia, de los derechos humanos, de las producciones artísticas o de las novedades tecnológicas. La vida dañada se refiere al modo de vida vigente, en que se hizo imposible constituirse como sujeto autónomo; en que la libertad se confunde con la posibilidad de elección de productos y formas de consumo disponibles; a la vida falsamente vivida, impedida en sus mediaciones que podrían apuntar hacia un devenir de humanización. Se refiere a la vida hegemónica, en la que ni siquiera es posible establecer experiencias verdaderas, sea con personas, sea con los productos del trabajo humano. Así, la vida dañada remite la vida cotidiana de todos nosotros, radicalmente limitada y falseada. Es ante este diagnóstico que Adorno escribe la obra *Mínima Moralia*¹: reflexiones *desde* la vida dañada.

En el contexto de la vida actual, en la que tanto se queda un fantasma de la idea de libertad ilimitada cómo se siente en la carne la mentira de esa idea, no es sorprendente que se engendren dos movimientos íntimamente relacionados: el deseo de aquello que humaniza y siempre es prometido y jamás alcanzado y, al mismo tiempo, el rechazo despectivo, cínico e incluso violento de las posibilidades reales de conquista de alguna otra vida que pueda indicar la falsedad de ésta y, mínimamente, corresponder a la noción de una vida buena. A esa constelación de afectos que tanto envuelve el deseo como el rechazo, impregnado por el cultivo de rabia y

¹ ADORNO, T. W.: *Mínima Moralia*. Trad. Luiz Eduardo Bicca e Rev. Guido de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1993 (publicación original, 1951).

rencor contra no-se-sabe-bien-que, llamaremos resentimiento. Con el avance de las sociedades modernas, con pretensiones libertarias y democráticas claramente contrariadas en las vivencias humanas marcadas por la exigencia de brutales sacrificios, cada vez más el resentimiento vive tiempos de fecundidad.

Tolerar el dolor y la frustración de la vida dañada no es sencillo, ya que son perceptibles, aunque no clara y conscientemente, las contradicciones del mundo vigente. A pesar de ser comúnmente dolorosa, la percepción de tales contradicciones es también una oportunidad importante de crítica, lo que hace que tal percepción sea forzosamente anestesiada por los sujetos y por las artimañas de adaptación y mantenimiento de esa sociedad. Los avances de la industria cultural 2.0², por ejemplo, evidencian el investimento y la demanda de estímulos que mantengan a los sujetos en un estado de autoengaño controlado. Entre los productos de la industria cultural, la música merece la atención: ella llena casi ubicuamente los espacios sociales y eso cuando no es cargada por los sujetos en aparatos portátiles por los más variados ambientes y durante tiempo significativo. Tal vez sea posible afirmar que, si no todos tienen acceso a internet o no todos dediquen atención a la radio o a la televisión, todos escuchan música.

Producto del trabajo humano y mediado por la industria cultural, la música no se encuentra separada de la racionalidad que rige la vida dañada. Pero los sonidos, etéreos e impalpables, encantan, distraen y embellecen, decorando un mundo que impide las posibilidades de felicidad. Incluso un oyente que desconoce las señales del pentagrama y las reglas que articulan el sistema tonal, por ejemplo, es capaz de ser afectado por la ejecución de una obra musical, justamente porque la música se hace tanto de racionalidad como de encantamientos, en medios los más variados. Además, como producto cultural de una época, de una coyuntura social, la música nos comunica familiaridad o extrañeza y es así capaz de afectarnos. Reconocer una canción ya en sus primeros sonidos es lo que hace eclosionar aplausos de una audiencia; es lo que nos encamina para la apropiación de aquella canción, considerando afectivamente que aquella es “nuestra música”; es lo que evita que dejemos de oírla accionando el botón que nos encamina la canción siguiente.

Sin embargo, ¿qué sería capaz de provocarnos una música que desagrada, que “dice” lo que no deseamos oír, que apunta las contradicciones de la vida dañada y que tiene potencialidad para despertar a los oyentes de un estado de insensibilidad defensiva? La hipótesis aquí es que las canciones con pretensión de autonomía, que acogen las contradicciones y lo no idéntico y que, por lo tanto, tienen potencial de crítica y formación humana también afectan a los oyentes y provocan, a su vez,

² DUARTE, R. A. P.: *Industria cultural 2.0*. Constelaciones – Revista de Teoría Crítica, nº 3, dez. 2011, pp. 90 -117

rechazo. Una negativa resentida, despectiva del potencial reflexivo y formativo de otra construcción musical; que busca desviar de la incomodidad y de los dolores que nos son tan familiares. De este modo, hasta una modesta posibilidad real de construcción de pensamiento para una vida otra, es rechazada, aunque sea lo que se desee. Discutir esta hipótesis es el objetivo de este trabajo.

Vida dañada y resentimiento

LA VIDA SOCIAL Y CULTURAL, desde los principios del proceso civilizatorio, exigió a los sujetos sacrificios libidinales tanto en el sentido de aplazar y abstenerse de placeres como en el sentido de controlar impulsos agresivos que, al final, también pueden llevar a satisfacciones. El diagnóstico freudiano ya nos comunicó que ese proceso se desdobló en incómodos que son inherentes a las organizaciones sociales humanas³. Aunque se manifiesta de diferentes modos según épocas y organizaciones sociales, algún malestar es inherente a la vida social humana. Al actualizar el diagnóstico freudiano, Rouanet discute que las sociedades modernas producen una incomodidad que acaba de manifestarse como un “gran resentimiento contra la civilización”⁴. Tal resentimiento se dirigía entonces contra los principios que dieron el tono del proyecto Iluminista que, en síntesis, anheló una humanidad autónoma y emancipada a través de los poderes de la razón.

La constatación de una vida dañada que, en rigor, exige una ideología que “intenta engañarnos escondiendo el hecho de que no hay más vida”⁵ evidencia que la vida autónoma vislumbrada por el proyecto Iluminista no está en vías de realizarse. No desistir de la propuesta de trabajar por una humanidad razonable, aunque sea una cuestión de supervivencia, no es el camino obvio y no excluye la realización de una importante crítica de la racionalidad. Más evidente, sin embargo, parece ser el cultivo de rencores de los vislumbres de autonomía y la búsqueda de compensación de los sacrificios que la civilización exigió, lo que caracteriza el contexto de la vida dañada como un combustible a la manifestación de una gama de afectos resentidos. El hecho de que la racionalidad occidental se haya constituido, en su forma hegemónica, como racionalidad instrumental - de ahí la urgencia de la necesidad de una crítica radical de la razón - amplifica la problemática de los afectos, ya que,

³ FREUD, S.: O mal-estar na civilização. In. _____: *Obras completas vol. 18*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 13 – 122. (Publicación original 1930).

⁴ ROUANET, S. P.: Mal-estar na modernidade. In. _____: *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 96 – 119, 1993, p. 66.

⁵ ADORNO, T. W.: *Mínima Moralía*. op. cit. p. 7.

en lugar de acogidos y comprendidos como aspectos inherentes a la racionalidad y al pensamiento, ellos son reprimidos como irracionalidad.

Música, fetiche y resentimiento

UN PRODUCTO DE LA CULTURA que, a pesar de las condiciones de la vida dañada, guarda al mismo tiempo potencial de promover tanto la servidumbre y la adecuación, como también la formación, el pensamiento y el vislumbre de una organización otra, es la música. Hegemónicamente mediada por la industria cultural, la música ocupa prácticamente todos los espacios cotidianos: se oye música en los establecimientos comerciales, en los restaurantes, en los gimnasios de gimnásticas, en los ascensores, dentro de los automóviles, en aparatos de sonido domésticos. Con potenciales mayores de elección, pero también radicalmente limitado en los potenciales de autonomía, también se oye música a través de auriculares mientras se realizan trayectos habituales por las calles, dentro de los transportes colectivos, durante actividades físicas y una amplia gama de otras actividades. Si bien este no es un público que abarrotaba las escuelas de música, ya que una formación cultural plena es justamente algo violentamente impedido en la configuración social vigente, esos oyentes son afectados por las propiedades de esas obras musicales.

Las posibilidades de ser afectados por una obra musical incluyen una íntima relación, que es inherente a las construcciones musicales, entre aspectos de racionalización técnica y matemática y aspectos de hechizo, encantamientos que pueden ser identificados como un fetichismo típico de la lógica mercancía, como en el concepto marxiano, pero que no se limitan a esa forma de fetichismo. Las propiedades sonoras de altura, timbre, ritmo y armonización de sonidos remiten a intentos ancestrales de afinación y de organización sonora, que implican un carácter cultural y político en la elección y ordenación de los sonidos. La construcción del sistema tonal, vigente actualmente mismo ya habiendo sido superado musical e históricamente, también remite a una larga historia de sistematización de alturas que pasa por la matemática pitagórica, incluye la diseminación, vía cruzadas, de las notaciones italianas y alcanza el temperamento acústico que se reconoce como agradable y correcto por el oyente contemporáneo⁶.

⁶ ADORNO, T. W.: O fetichismo na música e a regressão da audição. In: HORKHEIMER e ADORNO: *Os Pensadores: Horkheimer e Adorno*. Trad. Zeljko Loparic et. al. São Paulo: Nova Cultural, p.77- 105, 1991 (publicación original 1938); ADORNO, T. W.: Por que é difícil a nova música? In: COHN, G. (org): *Adorno – Sociologia*. São Paulo: Ed. Ática, p. 147-161, 1986 (publicación original 1968); WEBER, M.: *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Trad. de Leopoldo Waizbort. São Paulo: Edusp, 1995 (publicación original 1921); ATTALI, J.: *Noise – The Political Economy of Music*. Trad. Universidade de Minnesota. USA: Minnesota University Press,

Considerando estas relaciones del oyente con las canciones, es de suponer que, a no ser en sentidos catárticos de manifestaciones irreflexivas de emociones, no se oye música para provocar el estrangulamiento de los dolores y las molestias humanas o de reflexionar sobre una vida que no es tan buena como podría ser. Es comprensible que las personas escuchen música para, por el contrario, distraerse y motivarse a la realización de las actividades cotidianas tantas veces carentes de sentido y de satisfacción. Cito aquí una autora que sintetiza ese diagnóstico:

En efecto, el espacio que se reservó para el arte en la cultura de masa bordea casi el “terapéutico”. El ser humano contemporáneo, apartado de la naturaleza y subyugado por la razón tecnicizada, busca en el arte la realización de la identidad perdida. Sin embargo, la vanguardia estética se niega a ocupar ese lugar y la revuelta humana es tan violenta a medida que ve hasta la propia música, santuario último de la subjetividad de todas las demás expresiones artísticas, sucumbir a la expoliación afectiva emprendida por la técnica⁷.

La música que anhela la autonomía se atreve a frustrar al oyente y eso no es tolerado por él, que la rechaza, sea ante la exposición a los primeros sonidos, sea de antemano, acusándola de intelectualismo, elitismo o protegiéndose en el gusto: “No me gusta”. Al mismo tiempo, la incomodidad producida por la vanguardia artística demuestra el poder crítico de la búsqueda de la autonomía sonora. Es en ese sentido que Adorno afirma que la pretensión de autonomía en la obra artística, su contenido de verdad, coincide con su contenido crítico⁸. Y al mismo tiempo, en las palabras de Adorno, “la experiencia artística sólo es autónoma cuando se deshace del gusto de la fruición”⁹. Ahora, inmersos en la vida dañada, los oyentes tanto desean el devenir que puede ser vislumbrado en la experiencia artística autónoma cuanto rechazan el esfuerzo y la incomodidad que viene de esa experiencia. Para Adorno: “En el mundo falso toda *ηδονή* [fruición] es falsa. Por lo tanto, el deseo sobrevive en el arte”¹⁰. La profundización de la reflexión y de las contradicciones manifiestas en las posturas resentidas son, por esas ambigüedades, espacios fecundos de crítica.

El fetiche que permanece expresado en las canciones por la constitución inherentemente impalpable de esta, es capaz de hacer recordar a los seres humanos

2003 (publicación original 1977); WISNIK, J. M.: *O som e o sentido*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2006 (publicación original 1989).

⁷ ARZUA, G.: Reificação e autonomia: a dupla face da razão na estética musical de Adorno. In. RAMOS-de-OLIVEIRA, N. ZUIN, A. A. S. e PUCCI, B. (orgs): *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados; Piracicaba: Ed. Unimep, pp.175 – 184, 2001, p. 178.

⁸ ADORNO, T. W.: *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Coimbra/Portugal: Edições 70, 2011 (publicación original 1970).

⁹ Ibid. p. 28

¹⁰ Ibid., p. 29

aspectos violentamente reprimidos y recalcados por la exclusión de la naturaleza en el proceso de desencanto del mundo. Esta naturaleza vislumbrada en las canciones tanto es capaz de atraer como es capaz de aterrorizar y provocar rechazo. Si el resentimiento típico de la modernidad se dirige contra el proyecto iluminista y contra la civilización de un modo general, también se dirige contra las obras musicales que acogen las contradicciones que el proceso civilizatorio violentamente buscó extirpar. Citando a Adorno:

La ira contra la vanguardia es tan desmedida y sobrepasa tanto su función real en la sociedad industrial tardía y, también, excede demasiado su participación en las ostentaciones culturales de esta sociedad, sólo porque la conciencia angustiada encuentra, en el arte nuevo, cerradas las puertas a través de las cuales esperaba escapar a la Aufklärung total, porque hoy el arte, al menos el arte realmente sustancial, refleja sin concesiones y lanza a la superficie todo lo que se quería olvidar¹¹.

El arte nuevo o la música nueva a la que Adorno se refiere en la obra *Filosofía de la nueva música*¹² ya completó más de cien años y no fue capturada ni siquiera por la implacabilidad de la industria cultural. Al no configurarse como cómplice de la falsa armonía entre lo universal y lo particular, al revés del sistema tonal que lo hace con maestría a punto de configurarse como una segunda naturaleza para el oído moderno, la música de vanguardia es molesta. Pero esa recepción despectiva y eventualmente violenta no puede ser comprendida en el marco del “gusto” o de la carencia formativa individual, recortándose el individuo de una configuración que remite a la vida dañada y a los impedimentos formativos que a su vez también constituyen subjetividades, aunque deseosas, que rechazan lo que aún queda de espacio formativo.

Por una crítica de la racionalidad

LA SEPARACIÓN VIOLENTA ENTRE ESPÍRITU Y MATERIA es antigua y el desarrollo de la racionalidad instrumental evidencia esta dicotomía brutalmente. Las manifestaciones afectivas son condenadas a la irracionalidad y tratadas con frialdad, siendo toleradas en espacios donde existe una cierta administración de la catarsis. Las dicotomías que se expresan en el rechazo de la razón instrumental en acoger el

¹¹ ADORNO, T. W.: *Filosofía da Nova Música*. Trad. Magda França. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009 (publicación original 1958), p. 21.

¹² *Ibid.*

movimiento y la contradicción se constituyen tanto como impedimentos a la humanización y una amenaza latente de retorno a la barbarie, cuanto constituyen posibilidades de confrontación y, por la profundización de la contradicción, posibilidades de superación de la condición vigente.

Al discutir sobre los afectos y la racionalidad vigente y, al mismo tiempo, sobre la música, que en su configuración intrínseca es una manifestación de otra racionalidad, hay que tratar con las más antiguas separaciones que nos siguen provocando tanto miedo como atracción. La elaboración de esos aspectos violentamente reprimidos de la cultura es imprescindible para que se mire más allá la condición de una vida dañada. Además, ante el peso de la organización vigente para la adaptación, hay que tener en cuenta cuánto las subjetividades humanas están forjadas para, aunque eso cueste un penoso sufrimiento, mimetizar los aspectos deshumanizados de la cultura para así integrarse a ella. Reflexionar sobre aspectos afectivos y de la racionalidad vigente y pensar sobre posibilidades de elaboración requiere que esas cuestiones sean ampliamente exploradas.

Esta condición, expresada por la vida dañada y por las subjetividades forjadas desde la más tierna edad para la adecuación y la integración a esa vida, señala el avance de la contradicción apuntada hace tiempo por Adorno y Horkheimer¹³, al final, en la búsqueda de una racionalidad apartada de cualquier vestigio de su presumido opuesto, la humanidad viene siendo lanzada a un camino pautado por la irracionalidad. No se trata, sin embargo, de resignarse a ese desarrollo de las cosas, pero se trata de resistir a la integración total de las subjetividades a los modos inhumanos de organización social en lo que sea posible y, apostando por el potencial crítico de la acogida de las contradicciones, evidenciar que el modo como la vida dañada se organiza no es absolutamente inevitable. La simplicidad de esta formulación parece ser también la señal de su más aguda dificultad.

Apuntes concluyentes

PENSAR EL RESENTIMIENTO EN RELACIÓN a la cultura de un modo general y en relación a la sensibilidad cognoscitiva exigida por las producciones artísticas, especialmente en el caso peculiar de la música, lleva a la luz ambigüedades importantes para fomentar la resistencia de los sujetos, cada vez más impedidos en sus posibilidades de desarrollar una individualidad autónoma frente a la radicalización de la

¹³ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M.: *Dialéctica do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2006 (publicación original 1944).

vida dañada. Las dicotomías pavor y deseo, cultura y naturaleza, mente y cuerpo, resultados del largo proceso de desencanto del mundo, necesitan ser exploradas en su potencial crítico y elaboradas en el sentido de apuntar posibilidades de una vida más humanizada. Esta elaboración nos aparece tan urgente como delicada y demanda esfuerzos de las más variadas ciencias. Sin embargo, trabajar en el sentido de una racionalidad que supere esas dicotomías es necesario para que se vislumbre una vida más humana. El esfuerzo necesario para mantener las cosas como son no puede ser menospreciado, pero al mismo tiempo, confrontarlo parece ser imprescindible para que se vislumbre potencialmente aquello que, después de todo, se desea: una vida en que las posibilidades de felicidad correspondan verdaderamente a las necesidades y a las posibilidades de la técnica y de la ciencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.: “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In: HORKHEIMER e ADORNO: *Os Pensadores: Horkheimer e Adorno*. Trad. Zeljko Loparic et. al. São Paulo: Nova Cultural, pp. 77- 105, 1991 (publicación original 1938).
- *Mínima Moralia*. Trad. Luiz Eduardo Bicca e Rev. Guido de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1993 (publicación original, 1951).
- *Filosofia da Nova Música*. Trad. Magda França. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009 (publicación original 1958).
- “Por que é difícil a nova música?” In: COHN, G. (org): *Adorno – Sociologia*. São Paulo: Ed. Ática, pp. 147-161, 1986 (publicación original 1968).
- *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Coimbra/Portugal: Edições 70, 2011 (publicación original 1970).
- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M.: *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2006 (publicación original 1944).
- ARZUA, G.: “Reificação e autonomia: a dupla face da razão na estética musical de Adorno”. In. RAMOS-de-OLIVEIRA, N. ZUIN, A. A. S. e PUCCI, B. (org.): *Teoria crítica, estética e educação*. Campinas: Autores Associados; Piracicaba: Ed. Unimep, pp. 175 – 184, 2001.
- ATTALI, J.: *Noise – The Political Economy of Music*. Trad. Universidad de Minnesota. USA: Minnesota University Press, 2003 (publicación original 1977).
- DUARTE, R. A. P.: “Indústria cultural 2.0”. *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*, nº 3, dez. 2011, pp. 90 -117. Enlace: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/750/804>
- FREUD, S.: “O mal-estar na civilização”. In. _____: *Obras completas vol. 18*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 13 – 122. (Publicación original 1930).
- ROUANET, S. P.: “Mal-estar na modernidade”. In. _____: *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 96 – 119, 1993.
- WEBER, M.: *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Trad. Leopoldo Waizbort. São Paulo: Edusp, 1995 (publicación original 1921).
- WISNIK, J. M.: *O som e o sentido*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2006 (publicación original 1989).



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.008>
Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 147-158

*La crítica a la causalidad en
T. W. Adorno: un propuesta
filosófico-musical a través
de Atmosphères, de Ligeti*

*The critique of causality in T. W. Adorno: a philosophical-
musical proposal through Atmosphères, by Ligeti*

MARINA HERVÁS MUÑOZ

Akademie der Künste (Berlín)
mhermu@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.009>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 159-174



Resumen

Este artículo está dividido en dos partes: por un lado, se delinear los puntos fundamentales de la crítica a la causalidad de T. W. Adorno y, en especial, en referencia a Aristóteles y Kant. Por otro, se explicita la deriva de esta crítica en su propio proyecto filosófico, que presta especial atención, en sus últimos años, a la música de los jóvenes compositores de Darmstadt. *Atmosphères*, de Ligeti se constituye como una de las obras fundamentales para dar cuenta del cruce entre filosofía y música en el pensamiento adorniano y, en concreto, con respecto al problema de la causalidad.

Palabras Clave: T. W. Adorno, Ligeti, causalidad, Kant.

Abstract

This article has two parts: on the one hand, it attempts to outline the fundamental points of T. W. Adorno's critique of causality and, in particular, in reference to Aristotle and Kant. On the other hand, it made explicit the drift of this criticism in his own philosophical project, which pays special attention, in his late thoughts, to the music of the young composers of Darmstadt. Ligeti's *Atmosphères* is one of the fundamental works to account for the crossover between philosophy and music in Adornian thought and, in particular, with regard to the problem of causality.

Keywords: T. W. Adorno, Ligeti, causality, Kant.

Introducción

LA TENSIÓN ENTRE LA CAUSALIDAD y el determinismo es un tema que protagoniza el siglo XIX y, especialmente, su relación con la aproximación científica a la realidad. Como muestra Kern¹, sin embargo, no sólo hubo una tendencia en las ciencias naturales a articular un discurso coherente en torno a las leyes de la naturaleza, es decir, su articulación causal, sino también a derivar de ellas patrones de comportamiento social. El desarrollo del positivismo, gracias al *Curso de Filosofía Positiva* de Comte de 1830, entre otros, influye en esta tendencia que trató de secularizar la causa última de la acción de la divinidad. Las teorías sobre la determinación se construyeron bajo el supuesto de que la realidad está organizada según una legalidad que puede ser analizada y generalizada a partir de los meros hechos. Por lo tanto, la tarea principal de cualquier teoría sería encontrar los principios que estructuran secretamente la realidad. Pero el determinismo radical tiene sus consecuencias morales: si el principio último de una acción puede ser analizado tarde o temprano, la responsabilidad de cualquier acción estaría indudablemente en este principio último. Asimismo, sería posible articular toda la secuencia que conduciría a cualquier hecho futuro. De hecho, la exactitud de las predicciones comenzó a ser una de las principales cualidades de las ciencias naturales en contraste con las ciencias sociales o las humanidades.

La causalidad parece ser un tema secundario en la producción de Theodor W. Adorno, ya que no hay un solo texto que preste atención específicamente sobre este tema en su producción. Sin embargo, aparece constantemente en todas sus conferencias tardías y juega un papel relevante, al menos, en sus escritos tardíos, y prominentemente en la *Dialéctica Negativa*. En este artículo se mostrarán las coordenadas principales de este problema en relación al giro que, tal y como mostraremos, parece que experimenta su pensamiento con respecto a la música a partir de los años sesenta. La causalidad era un elemento crucial de su enfoque de un modelo filosófico sociopolítico, como ya lo han demostrado muchos estudiosos. Lo que afirmo es que desarrolló este concepto no sólo por medios puramente filosóficos,

¹ Kern, S., *A Cultural History of Causality. Science, Murder Novels, and Systems of Thought*. New jersey, Princeton University Press, 2004,

sino teniendo en cuenta algunos de los principales problemas a los que se enfrentaron los compositores en estos años. En resumen, en este trabajo se explicaría cómo la atención de Adorno a la nueva música de los años 60 afectó profundamente a su filosofía y específicamente al problema de la causalidad.

El proyecto de Adorno se construye en torno a la crítica contra la prima *philosophia*. En sus ojos, en definitiva, hay una tendencia en la filosofía tradicional pero también en algunas de las propuestas del siglo XX, a buscar un primer elemento que sirva de base para el resto de la construcción filosófica. Por lo tanto, la mayoría de los proyectos filosóficos occidentales operan de manera deductiva. Precisamente, Adorno critica esta tendencia analizando qué concepción del tiempo está detrás de estos modelos. Según él, hay una primacía de una construcción lineal del tiempo. Esta construcción implica una organización del pensamiento que se basa en la correlación de eventos, en su mayoría organizados de acuerdo a una relación causal entre ellos.

Hay dos posiciones principales con respecto a la causalidad que Adorno analiza críticamente. En primer lugar, una que asume que una relación causal no existe realmente, sino que el sujeto atribuye al objeto un mecanismo de pensamiento como si fuera una característica del objeto mismo. La organización causal de los fenómenos, derivada de la temporalidad lineal, se observa entonces como si de hecho fuera idiosincrásica del objeto mismo. A través de esta estrategia, según Adorno, hay una repetición del sujeto en el objeto. Cuando se trata de conocer el objeto, el sujeto simplemente se encuentra en él. Los elementos cualitativos del objeto que no encajan con las exigencias del pensamiento causal son borrados o simplemente obviados. Habría, pues, una relación violenta con el objeto. Se le impone una unidad heterónoma, para propiciar así la coincidencia entre sujeto y objeto. Por lo tanto, el modelo filosófico que propone Adorno tiene que reformularse desde la crítica al pensamiento “causal-mecánico” [*kausalmechanisches Denken*]. En segundo lugar, por el contrario, la relación causal se entiende como existente en los objetos mismos. Esto se deriva de la concepción animista según la cual las cosas “tienen un alma interior y una determinación interior”². Esta forma de pensar muestra la gran disparidad entre los desarrollos científicos y la “conciencia cotidiana”. Su enfoque trata de abordar ambas posiciones en la filosofía tradicional y ofrecer no una respuesta cerrada a sus problemas, sino al menos cambiar la perspectiva desde la que ambos se enfrentan.

² Adorno, T. W. *Problemen der Moralphilosophie, Nachgelassene Schriften IV/10*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, p. 78

Revisión del problema de la causalidad en la filosofía tradicional

ADORNO TRATA DE RASTREAR EL PROBLEMA de la causalidad en algunos de los filósofos más prominentes de toda la historia de la filosofía. No pretende hacer un estudio exhaustivo del problema, sino que fundamentalmente se concentra en dos posiciones al respecto. Trata del concepto aristotélico de causalidad ya que lo trata desde una perspectiva objetiva, esto es, desde el concepto de la materia[Stoff]; y del kantiano ya que, en principio, se articula como una categoría subjetiva, como ya en Hume.

El concepto de causalidad en Aristóteles, según la interpretación de Adorno, se deriva de una forma secularizada de la necesidad natural. Por lo tanto, causalidad en Aristóteles significa “causalidad natural”³. Aristóteles parte de un concepto secularizado de naturaleza en la que cada ser tiene una dirección determinada (*telos*). Esta característica dinámica de los seres implica un momento de arbitrariedad, ya que o bien se presupone que el ser se mueve a sí mismo (autómata), que comenzó a moverse en algún momento, dando así comienzo a un proceso casual; o bien solo cabe articular el movimiento desde el mero *tyche*, es decir, desde el “azar”. Sin embargo, hay una tensión que Aristóteles no resuelve. Consiste en la explicación de por qué hay elementos que obedecen a la organización teleológica de la naturaleza y a su aplicación en la sociedad; y otros que, sin embargo, parecen poder escapar de la teología. Para Adorno, esta tensión funda el núcleo mismo de la metafísica occidental, ya que se delinea uno de sus principales problemas, a saber, el choque aporético entre causalidad y libertad.

Así es como Adorno conecta a Aristóteles con Kant y, en concreto, con la tercera antinomia del crítico de la razón pura. La interpretación de Adorno de estas reflexiones antitéticas tiene que ver con un gesto de exageración de la razón ingenua. Kant asume primero que la causalidad real es una tendencia de los objetos mismos. Según Adorno, en la *KrV* este enfoque científico natural se da por sentado. Por lo tanto, la causalidad se entiende principalmente, como en Aristóteles, desde la perspectiva de las ciencias naturales. Él, entonces, lleva esta suposición a sus últimas consecuencias para analizar las contradicciones que aparecen en ese proceso. En Kant la causalidad se definiría mediante el concepto de necesidad. Las relaciones causales podrían articular fenómenos arbitrariamente. Sin embargo, dado que Kant incluye la causalidad dentro de las categorías a priori, esto es, como condición del conocimiento, que la causalidad se hace necesaria. En este sentido, Adorno caracteriza la concepción de

³ Adorno, T. W., *Metaphysik. Begriff und Probleme, Nachgelassene Schriften* IV/14, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, p. 118.

Kant de la causalidad como circular. La necesidad es determinada por la causalidad; y la causalidad es considerada como legalidad [*Gesetzmäßigkeit*], es decir, como un evento organizado en cadena que sólo puede ser entendido de acuerdo a su estructuración previa. Otro elemento se añade a esta circularidad: la universalidad [*Allgemeinheit*]. Causalidad es, entonces, la capacidad de asociar dos eventos separados temporalmente en una unidad de saber. Es un proceso sintético, en el cual, los eventos individualmente separados temporalmente, se relacionan en una cadena casual los eventos individuales aparentemente separados temporalmente que se relacionan en una cadena casual. Las cosas en sí mismas no están organizadas de acuerdo con las relaciones causales, pero la causalidad es un medio de organizar el conocimiento sobre esas cosas. Por lo tanto, en el momento en que las reglas de esta organización se aplican a las cosas, hay un principio de generalización y necesidad en la estructura del conocimiento. Hay, no obstante, una aparente contradicción en la estructura temporal de la triada causalidad-necesidad-generalidad. Mientras que la causalidad se caracteriza por la sucesión en términos temporales, la generalidad se articula por la simultaneidad⁴, ya que se aplica a todos y cada uno de los eventos sin importar cuándo. La necesidad implica ambas estructuras temporales.

En el proyecto de Kant la causalidad es una de las categorías que garantiza la unidad de la razón. Por eso, para Adorno, la causalidad se vuelve ontológica en él⁵. El papel que juega la causalidad como categoría del entendimiento para articular el conocimiento como unidad no es, para Adorno, una categoría que se impone a la cosa, sino que sigue la estructura de la cosa misma, acudiendo así a otro pensamiento circular: “La unidad de conciencia en sí misma se presenta según el modelo de la unidad de la cosa. Aunque la cosa está constituida por la unidad de conciencia, requiere que haya algo así como una unidad de la cosa en general”⁶.

La legalidad que implica la causalidad, significa que cada desvío, cada variación, ya está regulada por una ley general. No hay ninguna posibilidad de modificar lo que ya está concebido en la cadena causal: cada engranaje está acoplado con precisión. Este concepto de causalidad se hereda de alguna manera de una manera mecanicista de pensar. De ahí que Kant se vea abocado a derivar la libertad de la causalidad. En palabras de Adorno, la libertad sería en realidad una especie de causalidad *sui generis*⁷. Como se señaló anteriormente, el conocimiento no es posible en absoluto sin la legalidad, sin la unidad que surge de las formas y categorías a

⁴ Adorno, T. W., *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, 1995, p. 214

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ *Ibid.* 162.

⁷ Adorno, T. W. *Problemen der Moralphilosophie, Nachgelassene Schriften IV/10*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, p. 63

priori. La causalidad es una de las categorías que organizan el fenómeno puro. La libertad, por lo tanto, está sujeta a la articulación previa de las categorías, incluida la causalidad.

Adorno exagera metodológicamente las afirmaciones de Kant para extraer las implicaciones radicales de su teoría de la causalidad:

“Asumamos primero que el determinismo de la naturaleza es total, es decir, que todo en la naturaleza está determinado por causa y efecto, de conformidad con las leyes. En ese caso, la afirmación de Kant de que la ley moral es un hecho, una ordenanza, algo que se nos impone irresistiblemente, sería [...] profundamente inmoral. Sería inmoral porque plantearía exigencias a las personas que, por ser seres empíricos, no podrían satisfacer. [...] A la inversa, sin embargo, si los sujetos empíricos realmente pueden actuar libremente, entonces porque ellos mismos son parte de la naturaleza, la unidad kantiana de la naturaleza, fundada en las categorías, será destruida. La naturaleza tendrá entonces una brecha, y esta brecha violará la unidad de nuestro conocimiento de la naturaleza a la que, según Kant, aspiran las ciencias naturales”⁸

Kant cae en la identidad entre libertad y legalidad mediante la unidad de la razón. Para él, cuanto más precisamente se articula la razón a través de las leyes, más libre es el sujeto. Eso implica, entonces, que la libertad sería un acomodo preciso entre la legalidad y la acción. La libertad se entiende en Kant, pues, como una autonomía radical, es decir, el grado máximo en que la razón se determina a sí misma.

La causalidad en el proyecto filosófico adorniano

SU PROPIO PROYECTO PARTE de la premisa de que la causalidad y el azar [*Zufall*] están íntimamente relacionados, ya que la subsunción total bajo la causalidad es artificial. No hay, para él, ningún límite en la aparición de nuevas cadenas causales, ni siquiera en el análisis de ejemplos aparentemente simples para explicar la operatividad de la causalidad. Utiliza el ejemplo de dejar caer un libro. Aun cuando el análisis causal señalará que el libro se sintió caído (C) porque alguien lo dejó caer (A) y la gravedad (B), para Adorno hay otras cadenas causales que cruzan esta relacionada con el libro, y otras nuevas que se abren en el momento en que alguien decide dejar caer un libro en este contexto espacio-temporal.

El llamado “miedo al caos” es, para Adorno, una de las limitaciones más importantes del conocimiento. Su proyecto se basa en la crítica a la “prima philo-

⁸ Ibid., pp. 150-151.

sophia”, el intento de establecer un elemento que sirva como fundamento de un proyecto filosófico (como la duda cartesiana) o como su principio último (como el Ser en el pensamiento de Heidegger). Toda la cadena causal está orientada a alcanzar el último punto o se sedimenta en una causa primordial. La contradicción en la que incurre el concepto de causalidad consiste en el problema de que esta primera o última causa no siempre puede determinarse y no podría cumplir con los criterios de universalidad; y, al mismo tiempo, sin ella, como se ha dicho, la cadena causal no tendría ninguna organización jerárquica y, por lo tanto, sería arbitrariamente estructurada. Para Adorno, no es necesario renunciar a este modelo del primer o último elemento. Adorno afirma que el elemento fundador, en lugar de ser “inmediato”, “positivo” y “absoluto”, es sólo un momento. Para él, existe una mediación mutua entre causa y efecto. La causa no puede ser pensada sin su efecto, en el sentido de que lo que se ha convertido ya afecta a la causa original.

Adorno es consciente de que la crítica a la causalidad puede llevar al problema del absurdo. La estructuración causal se aplica a muchos conceptos importantes que organizan la vida social, como la historia. Para Adorno, la atribución de un sentido a la historia deriva del sentido interiorizado de la vida misma. Este sentido de la vida misma, por su parte, deriva de la idea religiosa de que existe cualquier entidad que garantice que la vida individual es significativa y no sólo una existencia aleatoria. Según Adorno, la construcción significativa de estos elementos articuladores de la sociedad tiene como antecedente propio el pensamiento “causal-mecánico” [*Kausal-mechanisches Denken*], en el que se basa, por ejemplo, el concepto occidental de racionalidad. Por lo tanto, por ejemplo, se supone que hay una continuidad en la construcción del conocimiento.

Adorno entonces rechaza esta atribución de las leyes científicas de la naturaleza a los “procesos espirituales”. Mientras que en ciencias los acontecimientos se estructuran según el modelo “siempre cuando- entonces” [*immer wenn-dann*], en ciencias sociales tiene que ser “después de -entonces” [*nachdem-so*]. Esto implica que, según él, en los procesos espirituales no hay leyes fundantes, sino tendencias y líneas de desarrollo. Por tanto, la relación entre causa y efecto no es la única estrategia teórica para analizar los eventos sociales. Podría haber algunos aspectos de ellos que no se pueden derivar en absoluto de una causa específica o que la causa está oculta o no está clara. Lo que Adorno añade, de alguna manera siguiendo a Bloch y Marcuse, es la dimensión utópica. La cuestión del análisis crítico consiste en la exploración de los procesos que están operando en la creación de narrativas (causales) y también en exponer qué otras realidades serían posibles: “Toda reificación es olvido, y la crítica significa en realidad lo mismo que el recuerdo, es decir, movilizar en fenómenos

aquello por lo que se han convertido, reconociendo así la posibilidad de que se hayan convertido, y por lo tanto puedan ser, algo diferente”⁹.

En definitiva, en el proyecto de Adorno se parte de la crítica a la consideración del objeto como una totalidad que debe o incluso puede ser comprendida. En sus palabras, “nada en el mundo está compuesto... de hecho y de concepto”¹⁰. Por lo tanto, Adorno rechaza que la tarea de la teoría sea, tal como lo plantean los positivistas, la mera descripción de los hechos; o, como en la mayoría de los enfoques sociológicos, delinear las tendencias sociales. Para él, tales tendencias no son más que una “extrapolación y generalización” de algunos hallazgos del conjunto social, que permanecen en el plano de los hechos. El concepto de teoría en Adorno busca lo no idéntico, superar la mera repetición o descripción de lo dado, es decir, debería acudir a lo que no está ya meramente presentado en los hechos. La teoría tiene que aspirar a lo radicalmente otro. Adorno encuentra en Kant, pero también en otros pensadores, como Hegel, la tendencia a organizar la experiencia a través de la teoría filosófica. Lo que Adorno intenta, por el contrario, es delinear lo que podría ser una experiencia no reglada [*unreglementierte Erfahrung*]. Este tipo de experiencia parte de una crítica radical a la autonomía de la razón y a su identidad con la libertad en Kant. La razón, por el contrario, no satisface la demanda de un compendio preciso y estricto de leyes, sino, por el contrario, muestra desde sus aporías todo lo que es reprimido por ella misma. En sus análisis, Adorno intenta mostrar cómo la filosofía tradicional une la libertad y la praxis represiva. Se niega la libertad para no enfrentarse a las contradicciones que caracterizaron a la realidad y a la sociedad. La estructuración de la experiencia bajo el reino de la causalidad implica que la acción humana se limita al análisis de la estructura acción-reacción.

La lógica tradicional tiende a clasificar bajo conceptos generales, a partir de los cuales los objetos se constituyen como tales o, en otras palabras, dejan de ser amorfos. Adorno, entonces, busca explorar la posibilidad de pensar fuera del alcance de la lógica tradicional. En otras palabras, lo que Adorno busca es desentrañar la correlación artificial entre estructura de pensamiento y estructura del ser, algo que él considera como una hipóstasis de la lógica.

Adorno encuentra en el arte un lugar privilegiado para reflexionar sobre estos asuntos. A su juicio, el arte no responde en absoluto a la cadena causal, ya que el objeto artístico siempre va más allá del propio concepto de arte. Adorno no sugiere, entonces, depurar este concepto hasta que se adapte a cualquier tipo de obra de arte, sino asumir que el arte mismo no puede obedecer a los medios de

⁹ Adorno, T. W., *Einleitung in die Soziologie. Nachgelassene Schriften IV/15*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, p. 150.

¹⁰ Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p. 189 (traducción modificada).

conceptualización. Esta estructura no conceptual del arte, junto con la consideración del espíritu o creador como un momento (y no como el punto de partida), implica que no existe una construcción causa-efecto en el arte. La estética debe abordar, según Adorno, la negación radical de la comprensibilidad, la adscripción inteligible a la obra de arte. En otras palabras, el arte no entra dentro de la lógica que tradicionalmente se atribuye al pensamiento conceptual. Adorno, por ejemplo, señala la “alogicidad” de una fuga de Bach. Incluso cuando se considera como una forma lógica, ya que tiene sujeto, contra-tema y respuestas, así como se divide en exposición, sección media y sección final, necesariamente para ser una fuga, no hay manera de encontrar una estructura lógica en términos de premisas y conclusiones¹¹. La necesidad de la organización de los materiales está en cada obra planteada desde cero. No hay subsunción bajo un universal [*eine Allgemeinheit*], a diferencia del pensamiento lógico tradicional.

Adorno y Ligeti

EN EL AÑO 1957, el joven musicólogo Heinz-Klaus Metzger hizo una crítica a Th. W. Adorno que, como se muestra en otro lugar¹², marcó en cierto modo los derroteros del pensamiento musical -y como creo que no pensaba la filosofía sin la música, también musical- en su última década de producción. La crítica apareció en un artículo que unía el título de *Filosofía de la nueva música*, libro de referencia a partir de su aparición para los nuevos compositores y “Das Altern der neuen Musik” (1954), adquiriendo el nombre de “El envejecimiento de la filosofía de la nueva música”¹³. En esta crítica, fundamentalmente, Metzger constata cómo muchas de las ideas que habían venido articulando el pensamiento filosófico-musical de Adorno han dejado de dar cuenta de los nuevos procesos compositivos, especialmente los desarrollados en torno a los Cursos Internacionales de música de Darmstadt. El propio Adorno, poco a poco, da la razón a Metzger y se dispone, en sus últimos años de producción, a intentar repensar tales ideas. Aunque son varios compositores los que le despiertan interés de forma explícita, como Boulez o Stockhausen, en este caso me centraré en las reflexiones sobre *Atmosphères*, de Ligeti, como ejemplo fundamental para entender esta crítica a la causalidad en Adorno.

¹¹ Lecciones de Estética de 1961, que se pueden encontrar en el Archivo de Adorno de Frankfurt a. M. La referencia se encuentra bajo la signatura Vo 6582, del 27 de julio de 1961.

¹² Hervás Muñoz, Marina, *Pensar con los oídos: conocimiento y música en la filosofía de T. W. Adorno*, Tesis doctoral. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.

¹³ Metzger, H-K., “Das Altern der Philosophie der neuen Musik”, en *Die Reihe*, vol. 4 (1958), pp. 64–80.

Ligeti y Adorno coinciden temporalmente en su consideración crítica sobre la causalidad. Tal y como constata Floros, a finales de los años 60 Ligeti expresó explícitamente la fuerte influencia de *Alicia en el país de las maravillas* y *Alicia a través del espejo*, de Lewis Carroll, para sus reflexiones sobre la causalidad, que tuvieron su reflejo musical en obras de aquellos años, como *Adventures*, su *Cuarteto n. 2* o las *Diez Bagatelas para Quinteto de viento*, donde cita un pasaje de *Alicia en el país de las maravillas*¹⁴. Es justamente, como hemos visto, este mismo periodo en el que Adorno se dedica más activamente a este problema, probablemente con el objetivo de articular un discurso sobre la libertad, algo que se ve tanto en su filosofía moral como en “Vers une musique informelle” (1961). No obstante, este asunto venía fraguándose en su pensamiento desde antes, al menos desde *Minima Moralia*. En una crítica a Benjamin, Adorno señala que el filósofo berlinés cae en un dualismo al comprender la escritura de la historia desde la perspectiva de los vencidos y los vencedores. Para él, hay algo en la “desdichada linealidad” de la historia que no encaja exactamente en su constitución, que queda retirado como “material de desecho” y “punto ciego”, “inesencial”, “desplazado” y “grotesco”: «libros infantiles como *Atice in Wonderland* o *Struwwelpeter*, ante los que la pregunta por el progreso o la reacción sería ridícula, contienen cifras de la historia incomparablemente más sugestivas que el gran teatro montado por Hebbel con la temática oficial de la culpa trágica, el cambio de los tiempos, el curso del mundo y el individuo»¹⁵. Ambos, por tanto, aluden a formas de constituir una narración sin la atadura de la linealidad y, sobre todo, sin la concatenación lógica, que puede derivar en la exageración (forma que Adorno reclama para sí), el doloroso absurdo de Beckett o la puesta a prueba de formas de construcción no causal, donde hay elementos emergentes y disruptivos.

Atmosphères (1961) es una obra pensada de forma textural, de tal forma que el entramado y las voces individuales quedan engarzadas, de tal modo que no se privilegian parámetros musicales tales como la melodía y la armonía, sino que la prioridad la tiene el color. El color, en estos años, también adquiere un lugar privilegiado en la filosofía adorniana. Al menos tres veces el uso y la función del color en la música fue analizada específicamente por Adorno. El primero es “Konstruktion und Farbe” [Construcción y color], dos sesiones de conferencias que dio en enero de 1959 para la NDR. Permanece inédito y se encuentra en el Adorno-Archiv de Berlín bajo la firma VT 140 y VT 141. La segunda es el resultado de la transcripción del ciclo de conferencias que impartió en el Curso Internacional de

¹⁴ Floros, C., *György Ligeti. Beyond Avant-garde and Postmodernism*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2004, 20.

¹⁵ Adorno, T. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 151.

Darmstadt de 1966¹⁶. El primer documento es de alguna manera un resumen de las conferencias, con algunos fragmentos auténticos, o al menos la base para ellos. Hay otro documento que amplía algunas de las cuestiones elaboradas en los textos mencionados anteriormente. Este también es inédito y se refiere a dos conferencias que dio en el Conservatorio de Frankfurt (Frankfurter Musikhochschule) en 1961. Se llama “Funktion des Klanges in der neuen Musik” [Función del sonido en la nueva música] y también se encuentra en el Adorno-Archiv bajo la firma VT 168 y VT 169.

Más allá del asunto documental, es fundamental remarcar que el color adquiere un papel fundamental para entender la importancia de Ligeti y, en concreto, de esta obra, para la crítica de la causalidad. Y es que, Adorno, también en 1961, escribe “Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien”¹⁷, donde reconoce que hasta entonces, había considerado las categorías de “estático” y “dinámico” de formas no plenamente dialécticas. Dicho en breve, en este texto comienza a pensar la posibilidad de que lo dinámico solo se constituya asumiendo en él un momento estático y viceversa. Esta reflexión la extrapola al sonido como lo temporal (dinámico) y la imagen como lo espacial (lo estático). La obra de Ligeti pone esto en juego, suspendiendo la estructuración temporal lineal. La construcción en planos que, al mismo tiempo, avanza temporalmente, implicaría un intento de aproximar, a nivel sonoro, esta tensión dialéctica entre lo estático y lo dinámico.

La dificultad que encuentra Adorno es cómo compatibilizar -si es que posible aún tal compatibilidad- la línea de voces o, en sus términos, “*das Desiderat der Deutlichkeit*”, lo que hace patente los elementos constructivos y separaba el *primer plano* del *segundo plano* y el trabajo sobre un único plano, o al menos no en términos de *primero* y *segundo* que propone la *Klangfarbenmelodie*¹⁸ schönbergiana. Para él, ejemplo de esto aparece en *Farben* de las *Fünf Orchesterstücke* Op. 16, la cual relaciona con *Atmosphères* de Ligeti, en la que “la forma se constituye desde el

¹⁶ Adorno, T. W., *Kranichsteiner Vorlesungen, Nachgelassene Schriften*, IV, 17, Berlin, Suhrkamp, 2014.

¹⁷ Adorno, T. W., *Gesammelte Werke*, Volumen 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, pp. 217-238.

¹⁸ Schönberg, A., *Harmonielehre*. Viena: Universal, 1922, p. 507. Hay una larga discusión sobre este concepto. *Farben* ha sido tomada por muchos intérpretes como el lugar donde Schönberg despliega esa *Klangfarbenmelodie*. Sin embargo, Dahlhaus hace notar que el concepto de *Klangfarbenmelodien* es de 1911, considerado entonces por Schönberg como una “fantasía futura” [*Zukunftphantasie*], mientras que *Farben* es de 1909. Dahlhaus, además, remarca la dificultad de definición del término, en la medida en que no queda muy claro si se trata de una suerte de “coloración” [*Farbung*] de una altura, si se trata de una igualación del timbre y de la altura (como parece que sugiere *supra*), de la diferencia de instrumentación de una altura o, como sugiere él, la invitación a desarrollar una lógica de los timbres, al igual que ya se ha articulado en otros parámetros musicales. Dahlhaus, C., “Schönbergs Orchesterstück op. 16, 3 und der Begriff der „Klangfarbenmelodie““, en VV. AA., *Bericht über den Internationalen Musikwissenschaftlichen Kongress Bonn 1970*, Kassel, Bärenreiter, 1971, pp. 372-373.

color”¹⁹. Sin embargo, Ligeti no es, para Adorno, un compositor “tímbrico” [*Klangfarbenkomponist*], en la medida en que, para el húngaro, “el descubrimiento de nuevos timbres no era un fin en sí mismo, sino solo un medio de la configuración de la forma”²⁰. Adorno, no obstante, no explora verdaderamente un concepto clave en Ligeti, el de textura, tejido [*Gewebe*], que permite pensar en la disposición de lo sonoro en un plano sin la necesidad de una construcción temporal lineal de *continuum*, como vemos en *Atmosphères*. Sin embargo, Adorno extrae de la reflexión sobre el color la consideración del sonido como exceso, como algo que no cabe en la “exacta fantasía”, en la imaginación que termina siendo correspondida por la realidad. Hay algo que sobresale, que supera tal imaginación. El color es, en cierto modo, la marca de lo no absolutamente controlado, de lo inesperado para el oído.

Mediante la reflexión sobre el color, al igual que en “Vers une musique informelle”, Adorno está tratando de pensar, desde la música, lo que en *Dialéctica Negativa* llama “lo añadido” [*Das Hinzutretende*], lo que rompe con el esquema causa-efecto. En *Atmosphères*, la forma emerge de lo plástico, y no se le impone a lo sonoro desde fuera. Es decir, la forma es emergente desde la propia disposición del material, algo que Adorno exige en la teoría del conocimiento para el concepto, que no debería reducir la multiplicidad del objeto a lo que el concepto puede, sino tratar de dar cuenta su incapacidad para atraparlo. La experiencia ante tal forma emergente es, para Adorno, cifra de la experiencia no reglamentada, pues se constituye a la vez que el despliegue de la forma.

Mientras Adorno, en el marco de la *Filosofía de la nueva música*, seguía pensando en categorías de “antecedente” y “consecuente” o estructuras temporales como “expectativa-espera”, a partir de su contacto con la “nueva generación” de compositores empieza a pensar desde otra perspectiva el tiempo, musical y filosóficamente. La causalidad, en lo musical, comienza a desvanecerse cuando se piensa en relación a lo que se le opone a lo sonoro, lo estático, tal y como se plantea en *Atmosphères*. Su constitución textural abre y disloca a la vez múltiples posibles cadenas causales, que quedan frustradas ante el entretejido del que parte. Lo que la obra muestra, a nivel sonoro, es la crítica al agotamiento de las formas de disposición del tiempo, así como la dimensión espacial -en este caso, en planos- de lo temporal, que también afecta a la constitución de lo causal, pues obvia la tensión dialéctica entre espacio y tiempo e impone una estructura temporal cerrada.

La definición clásica de causalidad implica, en definitiva, la conversión de una relación espacial de dos objetos en un objeto temporal: una relación entre A y B,

¹⁹ Adorno, T. W., *Kranichsteiner Vorlesungen*, Op. Cit, p. 511.

²⁰ *Ibidem*.

que están situados en posiciones x e y , se convierte en temporal cuando B está allí por A, o A conduce a B en una estructura de temporalidad lineal, en la que A debe emerger antes que B para establecer tal relación. Por lo tanto, hay dos aspectos a modificar: primero, la relación no mediada entre el espacio y el tiempo que se supone establece la necesidad de causalidad; y segundo, la mera presunción de la estructura lineal del tiempo, que es también un requisito de las cadenas causales. Adorno, a mi juicio, en sus escritos tardíos, para pensar las relaciones espacio-temporales desde una perspectiva renovada, recurre a conceptos texturales, algo que se desarrolla gracias al cruce de las artes visuales y sonoras. Es evidente, gracias a textos como “Die Kunst und die Künste” (1966), que Adorno estaba atento al complejo diálogo entre las artes de las últimas décadas que aún continúa. El arte, en definitiva, no se puede pensar más como disciplinas separadas. No sólo afecta a la definición del arte en sí -sería mucho más acertado hablar de “arte” o de “proyectos artísticos”-, sino también a cada uno de los ámbitos a los que se supone que pertenece cada arte. La música, entonces, ya no era sólo un “arte temporal”.

Como última observación hay que destacar que Adorno no anula radical y literalmente el problema de la causalidad. Su proyecto no entra dentro del concepto de “acto gratuito”. Se trata, sin embargo, de subrayar la multiplicidad de temporalidades que actúan en el análisis de un hecho cualquiera y también la potencialidad de lo desconocido, es decir, lo que queda fuera de la mera estructuración del conocimiento según una construcción ideológica específica de lo que debe ser el conocimiento. Su crítica a la causalidad, entonces, se dirige a lo incognoscible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Problemen der Moralphilosophie, Nachgelassene Schriften IV/10*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996.
- *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p. 189 (traducción modificada).
 - *Einleitung in die Soziologie. Nachgelassene Schriften IV/15*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993.
 - *Gesammelte Werke*, Volumen 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, pp. 217-238.
 - *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, *Nachgelassene Schriften IV/4*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995.
 - *Kranichsteiner Vorlesungen, Nachgelassene Schriften, IV/17*, Berlin, Suhrkamp, 2014.
 - *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 151.
 - Lecciones de Estética de 1961, que se pueden encontrar en el Archivo de Adorno de Frankfurt a. M. La referencia se encuentra bajo la signatura Vo 6582, del 27 de julio de 1961.
 - *Metaphysik. Begriff und Probleme, Nachgelassene Schriften IV/14*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998.
- FLOROS, C., György Ligeti. *Beyond Avant-garde and Postmodernism*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2004, 20.
- HERVÁS MUÑOZ, MARINA, *Pensar con los oídos: conocimiento y música en la filosofía de T. W. Adorno*, Tesis doctoral. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.
- KERN, S., *A Cultural History of Causality. Science, Murder Novels, and Systems of Thought*. New Jersey, Princeton University Press, 2004,
- METZGER, H-K., “Das Altern der Philosophie der neuen Musik”, en *Die Reihe*, vol. 4 (1958), pp. 64–80.
- SCHÖNBERG, A., *Harmonielehre*. Viena, Universal, 1922, p. 507.
- VV. AA., *Bericht über den Internationalen Musikwissenschaftlichen Kongress Bonn 1970*, Kassel, Bärenreiter, 1971.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.009>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 159-174

*Duelo y narración en Walter
Benjamin: Una lectura desde
el país de los desaparecidos*

*Mourning and Storytelling in Walter Benjamin:
A Reading from the Country of the Lost Ones*

RITA GUIDARELLI MATTIOLI GUTIÉRREZ

Universidad Nacional Autónoma de México
ritaguidarelli@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.010>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 175-184



Licenciada en etnología por la ENAH y maestra en filosofía por la UNAM, ambas con mención honorífica. Actualmente estudia el doctorado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde realiza la tesis “Juego, infancia y rememoración en Walter Benjamin: la *mirada infantil* como gesto filosófico”, bajo la dirección de la Dra. Silvana Rabinovich. Sus intereses académicos se centran en el juego y, recientemente, lo infantil, así como la Teoría Crítica y, en particular, la filosofía de Walter Benjamin.



Resumen

En “Desenterrar y recordar” Walter Benjamin se acerca al tema del recuerdo desde una metáfora singular: la excavación. Mas, lejos de ser solamente una actividad del orden de lo metafórico, excavar es en ocasiones la acción literal que ha de llevarse a cabo para encontrar pistas o claves que permitan resolver enigmas contemporáneos. En México, país donde —a partir del año 2007— los desaparecidos suman más de treinta mil, hombres y mujeres se han convertido en tiempos recientes en excavadores que, removiendo la tierra suelta, buscan sin descanso huellas o rastros de sus seres queridos. El saldo de la búsqueda ha sido de casi 1200 fosas clandestinas y más de tres mil cadáveres inhumados. ¿Qué hacer, pues, frente a tanta barbarie? Quizás acercándonos a la idea de *narración* de Benjamin, nos sea posible pensar el recuerdo en tanto desenterramiento como posibilidad de duelo en el país de los desaparecidos.

Palabras Clave: Walter Benjamin, recuerdo, excavación, narración, duelo.

Abstract

In “Excavation and Memory” Walter Benjamin approaches the subject of remembering from a specific metaphor: excavation. But far from being only a metaphoric activity, excavation is sometimes the literal action with which to find clues to solve contemporary mysteries. In Mexico, country where since 2007 there are more than thirty thousand lost people, men and women have become recently excavators who, through loose soil, search without rest for footprints or traces of their loved ones. What is to be done with so much barbarity? Perhaps through the Benjamin’s notion of storytelling we could think of remembering in terms of unearthing as a possibility for mourning in the country of the lost ones.

Keywords: Walter Benjamin, remembering, excavation, storytelling, mourning.

En “Desenterrar y recordar”, texto brevísimo de 1932, Walter Benjamin se acerca al tema del recuerdo desde una metáfora singular: la excavación. Emparentado con la arqueología, el retorno a lo acontecido se presenta como una tarea de desenterramiento que, palada tras palada, trae a la superficie imágenes de un pasado sepultado. Mas lejos de ser solamente una actividad del orden de lo metafórico, excavar es en ocasiones la acción literal que ha de llevarse a cabo para encontrar pistas o claves que permitan resolver enigmas contemporáneos.

En México, país donde —a partir del año 2007— las personas desaparecidas suman más de treinta mil, hombres y mujeres se han convertido en excavadores que, removiendo la tierra suelta, buscan sin descanso huellas, rastros de sus seres queridos. El saldo de la búsqueda ha sido de casi 1200 fosas clandestinas y más de tres mil cadáveres inhumados.¹ Ante un panorama tan desolador y tan tinto de desesperanza, surge una pregunta irremediable: ¿Qué hacer con todo esto? Es decir, ¿qué hacer con los restos una vez que han sido desenterrados? ¿Qué hacer con los fragmentos, con los retazos de pasado que, sea en sentido literal o figurado, se han descubierto durante la excavación y que afloran como imágenes llenándolo todo? ¿Qué hacer, pues, frente a tanta barbarie?

En lo que sigue intentaremos acercarnos a la idea benjaminiana de narración, pues quizá desde allí podamos pensar el recuerdo-desenterramiento como posibilidad de duelo en el país de los desaparecidos.

Primera palada

LA NEGACIÓN DEL DUELO, simbolizado en los ritos funerarios, ha sido un tema frecuente de la literatura. En la épica griega se manifiesta en los últimos cantos de la *Iliada*, tras el enfrentamiento de Aquiles con Héctor, que culmina con la muerte del troyano. Debido a su dolorosa furia ante la pérdida de Patroclo a manos de Héctor, Aquiles se propone deshonrar al héroe de Troya de la peor manera: negándole el derecho al ritual del luto que exigen los dioses. Después de derrotarlo, amarra el cuerpo de Héctor a su carro y lo arrastra boca abajo desde el lugar del

¹ Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), *Informe especial sobre desaparición de personas y fosas clandestinas en México*, Ciudad de México, 2017, disponible en <http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/InformeEspecial_20170406_Resumen.pdf>.

combate hasta donde se encuentran las naves aqueas. Durante once días continúa ultrajando el cadáver, dándole vueltas alrededor del túmulo. Y nada lo habría hecho cambiar de opinión si Príamo, rey de Troya, bajo resguardo divino, no se hubiera acercado a hurtadillas a su nave para rogarle compasión y que le devolviera el cuerpo de su hijo. Nueve días le pide para llorarlo en el palacio y dos días más para celebrar un banquete en honor del muerto y erigir su tumba; “al duodécimo —continúa Príamo— entablaremos combate si es preciso”.² Y así, el relato épico de la guerra de Troya no cierra con la caída de la ciudad amurallada, que se sabe inminente, sino con el recuento de los funerales de Héctor, domador de caballos.

En la literatura griega, hay otra obra donde esta experiencia se expresa todavía de manera más emblemática. Nos referimos a *Antígona*, una de las tragedias de Sófocles. Allí se narra la historia de una mujer, hija de Edipo, cuyos hermanos han muerto en combate uno frente al otro. Creonte, su tío, ha decretado que a uno de ellos, Eteocles, defensor de Tebas, se le dé digna sepultura; mientras que el otro, Polinices, habrá de recibir el trato de un traidor. Así lo dicta Creonte: “que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le llore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista”.³ Antígona, desesperada ante la pérdida de sus hermanos y la deshonra a los dioses, decide enterrar a Polinices aun a costa de su propia vida. Se acerca a escondidas al cadáver y lo cubre de tierra, preparándolo para los ritos correspondientes. Su tío decreta entonces que Antígona sea enterrada viva, por transgredir las normas de los hombres y de la ciudad para cumplir, en cambio, con lo prescrito por la tradición.

En México hay hoy innumerables Príamos y Antígonas, mujeres y hombres que buscan a sus seres queridos para darles la sepultura que merecen; para terminar con la incertidumbre y comenzar, por fin, el proceso de luto que hasta ahora les ha sido negado. Así se muestra en el reclamo expresado en *Antígona González*, una versión moderna de la antigua tragedia, ubicada en el contexto de la desaparición de personas que azota a nuestro país: “Ellos dicen que sin cuerpo no hay delito. Yo les digo que sin cuerpo no hay remanso, no hay paz posible para este corazón. Para ninguno”.⁴ Y es que, a diferencia de la heroína griega, quienes aquí reclaman el derecho al duelo han de llevar a cabo antes la búsqueda de sus seres queridos; han de realizar primero, nos dice la autora, “la absurda, la impostergable labor de desenterrar un cuerpo para volver a enterrarlo. Para confirmar en voz alta lo tan

² Homero, *Iliada*, Madrid, Gredos, 2015, p. 505, v. 667.

³ Sófocles, “*Antígona*”, en *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2015, pp. 144-145, v. 203-207.

⁴ Uribe, S., *Antígona González*, Oaxaca, Sur+, 2012, p. 24.

temido, lo tan deseado: sí, señor agente, sí, señor forense, sí, señor policía, este cuerpo es mío”.⁵

A través de la obra de Sara Uribe acompañamos el dolor de su protagonista: Sandra Muñoz, cuyo hermano, Tadeo, ha desaparecido. Haciendo eco de las palabras de otros, del dolor compartido por tantos, de —en palabras de la autora— “todos esos duelos que se esconden tras los rostros de las personas que nos topamos”,⁶ nos enfrentamos a la tristeza gigantesca y la minúscula esperanza que representa la labor de búsqueda, la labor de excavación. “Lo queremos encontrar, aunque sea muertito —dicen los familiares de los desaparecidos—. Necesitamos sepultarlo, llevarle flores, rezarle una oración”.⁷ “Nuestro corazón pide que no aparezcan —continúan—, pero si nos entregaran sus cuerpos por fin descansaríamos”.⁸ Pues la desaparición de un ser querido, la pregunta constante por lo que ha podido ocurrirle, no es propiamente vida. Así lo describe Uribe:

Somos lo que deshabita desde la memoria. Tropol. Estampida. Inmersión. Diáspora. Un agujero en el bolsillo. Un fantasma que se niega a abandonarte. Nosotros somos esa invasión. Un cuerpo hecho de murmullos. Un cuerpo que no aparece, que nadie quiere nombrar. Aquí todos somos limbo.⁹

Segunda palada

EN UN ARTÍCULO DE 1915 (aunque publicado dos años más tarde), Sigmund Freud se dio a la tarea de reflexionar en torno al duelo y la melancolía. El duelo, escribe entonces el psicoanalista vienés, es un afecto normal que aparece “frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”.¹⁰ Lo caracteriza el desencantamiento, la indiferencia frente a los sucesos del mundo exterior, de todo aquello que no tenga relación alguna con la memoria del fallecido. “En el duelo —resume Freud—, el mundo se ha vuelto pobre y vacío”.¹¹

⁵ *Ibíd.*, p. 75.

⁶ *Ibíd.*, p. 53.

⁷ *Ibíd.*, p. 81.

⁸ *Ibíd.*, p. 84.

⁹ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁰ Freud, S., “Duelo y melancolía”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, Volumen XIV, p. 241.

¹¹ *Ibíd.*, p. 243.

Casi un par de décadas más tarde (en 1933), Walter Benjamin escribió “Experiencia y pobreza”. Allí habla también de la pérdida de sentido del mundo, del empobrecimiento en términos de experiencia comunicable, de la incapacidad de narrar; en suma, de la intransmisibilidad de lo que, hasta antes de la primera guerra mundial, conformaba la tradición: un conjunto de experiencias comunes susceptibles de ser compartidas de boca en boca. A esta devaluación de la experiencia Benjamin la identifica como una nueva barbarie.¹²

Dicha barbarie se muestra ante nuestros ojos con un halo similar al de la que actualmente se vive en México. Como aquélla, la nuestra se desenvuelve también alrededor del silencio. El silencio de los desaparecidos. El silencio de sus familiares, enmudecidos por el miedo. El silencio de las autoridades, que con frecuencia acallan los rastros de las víctimas y las pistas que señalan a los responsables. Este silencio, que impide la narración de la experiencia como relato, se vincula de igual modo con la imposibilidad de recordar. Quizás a eso se refiera Freud con el término trauma y a eso aluda Benjamin cuando recupera de Baudelaire la palabra *shock*. Pues ambos sucesos, nos dice Jeanne-Marie Gagnebin, “producen una doble incapacidad: la de recordar y la de contar, según un orden coherente y totalizador, de acuerdo con un orden de producción de sentido”.¹³

Si la palabra ha sido silenciada; si, como piensa Benjamin, “la cotización de la experiencia se ha venido abajo”¹⁴ y se ha vuelto imposible intercambiar historias, ¿qué queda, pues, por hacer de cara a esta nueva barbarie?

En opinión de Freud, el duelo ha de entenderse como un trabajo, una labor inconsciente que posibilita el “reemplazo” del antiguo objeto (es decir, de la persona amada) por uno nuevo.¹⁵ En contraste, para Jean Allouch el duelo es acto, “capaz de efectuar en el sujeto una pérdida sin compensación alguna, una pérdida a secas”.¹⁶ Así pues, lo que para Freud es proceso interrumpido, duelo patológico o no resuelto, a ojos del psicoanalista francés es otra forma de experimentar la pérdida, de atravesar el duelo, de continuar viviendo.¹⁷ En cualquier caso, la nueva noción

¹² Benjamin, W., “Experiencia y pobreza”, en *Obras*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2010, p. 218. El énfasis es nuestro.

¹³ Gagnebin, J.M., “Narración”, en Esther Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, Ciudad de México, unam, 2016, p. 154.

¹⁴ Benjamin, “Experiencia y pobreza”, p. 217.

¹⁵ Freud, S., “Duelo y melancolía”, op. cit., p. 250.

¹⁶ Allouch, J., *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, p. 9.

¹⁷ “Mi cuestionamiento del duelo encontró pues su punto de partida en esta constatación: había un duelo incluso allí donde se decía que no lo había, y se lamentaba que no hubiese duelo cuando se lo estaba aguardando. Y a veces se llegaba incluso hasta esforzarse en hacer que hicieran su duelo (pero tal como se lo concebía) aquellos mismos que lo hacían (aunque a su manera)”. *Ibíd.*, p. 18.

de barbarie de la que habla Benjamin tiene un lado positivo, que aparece como respuesta a otra interrogante: “¿Adónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia adelante”.¹⁸

Tercera palada

LA REFLEXIÓN DE WALTER BENJAMIN en torno a la experiencia y su empobrecimiento está ligada íntimamente a la inquietud ante el ocaso de la narración. La atrofia de la experiencia se manifiesta, como se ha dicho, en la imposibilidad de transmitirla. Pobreza de experiencia es, así, a juicio del filósofo, incapacidad de intercambiar historias; inhabilidad para escuchar, recordar, narrar. “Narrar historias —nos dice Benjamin— siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas”.¹⁹

No obstante, lejos de ser expresión de un anhelo nostálgico que pretenda restaurar los modos antiguos de la tradición oral o sus contextos (como el taller artesanal o el tiempo del tejido y el bordado), en el lamento benjaminiano de lo que se trata más bien, de acuerdo con Gagnebin, es de inventar otras formas de memoria y narración.²⁰ Desde su perspectiva, al filósofo berlinés le interesa la búsqueda de otra historiografía, otra transmisión de la historia; la búsqueda, en su expresión, “de una nueva narratividad, una narración a partir de las migajas y los escombros de la narrativa tradicional”.²¹ Y es que el asunto de la oralidad que tanto aqueja a Benjamin tiene que ver con nuestra manera de concebir el tiempo. “El problema de la narración —apunta Gagnebin— desemboca en el de nuestra percepción del pasado y del futuro, es decir, en la pregunta por cómo podemos —o no— transformar nuestro presente histórico”.²²

Pero, ¿cómo es que la narración alcanza un lugar tan importante en el pensamiento benjaminiano? ¿Por qué algo tan sencillo y cotidiano como el intercambio de experiencias, esa “facultad que —como diría el filósofo— nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras”,²³ tiene que ver con la posibilidad de vislumbrar

¹⁸ Benjamin, W., “Experiencia y pobreza”, op. cit., p. 218.

¹⁹ Benjamin, W., “El narrador”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001, p. 118.

²⁰ Gagnebin, J.M., “Narración”, op. cit., p. 158.

²¹ *Ibíd.*, p. 155.

²² *Ibíd.*, p. 156.

²³ Benjamin, W., “El narrador”, op. cit., p. 112.

otros mundos posibles? Quizá las siguientes palabras de Benjamin nos ayuden a comprenderlo mejor: “Pues allí donde impera la experiencia en su sentido estricto, ciertos contenidos que son propios de nuestro pasado individual entran finalmente en conjunción con los del colectivo en la memoria”.²⁴

Ahí radica la singularidad del narrador en tanto figura emblemática, que —según nos cuenta Benjamin— “toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida. Y la torna, a su vez, en experiencia de aquellos que escuchan su historia”.²⁵ En ese sentido, como advierte Alessandro Baricco leyendo a Benjamin en *El narrador*, nuestro filósofo relaciona la narración con un cierto estar en el mundo, con un cierto caminar por la vida.²⁶ Y así, en ese andar, el narrador aprende muchos consejos. Mas, como el sabio, sus lecciones no sirven sólo para unos cuantos, sino para muchos o, mejor aún, para todos. Pues “el narrador —nos dice el escritor italiano— no busca el sentido de la vida, sino más bien la moraleja de la historia. No busca el sentido de una vida, sino la moraleja de todas las vidas posibles”.²⁷

Algo similar ocurre con los buscadores de desaparecidos en nuestro país, detectives de historias interrumpidas, ocultas y olvidadas bajo varias capas de tierra, desmembradas y convertidas en fragmento. “Yo quiero la verdad, la memoria, la justicia y la no repetición —dice Araceli Rodríguez al compartir su experiencia de madre en búsqueda de un hijo desaparecido—. Que lo que yo vivo no lo viva nadie más”.²⁸ Esas palabras se repiten en los testimonios de muchos de ellos, que, en cuanto narradores, buscan e intercambian experiencias, aprendizajes, intuiciones. Porque saben que sólo así, compartiendo sus historias, advirtiéndonos a través de sus relatos, lo que parece una vivencia individual se muestra como lo que en verdad es: una experiencia compartida por muchos, demasiados; un recuerdo colectivo; esto es, memoria.

Y así, por medio de la narración (que, en sentido amplio, es más que oralidad; que, como el duelo, es también acto), nuestras Antígonas y nuestros Príamos hacen de la excavación un ejercicio del recuerdo en el país de los desaparecidos. Y justo así, excavando y recordando, narran (en términos benjaminianos) “su vida y su dignidad; la totalidad de su vida”.²⁹ Y con ella, narran también nuestra historia, la historia de todos, entretejida con el hilo sutil de la esperanza.

²⁴ Benjamin, W., “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en *Baudelaire*, Madrid, Abada, 2014, p. 159.

²⁵ Benjamin, W., “El narrador”, op. cit., p. 115.

²⁶ Baricco, A., apud. Benjamin, W., *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolai Leskov*, Turín, Einaudi, 2011p. 11. Las traducciones de este texto son nuestras.

²⁷ *Ibíd.*, p. 69.

²⁸ Periodistas de a Pie, *Buscadores: Araceli Rodríguez*, México, 2017. Disponible en: <http://piedepagina.mx/buscadores/araceli-rodriguez.php>.

²⁹ Benjamin, W., “El narrador”, op. cit., p. 134.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLOUCH, JEAN. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Tr. Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011.
- BENJAMIN, WALTER. “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en *Baudelaire*, Tr. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2014, pp. 151-205.
- *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nikolai Leskov*, ed. comentada por Alessandro Baricco, tr. Renato Solmi, Turín, Einaudi, 2011.
- “Experiencia y pobreza”, en *Obras*, libro II, vol. 1, Tr. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, pp. 216-222.
- “El narrador”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Tr. Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2001, pp. 111-134.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). “Resumen ejecutivo del Informe especial sobre desaparición de personas y fosas clandestinas en México”, México, 6 de abril de 2017, disponible en: http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/InformeEspecial_20170406_Resumen.pdf [fecha de consulta: 10 de abril de 2017].
- FREUD, SIGMUND. “Duelo y melancolía”, en *Obras completas*, Tr. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, Volumen XIV, pp. 235-258.
- GAGNEBIN, JEANNE-MARIE. “Narración”, en Esther Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, Ciudad de México, UNAM, 2016, pp. 153-162.
- HOMERO. *Iliada*, Tr. E. Crespo, col. Biblioteca Clásica, Madrid, Gredos, 2015.
- Periodistas de a Pie, *Buscadores: Araceli Rodríguez*, México, 2017. Disponible en <http://piedepagina.mx/buscadores/araceli-rodriguez.php> [fecha de consulta: 10 de abril de 2017].
- SÓFOCLES. “Antígona”, en *Tragedias*, Tr. A. Alamillo, col. Biblioteca Clásica, Madrid, Gredos, 2015, pp. 127-187.
- URIBE, Sara. *Antígona González*, Oaxaca, Sur+, 2012. Disponible en formato PDF en <https://poesiamexa.files.wordpress.com/2016/06/antc3adgona-gonzc3a1lez.pdf>.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.010>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 175-184

*El efecto de realidad y la política
de la ficción. Apuntes sobre el modelo
estético de lo político en Th. Adorno*

*The effect of reality and the politics of fiction.
Notes on the aesthetic model of politics in Th. Adorno*

LAURA ELENA FLÓREZ HINCAPIÉ

Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main
lauraflorez12@hotmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.011>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 185-198



Resumen

La relación arte-política fue uno de los puntos teóricos centrales de la escuela de Frankfurt, más reconocido en algunos de sus miembros como Walter Benjamin y Herbert Marcuse. La postura estética de Theodor Adorno, sin embargo, ha sido reconocida por rechazar tal relación directa entre praxis social y praxis artística. Este argumento, sustentado en la interpretación del carácter autónomo del arte contrapuesto al potencial político de la reproductibilidad técnica para la masificación del mismo, dejó a la zaga las reflexiones estéticas de Adorno en el desarrollo de la historia, la crítica y la filosofía del arte contemporáneo. Este punto es el que quiero problematizar aquí. Esto es, pretendo mostrar cómo en la estética adorniana se postula el modelo crítico de la praxis artística como praxis política, tanto que en la *Teoría Estética* de Adorno puede encontrarse una estética de lo político, idea bajo la cual se construyen gran parte de los discursos actuales sobre arte contemporáneo.

Palabras Clave: Escuela de Frankfurt, Teoría estética, Theodor Adorno, praxis artística, Teoría Crítica.

Abstract

The art-political relationship was one of the central theoretical points of the Frankfurt school, most recognized in some of its members as Walter Benjamin and Herbert Marcuse. Theodor Adorno's aesthetic stance, however, has been recognized for rejecting such a direct relationship between social praxis and artistic praxis. This argument, based on the interpretation of the autonomous nature of art as opposed to the political potential of technical reproducibility for its massification, left Adorno's aesthetic reflections on the development of contemporary art history, criticism and philosophy behind. This is the point I want to make here. I intend to show how the critical model of artistic praxis as political praxis is postulated in the adornian aesthetic, so much so that in the *Aesthetic Theory* of Adorno an aesthetic of the political can be found, an idea under which a great part of the current discourses on contemporary art are constructed.

Keywords: Frankfurt School, Aesthetic theory, Theodor Adorno, artistic praxis, Critical Theory.

La presente reflexión tiene como objetivo contornear las líneas de un modelo político de la estética en el contexto del pensamiento adorniano. Para ello desarrollaré tres puntos. El primero mostrará a grandes rasgos la idea de Adorno de una literatura o de un arte *comprometido*, en la cual se encuentran algunos de los elementos principales para comprender la relación del arte con la sociedad en el marco estético adorniano. Para ello haré en la segunda parte un análisis comparativo del modelo del arte moderno que utiliza Adorno en esta discusión, a saber, el *Guernica* de Pablo Picasso, con la obra de arte contemporánea de Gerhard Richter *Birkenau Bilder*, en la cual el motivo del compromiso del arte en Adorno se concreta en la idea del *potencial crítico-político de la imagen*. En un tercer momento intentaré utilizar los elementos ganados en el análisis para comprender el rol de una obra de arte contemporánea en Colombia en el contexto socio-político actual. Con ello pretendo configurar la idea de cómo el espacio ficticio que crea el arte es un lugar de lucha política.

1. La obra de arte comprometida: Guernica de Pablo Picasso

“Cada una de las dos alternativas se niega a sí misma al mismo tiempo que a la otra: el arte comprometido porque, necesariamente separado de la realidad en cuanto arte, niega la diferencia con respecto a ésta; la de L’art pour L’art porque con su absolutización niega también aquella indisoluble relación con la realidad que la autonomización del arte frente a lo real contiene como su a priori polémico. La tensión de la que el arte ha vivido hasta tiempos muy recientes se desvanece entre estos dos polos.”¹

El discurso sobre la autonomía del arte y su compromiso con la sociedad se entiende en el pensamiento adorniano de una manera dialéctica. Es decir, que la categoría de autonomía es uno de los polos de lo que Adorno comprende como la mediación del arte. Sin embargo, éste no corresponde a un concepto tradicional de la dialéctica, basado en un proceso reconciliado o sintético, sino que toma como punto de partida la contradicción, como único elemento que puede describir los fenómenos sociales. Tanto así que según Adorno la crítica de la sociedad sólo se legitima si sus fenómenos se tamizan primero a través del pensamiento crítico del

¹ Theodor Adorno, “Compromiso”, en: *Notas sobre literatura*, Obra completa 11, Madrid, Akal, p. 394.

investigador social. Desde la perspectiva de la historia del arte, Adorno desarrolla su pensamiento justo en el marco histórico del desarrollo del arte moderno de finales del siglo XIX y el comienzo del XX. Éste es un modelo histórico de tal práctica crítica de la sociedad, o para nombrarlo en términos epistemológicos, del movimiento dialéctico de negación no reconciliada. Puesto que las vanguardias históricas artísticas se fundamentaron en un movimiento meta crítico de la institución artística, base que determinó toda la producción artística de esta época. Esto es, un arte que desde una mirada crítica al desarrollo histórico desde el Renacimiento hasta el Neoclasicismo del siglo XIX introduce un giro en la praxis artística. Éste estuvo caracterizado por la vuelta a una relación entre arte y sociedad, en la cual prima la idea de un compromiso político más evidente en el desarrollo de las vanguardias históricas a principios del siglo XX.

En este clima artístico, y en consonancia con la sociología de Durkheim, Adorno concibe que la obra de arte presenta tensiones que también expresan las tensiones de la sociedad. En definitiva, la autonomía del arte como categoría se reconoce con la emancipación del sujeto burgués, puesto que con el surgimiento de la sociedad burguesa se integra con ella la idea de libertad en el sujeto racional, esto es, se comprende la idea de un sujeto emancipado como un sujeto racional que puede darse a sí mismo leyes para el actuar moral, sin la coacción de fuerzas externas a su conciencia. Esta concepción de la libertad del sujeto burgués es históricamente falseada, es decir, en el desarrollo de la modernidad occidental, la historia ha demostrado que este ideal de “autonomía” o de “libertad” es falso. Según Adorno, este ideal de libertad no se corresponde materialmente con la realidad empírica de los seres humanos, llegando esta contradicción históricamente a momentos tan extremos como el de Auschwitz. Una comprensión de la idea de libertad como ésta se encuentra anclada en una concepción materialista de la libertad, la cual determina que ésta comienza por la libertad del cuerpo, el primer elemento reificado y sometido del desarrollo de la razón instrumental.

Este nivel material del ser humano ha sido asimismo tematizado en el desarrollo del pensamiento occidental a través de la Estética, la cual lo ha limitado a la reflexión sobre el arte y la capacidad artística. Este escollo en la reflexión de la importancia del cuerpo para determinar la existencia humana es precisamente el punto en el que Adorno ancla su reflexión estética. El concepto de autonomía lo ubica Adorno desde la perspectiva de las vanguardias históricas. Esto es, él concibe la autonomía del arte desde una perspectiva dialéctica - como lo mencioné anteriormente -, en la cual el arte es autónomo en la medida en que es consciente de su historicidad, esto es, de cómo se encuentra normativamente anclado en un contexto social, espacial y político determinado. Esto se debe a que el movimiento inmanente de la obra

corresponde a la oposición de la sociedad, y según el argumento de Adorno, ésta es la naturaleza normativa del arte: “Socialmente, el arte es su movimiento inmanente contra la sociedad, no su toma de posición manifiesta. Su gesto histórico expone la realidad empírica, a la que las obras de arte pertenecen en tanto que cosas. Si se le puede atribuir a las obras de arte una función social, es su falta de función”.²

Esta dinámica la ubica el pensador frankfurtiano a través de la reinterpretación crítica de las categorías de autonomía y expresión. Y la relación entre ambas categorías quiero explicarla desde una obra concreta, a saber: el *Guernica* de Picasso. *Guernica* fue la obra encargada a Picasso por el Estado Español para la Exposición Universal de 1937 en París. Es de todos conocido que en el proceso de concepción de la obra ocurrió el devastador bombardeo en la ciudad vasca de Guernica en el mismo año de la exposición (1937), y que fue este el motivo elegido por Picasso para su pintura. Dado lo famosa que es esta pieza, no voy a detenerme aquí en una digresión acerca de su contexto, sino que pasaré de inmediato a los elementos que me interesan. En 1962 Adorno expuso la discusión “*Engagement oder künstlerische Autonomie*” (*Compromiso, o la autonomía artística*) en la emisora de Radio Bremen, la cual fue publicada en 1965 en el tercer tomo del libro “*Notas sobre literatura*”. En ella cita Adorno la famosa anécdota del oficial alemán que visita el taller de Picasso en París: “Cuando un oficial del ejército alemán de ocupación le visitó [a Picasso] en su taller y ante el *Guernica* le preguntó: «¿Ha hecho usted esto?», respondió: «No, ustedes». Incluso obras de arte autónomas como ese cuadro niegan en definitiva la realidad empírica, destruyen la realidad destructora, lo que meramente es y en cuanto mero ser-ahí repite infinitamente la culpa”.³

La discusión sobre el arte comprometido tiene su contexto en la interpretación adorniana del arte autónomo. Autonomía es una de las categorías típicas de la estética. Ésta se sistematiza con Kant, pero es acuñada como disciplina filosófica con Baumgarten en el siglo XVIII. La idea de autonomía del arte de Kant se interpretó posteriormente en la autonomía como aislamiento de la obra de arte de la praxis social, lo que apartó tanto la producción como la experiencia estética de cualquier tipo de compromiso social. Adorno, heredero del giro crítico que con las Vanguardias históricas del siglo XX experimentó esta categoría, sostiene contra esta idea de autonomía uno de los postulados sociológicos del arte —ya establecidos desde Durkheim— a saber: que el arte es un *fait social*. Así, Adorno historiza esta categoría de autonomía y la convierte en un concepto dialéctico con el cual se puede entender la obra de arte como un objeto autónomo de la sociedad, gracias a su forma que es

² Theodor Adorno, “Sociedad”, *Teoría Estética*, Akal, Madrid, pp. 297-345.

³ Theodor Adorno, *Notas sobre literatura*, *Op. Cit.*, p. 408.

capaz de transformar la materia en un espacio ficticio; y a la vez como un objeto heterónomo, en tanto esta forma no sólo existe como hecho real, sino que toma su contenido de la sociedad y a través de su *forma autónoma* la expresa como crítica. Esta idea de una “autonomía heterónoma” o la dialéctica entre autonomía y *fait social* de las obras de arte, la comprende Adorno a través del concepto de *Expresión*, otra categoría estética central en el desarrollo del pensamiento occidental.

Este doble movimiento a través de la idea de *Expresión* lo capta Adorno en el *Guernica* de Picasso. Dice Adorno en la *Teoría Estética*: “El criterio central es la fuerza de expresión mediante cuya tensión las obras de arte hablan con un gesto sin palabras. En la expresión se revelan como cicatriz social; *la expresión es el fermento social de su figura autónoma*. El testigo principal de esto sería el *Guernica* de Picasso, que con su estricta incompatibilidad con el realismo prescrito, mediante su construcción inhumana, adquiere esa expresión que lo agudiza *como protesta social* más allá de todo malentendido contemplativo”.⁴ El arte es social por mor de su capacidad de autonomizarse de la sociedad en la que surge. Esta autonomía, en otras palabras, es en Adorno la *distancia crítica* que el arte logra de la sociedad, su posibilidad de distanciarse y hacer de este un movimiento, de manera simultánea un movimiento de la mirada del espectador no sólo hacia la obra, sino hacia sí mismo.

2. El efecto de la realidad: las imágenes a pesar de. “Birkenau Bilder” de Richter

ENTRE MÁS DISTANTE SEA EL ARTE DE LA SOCIEDAD, más político es. Podría uno resumir en una frase como ésta la concepción del arte comprometido en Adorno. Pero lo que ha de enfatizarse es que aquella “distancia” o “autonomía” se refiere a la *fuerza crítica* que vive en las obras de arte (o en últimas, en el potencial estético del hombre). Lo que Adorno —según mi interpretación— critica de la concepción de compromiso de Sartre —además del realismo de Lukács— es la cercanía de este concepto de compromiso con el de realismo. Pues el objetivo de la obra de arte no es representar el efecto de la realidad sino politizar ésta en el espacio de la ficción, como el título de mi reflexión señala. Para comprender esto utilizaré una de las obras de arte contemporáneo alemán más pregnantes de los últimos años, la serie de pinturas de Gerhard Richter “*Birkenau*” de 2014. Esta obra surge a partir del descubrimiento de unos negativos fotográficos encontrados bajo tierra en el crematorio V de uno de los campos de exterminio de la Alemania Nazi: Auschwitz,

⁴ Theodor Adorno, *Teoría Estética*, (Traducción de J. Navarro Perez), Obra completa 7, Madrid, Akal, 2002, p. 314.

Birkenau. Estos fueron hallados escondidos en un tubo de pasta dental, enterrada, y de ellos pudieron revelarse cuatro fotografías. La cámara fotográfica fue contrabandeada por la resistencia judía en el verano de 1944 y con ella, dos integrantes del *Sonderkommando* tomaron las imágenes. Uno vigilando los guardias del SS desde el techo del crematorio V -que debía ser reparado ya que entre mayo y junio de este año fueron gaseados aprox. 435.000 judíos húngaros (24.000 por día)- y el otro tomando las imágenes desde una de las barracas en las que dormían.

Cuatro imágenes quedan del “infierno” del campo de exterminio. Una de las imágenes revela el camino a uno de los hornos crematorios de lo que parece ser un grupo de mujeres, otras dos revelan la limpieza de las cenizas del horno y de los cadáveres recién gaseados a plena luz del día y la otra es una imagen casi abstracta, cuyas condiciones de captura a contraluz dieron como resultado una imagen sobre-expuesta, la cual sólo deja distinguir la copa de un árbol. El ángulo indica el trabajo clandestino de los fotógrafos, quienes junto al rollo de negativos dejaron una nota en la que se atestiguaba este acto. Dado los límites de la presente ocasión no puedo detenerme en los interesantes detalles de estas fotografías, por lo que me interesa pasar a la obra de Richter directamente.

Richter se entera de la existencia de estas fotografías gracias al comentario de Georges Didi-Hubermann. A partir de allí se propone hacer cuatro pinturas con ellas, utilizando su técnica: la pintura sobre imágenes fotográficas. En una entrevista al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* declara Richter que: “En el otoño de 2014 empecé a calcar estas imágenes sobre el lienzo y me di cuenta pronto que definitivamente no funcionaba. Entonces taché y pinté nuevamente sobre lo tachado, tanto, que obtuve cuatro imágenes abstractas. Este procedimiento no es inusual: es decir, comenzar objetualmente y aterrizar en la abstracción”.⁵ Las cuatro pinturas son imágenes abstractas en blanco y negro, con manchas rojas y verdes. Este acto de iniciar con la reproducción de las imágenes y en el proceso artístico responder a la exigencia del material configura una interesante constelación con respecto a nuestro tema. El efecto de la verdad histórica, de los hechos de los que la obra parte exige la creación de un espacio ficticio en el que aquella realidad es reelaborada a través de la forma artística y con esta se transmite como testigo de la historia, como representación de lo irrepresentable, como infinita exhibición de la culpa. Y aquí resuena precisamente uno de los tópicos adornianos más polémicos, y es la idea de

⁵ Als ich das Buch gekauft habe, sah ich, dass es vier Bilder sind, und da entstand dann die Idee, das doch zu malen – trotz meiner Zweifel, dass das funktionieren würde, dass ich durchs Abmalen „Bilder“ erzeugen könnte. Im Herbst 2014 fing ich an, diese vier Bilder auf die Leinwände zu übertragen und merkte bald, dass es nicht geht. Also abkratzen und neu malen, solange, bis ich die vier abstrakten Bilder hatte. Dieser Vorgang ist nichts Ungewöhnliches, also gegenständlich anfangen und abstrakt landen“.

la imposibilidad de representar lo ominoso, o de la imposibilidad de hacer arte después de Auschwitz, la cual como quiero plantear en la siguiente conclusión, no se refiere a un “final del arte” en un sentido literal, sino a un cambio en el paradigma de la praxis artística.

3. La política de la ficción: la imagen como testigo.

Requiem N.N. de J.M. Echeverría

LA IMAGEN COMO TESTIGO es la función de una imagen que trasciende su momento histórico y nos es legada como una mirada, en primera instancia, “sin mediación” (por su efecto) hacia el pasado. Esta *distancia* es la posibilidad de que estas imágenes funcionen como medio crítico de transmisión de la historia, y en este caso concreto, a través de dos formas. La primera, el uso del medio fotográfico como forma de documentación. La segunda, la representación artística (institucionalizada) de esta realidad ya vuelta ficción. Porque sólo como ficción nos llegan los acontecimientos de la historia, y su transmisión está sujeta a diversas formas de narración. Las líneas finales de la *Teoría Estética* de Adorno parece ser la redefinición de esta función de la imagen como testigo, la cual sería una de aquellas posibles maneras de narrar la historia: “...pero sería mejor que algún día el arte desaparezca a que olvide el sufrimiento que es su expresión y en el cual la forma tiene su sustancia. (...) Qué sería del arte como *Geschichtsschreibung* (‘escritura de la historia’) ⁶ si se quitara de encima la memoria (*Gedächtnis*) del sufrimiento acumulado”. ⁷ Precisamente la idea del arte como “escritura de la historia”, como anamnesis de lo reprimido, de lo anulado, es uno de los vértices de la crítica de arte contemporáneo.

Si comprendemos la obra de Richter como este ejercicio de anamnesis, podemos establecer un modelo con otra obra contemporánea, en este caso una obra del artista colombiano José Manuel Echavarría. En la instalación de fotografías *Requiem NN* de José Manuel Echavarría asistimos a un ejercicio análogo a los dos comentados anteriormente. Echavarría recorre una región de Colombia llamada Puerto Berrío, anclada a las orillas del río Magdalena, condición por la cual ésta fue una

⁶ El traductor al castellano traduce “historiografía” lo cual no corresponde al sentido de la argumentación de Adorno. Historiografía en alemán corresponde a la palabra “Historiographie” la cual se refiere a la ciencia histórica de recolección y narración de datos. Por su parte la palabra “Geschichte” se refiere a la historia como concepto, en el caso de la filosofía de Adorno, carga con toda una tradición dialéctico-materialista que es la que está en juego en este pasaje clave de la *Teoría Estética*. Adorno, Th., *Teoría Estética, Op. Cit.*, (p. 343).

⁷ Adorno, Th., *Teoría Estética, Op. Cit.*, p. 343.

zona de importante influencia paramilitar y guerrillera durante más de 30 años. Echavarría inicia un trabajo de campo en esta zona por primera vez en el 2006, en la cual observa un ritual bastante particular. Dada la importancia del río, un gran porcentaje de la población vive de la pesca, y mediante esta actividad durante años ha enfrentado el conflicto colombiano de manera directa: junto con los peces, la atarraya sacaba del río cadáveres o partes de cadáveres que bajaban por su cauce. La comunidad entonces decide enfrentar esta realidad a través de un rito: rescatar los cuerpos de los NN, e incluso los fragmentos de cadáveres, y darles cristiana sepultura. Esta práctica comienza a extenderse en el pueblo, de manera tal que cada habitante escoge un NN y lo adopta. Esta adopción va desde el bautizo del NN, hasta cubrir los gastos del entierro, entre lo que se incluía el cuidado y ornamentación del osario. A cambio, el NN ESCOGIDO hace “favores” o “milagros” a su familia o persona adoptiva, y en tanto más decorado y cuidado el osario del NN, tantos más favores o milagros concebidos al adoptante.

La obra de Echavarría se compone entonces de las fotografías de estos osarios, y posteriormente de la investigación y exhibición de este fenómeno a través de un documental. Bien puede observarse en este caso una analogía con la obra de Richter, en tanto a través de la imagen el medio artístico permite construir un espacio ficticio de reconocimiento en este caso no solo de la práctica religiosa, antropológica y cultural en la que la comunidad se involucra como reacción a la ominosa presencia de la violencia en su entorno cotidiano, sino que evidencia uno de los fenómenos más trágicos del conflicto colombiano: la negación no solo de la vida, sino del cuerpo. A través de esta obra, sin embargo, la realidad y el efecto de su presencia son exhibidos por la imagen, no como una reproducción literal del terror que la aparición de un cadáver produce, sino la aparición de *un espacio de ficción que permite elaborar críticamente esta realidad social*. Este espacio ficticio es en este caso el espacio de la memoria, la cual a través de la expresión de la obra de arte hace que aquello suprimido en la historia del conflicto se adelante a la experiencia de percepción de la obra. La imagen de estas lápidas que cubren los osarios, sus distintivos, flores, nombres, imágenes, colores; su composición espontánea que raya en una imagen *pop* nos remite como espectadores a un episodio de tortura, de negación del cuerpo no solo como asesinato sino como una condena, que le dicta al difunto la imposibilidad de ser reconocido por su familia y medio social, así como a su familia de no elaborar un duelo para su pérdida.

Un modelo político de la estética en Adorno es el imperativo del uso del material artístico como *memento*: “La expresión —dice Adorno en su *Teoría Estética*— con la cual la naturaleza se cuele en el arte, es al mismo tiempo *su aspecto no literal*, el *memento* de lo que la expresión misma no es y de lo que no se concreta de otra

manera que mediante su cómo”.⁸ Esto es, como memoria, como anamnesis de lo suprimido en el curso de la historia, pero que permanece sedimentado tanto en el individuo como en la colectividad. Esto sedimentado se manifiesta de diversas maneras: por medio del trauma, en las expresiones inconscientes de violencia e intolerancia, en la repetición inconsciente de patrones sociales de comportamiento y organización, por citar algunos ejemplos. A través de la capacidad estética puede elaborarse esto reprimido a través de la construcción de objetos que no se comprenden como un reflejo literal de la realidad como su espejo, sino que más bien funciona como la imagen en un espejo que se vuelca hacia el espectador y su acervo socio-cultural. Esto remite a la ya antigua fábula que inauguró el discurso del arte o la estética, en la cual en el concurso entre los pintores Zeuxis y Parrasio por la pintura más realista, Zeuxis pintó un racimo de uvas tan idéntico con la fruta, que al destapar el cuadro los pájaros vinieron a intentar comerlas. Zeuxis le pidió entonces a Parrasio que corriera el telón de su pintura, tan sólo para que Parrasio revelara que la cortina en sí era una pintura, y Zeuxis se vio obligado a conceder la victoria a su oponente. Esta fábula nos ayuda a concretar la que Adorno entiende como la tarea del arte: el arte no imita la naturaleza, imita la experiencia de lo bello natural. En esta fábula se cuela desde el Siglo V a.c. la que hoy parece ser la base de la experiencia del arte contemporáneo: la tarea crítica del arte. Una valiosa cita de esta escena la hizo Ad Reinhart en 1942 al describir cómo mirar una pintura cubista: la obra de arte contemporánea permite que el espectador reconozca a través de su contemplación su propia heteronomía, esto es, que él también es un espacio histórico.

El artista abre un espacio crítico para teorizar y experimentar estas acciones no sólo para sus protagonistas, sino también para un público presente y futuro, sacando a la luz estas imágenes como testigo. Llamo a este ejercicio, de la mano del pensar estético de Adorno, “producción de imágenes ominosas”, las cuales son una solución estética de posiciones éticas difíciles en relación con fenómenos históricos. Es decir, un tratamiento de la historia con un punto de vista ético determinado por la expresión estética. La idea de la imagen como “recuerdo” corresponde a este uso de la imagen como medio de representación crítica de la historia, la cual permite presentar un “testigo” del horror. Georges Didi-Huberman lo describe como el “acto pictórico”, como la descripción imposible de un hecho histórico arrancada de la realidad.

En este caso, se puede observar una analogía de la obra de Echavarría con la obra de Richter, ya que el medio artístico permite que la imagen construya un espacio

⁸ *Ibid.*, S. 156.

ficticio de reconocimiento, no sólo de las prácticas religiosas, antropológicas y culturales en las que la comunidad se involucra en respuesta a la presencia amenazante de la violencia en su entorno cotidiano, sino también de uno de los fenómenos más trágicos del conflicto colombiano: la negación no solo de la vida, sino también del cuerpo. Sin embargo, a través de la obra, la realidad y el efecto de su presencia se muestran en las imágenes de las lápidas, no como una reproducción literal del horror causado por la aparición de un cadáver, sino como la aparición de un espacio de ficción que permite observar críticamente esta realidad social. En este caso, este espacio ficticio es el espacio de la memoria que, a través de la expresión de la obra de arte, hace que lo que ha sido suprimido en la historia del conflicto se presente en la experiencia de la percepción de la obra. La imagen de estas placas conmemorativas que cubren los osarios, sus peculiaridades, flores, nombres, cuadros, colores; su composición espontánea, parecida a un cuadro *pop*, nos envía como espectadores a un episodio de tortura, negación del cuerpo no sólo como asesinato, sino como sentencia que dicta al difunto la imposibilidad de ser reconocido por su familia y su grupo social, así como de que su familia no haga duelo.

Es este acto de negación del entierro a través de la desaparición de los cadáveres torturados y asesinados lo que constituye el núcleo de la expresión crítica de estas obras, y es el lugar en el que se configura lo que he tratado de abordar en este texto como un elemento ético de la estética. Esta idea fue esbozada por el pensamiento estético de Theodor Adorno, en el que el ejercicio del investigador social se entiende como un ejercicio interdisciplinario, es decir, como un ejercicio en el que no solo está involucrada la esfera del concepto y la razón a nivel epistemológico, sino en el que la capacidad estética y la acción ética y moral del hombre convergen con igual significado. Así, la práctica artística ofrece una solución estética para la forma de narración del análisis de los fenómenos históricos a través de la imagen. La imagen es entonces así entendida como un “acto”. Un fenómeno social como la desaparición violenta de la población civil por parte de la guerrilla, pero también por parte de los ejércitos paramilitares como en el caso de Colombia, encuentra una narración crítica en las imágenes de la obra de Echavarría.

Esta es la tarea de un arte comprometido para Adorno, es decir, no imitar literalmente el estado de cosas reales a través de la representación del arte, sino la creación de un *simulacro*, de un *espacio ficticio* en el que aquella realidad se elabora como un espejo en el que cada espectador puede cuestionar críticamente su posición en la historia. Como las imágenes de Restrepo evidencian el sufrimiento de las víctimas del conflicto colombiano, o las imágenes de Richter erigen una contra-memoria de uno de los episodios más ominosos de la historia de Europa, o la siempre actual Guernica de Picasso.

CODA

QUIERO ANOTAR QUE EN SEPTIEMBRE del año 2017 fueron colgadas en un acto simbólico y con la presencia de Gerhard Richter en la sala occidental del edificio del Bundestag alemán una reproducción del ciclo de imágenes “Birkenau Bilder”, comentadas en este texto. Ahora ellas se encuentran diariamente contra los 92 nuevos miembros del parlamento alemán pertenecientes al AfD (Alternativa por Alemania por sus siglas en alemán), partido de ultraderecha, que representa toda la carga histórica de la Alemania Nacionalsocialista. Imágenes que repiten y recuerdan también la reformulación del imperativo categórico de Adorno de recordar para no repetir. O de evitar que Auschwitz se repita. Esto lo considero arte como crítica social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO THEODOR, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 3: Ästhetik (1958/59), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012.
- *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit - (1964/1965)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2012.
- *Notas sobre literatura*, Obra completa 11, Madrid, Akal, 2002.
- *Teoría Estética*, (Traducción de J. Navarro Perez), Obra completa 7, Madrid, Akal, 2002.
- BERNSTEIN, J.M.; Brodsky, C.; et all, (), *Art and Aesthetics after Adorno*,
- BÜRGER, PETER, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974
- _____, „Das Vermittlungsproblem in der Kunstsoziologie Adornos“. In: Linddner, Burhardt und Lüdke Martin, (Hgs), *Materialen zur Ästhetischen Theorie Th. W. Adornos: Konstruktion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980
- _____, „Kunstsoziologische Aspekte der Brecht-Benjamin-Adorno-Debatte der 30er Jahre“. In: Bürger, Peter, *Seminar: Literatur und Kunstsoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- DIDI-HUBERMANN GEORGE, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, Madrid Paidós.
- ROBERTS, DAVID, *Art and Enlightenment. Aesthetic Theory after Adorno*, University of Nebraska Press, 1991
- UWE HOHENDAHL, PETE, *the Fleeting Promess of Art*, Cornell, Cornell University Press



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.011>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 185-198

Crítica (de arte) y teoría crítica

Art criticism and critical theory

MIGUEL CERECEDA SÁNCHEZ

Universidad Autónoma de Madrid.
miguel.cereceda@uam.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.012>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 199-220



Resumen

Intento de mostrar cómo la crítica artística y literaria es el modelo de la concepción crítica de la filosofía, característica del pensamiento de Kant, de Marx y de la Teoría crítica de Adorno y Horkheimer.

Palabras Clave: Crítica artística y literaria, Teoría crítica, Filosofía y crítica, criticismo, Kant, Marx, Adorno, Horkheimer.

Abstract

Attempt to show how artistic and literary criticism is the model of the critical conception of philosophy, a characteristic conception of the thought of Kant (known as criticism), Marx and of the Critical Theory of Adorno and Horkheimer.

Keywords: Art criticism, Critical Theory, Philosophy, Kant, Marx, Adorno, Horkheimer.

Max Horkheimer nos dejó básicamente dos textos en torno a las características propias de la Teoría crítica, frente a la teoría tradicional. El primero es de 1937, y fue escrito en el exilio, en los Estados Unidos. En él se defiende que, lo que diferencia a la teoría crítica de la tradicional es la comprensión de que el sujeto del conocimiento no es algo separado del objeto conocido, y de que este conocimiento está a su vez determinado por la lucha de clases y el carácter social. En este sentido, la Teoría crítica no se limita a ser objetiva, sino que tiene que tomar partido. «Aunque la Teoría crítica —escribe Horkheimer— en ningún momento procede arbitrariamente o por azar, para el modo dominante de juzgar ella aparece, justamente por eso, como subjetiva y especulativa, parcial e inútil»¹.

El segundo texto son unas conferencias impartidas en Venecia en 1969. Horkheimer esperaba poder encontrarse allí con su amigo Theodor Adorno, pero Adorno acababa de fallecer durante unas vacaciones en Suiza ese mismo verano. En estas conferencias, transcritas sin la revisión del autor, Horkheimer reconoce aquellos aspectos del marxismo que considera históricamente equivocados, renuncia explícitamente a la revolución, “porque la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo”²; y termina reconociendo también algunos de los valores positivos de la religión. Tal vez por eso, para Horkheimer, en este sentido “la Teoría crítica tiene la misión de expresar lo que en general no se expresa”³.

Más de cien años antes, Charles Baudelaire publicaba una serie de reseñas del Salón de 1846, en las que hablaba del romanticismo, del color o de Eugène Delacroix, precedidas de un breve texto sobre la crítica de arte, titulado “*A quoi bon la critique?*”, en el que defendía que la mejor crítica es amena y poética, que la mejor crítica de un cuadro debería ser tal vez un soneto o una elegía. Pero que esta crítica estaría destinada en su opinión más bien a los libros de poesía y por eso, en cuanto a la “crítica” propiamente dicha, Baudelaire afirmaba lo siguiente:

¹ Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en *Teoría crítica*, trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid, 1974, tercera reimp. 2003, p. 250.

² Max Horkheimer, “La teoría crítica, ayer y hoy”, en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, trad. de Joan Godó Costa, Península, Barcelona, 1976, p. 59.

³ Id. p. 65.

Espero que los filósofos comprenderán lo que voy a decir: para ser justa, es decir, para tener razón de ser, la crítica ha de ser parcial, apasionada, política, es decir, hecha desde un punto de vista exclusivo, pero desde el punto de vista que abra el máximo de horizontes⁴.

Siguiendo a Baudelaire, yo también espero que los filósofos me comprendan y, según esto, la tesis que a continuación quisiera desarrollar es la de que la llamada Teoría crítica y, en general, toda concepción crítica de la filosofía toma su modelo de la crítica artística y literaria, y no al revés.

Si uno le echa una ojeada al artículo “Critique” de la *Encyclopédie* de D’Alembert y Diderot, escrito en 1751 por Marmontel, lo que ahí se encuentra es que la primera referencia a la crítica está siempre sacada o tomada de la crítica literaria. Y así la crítica se aplica, según él, en primer lugar, a la restitución de la literatura antigua. “Crítica” es entonces, la filología, la exégesis y la erudición. Esta crítica puede aplicarse también a los escritos sagrados, respetando, dice Marmontel, el carácter revelado de los mismos. Del mismo modo, podrá aplicarse también a los descubrimientos de la ciencia y a los acontecimientos históricos. Pero sin lugar a dudas, para él la crítica es con preferencia la crítica literaria. Después de ella, podrán venir también la crítica de la arquitectura y de la música, la crítica de la escultura y de la pintura. Y a partir de ellas también la crítica moral y política. Pero, para Marmontel y para los enciclopedistas en general, el modelo de crítica es siempre la crítica literaria. “Por muchas que sean las dificultades que presente la crítica de arte —escribe— ni siquiera se acercan a las que reúne la crítica literaria”⁵. De hecho, para él, “el modelo intelectual según el cual un crítico superior juzga la Moral y la Elocuencia entra esencialmente en el modelo al que debe remitirse la Poesía”⁶.

Pues bien, la tesis que según esto pretendo desarrollar es la de que:

1. La Estética es la disciplina que pretende establecer y fundamentar una verdadera teoría de la crítica. Es decir, una crítica como ciencia.
2. Este intento va a ser desarrollado, a partir de Alexander Baumgarten, sobre todo por Kant, en su *Crítica del Juicio*, de 1790.

⁴ Charles Baudelaire, “¿Para qué la crítica?”, Salón de 1846, en *Salones y otros escritos sobre arte*, trad. de Carmen Santos, Visor, Madrid, 1996, p. 102.

⁵ Denis Diderot et Jean le Rond d’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, s/v. « Critique », primera edición París, 1751, Tomo 4, pp. 489-497.

⁶ Id.

3. En la obra de Kant, la crítica (artística y literaria) se convierte en el modelo de la filosofía.
4. Este modelo crítico será el elaborado por Marx y Engels en la construcción de su propio modelo de crítica social y política.
5. Por ello finalmente, en Adorno y en Horkheimer, los padres de la Teoría crítica, es tan decisiva y tan importante la Estética, la crítica literaria y la crítica musical, como la crítica filosófica y política. De hecho, son, para ellos, la misma actividad.

Estética y crítica

COMO ES SABIDO, es Alexander Baumgarten el fundador de la Estética como disciplina académica.

Casi al principio de su *Estética* (1750-1758), Baumgarten examina algunas posibles objeciones contra esta nueva disciplina. Una de ellas es que posiblemente el contenido de la Estética no sea nada nuevo ni nada diferente del de la Retórica y la Poética. Objeción a la que responde que la Estética se complementa con otras artes y que su estudio permitirá a cada una de estas disciplinas cultivar su propio terreno, sin tautologías inútiles. Pero la siguiente objeción que él mismo se pone es que, al parecer, tampoco hay gran diferencia entre la Estética y la Crítica. Esta objeción resulta particularmente interesante, porque establece una relación de identidad entre Estética y Crítica. Veámosla, con las propias palabras del filósofo:

§5. 3.- eadem esse cum critica. Resp. a) est etiam critica logica, b) quaedam critices species est pars aesthetices, c) huic praenotio quaedam aesthetices reliquae paene necessaria est, nisi velit in diiudicandis pulchre cogitatis, dictis, scriptis disputare de meris gustibus⁷.

§5. 3.- es lo mismo que la crítica. Respondo: a) también hay una crítica lógica; b) un cierto tipo de crítica es parte de la estética; c) es necesaria una cierta prenoción de la estética si no se quiere disputar de meros gustos a la hora de juzgar la belleza de los pensamientos, los dichos y los escritos.

Que la Estética sea entonces lo mismo que la Crítica no es por tanto objeción alguna, si se hacen algunas matizaciones. Y la primera es que no sólo hay una crítica estética, sino también una crítica lógica. Pero que, en cualquier caso,

⁷ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, Traiecti cis Viadrum (Frankfurt del Oder), 1750, § 5.

un cierto tipo de crítica es parte de la Estética. Y, además, esta parte crítica es necesaria, si no se quiere disputar de meros gustos. ¿A qué crítica se refiere aquí Baumgarten?

En su *Metaphysica* —publicada en 1739, pero muy reelaborada en su tercera edición de 1750— nos proporcionaba Baumgarten una definición general de este concepto: “Critica latissime dicta est ars diiudicandi” (“La crítica en el sentido más amplio es el arte de juzgar”). Y a continuación define el concepto de crítica estética como: “ars formandi gustum seu de sensitive diiudicando et iudicium suum proponendo” (“El arte de formar el gusto o de juzgar acerca de lo sensible proponiendo su propio juicio”)⁸. En consecuencia, la crítica estética se distingue para él de la crítica en general, en su relación especial con el gusto y con el juicio.

Y todavía, en un manuscrito sobre la Estética que no se publicó hasta 1907, afirmaba lo siguiente:

La Estética va mucho más allá que la Retórica y que la Poética y no es idéntica a ellas. Mucho menos es idéntica a la Crítica. Cuando quiero juzgar un escrito, una pintura o una música con claridad (*nach Deutlichkeit*), allí tiene que haber una teoría. Esta teoría sin embargo no es nunca la crítica misma, si a partir de ella me quiero servir de la crítica. Cuando juzgo, no debo hacerlo solamente según mi gusto, sino que tengo que juzgar con claridad. La Estética va mucho más allá que la Crítica, pues puede ser utilizada para muchas más cosas que para juzgar. La relación será correcta si, tal como la Lógica es a la Lógica crítica, se considera a la Estética en general respecto de la Estética crítica⁹.

En consecuencia, aunque la crítica no se identifica plenamente con la Estética, hay sin embargo entre ellas una intensa relación, que parece llevarlas a una cierta confusión. Para Baumgarten la Estética no es solamente crítica, pues esta disciplina tiene otros usos que no tienen que ver con la crítica y, por tanto, es una disciplina mucho más extensa. Por ejemplo, para él, uno de los usos posibles de esta nueva disciplina es el de poner el conocimiento científico al alcance de cualquiera. Ello nada tiene que ver con la crítica, sino si acaso con la hermenéutica o con la exégesis. Y por eso, aunque una cierta parte de la Estética se identifica con la crítica, sin embargo, no se agota en ella.

Sea como fuere, a partir de la fundación de la Estética como disciplina académica, se produjo una cierta confusión e identificación entre Estética y crítica, confu-

⁸ Alexander Baumgarten, *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae (Halle), 3ª Ed., 1750, § 607.

⁹ El llamado *Vorlesungsnachschrift* fue publicado por primera vez por Bernhard Poppe en su libro *Alexander Gottlieb Baumgarten: Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant: Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Robert Noske, Borna-Leipzig, 1907; § 5, p. 75.

sión que la hace filosóficamente fértil, en tanto que, precisamente a partir de Kant, la filosofía se convierte a sí misma en filosofía crítica.

La transformación de la filosofía en crítica se corresponde con un momento específico de la historia de la propia filosofía. Cuando Aristóteles define la filosofía, la describe como ciencia de los primeros principios y de las primeras causas de las cosas¹⁰. Para él es importante caracterizar lo propio de la sabiduría y en este sentido la ciencia que se busca, a la que denomina *Sofía*, es la más universal, la más general, la más escible y la que se ocupa de los primeros principios y de las primeras causas de las cosas. No hay aquí crítica de ningún tipo. Tampoco la hay en Tomás de Aquino, para el que la filosofía admite las contradicciones y las objeciones de la razón contra la doctrina de la fe, pero considera abiertamente que la filosofía tiene que llegar por sus medios a las mismas certezas a las que lleva la revelación¹¹.

Tomás de Aquino ya no habla de *Sofía*, sino de *Sapientia*, y define la *sapientia* como conocimiento de lo divino (“*sapientia dicitur esse divinorum cognitio*”)¹². Y tiene en cualquier caso claro que “aun cuando los argumentos de razón no sean capaces de poder probar lo que es de fe, sin embargo, la doctrina sagrada, partiendo de los artículos de fe, puede deducir otras verdades de fe”¹³. Ello desde luego no le exime de una actitud crítica, a la hora de criticar las diversas opiniones, pero es evidente que para él no todo está absolutamente en cuestión. “La metafísica, que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas”¹⁴.

Es posible que la actitud crítica aparezca en filosofía con el método de Descartes, pues él es el primero que admite no dar nada por supuesto hasta que no sea demostrado de un modo claro y evidente. En Descartes se produce una inversión del pensamiento, consistente en examinar antes el modo de conocer que el objeto conocido. El *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas* y las *Regulae ad directionem ingenii*, no son más que otros tantos intentos de examinar la capacidad cognitiva antes que ponerse a discutir de los objetos conocidos. En este sentido es posible que la duda metódica haya sido la principal aportación del pensamiento

¹⁰ ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες; Met. 981b.

¹¹ “A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, tanto el astrónomo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrónomo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina”. *Summa Theologiae*, I^a q. 1 a. 1 ad 2

¹² *Summa*, I^a q. 1 a. 6 co

¹³ *Summa*, I^a q. 1 a. 8 ad 1

¹⁴ I^a q. 1 a. 8 co

cartesiano, aunque también es cierto que esta duda es heredera de un escepticismo católico que se enfrentaba abiertamente al protestantismo, poniendo precisamente en duda la capacidad de la razón de llegar por sí misma a entender e interpretar las “verdades reveladas” en la escritura. “Crítica” ya era por tanto la actitud de Lutero frente a la autoridad del Papa, pues la defensa protestante de la “*sola Scriptura*” y del libre examen establecían los fundamentos de una nueva actitud racionalista, actitud a la que se opuso activamente el escepticismo católico de finales del s. XVI.

Lutero	Tesis de Wittenberg	1517
Concilio de Trento		1545 - 1563
Matanza de San Bartolomé		1572
Francisco Sánchez	De que nada se sabe	1581
Montaigne	Ensayos	1580 - 1595
Edicto de Nantes		1598
Pierre Charron	De la sagesse	Bordeaux 1601
Descartes	Discurso del método	1637

Por ello el pensamiento cartesiano no es tan novedoso ni en su crítica sistemática del conocimiento ni en su rehabilitación posterior, casi automática, de todos los grandes dogmas de la fe católica: la existencia de un alma inmortal y la existencia de Dios. El hecho históricamente documentado de que Descartes planease peregrinar al santuario de la virgen de Loreto, en agradecimiento por sus hallazgos filosóficos, es una buena muestra de esta actitud¹⁵: la de la filosofía al servicio de la superstición. Pues la tradición quiere que el santuario de la virgen de Loreto en Italia se construyera en torno a la casa donde la virgen María recibió la sombra del Espíritu, casa que había llegado allí prodigiosamente por los aires, desde Croacia, a donde había sido llevada a su vez por los cruzados. Tal vez por ese motivo Fontenelle trató de distinguir cuidadosamente entre el método cartesiano y sus aportaciones filosóficas, la mayor parte de las cuales, en su opinión, “eran falsas o bastante inciertas, según las propias reglas que él nos había enseñado”¹⁶.

¹⁵ El 19 de abril de 1620 Descartes dejó escrito en sus cuadernos su propósito de peregrinar a Loreto antes de noviembre de ese mismo año. No hay sin embargo constancia documental de que Descartes cumpliera su promesa. Desmond M. Clarke, *Descartes, A Biography*, Cambridge University Press, 2006, p. 64.

¹⁶ « Avant M. Descartes on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bienheureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse, ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. Enfin il règne non seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans

En cualquier caso, tanto su pensamiento científico como su método, así como sobre todo la enorme influencia que este pensamiento tuvo en toda Europa, no admiten dudas con respecto a la importancia de su filosofía y de la relevancia de su actitud crítica. La filosofía cartesiana está entonces así a la base del pensamiento de Leibniz, del pensamiento de su discípulo y sistematizador Christian Wolff, e igualmente a la base del pensamiento del discípulo de este, padre de la Estética, Alexander Baumgarten.

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik“

LA FILOSOFÍA DE KANT viene a ser la culminación de la actitud crítica de la Ilustración. No en vano su obra fundamental asume el nombre de crítica no sólo como título de sus libros, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio*, sino también como programa general de su filosofía. El criticismo es también el otro nombre que Kant le dio a su propia filosofía.

No es mi intención aquí hacer el estudio sistemático de los distintos usos que la palabra crítica tiene en la filosofía kantiana, aunque sí que quisiera mostrar cómo para él la crítica se identifica en general con la filosofía. Al respecto los dos prólogos que Kant publicó para su *Crítica de la razón pura*, el de la primera y el de la segunda edición, son de una utilidad inestimable.

En el primero de estos prólogos, Kant se plantea el problema general de la filosofía como un campo de batalla de inacabables disputas. Frente a tales disputas, es cierto que cabe también el desdén y la indiferencia. Pero curiosamente esta indiferencia no es el producto para él de una ligereza, sino más bien de una época que ya no se contenta con un saber aparente. “Nuestra época —escribe Kant en una nota— es de modo especial la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre”¹⁷.

Es por eso necesario establecer un tribunal que pública y libremente determine, de una vez por todas, el alcance y los límites de la razón. “Semejante tribunal no es

ceux de religion, de morale, de critique, une précision et une justesse qui jusqu'à présent n'avaient été guère connues ». Bernard le Bovier de Fontenelle, «*Digression sur les anciens et les modernes* » (Paris, 1688) en Robert Shackleton, ed., *Entretiens sur la pluralité des mondes et Digression sur les anciens et les modernes*, Oxford, 1955, pp. 161-176.

¹⁷ *KrV*, A XII; trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1984, p. 9.

otro que la misma *Crítica de la razón pura*¹⁸. De este modo la *Crítica de la razón pura* se presenta a sí misma como un tribunal que la razón establece para juzgarse a sí misma, y en el que la propia razón se presenta como juez, fiscal, abogado defensor y reo.

Con independencia de los problemas y las contradicciones en que esta posición autorreferente de la razón pueda incurrir, esta actitud crítica todavía se presenta en el primer prólogo como seguidora de los criterios cartesianos, de claridad y distinción. Pues a una crítica semejante Kant le exige completud (*Vollständigkeit*) y exhaustividad (*Ausführlichkeit*), así como certeza (*Gewißheit*) y claridad (*Deutlichkeit*).

Por su parte el segundo prólogo, o prólogo a la segunda edición, publicado en 1787, se plantea el problema general de cómo podría la filosofía alcanzar el camino seguro de la ciencia. Pues es evidente que hay ciencias en las que los especialistas ya no se enredan en disputas sin término, como la lógica, la matemática, la geometría o la física, que han encontrado un camino seguro y que ya no avanzan a tientas. En cambio, “la metafísica —escribe Kant, en este segundo prólogo— no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia”¹⁹. En ella la razón se atasca continuamente y parece más bien un campo de batalla (*ein Kampfplatz*). También en esto se muestra Kant como un perfecto cartesiano, recordando las quejas de Descartes contra la filosofía, en la primera parte de su *Discurso del método*²⁰. Y para ponerle remedio a esta situación, Kant se propone seguir en metafísica el mismo modelo de las ciencias y, según él, “este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia”²¹.

De este modo, el problema general que aborda Kant en la *Crítica de la razón pura* es el de cómo es posible, si es que es posible, una metafísica como ciencia. Por Metafísica entiende Kant lo que, desde Aristóteles entiende toda la tradición filosófica: la filosofía primera o la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas de las cosas. Sin embargo, el uso especial que hace de este concepto y su fundamentación sobre bases enteramente nuevas han llevado a numerosas disputas acerca del sentido y el alcance de sus logros filosóficos. De hecho, todavía

¹⁸ Ibid.

¹⁹ *KrV*, B XIV; trad. p. 19.

²⁰ “Nada diré de la filosofía, pero sí haré constar la impresión que en mi ánimo produjo. Al ver que la habían cultivado las inteligencias más preclaras y a pesar de ello nada quedaba fuera de discusión, libre de duda (...), consideré las innumerables opiniones de los sabios, vi que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel momento creía falso o poco menos todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil”. René Descartes, *Discurso del método*, Primera parte, trad. de Manuel Machado, Porrúa, Argentina, 1974, p. 11.

²¹ *KrV*, B XVIII; trad. p. 21.

hay quien piensa que, en la obra de Kant, se produce una superación crítica de la metafísica, para afirmar solamente la posibilidad del conocimiento científico experimental, entendiendo toda la *Crítica de la razón pura* como una especie de teoría del conocimiento. Esta opinión, característica de la llamada escuela de Marburgo, fue duramente criticada por Martin Heidegger, en 1929 en Davos, en un sonado enfrentamiento con Ernst Cassirer, así como en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, publicado ese mismo año.

Para saber cómo es posible, si es que es posible, la Metafísica como ciencia, Kant va a explorar las condiciones de posibilidad de las otras ciencias. Cómo son posibles las matemáticas y la geometría como ciencias, y cómo es posible la física newtoniana como ciencia son preguntas que le sirven como una especie de hilo conductor, para plantear las condiciones de posibilidad de una metafísica científica, en la que ya no nos veamos arrastrados a disputas sin cuento.

Kant sugiere que, lo que las matemáticas y la geometría conocen a priori del mundo, está puesto en realidad por nuestro modo de percibir el mundo, y que lo que la física conoce a priori del mundo está puesto por nuestro modo de entender el mundo. Por ese motivo estudia las condiciones de posibilidad de las matemáticas y la geometría como ciencias, en el contexto de una teoría general de la sensibilidad, y las condiciones de posibilidad de la física como ciencia, en el contexto de una teoría general del entendimiento. A la primera, siguiendo el uso etimológico del término, la denomina Estética trascendental y a la segunda, Lógica trascendental.

Es en realidad esta Estética trascendental la que a nosotros nos interesa como ciencia. En ella Kant no se va a ocupar ni de la belleza ni de la sublimidad, ni de la clasificación de las artes, ni tampoco del criterio del gusto. Por el contrario, nos encontramos aquí una sorprendente doctrina acerca del espacio y del tiempo, según la cual se establece que el espacio y el tiempo son las formas puras a priori de la sensibilidad. No son entidades absolutas existentes en sí y por sí, sino nuestro modo de percibir el mundo. Kant denomina al espacio la forma pura a priori de la sensibilidad externa, y al tiempo la forma pura a priori de la sensibilidad interna.

¿Cómo es posible la geometría como ciencia? Pues es posible porque resulta que lo que nosotros conocemos en ella a priori del mundo es precisamente lo que nosotros ponemos a priori en nuestro modo de percibir el mundo. En este caso, la forma pura a priori de la sensibilidad externa, que es el espacio.

Lo mismo sucede con respecto al tiempo, como fundamento de las matemáticas. Kant denomina al tiempo la forma pura a priori de la sensibilidad interna y considera que la matemática es posible como ciencia, porque su forma general, la del número y su sucesor, se funda en la forma general de la temporalidad (lo primero, lo segundo, lo tercero, etc.), que es universal y común a todos los hombres. Por

tanto, lo que conocemos a priori en matemáticas y en geometría es aquello mismo que nosotros ponemos a priori en nuestro modo de percibir el mundo.

Kant denomina Estética trascendental a esta doctrina general de la sensibilidad en la que se estudian las condiciones de posibilidad de las matemáticas y de la geometría como ciencias. Aquí la Estética no se ocupa en absoluto de la doctrina de las artes liberales, de la belleza y de la fealdad, o de nuestros juicios de gusto. La Estética en este caso es una ciencia, cuyo contenido son las formas puras a priori de la sensibilidad. Kant desdeña el uso tradicional del término, propuesto por Baumgarten, para servirse solamente de su uso en sentido etimológico, como “doctrina general de la sensibilidad”. «Los alemanes —escribe Kant en la *Crítica de la razón pura*— son los únicos que emplean ahora la palabra “estética”, para designar, por medio de ella, lo que otros llaman crítica del gusto (*Kritik des Geschmacks*)²²».

La tarea de fundamentar esta *Kritik des Geschmacks* la consideraba Kant en 1781 como vana e infructuosa (*vergeblich*). Nueve años más tarde sin embargo la aborda como una parte fundamental de su *Crítica del Juicio*.

Nos encontramos por tanto ante una situación peculiar. En la *Crítica de la razón pura* se trata de establecer las condiciones de posibilidad de la metafísica como ciencia. Esta mostrará que la metafísica sólo es posible como ciencia, a condición de convertirse a sí misma en *Crítica de la razón pura*.

Según los conceptos que ofrecemos en este libro, la metafísica es la única, entre todas las ciencias, que puede prometerse semejante perfección, y ello en poco tiempo y con poco, aunque concentrado, esfuerzo. De tal manera, que no queda a la posteridad sino la tarea de organizarlo todo de forma *didáctica* según sus designios, sin poder aumentar el contenido de la ciencia en lo más mínimo. En efecto, la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*²³.

Con ello la filosofía misma se convierte en *crítica*. No es objeto de este trabajo el mostrar cómo Kant convierte la Metafísica en una verdadera ciencia, al transformarla en *Crítica de la razón pura*. Pero sí que lo es el insistir en que, con esta transformación de la filosofía en crítica, luego no va a ser nada fácil establecer la distinción entre crítica filosófica, crítica artística y literaria, y crítica social, política y económica.

Para Kant, la oposición fundamental a la actitud crítica es, por un lado, la actitud dogmática y, por otro, la actitud escéptica. Si la *Crítica de la razón pura* alcanza así el éxito prometido, de algún modo la *Crítica de la razón práctica* se corresponde

²² *KrV*, A21, B35, nota k; trad. p. 66.

²³ *KrV*, Prólogo a la primera edición.

con el intento de establecer una ética como ciencia. Posiblemente la *Crítica del Juicio* sea el intento de establecer las condiciones de posibilidad de una estética como ciencia, pero de la estética entendida como crítica del gusto.

La Estética como ciencia

POR ANALOGÍA CON LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*, en la que se plantea el problema de cómo es posible la Metafísica como ciencia, podríamos pensar que Kant se plantease indirectamente en la *Crítica del Juicio* el problema de cómo es posible, si es que es posible, una Estética como ciencia. Y es cierto que, en la *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant se ocupa de cuestiones tales como las de la fundamentación de nuestros juicios de gusto, del problema de lo bello y de lo sublime, así como de sugerirnos diversas clasificaciones posibles de las Bellas Artes.

Gilles Déleuze lo afirmaba explícitamente en un seminario sobre Kant, impartido en la universidad de Vincennes el año 1978:

Hay una disciplina particular que va a ser radicalmente fundada por la *Crítica del Juicio*, a saber, la fundación de toda estética posible. La estética ha comenzado a existir como cosa diferente de la historia del arte con la *Crítica del Juicio*²⁴.

Todo ello nos permitiría efectivamente pensar que Kant se ocupa en este libro de cuestiones de estética. Lo que es correcto. Y, sin embargo, al respecto, es necesario hacer dos importantes matizaciones. La primera, es que Kant no se plantea aquí en ningún caso el problema de cómo es posible la Estética como ciencia. Pues para él la Estética, tal como aparece en la *Crítica de la razón pura*, ya es una ciencia, entendida como doctrina trascendental de la sensibilidad. Pero esta Estética trascendental sólo se ocupa de las condiciones puras *a priori* de la sensibilidad, es decir, del espacio y del tiempo, pero no se interesa en absoluto por las cuestiones del gusto, ni por la belleza ni por la sublimidad ni tampoco por las clasificaciones de las artes. Y, por tanto, si Kant se ocupa en la *Crítica del Juicio* de alguna ciencia relativa a las cuestiones de gusto, no es propiamente de una estética, sino de una crítica: la crítica artística y literaria, a la que él denomina *Kritik des Geschmacks*.

La segunda cuestión, que es importante matizar, es que la *Crítica del Juicio* no se ocupa tan sólo de la fundamentación de nuestros juicios de gusto, sino también del

²⁴ Gilles Deleuze, *Cuatro Lecciones Sobre Kant*, dictadas entre marzo y abril de 1978, Tercera lección (28/03/78), Escuela de Filosofía Universidad Arcis, disponible en línea en: <https://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuze.pdf> [consultado el 9/10/2017].

problema de la teleología en la naturaleza. Lo que produce en este libro una cierta sensación de extrañeza. Como si se tratase en realidad de dos libros diferentes: el primero dedicado a la estética y el segundo a la teleología.

Pero también es cierto que Kant se plantea en la *Crítica del Juicio* el problema de cómo es posible o de cómo sería posible la crítica como ciencia. Pensando aquí la crítica como “crítica artística y literaria”. Ello podría querer decir que Kant se está enfrentando aquí a la cuestión de posibilidad de las poéticas clasicistas, características del s. XVII, como la de Boileau, que establecían normas relativas al buen gusto y a cómo se debe componer. Como si la composición teatral, poética o musical pudiese reducirse a reglas. Pero Kant no habla de la poética, sino propiamente de la crítica. Y esto es importante.

Y lo cierto es que, también a la pregunta de cómo es posible la crítica como ciencia, Kant ya ha contestado en la *Crítica de la razón pura*. La crítica es posible como la ciencia de los elementos puros *a priori* del conocimiento. Es decir, como filosofía o, mejor dicho, como *Crítica de la razón pura*. De modo tal que la crítica se identifica con la filosofía y la filosofía con la crítica. Por eso todo el programa filosófico kantiano se autodenomina “criticismo”. Pero aquí, en la *Kritik der Urteils-kraft*, la cuestión de la crítica añade un pequeño matiz: ¿cómo es posible la crítica (artística y literaria) como ciencia? Y esta es una cuestión que, sin duda, es equivalente a la de ¿cómo es posible una Estética como ciencia? Pues ya Baumgarten había identificado la Estética con la crítica y había sentado los principios de una lógica del gusto. “Lógica del gusto” es también el nombre que le da Edmund Burke a su *Investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo bello y lo sublime*. Kant se ocupa aquí de lo bello y de lo sublime, pero no se atreve a hablar de una lógica del gusto, sino tan sólo de su crítica, y de las condiciones de posibilidad de la misma como ciencia.

El parágrafo 34 de la *Kritik der Urteils-kraft* parece tener un título desolador para estas pretensiones de la crítica: “No es posible principio alguno objetivo del gusto” —afirma—. Y al respecto Kant se despacha con bastante ironía: “A pesar de que los críticos, como dice Hume, pueden disputar más espaciosamente que los cocineros, tienen sin embargo la misma suerte que éstos”. En efecto, ya en el parágrafo anterior ha quedado claro que “el juicio de gusto no puede en modo alguno ser determinado por base de demostración, exactamente como si fuera meramente subjetivo”. Y ello parece condicionar ya claramente las pretensiones de toda crítica (artística y literaria) que aspire a alcanzar el camino seguro de la ciencia. Pues no parece que haya posibilidad alguna de que la crítica pueda transformar sus juicios y apreciaciones subjetivas en reglas y normas objetivas de gusto, universales —como las proposiciones de la lógica y de la matemática— y válidas para todos los hombres.

Y, sin embargo, el propio Kant nos va a proponer una doble solución para la crítica que, por un momento, nos puede dejar desconcertados. Pues, para nuestra sorpresa, nos dirá que la crítica (artística y literaria) no es sólo posible como ciencia, sino también como arte. “Así, la crítica misma del gusto es sólo subjetiva en consideración de la representación mediante la cual un objeto nos es dado; es, a saber: el arte o ciencia de traer a reglas la relación recíproca del entendimiento y la imaginación”²⁵.

No debemos desesperar por tanto con respecto a las condiciones de posibilidad de una crítica (artística y literaria) como ciencia. Aunque no se pueda demostrar a priori el juicio de gusto, no por ello debe dejar el crítico de razonar al respecto. Pues ello también constituye un “arte”. Ella es arte —dice Kant— cuando muestra esta relación recíproca entre el entendimiento y la imaginación sólo por medio de ejemplos (*Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt*). Y, a pesar de ello, Kant no niega tampoco la posibilidad de una crítica (artística y literaria) pensada como ciencia. “Ella es ciencia cuando la posibilidad de semejante juicio la deduce de la naturaleza de esa facultad, como facultad del conocimiento en general” (*sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurteilung von der Natur dieser Vermögen als Erkenntnisvermögen überhaupt ableitet*). Con esta última sola, como crítica trascendental, tenemos aquí que ocuparnos. Debe desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto, como un principio *a priori* del Juicio”²⁶.

Sucede aquí lo mismo que con la Metafísica en la *Crítica de la razón pura*. La única posibilidad que tiene de alcanzar el camino seguro de la ciencia es la de convertirse a sí misma en *Crítica de la razón pura*. Lo mismo le pasará a la Estética, entendida como crítica artística y literaria. La única posibilidad que tiene de convertirse en ciencia es convertirse a sí misma en *Kritik der Urteilskraft*.

Se da de este modo en Kant una doble identificación de la filosofía con la crítica y de la crítica con la filosofía. La única posibilidad de la crítica artística y literaria de alcanzar el camino seguro de la ciencia es la de convertirse a sí misma en *Crítica de la facultad de juzgar*; es decir, convertirse a sí misma en filosofía. Exactamente lo mismo que consideraba Adorno.

Marx y la crítica

SORPRENDE EN ESTE CONTEXTO presentar a Marx como teórico de la Estética. Porque de algún modo su pensamiento supone no solo el final de la filosofía, sino con

²⁵ *K. U.* § 34.

²⁶ *Id.*

ella también de toda estética. De hecho, el pensamiento marxista muestra con rotundidad que toda la filosofía no es más que una superestructura ideológica (como el arte y como la religión) al servicio de los intereses de la clase dominante. Por eso el pensamiento de Marx se suele caracterizar como una evolución, de la crítica de la ideología, a la crítica de la economía política. En esta evolución sin embargo lo que más sorprende es la constancia y la permanencia del concepto de crítica.

De algún modo la tradición crítica que Marx invoca es la del llamado criticismo kantiano. Es decir, aquella tradición que convierte a la filosofía en crítica. En la medida en que se mantiene fiel a dicha tradición, sigue siendo también y todavía un *filósofo*.

Pretender sin embargo que la crítica política y económica marxista tenga algo que ver con el concepto de crítica artística y literaria puede resultar ciertamente extraño. Sin embargo, más extraño y más sorprendente resulta el hecho de que la filosofía marxista, después de haber mostrado contundentemente que tanto el arte, como la religión, como la propia filosofía, no son sino modos superestructurales de legitimación de la ideología dominante, reaparezca en el s. XX una poderosísima filosofía del arte, en el pensamiento de autores marxistas como Lukács, como Benjamín, como Adorno, como Bloch o como Marcuse.

Tratar de pensar esta conexión nos permitiría entender las ocasionales referencias hechas por Marx al arte y a la literatura no como meros *excursus* intempestivos en los problemas de la Estética, sino como la forma misma de manifestarse de su filosofía crítica,

Podemos entender entonces la evolución del pensamiento de Marx como un tránsito de la crítica de la ideología a la crítica de la economía política. La publicación de sus distintos libros permite confirmar esta evolución, y además él mismo nos lo corrobora, en el célebre prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política*, publicada en Londres en 1859.

Así, mientras que sus primeros libros tenían títulos tales como *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844), *La ideología alemana* (1845), *La sagrada familia* (1845) o *Miseria de la Filosofía* (1847). Las obras de madurez de Marx, la mencionada *Contribución a la crítica de la economía política* (1853) y *El Capital*, obra culminación de su carrera y subtítulo, como todo el mundo sabe, *Crítica de la economía política* (1867-1894). En toda su obra es notable sin embargo la persistencia del concepto de “crítica”. ¿Qué significa dicho concepto que caracteriza de este modo toda la evolución de la filosofía marxista?

Para explorar esta cuestión, vale la pena confrontar dos textos de Marx de una y otra época. Analizaremos así, en primer lugar, algunos elementos de *La Sagrada Familia*, cuyo humorístico subtítulo es nada menos que *Crítica de la crítica crítica*,

contra Bruno Bauer y consortes. Y nos ocuparemos, en segundo lugar, del mencionado prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía política*, en la que Marx hace un recorrido por su propia trayectoria intelectual.

En el primer caso, es evidente la sátira que, del concepto de crítica, identificada con la filosofía, habían hecho algunos ideólogos alemanes, como Bruno Bauer y sus hermanos, Edgard y Egbert, editores de la *Gaceta literaria (Literaturzeitung)*, publicada en Berlín hacia 1844. Es interesante señalar que esta sátira, contra el concepto de crítica, se produce específicamente en el contexto de una revista de crítica literaria y que además se formula jocosamente como tal. Para Marx y Engels, la crítica de los hermanos Bauer “da a la deformación de la realidad, por medio de la filosofía el ritmo terminado de una comedia muy documental”²⁷. La cómica y burlona crítica de dicha comedia es el objetivo aquí de la crítica filosófica de Marx y Engels. “La *Literaturzeitung* —escriben— nos surte de los materiales que pueden servir para hacer comprender, incluso al gran público, las ilusiones de la filosofía especulativa. Tal es la finalidad de nuestro trabajo”²⁸.

Característicamente este trabajo se centra primero en una sátira despiadada de todos y cada uno de los colaboradores de la *Gaceta literaria* y en una crítica demolidora de sus procedimientos y sus métodos. Así la crítica se divierte, en primer lugar, en deslegitimar el propio nombre de la crítica, en cuanto se identifica con la filosofía especulativa. Y por tanto la crítica es aquí, como en Kant, una crítica de la filosofía misma. Pero en realidad su procedimiento no consiste sino en la inversión materialista de la filosofía. Frente a las pretensiones espirituales de la filosofía de los hermanos Bauer, que parece exigir una conciencia superior para la creación, “la crítica crítica —afirman Marx y Engels— no crea nada; el obrero lo crea todo y hasta tal punto que, por las creaciones de su espíritu avergüenza a toda la crítica: los obreros ingleses y franceses pueden testimoniarlo. El obrero hasta crea al hombre”²⁹.

De este modo la creación no es aquí entendida como creación artística y literaria, sino como producción social y política. Mientras que los críticos críticos, siguiendo a Hegel, pretenden que la creación es la producción espiritual, Marx y Engels, siguiendo a Feuerbach señalan la “necesidad de la filosofía de descender de la esfera de la especulación, hasta la profundidad de la miseria humana”³⁰.

Por eso el giro que le otorgan a su crítica de la filosofía especulativa es característicamente el giro de la inversión materialista del pensamiento hegeliano, llevada a cabo

²⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia*, trad. de Carlos Liacho, Akal, Madrid, 1977, prólogo, p. 19.

²⁸ Id.

²⁹ Id. p. 33.

³⁰ Id. p. 54.

por Ludwig Feuerbach. Así “la crítica crítica les enseña [a los obreros] que ellos dejan de ser asalariados si, en el pensamiento, suprimen la idea del trabajo asalariado y, conforme a esta imaginación extraordinaria, no se hacen pagar más por sus personas. Idealistas absolutos, entidades puramente etéreas, después pueden vivir naturalmente de la emanación del pensamiento puro. La crítica crítica les enseña que suprimen el capital real dominando, mediante el pensamiento, las categorías del capital”³¹.

El segundo concepto de crítica en Marx no es cualitativamente diferente de este primero. Lo único que cambia es su objeto. Mientras que en su juventud Marx satirizaba a los ideólogos alemanes, herederos de Hegel, en su madurez lo que criticará serán las doctrinas económicas de Adam Smith y David Ricardo.

La única diferencia es que Marx pretende encontrarse ahora en el umbral de la ciencia. Es decir, como en Kant, Marx pretende llevar a la filosofía por el camino seguro de las ciencias. Por eso, tal vez valga la pena hacerse una mejor idea de esta “concepción científica de la crítica”, que dio en llamarse precisamente *Crítica de la economía política*.

Esta concepción de la crítica aparece claramente explicitada en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. En dicho prólogo Marx trata de justificar la seriedad y la dignidad científica de su trabajo y por eso hace un interesante recorrido por su propia trayectoria vital. De esta caracterización de su método podemos extraer las siguientes observaciones:

1.- En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones, independientes de su voluntad. 2.- Estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad. 3.- Sobre esta estructura económica se erige la superestructura jurídica y política, a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. 4.- No es la conciencia de los hombres la que determina su ser social, sino su ser social lo que determina su conciencia. 5.- En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas entran en conflicto con las relaciones de producción (relaciones de propiedad). 6.- Se abre así una época de revolución social. 7.- Al cambiar la base económica se transforma toda la superestructura. 8.- Es preciso distinguir entre la transformación material —que se puede estudiar con la exactitud de las ciencias naturales— de las condiciones de producción económica y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artística o filosóficas. Formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto e intentan resolverlo. 9.- Del mismo modo que no se puede juzgar a un individuo por lo que piensa de sí mismo, tampoco es posible juzgar a semejante época por su propia conciencia (i. e. por su arte, su religión o su filosofía). Es preciso al contrario juzgar esta conciencia

³¹ Id. p. 68.

por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

De este modo, la crítica establece el modelo crítico, de cómo se debe juzgar. La crítica de la ideología termina declarando a la propia filosofía como una falsa conciencia. Y la crítica de la economía política termina mostrando que no solo la filosofía, sino también el arte, la religión, el Estado y el derecho son parte de esa superestructura ideológica de legitimación del estado de cosas dado. Frente a ello, la crítica, como en Kant, trata de salvarse de esta perspectiva y de alcanzar el camino seguro de la ciencia.

Coda

UNO PUEDE MOSTRAR CIERTA SORPRESA y estupor cuando contempla no solo el resurgir de la filosofía entre los autores de la llamada Escuela de Frankfurt, sino sobre todo su inquietante deslizamiento hacia la Estética, como si ello supusiera el reconocimiento del fracaso de la filosofía en sus compromisos emancipatorios y una especie de fuga o de apartamiento de lo real. El marxismo consideraba al arte y a la filosofía como mera ideología (o falsa conciencia) y el hecho de que, durante el s. XX, reaparezca con fuerza una filosofía marxista del arte, en la obra de Benjamin, de Adorno o de Marcuse puede parecer una paradoja.

Es cierto que Adorno y Horkheimer, con los años, se fueron retractando de muchas de las consignas revolucionarias de su juventud, y que, a diferencia de Lukács, siempre mantuvieron una prudente distancia con respecto a la práctica política. Sin embargo, si su filosofía se identifica con lo que ellos dieron en llamar “Teoría crítica”, su retorno a la filosofía no solo no era contrario a la teoría y a la práctica marxistas, sino más bien la continuación del modelo de crítica, desarrollado por el propio Karl Marx. Que este modelo implicaba, suponía y contenía un componente de crítica artística y cultural tal vez supuso una cierta sorpresa para alguno, pero es algo que Adorno defendió con la más absoluta convicción.

En su *Teoría estética*, el libro póstumo que se publicó un año después de su muerte, en 1970, Adorno defendió explícitamente esta idea de la crítica, a la que identificó, sin ningún tipo de reparos, con la propia filosofía. Por eso pudo afirmar “la genuina experiencia estética tiene que convertirse en filosofía o no es absolutamente nada”³².

³² Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, trad. de Fernando Riaza, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971, p.

En un célebre pasaje, titulado “Contenido de verdad de las obras de arte”, expresa Adorno esta íntima unidad entre Estética y filosofía: “El contenido de verdad de las obras de arte es la solución objetiva del enigma de cada una de ellas. Al tender el enigma hacia la solución, está orientando hacia el contenido de verdad. Pero ésta sólo puede lograrse mediante la reflexión filosófica. Esto y no otra cosa es lo que justifica la estética”³³.

Pero esta justificación de la Estética es, a su vez, lo que legitima la crítica: “La comprensión del contenido de verdad es lo que postula la crítica. Nada se comprende si no se comprende su verdad o falta de verdad, y éste es el tema de la crítica. Hay influencia recíproca entre el desarrollo histórico de las obras por la crítica y el desarrollo filosófico de su contenido de verdad”³⁴.

³³ Id. p. 171.

³⁴ Id. p. 172.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, THEODOR W., *Teoría estética*, trad. de Fernando Riaza, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Suma teológica*, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1964.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2º ed. revisada, 1982.
- BAUDELAIRE, CHARLES “¿Para qué la crítica?”, Salón de 1846, en *Salones y otros escritos sobre arte*, trad. de Carmen Santos, Visor, Madrid, 1996.
- BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB, *Aesthetica*, Traiecti cis Viadrum (Frankfurt del Oder), 1750.
- „Handschrift der Ästhetik“, en Bernhard Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten: Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant: Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntten Baumgartens Handschrift*, Robert Noske, Borna-Leipzig, 1907.
- *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae (Halle), 3ª Ed., 1750.
- CLARKE, DESMOND M., *Descartes, A Biography*, Cambridge University Press, 2006.
- DELEUZE, GILLES, *Cuatro Lecciones Sobre Kant*, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, disponible en: <https://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuzze.pdf> [consultado el 9/10/2017].
- DESCARTES RENÉ, *Discurso del método*, trad. de Manuel Machado, Porrúa, Buenos Aires, 1974.
- DIDEROT, DENIS y D’ALEMBERT, JEAN LE ROND, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, 1751.
- FONTENELLE, BERNARD LE BOVIER DE, «Digression sur les anciens et les modernes » (Paris, 1688) en Robert Shackleton, ed., *Entretiens sur la pluralité des mondes et Digression sur les anciens et les modernes*, Oxford, 1955.
- HORKHEIMER Max, “La teoría crítica, ayer y hoy”, en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, trad. de Joan Godó Costa, Península, Barcelona, 1976.
- “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en *Teoría crítica*, trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid, 1974, tercera reimp. 2003.

KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1984.

— *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel García Morente, Austral, Madrid, 1977.

MARX KARL y ENGELS FRIEDRICH, *La sagrada familia*, trad. de Carlos Liacho, Akal, Madrid, 1977.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.012>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 199-220

*La contribución de Georg Simmel
a la configuración de la Teoría crítica*

*The contribution of Georg Simmel to
the configuration of the critical theory*

JOSÉ BIRLANGA TRIGUEROS

Universidad Autónoma de Madrid
jose.birlanga@uam.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.013>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 221-236



Resumen

El objetivo fundamental es mostrar cómo el análisis que Georg Simmel hace de la Modernidad es un antecedente que influirá decisivamente en la configuración de la que es conocida, desde el célebre ensayo de Horkheimer, como Teoría Crítica. Para sus representantes y defensores, aunque no solo, la contribución simmeliana, cuantitativa y cualitativamente, no pasó desapercibida y favoreció la conformación de dicha teoría de diversas maneras, bien para darle continuidad, bien para criticarla, o para complementarla, pero siempre contribuyendo a su proyección y consolidación ulterior.

Palabras Clave: Modernidad, Simmel, Crítica, Estética, Tragedia, Cultura.

Abstract

The fundamental objective is to show how Georg Simmel's analysis of Modernity is an antecedent that will decisively influence the configuration of what is known, from the celebrated essay by Horkheimer, as Critical Theory. For its representatives and defenders, though not only, the Simmel's contribution, quantitatively and qualitatively, did not go unnoticed and favored the conformation of said theory in different ways, either to give continuity, to criticize it, or to complement it, but always contributing to its projection and further consolidation.

Keywords: Modernity, Simmel, Critic, Aesthetic, Tragedy, Culture.

Es un hecho difícilmente cuestionable que el pensamiento de Georg Simmel interesó a distintos intelectuales y pensadores de muy distintas orientaciones y procedencias, y, aunque aquí nos centraremos en el lugar privilegiado que ocupan aquellos que contribuyeron de distinta manera y fortuna a la consolidación de la Teoría crítica¹, será inevitable que en algún momento irán apareciendo otros autores y sugerencias al respecto.

Partiremos de lo que clásicamente ha sido un motivo de crítica e incluso de ostracismo académico para Simmel. El característico análisis simmeliano no ve mermado su potencial crítico por su carácter fragmentario y ensayístico. Así lo entendieron tanto sus primeros alumnos y seguidores, G. Lukács, como también uno de sus últimos seguidores confesos, A. Schütz en la recepción de la crítica a la cosificación; y desde luego también, M. Weber quien, desde su reconocimiento, propuso un estudio más sistemático en donde la tragedia simmeliana de la cultura fue reconsiderada, y confirmada, a la luz del desencanto. Cómo no, Th. Adorno tendrá a Simmel como referente de la crítica al objetivismo de la universalidad, aunque no admita el camino simmeliano del estudio sobre lo fragmentario y lo efímero.

Desde los albores del XX el devenir ilustrado es visto bajo el predominio casi excluyente de los procesos de integración y unificación sobre los de diferenciación y autonomía, alerta Simmel y ratifica y extiende la Teoría crítica. Ahora que asistimos a un cambio de época, a un cambio ideológico, de paradigma, alerta Simmel², con

¹ El nombre de Teoría crítica procede del famoso ensayo de 1937 *Teoría tradicional y teoría crítica* en el que Max Horkheimer fundamenta, desde el mayor rigor científico y compromiso político, la investigación más allá de la positivista teoría tradicional y que anticipa la sustitución de las investigaciones sociológicas *positivas* por una crítica radical a la cultura que ha configurado la razón instrumental. Hay edición española de la obra en Paidós, Barcelona, 2010.

² Simmel G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, pp. 259-260: “El desarrollo de las culturas modernas se caracteriza por la preponderancia de aquello que puede denominarse el espíritu objetivo sobre el subjetivo [...] Esta discrepancia es, en lo esencial, el resultado de la creciente división del trabajo; pues tal división del trabajo requiere del individuo particular una realización cada vez más unilateral, cuyo máximo crecimiento hace atrofiarse bastante a menudo su personalidad en su totalidad”.

una recuperación de la crítica más individualista y diferenciadora, nos vemos abocados, con la concurrencia de otros motivos (comercio, ciudad, moda, exposiciones universales, dinero,..) a una tragedia entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la diferenciación y la igualación, entre la vida, que fluye, y sus formas que, apresándolas como objetivaciones de la cultura, la desecan. Este diagnóstico no solo no pasó desapercibido para la Escuela de Frankfurt, sino que también sirvió de referencia para radicalizar, ampliar, o denunciar proponiendo otras vías, al considerar como insuficiente, pero no errónea ni inoperativa, la propuesta simmeliana. Pues queda en lo pensable qué hubiera sido, entre otras, de la idea adorniana de filosofía como «crítica social dialéctica», o el tratamiento de la alienación lukacsiana sin que antes hubiera mediado la aportación crítica (social/cultural) de la estética simmeliana y sus procesos de objetivación de la cultura, ...

Con lo indicado se pretende finalmente desestimar algunas lecturas reductivamente estetizantes del pensamiento de Simmel que dejaban fuera o atenuaban el potencial crítico de su pensamiento, sin por ello reducir lo más mínimo la centralidad que la reflexión estética tiene en el mismo como expresión además del *espíritu de su tiempo* tal y como G. Lukács reconocerá.

Es necesario comenzar por indicar, y reconocer algunos elementos constantes que sostienen el pensamiento de Georg Simmel (1858-1918) sociólogo anti positivista que, como Weber, contribuyó a la emergencia del enfoque micro sociológico, pero que sin parangón mantuvo siempre la centralidad del individuo y la libertad como problema *de y en* la modernidad, junto a una crítica, constitutiva también de su filosofar ensayístico. Por ello es un lugar común entender su filosofía asociada indisolublemente a la crítica de la cultura en el más amplio sentido del término: como crítica antropológica, sociológica, estética, ideológica... que tendrá una inequívoca influencia en su momento en la noción de modernidad y también posteriormente en otras diversas configuraciones de las que no será ajena la Teoría Crítica en sus más diversas orientaciones.

Uno de los objetivos primordiales de la crítica del berlinés es la denuncia de la irremisible y progresiva objetivación de la vida en todas sus manifestaciones. Ahora bien, que el trabajo intelectual de ese peculiar sismógrafo de la modernidad quede reducido a su sociología y, en ella, a un mero impresionismo sociológico, en ocasiones además con un peyorativo sesgo esteticista, donde algunos, siguiendo sobre todo a David Frisby, lo encuadraron, es además de reduccionista, inaceptable.

Simmel, heredero heterodoxo de Kant, acomete la salida a esa objetivación de la vida y de la cultura que también se expresa en el ámbito estético y artístico requiriendo la centralidad de la Crítica. No cabe pues subterfugio alguno ante semejante objetivación: ni el escapismo, ni la renuncia romántica pos ilustrada. De ahí el

puente que Simmel traza entre los planteamientos de la praxis, marxista o no, y el pensamiento posterior. Para Simmel la salida ha de seguir el mismo camino de entrada: a través de los mismos objetos, eso sí, en tanto que ahora también objetos culturales, y no solo exclusivamente como producidos, como mercancías. La crítica de la cultura de Simmel se inscribe en la modernidad también superando el examen de la producción marxista; da un paso más, y se centra aún más en el consumo. El urbanita, ese consumidor de mercancías, cuidará el modo en que se in-viste modernamente en una gran ciudad, que lo es en la media en que es lugar del cambio, y espacio para la realización continua de lo nuevo.

Éstos son ahora pretextos para que un pensamiento ensayístico como el suyo trabaje desde el fragmento y nos invite a pensar de esa misma manera. Ese será nuestro *locus* inicial en el que ubicar la simmeliana crítica a la modernidad y su papel en la configuración de la teoría crítica, poniendo además en valor su pensamiento frente a interpretaciones que como la de Jürgen Habermas no han reconocido el lugar que sin duda merece.³

* * *

Para su época, y para la mayoría de sus coetáneos, la metafísica simmeliana era tan atípica, como el resto de su pensamiento filosófico, estético, sociológico, ... Su metafísica vitalista mantuvo en todo momento, incluso especialmente cuando aparece tramada con la crítica de la cultura, una herencia nietzscheana más contundente de la que Adorno llegó a reconocer en Simmel, ya sea, tal vez, porque este se sitúa, con su dialéctica negativa, más allá de esa consideración simmeliana, reconociendo con ello una superación del mismo⁴, aunque también –y es necesario reconocerlo– por el lastre de un cliché epocal que lo circunscribía al ámbito de la sociología anti positivista o, en el mejor de los casos y por la recepción de Weber, como indicamos, creador de la llamada micro sociología.

³ Sobre esta cuestión véase el trabajo de F. Gil Villegas “La teoría de la modernidad en Simmel”, en *Teoría sociológica y modernidad*, Plaza y Valdés, 1998, donde alerta tan lúcida como justificadamente sobre el reduccionismo en el que cae Habermas: su “reconstrucción del discurso filosófico de la modernidad, no es solo la tergiversación tramposa y reduccionista de otros pensadores, sino sobre todo la de tener enormes vacíos y lagunas entre las que sobresale, sobre todo, la ausencia de la figura central de Georg Simmel”.

⁴ Adorno, Theodor W., y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969. Ya sea, en fin, junto a Max Horkheimer, porque su atención se dirigía en ese momento a criticar las solo aparentemente distintas modulaciones con las que la imperialista y colonialista racionalidad se revestía como dinámica específica de la cultura moderna en Occidente.

Ardilla filosófica, según Ortega y Gasset⁵, o *sismógrafo cultural*, según David Frisby son dos de las apelaciones que han querido caracterizar el pensamiento de Simmel. Ahora bien, una de las que mayor fecundidad ha tenido es la también divulgada por Frisby bajo el rótulo de “impresionismo” sociológico que, siendo cierto en su medida, sin embargo, no cabe reducir el legado simmeliano a un mero impresionismo. Aun admitiendo la existencia de esa descripción impresionista de la modernidad, como defiende Frisby, no es menos cierta la presencia también de una crítica de esa modernidad que ancla sus raíces en una peculiar metafísica vitalista pero que se desarrolla muy originalmente en la ligazón de la Crítica de la Cultura, la reflexión estética --no menos crítica--, y el problema del individuo y su libertad, en el contexto de la metrópolis, que también está sometida a esta “época sin Rey” en la que vive.

Sin que deje de ser cierto que “su impresionismo sociológico y su posición estética hacia su objeto de estudio lo aproximan a una respuesta artística a la vida moderna”⁶, y sin minimizar el valor de esta afirmación, lo cierto es que esa visión fue criticada por Theodor Adorno, entre otros, que veía en sus tesis sobre el arte una proyección metafísica muy alejada del espíritu crítico que él defendía. Con ello el potencial crítico de las tesis de Simmel se diluiría, según Adorno, en un conjunto de abstracciones formales; ciertamente ello podría afectar más a algunas de sus tesis sociológicas y aun que mucho más cuestionablemente a las estéticas.⁷

Sin embargo, como profundizaremos en las páginas finales, para Simmel el verdadero arte (moderno) no anula la tensión entre los elementos, no diluye la contradicción, no evita ni resuelve la tragedia. Por ello el arte moderno es precisamente *moderno*, es decir, conserva la tensión; ya no procura el descanso (clásico) de antaño y en ese sentido apela a la necesidad continuada de la crítica: un ejercicio de resistencia libertaria a la alienación. Ello lo sabe bien el moderno, el ser de las diferencias ante las contradicciones, dualismos y dicotomías, por ello ve y reconoce

⁵ Esta agri dulce expresión la utilizó Ortega para referirse a la actitud de Simmel en su obra *Goethe desde dentro* (1932). De todos los trabajos sobre Goethe confiesa que este de Simmel es el único legible de entre la época, pero verdaderamente es una expresión más despectiva que apreciativa hacia el autor.

⁶ Frisby, D., *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, p. 133.

⁷ La crítica de Adorno a Simmel es sobre todo a su vertiente sociológica. Así aparece muy particularmente en su “Anotaciones sobre el conflicto social hoy”, y en su “Introducción a la Disputa del positivismo en la sociología alemán” en *Escritos sociológicos I*. Obra completa 8, Madrid, Akal, 2005. Pero también en otras en las que también incluye a Benjamin por los mismos motivos que a Simmel. Así en “Caracterización de Walter Benjamin” escribió que la obra de éste en tanto que era una “filosofía fragmentaria se quedó en fragmento” (en “Prismas”, en *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008, p. 220). E igualmente también extiende a Bloch la crítica que tiene su origen en las tesis que Simmel defiende en su ensayo “El asa”, en “El asa, la jarra y la experiencia temprana”, en *Notas sobre literatura*. Obra completa 11, Madrid, Akal, 2005.

en el arte el ámbito que puede mostrar los opuestos en unidad; pero no la unidad de los opuestos. El arte muestra los antagonismos en unidad pero no salva ni supera la contradicción⁸

El arte nos libera, nos saca del espacio y del tiempo mundano. El arte nos distancia del mundo objetivado, por ello nos libera de la necesidad⁹, nos hace más libres. Es en este punto en donde Adorno ve el peligro de un esteticismo acrítico, que no afectaría a Simmel en su tiempo, aunque sí sería válido en el contexto de la vanguardia tras la II Guerra Mundial: no escribir poesía tras Auschwitz. Simmel, sin embargo, ve aquí la ocasión, desde la libertad, y desde la liberación, de todo lo que nos constriñe en la vida, para la crítica. Volveremos sobre esta cuestión en la parte final de estas páginas.

* * *

Nuestra posición aquí es clara al reivindicar y poner en valor la figura de Georg Simmel en su contribución, cualitativa y cuantitativa, en la configuración de la llamada teoría crítica. Efectivamente, Simmel fue uno de los autores de los que se nutrieron sus integrantes; fue un referente que, por afinidad, o/y por contraste, incide en una crítica, necesaria y urgente, a los excesos del espíritu positivista y neo sistemático que siguieron a la Ilustración¹⁰.

Los peores temores se hicieron realidad y el delirio de aquella razón ilustrada que produjo los monstruos goyescos ha ido reduciendo los procesos de resistencia, es decir los procesos de diferenciación, --que, también lo son de crítica a la objetivación--. Desde estos antecedentes se consolidó la *alienación* ahora mucho más que una mera característica de la vida moderna más allá de la producción alcanzando el consumo y el propio estilo de vida moderno, hasta la alienación como rasgo distintivo de la vanguardia, especialmente de alguna propuesta, como el expresionismo

⁸ La única vía posible como apunté en otro lugar ("Cultura, religión y religiosidad en Georg Simmel", en Religión y cultura, Vol. 42, Nº 196, Madrid, 1996, págs. 55-86) para lograr esa unificación última que acabe con la tensión y la sustituya por la reconciliación es la religiosidad siempre que esta se entienda como una religiosidad personal, y nunca institucional.

⁹ Aquí encontramos al Simmel, lector de Schopenhauer, quien reconoce cierta vigencia en la idea de experiencia estética como *amortiguación* de la existencia. Una tesis inaceptable a todas luces para Adorno, entre otros.

¹⁰ La filosofía de Simmel analiza, como la tradición marxista, los distintos conflictos que surgen en este mundo objetivado, pero a diferencia de ella y para disgusto de no pocos seguidores de la Teoría crítica, Simmel no propone un sujeto colectivo (proletariado), que protagonizara la necesaria transformación. Ello es válido incluso cuando ese sujeto colectivo careciera de clase o de ese horizonte utópico *concreto*, que también reclamaba Ernst Bloch en su *El principio esperanza*. Tomo I, Madrid, Trotta, 2004.

alemán, y de las nuevas filosofías de comienzos del pasado siglo y que tuvieron a Simmel como referente.

Así pues, el precoz lector de Nietzsche, y de Schopenhauer, apuesta por la diferenciación, y ello pondrá en la pista a la Escuela de Frankfurt sobre el camino a seguir para criticar la universalista y estandarizante lógica imperialista en la que devino la Ilustración¹¹. Para Simmel el punto de partida es siempre el individuo, claramente diferenciable, no se reduce al ámbito social ni a su estudio sociológico, aunque lo incluya, su radio de acción, y constitución, ontológica, es mucho más amplia, “yo y el mundo”¹², y expresa ya toda la trágica dualidad que recorre nietzscheanamente su filosofía --apolíneo vs dionisiaco— y su sociología, como lucha y no como homeostasis.¹³

Simmel, como la tradición sociológica alemana, partió de esa dicotomía kantiana entre sujeto y objeto, y como ella también optó por primar al primer elemento. Es un lugar común reconocer que la *comprensión* de la acción social requiere en las ciencias sociales del rechazo a las posturas positivistas y científicas (Simmel), cosificantes (Lukács¹⁴) y objetivistas (Adorno¹⁵). Así, Simmel, aun sin utilizar el término *cosificación*, preparó el terreno para que Lukács contribuyera primero desarrollando, desde la crítica de Simmel, el análisis de la *cosificación* y después fundamentándolo, tras tomar distancia con Simmel, desde una dialéctica marxista mucho más próxima a Adorno y Horkheimer en *Historia y consciencia de clase*, ya en 1923¹⁶, allí para mostrar cómo la crítica al pensamiento cosificado debe dirigirse al origen, debe *volver a Kant*; el mandato del neokantismo, ahora, en contra del

¹¹ Y de la que, según Adorno, no se escaparía el sociólogo Simmel. Véase más adelante la nota 15.

¹² Simmel, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1946. La fecundidad que este trabajo tuvo en el pensamiento de Ortega es innegable. Desde el capítulo I, ¿Qué es la filosofía? a la tesis de la coexistencia “yo y el mundo” que recorre todo el libro la cercanía orteguiana es palmaria.

¹³ Simmel, G., *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. 2 vols. Madrid, Alianza Universidad, 1986: “La propia conservación de la vida (...) es una constante actividad de luchas y resistencias”.

¹⁴ Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975. Como señala Lukács (pp. 154-199), y con el reconocimiento de Adorno, el razonamiento basado en esta estructura antinómica se remonta al siglo XVIII cuando los profesores universitarios se oponían ya al pensamiento burgués. Para él, en tanto que producto de una conciencia cosificada, manifiesta la imposibilidad histórica de resolver las oposiciones dentro del capitalismo. La dicotomía entre comunidad (pre modernidad) y la sociedad (modernidad) sugiere una visión cerrada a la que le faltaría la posibilidad de un cambio histórico abierto, un futuro, pues.

¹⁵ Adorno critica el subjetivismo imperante que se esconde o subyace tras diversas teorías de la cosificación en su *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005, pp. 179-182.

Razón y ciencia generan una dinámica histórica, a la que pertenece la sociología formal de Simmel, en donde esa ciencia burguesa sigue reproduciendo las condiciones sociales que posibilitan el dominio al reducir la heterogeneidad a unidades abstractas. Sin embargo, Simmel también denunció esta cosificación de la cultura y de las sociedades capitalistas modernas, como el mismo Adorno le reconoce cuando critica el sufrimiento que anidan tras los grandes conflictos sociales.

¹⁶ Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit. Allí alerta Lukács, aunque ello se encuentra también en la *Filosofía del dinero* de Simmel: la desvalorización del mundo capitalista en los ámbitos académicos fue utilizada

mismo: ironías de la crítica. Por otra parte, la distancia definitiva entre el discípulo y el maestro se producirá en *Asalto a la razón*.¹⁷

* * *

El desarrollo del sistema capitalista ha desplazado el punto focal de la producción al consumo. Así lo percibe Simmel impugnando y superando la ingenuidad naturalista: con la Modernidad los objetos no son solo meramente objetos. Son símbolo y representación, como recordará pocos años después Cassirer¹⁸, otro de sus herederos de más fecunda influencia, de unas relaciones humanas cada vez más uniformadas, alienadas y objetivadas¹⁹. Esta es ahora, por decirlo con D. Frisby, una imagen simmeliana de la modernidad. Ahora bien, ni él ni su crítica queda acotada en esas imágenes –lo que sería el fundamento para criticarlo por caer en una suerte de esteticismo-- ni son solo una mera extensión de esa metafísica vitalista que reduplica estetizantemente las insuficiencias que denunciaba Adorno²⁰. El potencial crítico de Simmel no es incompatible, incluso a un mismo tiempo, con la capacidad de estas imágenes de la modernidad para, sin disolver la dicotomía, mostrar la tensión que alimenta y atraviesa toda la cultura moderna y que se expresa paradigmáticamente en esas imágenes: la ciudad, la moda, el consumo, el arte... Todas ellas, a las que volveremos en las páginas finales, constituyen la trama del espíritu de los tiempos modernos, *Zeitgeist*, que, como pocos, Simmel encarnar, y son formas intelectualizadas de la vida, es decir, de la cultura objetiva.

Si aceptamos la imagen de la modernidad como una telaraña que no deja de crecer, la araña sería el dinero en tanto que principal, y específico, hacedor del modo moder-

como defensa de una libertad individual, pero al tiempo como oposición a la modernidad, o bien para apuntalar una visión fatalista de la misma.

¹⁷ *El Asalto a la razón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959. Allí Lukács definitivamente se alejará tanto de Simmel como se acercará a Weber.

¹⁸ Cassirer, Ernst, *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 158. La tesis simmeliana del desequilibrio entre cultura subjetiva y objetiva es interpretada por Cassirer como el resultado de un proceso de “la aparente interiorización que la cultura nos promete lleva siempre aparejada, en realidad, una especie de auto enajenación”.

¹⁹ Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 123-134. En estas páginas describe a la perfección la cosificación: el producto de la *praxis*, al presentarse como una realidad autónoma, no muestra a los seres humanos como tales, sino como personificaciones de los lugares sociales que ocupan.

²⁰ Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 149-50. Para Adorno, el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y a acciones aislados que no lo son. La extensión de este *dictum* conllevaría al mundo entero a lo idéntico.

no en que el espíritu se objetiva. El dinero, en última instancia, es un instrumento que el hombre utiliza para reconocerse a sí mismo en su diferencia, es un modo de diferenciación, de salir de la uniformidad, de personalizar la existencia por medio del consumo, desde la moda hasta el diseño de nuestra casa, y de sus objetos. El dinero propicia la circulación de mercancías, y, por tanto, consecuentemente, el desarrollo mismo de las grandes urbes. Así, la vida del espíritu se ve transformada: los centros comerciales, las exposiciones universales, la rápida sustitución de las modas, la experiencia efímera del tiempo potencia aún más el devenir del mundo social: es más, el mundo como cambio permanente, la fugacidad como naturaleza de la vida moderna. El dinero, en su más pura abstracción, propiciará el sustento para la diferenciación personal, para salir de la uniformidad. Pero también el dinero tiene su lado negativo. Para sustentar la personalización de la vida (socioeconómica) nos libera del trueque y de los vínculos tradicionales de la *Gemeinschaft*, donde todo el mundo se conoce, a favor de la vida vertiginosa e impersonal de la *Gesellschaft*, en donde ya nadie conoce a nadie, donde formamos parte de un ingente de extraños siempre inmersos en el frenesí vital metropolitano, pero que, por ello, permite el desarrollo y salvaguarda de la individualidad y la personalidad, un estilo de vida, tan diferente como despersonalizado, que genera un modelo de agregado sin diferenciación; por decirlo con Elías Canetti, como *masa* al paio del *poder* de las formas²¹. He aquí la ambivalencia, he aquí la tragedia de la cultura que Simmel analiza también en su *Filosofía del dinero*.²²

* * *

La vida humana en tanto que espíritu subjetivo, singulariza, y no solo con el dinero, esa individualidad. Para ello es necesario relacionarse con la cultura material, y el resultado del conjunto de todas esas relaciones es el *mundo*, depositario último de todas las configuraciones del espíritu objetivado. El hombre frente al mundo, la interioridad fragmentada del sujeto ante las objetivaciones culturales, enajenadas y autónomas en donde, como dice Lukács, el alma se buscará a sí misma en sus formas, recogidas como producciones del espíritu, pero ya independizadas respecto al

²¹ Canetti, E., *Masa y Poder*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

La precarización de la vida se manifiesta también en las relaciones entre el individuo y la masa. Para Simmel el individuo es superior en moral e inteligencia a la masa: cuanto más grande sea el número de personas juntas, más se rebaja su nivel espiritual, al buscar un nivel mínimo común. No podemos detenernos ahora en esta cuestión, pero adelantamos que esta tesis será recogida y ampliada por Ortega tras la lectura de Simmel a quien publicara en el número que inauguró, aunque no solo en este, la Revista de Occidente.

²² Simmel, G., *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

alma de quien las creó. Si *la cultura subjetiva radica en la interioridad individual*, la cultura objetiva está compuesta por formas que han surgido de esa actividad vital, ahora autónoma e incluso opuesta, una de ellas es para Adorno la teoría misma²³. La *forma* es, pues, alienación de la vida, un obstáculo que ésta debe franquear para afirmarse como libertad creadora²⁴. Simmel fue precursor al indicar la urgente necesidad de superar la objetivación de la vida en sus formas, de atender a la vida en tanto que *dinamis* y no solo *entelequia*. También así lo consideró Adorno que también tiende a procurar esa dinamización; hasta el punto de considerar que las formas de la ficción --el arte capta el todo en un instante-- lo son también de su expresión, evitando así la racionalización, la objetivación de la cultura.

La vida ha quedado fragmentada y con ella la identidad humana en el sentido clásico, *das Gemut*, ha desaparecido, se ha difuminado ante, primero, el capitalismo uniformador del dinero y de la técnica, esa hija edulcorada del positivismo, y, después, sometida a una objetivación y cosificación en todas sus relaciones y producciones culturales. La cosificación de la cultura es pues directamente proporcional a la objetivación por despersonalización de la vida y, como veíamos, la calculabilidad, la eficiencia de la lógica monetaria ha impuesto la supremacía de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, es el reino de la cultura objetiva.

La alerta de Simmel, que contará con el favor de la Teoría crítica y que entronca con los ecos de los ilustrados más autocríticos, señala los peligros de una tendencia unilateralmente tan universalizante como formalizante que, bajo el pretexto de avance cultural y civilizatorio, legitima el predominio de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva, produciendo, consolidando y aumentado el conflicto irresoluble de/en la cultura moderna. Mayor distancia pondría Adorno, aun sin dejar de valorar su estilo ensayístico, al corolarlo que Simmel propone respecto a la ilustrada oposición entre naturaleza y cultura. Para Simmel la civilización no se opone tanto a la naturaleza cuanto es vista como una producción de la cultura que media entre el individuo y la sociedad. Pero esta mediación genera a su vez sus propias oposiciones (cultura subjetiva vs cultura objetiva²⁵) como también recogió posteriormente

²³ Simmel, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, 1988, p. 204: "En medio de este dualismo habita la idea de cultura". Para Simmel la cultura objetiva recoge, al tiempo que alienta al hombre a su perfectibilidad, la cultura subjetiva: y en esa dinámica imparable la cultura aparece como ese contenedor de objetos y formas espirituales objetivadas: artísticas, técnicas, jurídicas, morales, políticas, ...

²⁴ Esta misma idea reaparece en el joven Lukács, en *El alma y las formas*, y posteriormente también en A. Schütz tanto en *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, como en *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993. En sus trabajos la cultura aparece, siguiendo a Simmel, como un lugar de conflicto entre pasado y presente, y esta tensión sería a la vez el principal factor estructurante y dinamizador del mundo de la vida.

²⁵ Esta oposición se expresa también en la tendencia a la imitación frente a su contraria, la diferenciación que también se expresa en otros fenómenos culturales como la moda en esa misma funcionalidad: anular la subjetividad,

Herbert Marcuse²⁶. Este posicionamiento viene condicionado como decíamos al inicio por la noción de *vida*, y de *arte*, defendida por Simmel²⁷

La tragedia de la cultura moderna en su ambivalencia más absoluta. He aquí el motivo fundamental del pensamiento y de la crítica simmeliana. Ahora bien, aunque lo producido vitalmente quede encerrado en formas --solo cabe entonces una distinción epistemológica entre ellas, pero no ya ontológica--, la vida es siempre *más vida*, *más* de la que es posible ser *re-contenida* en las *formas*. De ahí que la forma sea lo estático, mientras que la vida sea el devenir que en su dinamismo crea las formas, formas que reinician una ambivalencia precursora, entre otras, de la de la teoría del “doble filo” de la modernidad de Giddens²⁸ quien mantiene como Simmel que la vida social está hecha no sólo de ambigüedades, que la sociología depura, sino de dualidades antónimas netas, a las cuales no cabe abstraerse.

También en Max Scheler²⁹, en su tesis más conocida, rezuma Simmel: el hombre es el único ser que aun en todas esas dicotomías, es sujeto y objeto de la cultura, “pues él es el único ser que nos es conocido en el que reside de antemano la exigencia de una perfección”³⁰. Solo el hombre, no la clase social como apuntaba Lukács³¹, ni los grupos sociales dominantes, como también interpretó Ortega y Gasset, pero tampoco la cultura, pues en ella se desarrolla esa dicotomía capital para

en tanto que imitación de otros, pero también de potenciación de la misma y de preservación ya sea, apelando a la innovación, o a la moda, como máscara productora de la intimidad.

²⁶ Desde Simmel se convierte en un tópico del pensamiento de este momento: Marcuse, H., *Eros y Civilización y El hombre unidimensional*. Pero también Robert Musil en *El hombre sin atributos...*, entre otros.

²⁷ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, op. cit., p. 134: “la vida no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independientemente de ella [...]. Las formas que la vida se ha construido como vivienda se han vuelto una vez más cárcel para la vida”.

Una recepción bien distinta a los problemas de la forma fue la que realizó el también alumno de Simmel Wilhelm Worringer en *Abstracción y Naturaleza*, México, FCE, 1983.

²⁸ Giddens, A., *Sociología*, Madrid, Alianza editorial, 2010. De este modo, la dicotomía vida/forma en su ambivalencia ilustra otras dicotomías simmelianas: la relación sujeto-objeto; universal y lo particular, objetividad y subjetividad, materialidad y espiritualidad, etc...

²⁹ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2017.

³⁰ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, op. cit., p 121.

³¹ Como indica Lukács, Simmel no *historiza* este problema desde la lucha de clases. En particular se refiere a la *Filosofía del dinero* de Simmel. Lukács escribe, y la alusión a Simmel es palmaria, en Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit., pág.: 136-137: “Incluso pensadores que no pretenden en absoluto negar el fenómeno ni desdibujarlo, sino que tienen más o menos claros los efectos humanamente destructivos del fenómeno, se detienen en el análisis de la inmediatez de la cosificación y no intentan siquiera avanzar desde las formas objetivamente más derivativas y más lejanas del propio proceso vital del capitalismo, desde las formas, pues, más eternas y variadas, hacia el fenómeno más originario de la cosificación. Aún más: esos pensadores separan las formas vacías aparentes de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general” A pesar de esa falta de *historización*, Lukács compartía el diagnóstico simmeliano que inequívocamente señalaba a la modernidad como el momento en el que la escisión entre cultura objetiva y subjetiva se radicaliza más trágicamente.

Simmel, la dualidad entre cultura subjetiva y cultura objetiva, entre vida y forma, entre alma y forma, dicotomías todas que han de ser entendidas más metafísica que epistemológicamente. En buena media aquí se encuentra el rechazo de Adorno, para quien es inaceptable la pátina vitalista que Simmel confiera a estos términos, como también había hecho con las categorías kantianas.

En conclusión, la dualidad trágica atraviesa toda la cultura moderna: la división social del trabajo, el lugar de la equivalencia pura del dinero y, por tanto, también del progresivo abandono de lo cualitativo en pro de una creciente despersonalización, tecnificación, mercantilización, fetichización y cosificación del individuo a través de la mercancía, ... Nos encontramos así ante una vida ya no tan propia —o *menos vida*--, una vida más accidental, más moderna, y menos esencial, menos clásica. Ahora que lo universal, uniforma, homogeneiza, generaliza, despersonaliza, desindividualiza, desingulariza, en fin, que objetiva la vida: ahora que, por decirlo con Weber, el mundo se ha tornado en “jaula de hierro”, se extiende la cultura objetiva de las producciones-formas humanas objetivadas de valores exclusivamente materiales e instrumentales. Solo quedaba, para Simmel, la apuesta por una cultura individual “estilizada” que ensaye la reactivación de unas formas de vida más habitables, menos áridas. Aquí radica su apuesta por virar el estilo de vida. En este contexto, la estética, en su doble vía como antropología y sociología de los procesos artísticos, es para Simmel una vía de sentido crítico que atraviesa en ambas direcciones, y no se insulariza, en la cultura moderna.

Por ello la necesidad de la crítica es más incuestionable; desde ella, y atendiendo a lo fragmentario, cabe ensayar una puesta en valor de la diferencia. La crítica aborda al sistema por sus hendiduras, por sus fisuras, por lo “no controlado”. Esta es la gran lección/viraje simmeliano que no pasará desapercibida a la teoría crítica. Así el joven discípulo Lukács, partiendo de la simmeliana tensión entre cultura subjetiva y cultura objetiva, propondrá en su *El alma y las formas*, (un título con el que se podrían haber compilado varios de los ensayos de Simmel), que los objetos sean considerados testimonios y testigos de la historia social y cultural, y que la condición mercantil de la cultura sea entendida como segunda naturaleza. Adorno, por su parte, también lo replanteará en su crítica a la Ilustración, aunque en todavía en su *Mínima Moralía* sigue presente toda una crítica al «espíritu objetivo» de nuestro tiempo, que ha construido una “vida dañada”

Aunque la filosofía comprenda que el arte no puede decir, no puede por ello dejar de asistirle en su querer decir. Pues la función del arte no es tanto ir más allá, cuanto dar cuenta de lo impensable y allí, mantiene Adorno, la filosofía debe seguir *desnaturalizando* las estructuras establecidas sobre la vida, también las artísticas, que asumimos como “lo normativo”. Vida que Adorno teoriza desde el amplio trabajo

de Simmel, desde la experiencia estética hasta la experiencia del urbanita consumidor, desde Simmel sí, pero para superarlo sin duda también.

Aunque para Simmel, tras esa superación crítica, el arte seguirá dando qué ensayar/pensar: su carácter extraordinario logra realizar lo que no es capaz de hacer la visión ordinaria. La imagen artística muestra unitariamente lo que en la cotidianidad es solo fragmentario, pero esa cualidad/facultad artística no debe entenderse como una negación de la contradicción interna que reside aún en su expresión artística unitaria —aquí de nuevo el recurso a las esculturas de Rodin, Rembrandt o Miguel Ángel, son determinantes—. La contradicción forma-vida, cultura-naturaleza, no desaparece: es más la contradicción se realiza y expresa también mediante las formas artísticas.

El carácter crítico de Simmel ante la tragedia de la cultura moderna tendría pues un origen de marcado carácter estético, pero no una solución estética. No hay solución y mucho menos anulación de la contradicción. La modernidad nos obliga a ser *modernos*, estéticamente a no esperar que el arte esté desprovisto de contradicciones, a no intentar resolverlas ni disolverlas. Es más incluso el goce que pueda derivarse de la experiencia estética puede proceder también, con el cambio de paradigma, del análisis y contemplación de la contradicción de la experiencia de lo moderno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, THEODOR W., *Escritos sociológicos I*, Obra completa 8, Madrid, Akal, 2005.
- *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008,
 - *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984.
 - *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005.
 - *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996.
 - *Notas sobre literatura*, Obra completa 11, Madrid, Akal, 2005
- ADORNO, THEODOR W., y HORKHEIMER, M., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969
- BIRLANGA, J. “Cultura, religión y religiosidad en Georg Simmel”, en *Religión y cultura*, Vol. 42, N° 196, Madrid, 1996.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*, Tomo I, Madrid, Trotta, 2004
- CANETTI, E., *Masa y Poder*, Madrid, Alianza Editorial, 2000
- CASSIRER, E., *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1993
- F. GIL VILLEGAS “La teoría de la modernidad en Simmel”, en *Teoría sociológica y modernidad*, México, Plaza y Valdés, 1998
- FRISBY, D., *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992
- *Georg Simmel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- GIDDENS, A., *Sociología*, Madrid, Alianza editorial, 2010
- HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2010.
- LUKÁCS, G., *El Asalto a la razón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2010.
- *Eros y Civilización*, Barcelona, Ariel, 2010.
- MUSIL, R., *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2015.

- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2017.
- SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976,
— *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993.
- SIMMEL, G., *Cuestiones fundamentales de sociología*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2002.
— *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.
— *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977
— *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1947.
— *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
— *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988.
— *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols., Madrid, Alianza Universidad, 1986.
- WORRINGER, W., *Abstracción y Naturaleza*, México, FCE, 1983



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.013>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 221-236

A decorative flourish consisting of intricate, swirling black lines and small square accents, positioned at the intersection of a vertical line and a horizontal line.

Teoría y crítica
Theory and criticism

*A la praxis por el retorno a la dialéctica
(o sobre el “leninismo” de Th. W. Adorno)*

*To praxis through the return to dialectic
(or About Th. W. Adorno’s “Leninism”)*

MARCELA VÉLEZ LEÓN

Institut für Philosophie - Friedrich Schiller Universität Jena
dmvezleon@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.014>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 239-252



Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar el alcance que sobre el desarrollo filosófico de Theodor W. Adorno pudiera haber ejercido la figura de Lenin. ¿Cabe decir que Adorno fuera “leninista”? Toda vez que las referencias a Lenin son más bien escasas en el corpus bibliográfico de Adorno, resulta cuando menos llamativo que éste le propusiera a Max Horkheimer realizar un “manifiesto estrictamente leninista” en 1956. Para profundizar en este interrogante será esencial reflexionar sobre el devenir de la noción de “praxis” a comienzos del siglo XX, especialmente en su vínculo con el pensamiento dialéctico heredado de la filosofía hegeliana.

Palabras Clave: Teoría, praxis, dialéctica, Lenin, Adorno, Hegel.

Abstract

The aim of this article is to analyse the scope that Lenin's figure could have exerted on Theodor W. Adorno's philosophical development. Could be said that Adorno was “Leninist”? Since references to Lenin are rather scarce in Adorno's bibliographic corpus, it is at least striking that Adorno proposed to Max Horkheimer to make a “strictly Leninist Manifest” in 1956. To deepen this question, it will be essential to reflect on the evolution of the notion of “praxis” at the beginning of the 20th century, especially in its link with the dialectical thought inherited from Hegelian philosophy.

Keywords: Theory, praxis, dialectics, Lenin, Adorno, Hegel.

La noción marxiana de “praxis” [*Tätigkeit*]¹ ha sido, sin duda alguna, objeto de sumarios debates de gran importancia para el devenir del marxismo, debates tales como el que tuvo lugar en el seno de la II Internacional a principios del siglo XX. Y es que, en función de cómo esta noción fuese interpretada, la revolución —y la lucha de clases— habría de seguir unos cauces u otros. Así pues, la pregunta por la praxis resulta clave para comprender, no sólo la deriva de aquella *Internacional*, sino el devenir revolucionario en Rusia y la *constelación* histórica en la que aquella revolución se inserta o, dicho de otro modo: el tiempo de *barbarie* que denunciaran Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*. Pero incluso más aún: la reflexión sobre la praxis ha de ser tomada en consideración toda vez que se quiera una profundización en la filosofía de Adorno en tanto que su formulación dialéctica está en íntima relación con aquélla.

Atendiendo a la “Introducción” de la obra cumbre de Adorno, *Dialéctica Negativa*, no resulta descabellado entenderla en diálogo directamente con lo escrito por Marx. Tal comienzo señala que: “la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después que ha fracasado la transformación del mundo [...] Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente. El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él”.²

No cabe duda de que tanto la “interpretación” [*Interpretation*] como la “transformación del mundo” [*Veränderung der Welt*]³ a las que se refiere aquí Adorno hacen

¹ En el sentido en el que se describe en la *primera* de las “Tesis sobre Feuerbach” (Cfr. Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, vol. 1, Moscú, Ed. Progreso, 1981, p. 7)

² Adorno, Th., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p. 11

³ Es importante atender aquí a que Adorno está utilizando el término “Interpretation” y no “Deutung”. Esta diferencia es clave porque, mientras que para Adorno la filosofía es *Deutung* (en oposición a la investigación [*Forschung*] de las ciencias particulares; véase Adorno, Th. “La actualidad de la filosofía” en *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010, especialmente p. 305), la *Interpretation* en tanto «filosofía fallida», podríamos decir, es la que permite poner en conexión directa este fragmento con el escrito de Marx, toda vez que ambos utilizan los mismos conceptos.

alusión a las referidas por Marx en la undécima de sus *Tesis sobre Feuerbach*,⁴ tesis en las que, por lo demás, se pone de manifiesto la importancia de la praxis frente al materialismo “incompleto” de Feuerbach.⁵ Sin embargo, como se acaba de señalar, Adorno también indica que el intento transformador —revolucionario— fracasó, por lo que se hace necesaria una reflexión —pensamiento crítico— que ponga en cuestión, precisamente, el devenir filosófico que ha llevado hasta tal fracaso (todo ello, claro está, con la vista puesta en la posibilidad de *realización* de la praxis). En este sentido, uno de los resultados fundamentales del análisis adorniano tendrá que ver con lo que históricamente le hubiera *ocurrido* al pensamiento dialéctico, eje central de la filosofía de Marx, y que supondrá el lugar de anclaje de la del propio Adorno.

Tiempo antes de que Adorno expusiera sus consideraciones sobre el devenir del marxismo, de la filosofía y, en fin, de la dialéctica, en la obra de 1966, fueron varias las ocasiones en las que, de modo concreto, el filósofo alemán bregó con estos asuntos de modo tal que podemos seguir un rastro claro desde finales de la década de los años treinta.⁶ Al menos tenemos constancia de que desde 1939 Adorno y Horkheimer mantuvieron varias conversaciones⁷ planteándose la idea de escribir

⁴ Aunque esta “Tesis” es bien conocida, no está de más recordar aquí las palabras de Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, op. cit., p. 9). Es importante fijarnos en el original alemán a la hora de comprender la conexión con el escrito de Adorno: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*” (Marx, K., „Thesen über Feuerbach “en Marx, K., u. Engels, F., *Werke*, Bd.3, Berlin 1978, s. 5)

⁵ En este sentido, es interesante recordar que, si bien Marx escribió las *Tesis* en 1845, su intención nunca fue publicarlas. Se trataba más bien de una serie de “notas” que, como material preparatorio, habrían de servir de base para el desarrollo de *La ideología alemana*, texto que, por otra parte, tampoco fue publicado en vida de sus autores y que, según su propio testimonio, habría servido como medio para esclarecer sus ideas. A pesar de ello, en 1888 Engels se encargó de la publicación de —sólo— las *Tesis* (añadiendo, además, algunas modificaciones), mientras que *La ideología alemana* no vería la luz hasta ya entrado el siglo XX (concretamente en 1932, al menos de modo íntegro y no fragmentario como algunas versiones anteriores). Esta distancia temporal entre ambas publicaciones está a la base de que muchos de sus exégetas hayan caído en “confusiones fundamentales” en el devenir del marxismo, afectando, cómo no, a la crítica de Marx al materialismo aún “incompleto, abstracto y teoricista” de Feuerbach. Para un desarrollo en profundidad de esta cuestión, véase Candiotti, M., “El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto” en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 50, enero-junio, 2014, pp. 45-70, especialmente pp. 46-53.

⁶ Es en esta década cuando, por un lado, se publicaron algunos textos hasta entonces inéditos del “joven” Marx (véase nota anterior), de modo tal que “la reflexión sobre teoría y praxis [...] para todos los rebeldes cultos de buena familia de la Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial era indisoluble del descubrimiento de un Marx anterior a la Revolución de 1848 y mediado por Lenin” (Clausen, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Universitat de Valencia, 2006, p. 252) y, por otro lado, la colaboración entre Adorno y Horkheimer empezó a ser más seria y continuada. Tal colaboración habría de suponer que Adorno superase las “enfermedades intelectuales de la infancia” (Ibid., p. 258) en lo que a su pensamiento político se refiere.

⁷ Hay constancia de que por lo menos en tres ocasiones la idea de redactar un manifiesto fue ampliamente discutida por Adorno y Horkheimer:

un manifiesto al estilo —según el propio Horkheimer— del *Manifiesto Comunista*⁸ y a través del cual proponer una especie de “programa” para una nueva forma de práctica.⁹ Unos años más tarde, en 1956, será el propio Adorno quien vuelva a referirse a dicho manifiesto, pero ahora señalándolo como un “manifiesto estrictamente leninista”, afirmación que no deja de ser sorprendente teniendo en cuenta las pocas referencias directas a Lenin que se encuentran en el corpus bibliográfico adorniano.¹⁰ De ahí que la pregunta que necesariamente se plantea sea: ¿qué significa este “retorno” a Lenin?

Lo que en este punto se quiere argumentar es que, el hecho de que Adorno haya propuesto ese *retorno* a Lenin a la hora de pensar sobre cómo articular teóricamente la praxis posible (y concretarlo en un manifiesto), puede ser entendido como un *retorno* a Hegel, o dicho más concretamente, una *recuperación* de la dialéctica. Que Adorno tuviera a Lenin en mente no significaría, entonces, una “desviación del contenido sistemático” de su filosofía,¹¹ sino que, a mi juicio, se trataría más bien de una primera constatación de lo que constituirá el punto neurálgico de sus reflexiones sobre la relación (dialéctica) entre teoría y praxis — sobre todo después de la

a) La primera de ellas habría tenido lugar durante una serie de encuentros en el otoño de 1939 y habría sido la menos “problemática” ya que aún concebían el manifiesto como una posibilidad *real* —hasta el punto de establecer los “catorce puntos centrales” que se habrían de abordar en él—. Estas reflexiones han sido recogidas por Gunzelin Schmid Noerr, editor de las Max Horkheimer *Gesammelte Schriften*, como „Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus “; en Bd. 12, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1985, p. 493 y ss.

b) Por otro lado, ya en 1945, esto es, tras el cambio radical que había supuesto la Segunda Guerra Mundial, Adorno y Horkheimer vuelven a explorar la idea del manifiesto, pero exponiendo sus dudas acerca de la posibilidad de la “teoría” tras los sucesos bélicos. Estas conversaciones, inéditas y sin título, pueden encontrarse en el texto conservado en el Theodor W. Adorno Archiv Ts. 52528 - 52533

c) Y finalmente en 1956, tiempo en el que, corroborando la penosa situación en la que se encontraba la teoría y declarándose firmes defensores del comunismo más allá del partido, vuelven a rondar la idea del manifiesto, en este caso, y según Adorno, un “manifiesto leninista estricto”. Las conversaciones correspondientes a este periodo, cuyas notas debemos agradecer a Gretel Adorno, fueron recogidas bajo el título „Diskussion über Theorie und Praxis “en Horkheimer *Gesammelte Schriften*, Bd. 19, her. von G. Schmid Noerr; mit Beitr. von Jan Baars... [et al.], S. Fischer, Frankfurt am Main, 1996. Más recientemente han sido publicadas en la traducción al inglés de Rodney Livingstone bajo el título *Towards a New Manifesto* (Verso, 2011).

Para un desarrollo en profundidad de esta cuestión, véase Braunstein, D., *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld, Transkript Verlag, 2015

⁸ Concretamente, Horkheimer señala que: „Also wie im *Kommunistischen Manifest*. Die Sätze stellen Erfahrungen dar. Wir sollten uns einmal an einem Text versuchen, der solche Tendenzen hat...” (Horkheimer, M. y Adorno, Th., „Diskussionen über Sprache...”, op. cit., p. 509). [“Como en el Manifiesto Comunista. Las frases representan experiencias. Deberíamos probar con un texto que tenga esas tendencias [...]” (trad. M.V.)]

⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 493 y ss.; También Horkheimer M. y Adorno, Th., “Diskussion über Theorie...”, op. cit. pp. 19 y ss.

¹⁰ Aunque en la correspondencia de Adorno, sobre todo con Horkheimer, sí se encuentran varias alusiones a Lenin, no así en las obras publicadas por él.

¹¹ Cfr. Brumlik, M., “Adorno, Lenin und das Schnabeltier” en TAZ, 3.7.2012 disponible en <http://www.taz.de/!5089939/> [trad. M. V.]

verificación del fracaso de la praxis revolucionaria y la integración del proletariado en el sistema— y que se concretará cada vez más en sus escritos posteriores.

En sus “Reflexiones sobre la teoría de clases”, escritas en 1942 y que sentarían las bases de las consideraciones económicas que luego habrían de aparecer en la *Dialéctica de la Ilustración*,¹² Adorno afirmaba que “Marx murió mientras desarrollaba la teoría de clases, y el movimiento obrero la abandonó tal como aquel la dejó”.¹³ Lo que ello viene a decir es que la teoría de clases perdió con el marxismo el vigor que tenía con Marx, perdió su capacidad crítica¹⁴ hasta tal punto que terminó por convertirse en “segunda naturaleza”¹⁵. Y ello no sólo ocurrió con la teoría de clases sino con la filosofía de Marx en general, tal como lo ponían de relieve los hechos sucedidos en la Rusia del siglo XX. De ahí que en 1950 Adorno y Horkheimer considerasen que: “el espíritu de la crítica no puede detenerse ante aquella Rusia que

¹² Tras haber redactado sus “Reflexiones” (Adorno, Th., “Reflexiones sobre la teoría de clases” en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004), Adorno escribió a sus padres (Cfr. Carta de Adorno a sus padres del 1 de septiembre de 1942 en Adorno, Th., *Briefe und Briefwechsel - Band 5: Briefe an die Eltern. 1939–1951*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, Bd. 5 p. 160) indicándoles que había concebido una “nueva teoría económica” que actualizaba la doctrina de Marx. También escribió a Horkheimer unos días después señalándole que se había ocupado del esquema de la cultura de masas que podría aparecer en la *Dialéctica de la Ilustración* que pensaban escribir: “Por otro lado, me ocupé del aspecto teórico y escribí nueve «reflexiones sobre la teoría de clases», en parte formulaciones de cosas comunes con respecto a la teoría de los Rackets, en parte también otras completamente nuevas. Este manuscrito está construido de tal manera que puede ser fácilmente disuelto y transferido al producto final en lugares completamente diferentes, dependiendo de las necesidades. También hay una sección sobre empobrecimiento y otra sobre sociología formal”. Como señala Braunstein, este escrito de Adorno de 1942 representa el abandono de una reflexión puramente económica a una ampliada y enmarcada dentro del conjunto completo de la *Dialéctica de la Ilustración* en la que ni siquiera aparecerán alusiones explícitas a Marx. (Cfr. Braunstein, D., op. cit., p. 169)

¹³ Adorno, Th., “Reflexiones sobre la teoría de clases”, op. cit. p. 354

¹⁴ No está de más recordar en este punto que Marx, para Adorno, puede ser considerado como el primer pensador de Teoría Crítica: “In a 1962 seminar, Adorno was quite explicit on his relationship to Marx he identified him as the first great theoretician of critical theory and stressed the importance of the theory of fetishism for understanding valorization as an abstract conceptualization of social relations”, Vincent, J. M., “Adorno and Marx” en Bidet, J., & Kouvelakis, S., (Eds.) *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden, Brill, 2008, p. 495

¹⁵ La idea de “segunda naturaleza” es tomada por Adorno de la filosofía de Lukács. Es en su descripción del mundo enajenado o “mundo de la convención” —que se contrapone al “mundo lleno de sentido”—, donde Lukács incorpora, heredándola de Hegel, esta categoría: “el mundo de la convención [es] un mundo dentro de cuyos inmensos poderes se hallan todas las cosas, excepto los recovecos más profundos del alma; un mundo presente en todo lugar, en una multiplicidad de formas demasiado complejas para ser comprendidas. Sus estrictas leyes, tanto en el devenir como en el ser, son necesariamente evidentes para el sujeto cognoscente, pero a pesar de su regularidad, es un mundo que no se ofrece como sentido para el sujeto que busca fines ni como sustancia, en inmediatez sensible, para el sujeto activo. Se trata de una segunda naturaleza y, como la primera, es determinable únicamente en tanto encarnación de necesidades reconocidas pero extrañas al sentido y, por lo tanto, resulta incomprensible e inaprensible en su verdadera sustancia” (Lukács, G., *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2010, p. 57). Para una consideración en mayor profundidad de la lectura adorniana de esta “segunda naturaleza”, véase Adorno, Th., “La idea de historia natural” en *Escritos Filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010, pp. 324-333 y Adorno, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1965/65)*, *Nachgelassenen Schriften*, Bd. 13, hrsg. Von Rolf Tiedemann (hrsg. Vom Theodor W. Adorno Archiv), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 173-186.

de hecho encarnó aquella esperanza del fin de la guerra y que hoy degradada a mera fraseología [...] la esencia del pensamiento crítico, en el que siempre nos mantenemos, consiste en no someterse a ninguna autoridad y preservar el elemento de la experiencia viva y la libertad de crítica frente a las ideas más influyentes. Pues ningún pensamiento está a salvo de la obcecación cuando, arrancado de aquella experiencia viva, se instala como un ídolo. Esto es lo que hoy le sucede a la concepción marxista. Cuanto más se repiten maquinalmente sus principios, tanto más probable es la inversión de su sentido. Cuando se hace de la teoría de Marx un sistema positivo, una fórmula universal, el resultado es un empobrecimiento indecible de todo conocimiento y toda praxis, y al cabo una imagen engañosa de la realidad”.¹⁶

En tal desfiguración tuvo mucho que ver el devenir mismo de la *dialéctica*, la cual, tomada como instrumento, se convirtió en arma de dominio en nombre de la última y definitiva revolución que estaba por venir, la Revolución rusa. Y es que la dialéctica bien puede ser “método perenne de crítica” como “medio de dominación” en tanto que “su verdad o falsedad no está en el método en sí, sino en su intención dentro del proceso histórico”¹⁷ o, dicho de otro modo: la dialéctica no es un instrumento que se pueda invocar para conducir la tendencia histórica a los fines debidos o esperados según tal o cual teoría; a la dialéctica no hay que usarla, sino que hay que perderse en ella y sólo así, sumergido en su movimiento, el pensamiento puede *aprehender* los momentos de la totalidad sin caer en la falsa disyuntiva que bascula entre “lo uno o lo otro”;¹⁸ sólo así, en definitiva, el pensamiento puede ser libre en su resistencia, puede ser *crítico*.

Ahora bien, ¿cómo pudo ocurrir tal *conversión* de la dialéctica en dogma? La discusión entre reformistas y revolucionarios de la Segunda Internacional a principios del siglo XX llevó a que la dialéctica fuera “redescubierta” por los “responsables de la teoría” para salvar el concepto de *clase* que estaba siendo puesto en cuestión. Sin embargo, en ese giro la propia teoría quedó atrofiada y, en su impotencia, dejó paso a una praxis escindida de la teoría que no hacía más que incrementar, precisamente, tal impotencia de la teoría y que quedaba demostrada en la fetichización de aquellos elementos que habrían de corresponder a una praxis verdadera tales como la *espontaneidad*,¹⁹ convirtiéndola en su opuesto, la *planificación*. Por ello entiende Adorno

¹⁶ Adorno, Th., “La URSS y la paz”, en *Miscelánea I*, Madrid, Akal, 2015, p. 395

¹⁷ Adorno, Th., *Minima Moralia*, Madrid, Akal, 2004, p. 254

¹⁸ “Habría que considerar bajo este aspecto a la dialéctica como intento de escapar al «o lo uno o lo otro». Ella es el esfuerzo por salvar la determinidad y la consecuencia de la teoría sin entregarlas al delirio” (Ibid., p. 269)

¹⁹ “El paso a la praxis sin teoría es motivado por la impotencia objetiva de la teoría y multiplica esta impotencia mediante el aislamiento y la fetichización del momento subjetivo del movimiento histórico, de la espontaneidad. Su deformación es una reacción al mundo administrado” (Adorno, Th., “Notas marginales sobre teoría y praxis” en “Epilegómenos dialécticos” en *Crítica de la cultura y la sociedad II*, Madrid, Akal, 2009, p. 682). La

que “las pseudorrealidades de algunos movimientos prácticos de masas del siglo XX, que se han convertido en una realidad sangrienta y empero están eclipsadas por lo que no es completamente real, por lo demencial, nacieron cuando se preguntó por la praxis”,²⁰ es decir, cuando alguien preguntó: *¿Qué hacer?*

Fue en 1902 cuando Lenin abrió políticamente el siglo precisamente con esa pregunta. Para comprender su vínculo con la deriva de la dialéctica recordemos brevemente que en 1914, acompañando al estallido de la Primera Guerra Mundial, se producía también la otra gran debacle a la que hacíamos alusión más arriba: el colapso de aquella Segunda Internacional. Además de la oposición ideológica que venía dándose entre sus filas y que enfrentaba a reformistas y revolucionarios, el estallido de la “Gran Guerra” supuso su fractura definitiva, de tal suerte que, mientras la mayoría de sus miembros pasaron a ser defensores de aquella “guerra imperialista”, otros pocos, como Lenin, mantuvieron una firme oposición a ésta en pos de la verdadera lucha: la lucha de clases.²¹ El propio Lenin narra lo que él considera una gran traición: “lo más penoso para un socialista no son los horrores de la guerra — siempre estamos en favor de la *«santa guerra di tutti gli oppressi per la conquista delle loro patrie!»*—, sino los horrores de la traición de los dirigentes del socialismo de nuestro tiempo, los horrores de la bancarrota de la II Internacional”.²²

Ante esta situación, la respuesta de Lenin, antes de proceder a análisis apresurados o a tomar decisiones políticas, consistió en reflexionar sobre los fundamentos teóricos del marxismo volviendo, para ello, a la filosofía hegeliana y en concreto a la *Lógica*. La lectura de las obras de Hegel supuso sin duda un hito fundamental

insistencia de Adorno en la espontaneidad como categoría revolucionaria (véase, por ejemplo, la consideración de la espontaneidad en la Revolución francesa en “La idea de historia natural”) me lleva a sostener un doble argumento: en primer lugar, la apreciación de Adorno de la filosofía política de Rosa Luxemburg, defendiendo la espontaneidad y apostando por una dialéctica entre espontaneidad y organización. Y es que Luxemburg tuvo una visión realmente aguda sobre los problemas que habrían de acuciar a la revolución bolchevique, como pondría de relieve su polémica con Lenin por, entre otras cosas, el anti espontaneísmo que aquél hubiera defendido en su *¿Qué hacer?* Esto me lleva al segundo argumento y es que: si Adorno se aproximaba más al pensamiento de Rosa de Luxemburgo que al de Lenin, ello permite interpretar con más fuerza que las críticas a los funcionarios del Diamat que desarrollaremos a lo largo de este artículo implican también al propio Lenin.

²⁰ Adorno, Th., “Notas marginales sobre teoría y praxis”, op. cit., p. 676

²¹ En este sentido, y aunque Adorno no se refiera directamente a Lenin, no cabe duda de que piensa en él cuando, en sus “Reflexiones sobre la teoría de clases” analiza la conversión de dicha teoría en “segunda naturaleza” y señala que “sólo los reformistas debatieron sobre la cuestión de las clases para, con la negación de la lucha, de la apreciación estadística de las capas medias y el elogio del progreso transformador, encubrir la traición que empieza a apuntar. La negación falaz de las clases movió a los defensores responsables de la teoría [véase: Lenin, entre otros, M.V.] a proteger el concepto de clase mismo en tanto que pieza didáctica, sin seguir impulsándolo. Con ello la teoría se ha descubierto como cómplice de la corrupción de la praxis” (Adorno, Th., “Reflexiones sobre la teoría de clases” op. cit. p. 354-35)

²² Lenin, V. I., “La guerra europea y el socialismo internacional” en *Obras completas*, Tomo XXII, Akal, Madrid, 1977, p. 90

para el desarrollo teórico del político ruso. Si se comparan sus escritos anteriores y posteriores a 1914 cabe rastrear diferencias en sus posiciones teóricas que muestran el cambio que la *Lógica* produjo en él. En este sentido, tengamos en consideración que en 1909 vio la luz *Materialismo y empiriocriticismo*, obra en la que había trabajado Lenin a lo largo de 1908 y en la que se destacan fundamentalmente dos aspectos interrelacionados entre sí, a saber: a) la importancia de la llamada “teoría del reflejo” y b) el rechazo radical del idealismo, rechazo que, tras la lectura de la *Lógica*, se desplazará hacia el “materialismo vulgar” —conceptualización acuñada, precisamente, a raíz de esta lectura— y se suavizará de manera tal que cabe decir que se irá produciendo una “apropiación crítica de la dialéctica idealista de Hegel para conectarla con el materialismo marxista”.²³ En definitiva, Lenin superará la oposición simplista anteriormente sostenida por Engels entre materialismo e idealismo viéndola ahora, en línea con Marx, como una relación dialéctica.

Lenin pretendía rescatar materialistamente el lado “activo-subjetivo” del idealismo, esto es: la no superioridad del pensamiento por encima de la realidad. Esta defensa, que había desarrollado anti idealistamente en 1909, será clave en el análisis de la *Lógica*. A lo largo de las notas que el pensador ruso va tomando de su lectura, se aprecia cómo la teoría del reflejo va reconfigurándose. Al comienzo Lenin define el reflejo como una vertiente de la realidad coextensiva con la dialéctica; o, dicho con otras palabras: el desarrollo material del mundo tiene un reflejo que se manifiesta dialécticamente. Todavía en sus notas del final de la “Doctrina de la esencia” podemos ver cómo Lenin sigue anclado a esta visión cuando señala, según sus palabras, a la dialéctica como “reflejo correcto del eterno desarrollo del mundo”.²⁴ Sin embargo, al comienzo de la “Doctrina del concepto” Lenin anota al margen: “la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea”.²⁵ Y aquí ya es claro: Lenin había tomado conciencia de la necesaria inmanencia de las categorías hegelianas y, con ello, dio el primer paso para la superación del dualismo engeliano entre materialismo e idealismo, hasta que, finalmente, concebirá al *reflejo*, esto es, la actividad del pensamiento formando conceptos abstractos, no ya como una duplicidad sino como el proceso que revela propiamente la objetividad del conocimiento subjetivo. El reflejo no aparece entonces como la “externalidad de la materia de los objetos que internamente se presentan a la conciencia”, es decir: como la irreductibilidad de la naturaleza al espíritu; más bien se ha

²³ Anderson, K., “El redescubrimiento y la persistencia de la dialéctica en la filosofía y la política mundiales” en Budgen, S., Kouvelakis, S., Zizek, S., *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, 2010, p. 127

²⁴ Lenin, V. I., “Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la Lógica*” en *Obras completas*, Tomo XLII *Cuadernos Filosóficos*, Madrid, Akal, 1997, p. 107

²⁵ *Ibíd.*, p. 200

dado la muy famosa “inversión materialista de Hegel”²⁶. Ésta no consiste “en afirmar la primacía del ser sobre el pensamiento, sino en entender la actividad subjetiva expuesta en la «lógica del concepto» como el «reflejo» idealista y por ello invertido de la práctica revolucionaria, que transforma la realidad revelando así el resultado de la intervención del sujeto”.²⁷ A partir de aquí no cabe duda del alejamiento definitivo de Lenin respecto a Engels, Plejanov y el marxismo hasta entonces dominante, alejamiento que a la vez supone la inauguración de una nueva doctrina que considerará que el motor de la revolución no es otro que la propia dialéctica. La atención que prestase Lenin a la dialéctica y que aparece fielmente reflejado en sus *Cuadernos filosóficos* de 1914 constituye el primer paso decisivo de su estrategia para superar la crisis de liderazgo de la clase obrera que se había manifestado ya al comienzo de la Primera Guerra Mundial. En definitiva, podemos decir que la revisión (o inversión) materialista de Hegel por parte de Lenin le lleva desde la *Lógica* hasta la dialéctica, gesto con el que, a su vez, reintroduce de pleno a Hegel en la filosofía política del siglo XX. Ésta, la dialéctica, se convertiría desde entonces en su interés principal a partir del cual pensará la revolución como su correlato,²⁸ abriendo así el camino para el *Diamat* soviético que habría de confirmar, para Adorno, la máxima de que toda teoría es susceptible de cosificarse.²⁹ Y es que “el pensamiento dialéctico es el ensayo de romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta. Pero, al tener que servirse de estos medios, a cada momento corre el peligro de sucumbir él mismo a ese carácter impositivo: la astucia de la razón es capaz de imponerse aún a la propia dialéctica”.³⁰

²⁶ Cfr. Kouvelakis, S., “Lenin como lector de Hegel. Hipótesis para una lectura de los Cuadernos de Lenin sobre La ciencia de la lógica” en Budgen, S., Kouvelakis, S., Zizek, S., op. cit., p. 180

²⁷ *Ibid.*

²⁸ No pensemos que el interés teórico de Lenin se detuvo en la breve reflexión que constituye su “Sobre la dialéctica” ya que la transformación radical que el estudio de la filosofía hegeliana produjo en aquel se mantuvo presente hasta en sus últimos escritos. Así podemos verlo en su obra de 1922, *Sobre la significación del marxismo militante*, en la que hacía un llamamiento a construir algo así como una “Sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana”. En definitiva, la lectura crítica de Hegel ayudó precisamente a Lenin a liberarse de la ortodoxia anti dialéctica de la II Internacional. Gracias a ello, Lenin recorrerá el camino que lo llevará desde aquella biblioteca de Berna a la estación finlandesa de Petrogrado en la que, cuatro años después, liderará, guiado por la dialéctica, la esperada revolución, la Revolución de Octubre.

²⁹ Cfr. Adorno, Th., *Minima Moralia*, op. cit., p. 268-269. También en sus *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno advierte de los peligros de la utilización de la dialéctica: “Los elementos más reaccionarios de Hegel, no los liberal-progresistas, prepararon el terreno a la posterior crítica socialista del utopismo abstracto, aunque para luego proporcionar también, en la historia del socialismo, pretextos para renovadas represiones. El ejemplo más drástico es la difamación, actualmente habitual en la zona oriental, de todo pensamiento que se eleve sobre la testaruda inmediatez que allí se fomenta bajo el concepto de praxis. Sólo que no debería echarse la culpa a Hegel cuando se utilizan sus motivos para disimular ideológicamente el horror ininterrumpido. La verdad dialéctica se expone a semejante utilización: su naturaleza es frágil” (Adorno, Th., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Akal, 2012, p. 294

³⁰ Adorno, Th., *Minima Moralia*, op. cit., p. 98

Cabe pensar que es a este “renacimiento” del hegelianismo en el siglo XX al que se refiere Adorno en el primero de sus *Tres escritos sobre Hegel* (“Aspectos de la filosofía hegeliana”) que escribiera con ocasión de la celebración del 125 aniversario del nacimiento de aquél y en donde Adorno vuelve a Hegel para oponerse críticamente a tal hegelianismo. Sus referencias críticas contra “los administradores de la dialéctica en su versión materialista, ese magro pensamiento oficial del bloque oriental, [que] la han degradado a la irreflexiva teoría del reflejo [de modo que] la dialéctica, limpia así del fermento crítico, se presta al dogmatismo”, apuntan a que Adorno no pasa por alto la influencia de Lenin en el hegelianismo posterior. Y es que, como se ha venido señalando, la dialéctica no se utiliza, no se aplica, en definitiva: no es otro instrumento más. Por eso Adorno continúa afirmando tajantemente que: “si despojamos a la filosofía hegeliana de la rigurosidad de su construcción, en verdad deja de ser algo así como una filosofía, y entonces pasa a ser meramente una acumulación rapsódica de una serie de intelecciones materiales más o menos significativas [...]. En otras palabras, sin tener un concepto de dialéctica, estricto y correctamente desarrollado [...] se estaría renunciando en realidad a esa fuerza única con la que le fueron concedidas a Hegel sus intelecciones pues creo que [...] él le debe la posibilidad de comprender la realidad tal como la comprendió [...] solo al principio dialéctico y que sin ese principio dialéctico en su rigurosidad también aquello que ha quedado de Hegel en la conciencia general, esto es, la idea del desarrollo, de la dinámica como la categoría elevada por encima de todos los otros conceptos, debería perderse necesariamente, debería convertirse en una constatación contingente”.³¹

Ahora bien, que tal crítica fuese dirigida contra Lenin en particular o contra el leninismo posterior no queda del todo claro ya que, si bien Adorno nunca hace referencia explícita a Lenin cuando critica al Diamat, sí insiste en que “no hay que despachar apresuradamente el fenómeno idealista hegeliano”³² ya que en el idealismo se halla, precisamente, la fuerza que permite entender que los conceptos no son entidades muertas, como podría pretender un pensamiento científico.³³ El hecho de que el idealismo, en sus palabras, refleje la “exigencia del espíritu de no manejar los conceptos como si fuesen fichas de juego”³⁴ pone de manifiesto que el materialismo leninista, desarrollado bajo la etiqueta de Diamat, al despreciar al idealismo hizo lo que precisamente denunciaba Adorno: mitologizar los conceptos, siendo el

³¹ Adorno, Th., *Introducción a la dialéctica* (1958), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, pp. 131-132

³² Adorno, Th., *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., p. 282

³³ Recordemos que Lenin consideraba al idealismo filosófico como “un camino hacia el oscurantismo clerical” Cfr. Lenin, V. I., “Sobre el problema de la dialéctica”, en *Obras completas*, Tomo XLII, op. cit. p. 333

³⁴ Adorno, Th., *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., p. 282

principal, desde de Lenin, el de “revolución”, porque, qué duda cabe, Lenin siempre pensó a la dialéctica y a la revolución juntas.³⁵

De tal importancia para el desarrollo del conjunto filosófico de Adorno es esta cuestión que, como se ha querido mostrar, el comienzo de la *Dialéctica Negativa* puede leerse como una denuncia sibilina —en los propios términos marxianos— de la conversión de la dialéctica en dogma. En este sentido, que fuera Lenin o los “funcionarios” del Diamat que le siguieron quienes “depravaran” a la teoría no tiene mayor relevancia ante el hecho central, recuérdese: el fracaso en la “transformación del mundo”. Sin embargo, que la filosofía aún pueda realizarse abre la puerta a la posibilidad de una praxis dinamizadora, una praxis “verdaderamente subversiva” que, eso sí, no puede ser ya la praxis fetichizada y escindida de lo teórico que se convirtió en fuerza del dominio, sino que una praxis verdadera ha de contar con la no-identidad, con la diferencia, es decir, ha de estar en íntima relación —dialéctica— con la teoría que evita, precisamente, que aquélla se convierta en dogma.³⁶ He aquí, si cabe, el sentido del posible *leninismo* de Adorno.

³⁵ En su escrito de 1914 sobre Karl Marx, Lenin señala que uno de los aportes más importantes que hicieran Marx y Engels con su *Manifiesto Comunista* fue la recuperación de la dialéctica entendida como “la doctrina más completa y profunda acerca del desarrollo [de] la teoría de la lucha de clases y de la histórica misión universal del proletariado, creador de la nueva sociedad, la sociedad comunista” (Lenin, V. I., “Karl Marx. Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo” en *Obras completas*, Tomo XXII, op. Cit., p. 140). También en sus propias reflexiones sobre la dialéctica la considera como una “ley del conocimiento de la lucha de clases” gracias a la cual, se conseguirán los objetivos revolucionarios. (Cfr. Lenin, V. I., “Sobre el problema de la dialéctica”, op. cit. p. 329)

³⁶ La idea de que la filosofía —dialéctica— puede realizarse más allá del marxismo ortodoxo y, con ello, que el pensamiento sobre la praxis revolucionaria ha de ser necesariamente otro, se expone también en la respuesta que diera Adorno al “¿Para qué aún filosofía?”: “Que en Europa oriental se presente al «materialismo dialéctico» como filosofía marxista, como si fuera compatible sin más con la teoría de Marx, indica que el marxismo se ha convertido en un dogma estático, insensible a su propio contenido, en una ideología, como ellos mismos dirían. Hoy sólo se puede filosofar habiendo negado la tesis marxista de que la reflexión está superada. Esta tesis pensó la posibilidad de la transformación del mundo como algo que está presente aquí y ahora. Sólo la terquedad podría suponer hoy esta posibilidad igual que en tiempos de Marx» (Adorno, Th., “Para qué aún filosofía”, en *Crítica de la cultura y la sociedad II*, op. cit., p. 410)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH., *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010
- *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004
- *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1965/65)*, *Nachgelassenen Schriften*, Bd. 13, hrsg. Von Rolf Tiedemann (hrsg. Vom Theodor W. Adorno Archiv), Frankfurt am Main, Shurkamp, 1993
- *Miscelánea I*, Madrid, Akal, 2015
- *Minima Moralia*, Madrid, Akal, 2004
- *Crítica de la cultura y la sociedad II*, Madrid, Akal, 2009
- *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Akal, 2012
- *Introducción a la dialéctica (1958)*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013
- *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1984
- *Briefe und Briefwechsel - Band 5: Briefe an die Eltern. 1939–1951*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003
- BIDET, J., & KOUVELAKIS, S., (Eds.) *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden, Brill, 2008
- BRAUNSTEIN, D., *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld, Transkript Verlag, 2015, <https://doi.org/10.14361/9783839434437>
- BRUMLIK, M., “Adorno, Lenin und das Schnabeltier” en TAZ, 3.7.2012 disponible en <http://www.taz.de/!5089939/>
- BUDGEN, S., KOUVELAKIS, S., & ZIZEK, S., *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, 2010
- CANDIOTI, M., “El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto” en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 50, enero-junio, 2014, pp. 45-70,
- CLAUSSEN, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Universitat de València, 2006
- HORKHEIMER, M., y ADORNO, TH., *Towards a New Manifesto*, Londres, Verso, 2011

HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1985

— *Gesammelte Schriften*, Bd. 19, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1996

LENIN, V. I., *Obras completas*, Tomo XXII, Madrid, Akal, 1977

— *Obras completas*, Tomo XLII *Cuadernos Filosóficos*, Madrid, Akal, 1997

LUKÁCS, G., *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2010,

MARX, K., y ENGELS, F., *Obras escogidas*, vol. 1, Moscú, Ed. Progreso, 1981

— *Werke*, Bd.3, Berlin, 1978



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.014>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 239-252

*Criticizing Nominalism & “Negative
Metaphysics”. Philosophy-historical
considerations on the concept of
“Nature” in Dialectic of Enlightenment*

*Una Crítica al nominalismo y a la “metafísica negativa”.
Consideraciones filosóficas e históricas sobre el concepto
de “Naturaleza” en La dialéctica de la Ilustración.*

GERHARD SCHWEPPENHÄUSER

University of Applied Sciences, Würzburg, and University of Kassel
Gerhard.Schweppenhaeuser@fhws.de

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.015>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 253-278



Gerhard Schweppenhäuser

Prof. Dr. phil. habil. Gerhard Schweppenhäuser Professor of Design- and Media-Theory at the University of Applied Sciences in Würzburg (Germany), Department of Design (<https://fg.fhws.de/personen/prof-dr-gerhard-schweppenhaeuser/>), and Privatdozent at the Department of Philosophy at the University of Kassel (Germany). Recently published books: Design, *Philosophie und Medien. Perspektiven einer kritischen Entwurfs- und Gestaltungstheorie* (2019); *Revisionen des Realismus. Zwischen Sozialporträt und Profilbild* (2018); *Handbuch der Medienphilosophie* (2018); *Theodor W. Adorno zur Einführung* (2017); *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie* (2016); *Designtheorie* (2016).



Abstract

The article depicts the concepts “dialectic of nominalism” and “negative metaphysics” in the critical theory of the Frankfurt School. It points out how important these are not only in terms of history of philosophy. Karl Heinz Haag and Günther Mensching, philosophers from Frankfurt, have changed that particular Frankfurt’s School paradigm in the 1980s. First, the article summarizes the ambivalent concept of nature in Horkheimer’s and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment*. Then it shows how searching for a non-instrumental concept of nature leads to a recourse to nominalistic and realistic theorems, the key subject matter of Haag and Mensching’s interpretations. Finally, it is going to discuss Habermas’ appeal for a postmetaphysical thinking.

Keywords: Frankfurt School, Dialectic of Enlightenment, nominalism and realism, negative metaphysics, philosophy of nature.

Resumen

El artículo describe los conceptos „dialéctica del nominalismo“ y „metafísica negativa“ en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Señala cuán importantes son estos conceptos, no solo en la Historia de la filosofía. Karl Heinz Haag y Günther Mensching, filósofos de Frankfurt, cambiaron ese paradigma particular de la Escuela de Frankfurt en los años ochenta. Primero, el artículo resume el concepto ambivalente de “Naturaleza” en la dialéctica de la Iluminación de Horkheimer y Adorno. Luego muestra cómo la búsqueda de un concepto no instrumental de la naturaleza lleva a recurrir a teoremas nominalistas y realistas, la cuestión clave de las interpretaciones de Haag y Mensching. Finalmente, se discutirá la apelación de Habermas por un pensamiento postmetafísico.

Palabras Clave: Escuela de Frankfurt, Dialéctica de la Ilustración, nominalismo y realismo, metafísica negativa, filosofía de la naturaleza.

The first chapter of *Dialectic of Enlightenment* starts with a long quotation by Bacon who pleads for “the happy match between the mind of man and the nature of things”¹. Horkheimer and Adorno criticize Bacon’s views on the scientific-technological approach to the natural basis of human reproduction. “What human beings seek to learn from nature is how to use it to dominate wholly both nature itself and human beings.”² Domination of nature and self-preservation lead to de-qualification through formalization and statistical assessment. “Nature, stripped of qualities, becomes the chaotic stuff of mere classification, and the all-powerful self becomes a mere having, an abstract identity.”³ The “Unity of nature”⁴ only exists as a quantitative, statistical concept. The “identity of mind”⁵ would have understood in the same way. The more we seek to “govern nature”, the more “we are thrall unto her in necessity”⁶ because the pre-requisite for the domination of nature is self-control, which is internalized power.

Horkheimer and Adorno describe the history of enlightenment by using this powerful pathos formula. However, concerning the history of concepts, their work could have been more accurate. As is well known, that has often been subject to criticism. In my paper I wish to raise awareness about an often overlooked interpretation in the spirit of *Dialectic of Enlightenment* but with important differences to the book. I will reference the philosophy-historic research conducted by Karl Heinz Haag and Günther Mensching, once doctoral students with Horkheimer in the 1940s and 1960s and later important scholars of the Frankfurt School.

First, I will summarize the ambivalent concept of nature in *Dialectic of Enlightenment*. Then, I will show how the search for a non-instrumental concept of nature leads to a recourse to nominalistic and realistic theorems from the history of philosophy, the key subject matter of Haag and Mensching’s interpretations. Finally, I will discuss Habermas’ call for post metaphysical thinking.

¹ Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno: *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, ed. by G. Schmid Noerr, translated by E. Jephcott, Stanford 2002, p. 1.

² Ibid.

³ L.c., p. 6.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Horkheimer and Adorno, op. cit., p. 1.

1. The concept of nature

IN *DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT*, nature, like in Schopenhauer, is described as a relationship of powers. Killing and devouring, started in nature, continues into society – a remnant of natural history, a *bellum omnium contra omnes*, as written by Hobbes. However, nature also appears as a place of living existence. Its objective intention is, as in Rousseau's work, physical pleasure and freedom from misery. This intention is expressed in images of non-violent, peaceful synthesis. “[R]emembrance of nature within the subject”⁷: On one hand, it is the artistic expression of those images. On the other, their philosophical reflection. Both of them could help “to recognize power, even within thought itself, as unreconciled nature”⁸. In *Eclipse of Reason*, Horkheimer speaks of the “reconciliation of the two poles [nature and reason], that philosophy has always dreamed of”⁹. So, he alludes to Marx's idea of the humanization of nature by the naturalization of humanity in which Horkheimer sees more than a romantic reminiscence to pre- or anti-modern philosophy of nature. Rather, he sees a potential for the program of a “dialectical anthropology”¹⁰, underlying the fragments of *Dialectic of Enlightenment*.

Civilization is the “process which turned nature into stuff [and] material”¹¹, writes Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment* under the title “Interest in the Body”. The *physis* is being subordinated to social domination. Like Nietzsche and Freud, Horkheimer describes the history of civilization and culture as a process in which “the exploited body” is brought under a “control”,¹² which had been increasingly internalized. In parts, it sounds like an anticipation of “discipline and punish” by Foucault or “societies of control” by Deleuze. According to Deleuze, domination, as an internalized coercion, is no longer secured by institutions (factories, prisons, barracks, schools and mental asylums), but through all-encompassing, “socio-technological [...] control mechanisms”¹³. Such mechanisms would entail micro-electronic devices, which re-format all social spheres according to economic needs.

Horkheimer may not have known about today's “socio-technological control mechanisms”, but he had its principles in mind already. “The man of science knows

⁷ Horkheimer and Adorno, *ibid.* p. 32.

⁸ *Idem.*

⁹ Horkheimer, Max: *Eclipse of Reason*, New York 1947, p. 123.

¹⁰ Horkheimer and Adorno, *op. cit.*, p. XIX.

¹¹ *Ibid.* p. 194.

¹² *Ibid.* p. 193.

¹³ Deleuze, Gilles: “Postskriptum über die Kontrollgesellschaften”, in: Deleuze, *Unterhandlungen 1972–1990, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 (254–262)*, p. 261.

things to the extent that he can make them”, he writes in *Dialectic of Enlightenment* “their ‚in-itself‘ becomes ‚for him‘. In their transformation, the essence of things is revealed as always the same, a substrate of domination. This identity constitutes the unity of nature.”¹⁴ However, it is not only the “man of science”, but also the authors of *Dialectic of Enlightenment* who must be able to answer one philosophical question: Does it have to be this way? On the other hand, is it possible to prove that the substance of nature can be determined in a more adequate way, better than just the substrate of scientific-technological exploitation?

In *Dialectic of Enlightenment*, the intertwining of contradictory motifs is depicted as an inevitable result. The concept of nature in *Dialectic of Enlightenment* may not only seem ambivalent, but aporetic. This has always been a controversial issue in the reception of this book.¹⁵ If it is true that to science “the essence of things” is always determined as “a substrate of domination”, and from such false “identity”, “the unity of nature” is constituted, and then a determination of the substance of nature where nature is *not* degraded to the substrate of domination cannot be seen as a scientific conclusion. From this perspective, science become identical with the rationality of domination, whereby irrationalism remains as the only alternative. However, irrationalism is certainly not the intention of *Dialectic of Enlightenment*.¹⁶ This is how Mensching argued, who studied in Frankfurt with Adorno, Horkheimer, and Haag (at that time an academic co-worker of Horkheimer and Adorno).

I will come back to Mensching’s interpretation later. For now, let us have a closer look at the aporia of nature and science in *Dialectic of Enlightenment*. Adorno and Horkheimer write, though in an ironic tone “Enlightenment is totalitarian”¹⁷. According to this argument, natural sciences got rid of their basic principles of philosophy. Principles which were once meant to introduce orders of existence and values – first as conceptual universals and later as human rights. “The universal categories’ claims to truth”, however, was dismissed as mythology, as this claim “does not conform to the standard of calculability and utility”¹⁸. From the viewpoint of radical-nominalistic enlightenment, the “authority of universal concepts” was seen

¹⁴ Horkheimer and Adorno, op. cit., p. 6.

¹⁵ Christoph Türcke and Gerhard Bolte demonstrate that by reference to the notion of necessity; see Bolte, Gerhard, and Christoph Türcke: *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 61 sq.

¹⁶ This is the argument brought forward by Günther Mensching, see his “Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung““, in: *Hamburger Adorno-Symposium*, ed. by M. Löbig and G. Schweppenhäuser, Lüneburg: zu Klampen, 1984, 25-46.

¹⁷ Horkheimer and Adorno, op. cit., p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

as “superstition”. Philosophy had been subordinated to the methodological paradigm of natural sciences.

In the late 1920s, Heidegger had criticized the de-essentialization of the idea of nature, which he traced back to the Christian “reduction of the $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ”¹⁹ to *natura*. Heidegger explains this with the *oblivion of being* in modern thinking. Horkheimer and Adorno follow a different line of argumentation. According to them, the de-essentialization of the concept of nature can be traced back to the social conditions of the scientific-technological domination of nature. In the modern era, the natural sciences free themselves from the boundaries of the metaphysical paradigm. The new social conditions create a “universal control of commodities over the totality of life”²⁰. The logic of exchanging commodities must be deciphered as a logic of domination.

In the spirit of Horkheimer and Adorno – contra some of the wording published in their book – the following has to be emphasized: Yes, the urge of natural-scientific methods to generalize is suitable to being united with the rationality of production and administration. Nevertheless, the urge does not necessarily lead to this unity. Yes, this urge can become a part of the rationality of domination mentioned above but it does not necessarily produce it. Natural-scientific methods isolate natural causal processes thereby enabling their controlled reproduction and their representation as laws of nature. However, this does not lead *eo ipso* to the fact that the concept of nature loses its substance. Of course, science describes and explains the phenomena of nature and society, so that nature can be controlled and society can be improved. However, the foundation of the domination of nature is the knowledge of nature.

Let us refer to Bacon once more. He stood on the brink of “proto-scientific” philosophy of nature and “normal science” of the modern era (according to Thomas Kuhn). Bacon asks, How does observing nature lead to knowledge about it? How can we make nature let us discover its secrets so that we can improve our social coexistence? In the *Dialectic of Enlightenment*, Bacon’s definition of what nature means for us is expressed in an inadequately shortened version. Horkheimer und Adorno focus on Bacon’s postulate that it is the purpose of science “[to] establish man as the master of nature”²¹. Undoubtedly, Bacon’s postulate has soon led to a stricter “distinction between humanity and nature”²², which was in no way contrary to Bacon’s

¹⁹ Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 3rd edition, p. 13.

²⁰ Horkheimer, Max: “The End of Reason”, in: *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX, 1941 [1942], No. 3 (pp. 366-388), p. 379.

²¹ Horkheimer and Adorno, op. cit., p. 1.

²² Krohn, Wolfgang: “Introduction”, in: Francis Bacon, *Neues Organon*, Teilbd. 1, ed. by W. Krohn, Hamburg: Meiner, 1992, p. XXXIX.

intentions. However, we cannot forget that for Bacon, as he puts it in the *Novum Organum*, science has the requirement to “bring the human faculty of judgement” “into the presence of things themselves and their connections”²³. Bacon is looking for general terms and propositions to determine inductively unique phenomena. His aim is still not to simply describe the general as a definition of thinking. The general should simultaneously be a determination of something which thinking refers to. “[B]y our method, axioms are gradually elicited step by step, so that we reach the most general axioms only at the very end; and the most general axioms come out not as notional, but as well defined, and such as nature acknowledges as truly known to her, and which live in the heart of things.”²⁴ In a productive way, Bacon straddles the divide between the philosophical realism of universality and nominalism. He positions the methodology of nominalism against realism, but he is still following partly the realist intention of knowledge.

In *Eclipse of Reason*, Horkheimer investigates the changes to the philosophical key concept of “reason”. In idealist concepts from Plato to Hegel, general notions become principles of natural existence. Concepts of reason are eternal, while individual beings and phenomena of nature will perish. The wrongful conclusion from this was that singular objects would only exist due to concepts. In the modern era, nominalism²⁵ has criticized the concept of reason held by the concept-realistic position. With this in mind, Horkheimer refers to the “view of reason” that “asserted the existence of reason as a force, not only in the individual mind but also in the objective world – in relations among human beings and between social classes, in social institutions, and in nature and its manifestations”²⁶. From the nominalist perspective, the flaw of “ontological ideologies” had become evident: The confidence “to intuit the true order of things” by “keep[ing] aloof from history”²⁷, as Horkheimer writes in his 1942 essay “The End of Reason”. The justified criticism towards hypostasized abstract universals²⁸ had overshoot the mark.²⁹ “The triumph of nominalism”³⁰ and its post-metaphysical understanding of reason is a

²³ Bacon, Francis: *The New Organon*, ed. by L. Jardine and M. Silverstone, Cambridge 2003, p. 11.

²⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁵ See Mensching, Günther: *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart: Metzler, 1992, p. 93 sq.

²⁶ Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 4.

²⁷ Horkheimer, *op. cit.*, p. 387.

²⁸ See Adorno, Theodor W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme (1965)*; ed. by R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 28.

²⁹ See Horkheimer, *op. cit.*, p. 3-57.

³⁰ Horkheimer, *The End of Reason*, p. 371.

double-edged sword. It does not only curtail the antiquated traditions of ancient metaphysics, but also its critic potential. The post-metaphysical de-essentialization of the concept of nature degrades nature to a substrate of instrumentally-rational domination. At the same time, there is no turning back to the ontological models of an “objectivistic conception” “of reason”³¹. This is Horkheimer’s argument against attempts to restore neo-Thomism in the 20th century.³² Horkheimer builds the aporia of a reason cut in half in a negative-Hegelian way: the wrong form of the objective spirit in the unfolding of the modern era.

2. The revision of nominalistic and realistic theorems

IN THE SECOND GENERATION of Critical Theory, the question was asked whether it is possible to reconstruct the unfulfilled content, which was left behind in the transition to the modern era. If we follow Haag and Mensching when looking for a non-instrumental concept of nature, a dialectic of enlightenment applies only to the universals controversy of the late medieval period and not to the ancient world, as Horkheimer and Adorno suggest.

Haag and Mensching have investigated how the de-essentialization of the concept of nature has happened in detail. However, they do not mention Horkheimer’s “The End of Reason”, but to me it can be seen as a sub-text.

Up until today, this modification of the Frankfurt Paradigm has hardly been received, neither in the secondary literature about Critical Theory, nor in discourse with the (meanwhile) fourth generation of the Frankfurt School. However, this modification of a paradigm is also a remarkable alternative to the post-metaphysical resumption of Critical Theory as a communication theory through Habermas. I will elaborate this later. – In their books, Haag and Mensching did not refer to *Dialectic of Enlightenment* or *Eclipse of Reason*. This may be the reason why their approach has hardly received any attention. Anyway, I will try to provide a summary.

In the metaphysical tradition since Parmenides and Plato, only the *general* being, the One (*das Eine*), has substance, but not the *particular*, existing singular being. Participation in the general enables individuals to gain existence and identity. The general is conceptual. For the ontological realism, the following applied: “It is the hierarchically higher determinations that provide contingent singular objects with

³¹ Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 6 (footnote 1).

³² See *ibid.*, chapter 2: “Conflicting Panaceas”.

their existence in the first place.”³³ When their accidental existence ends, they do no longer participate in the substance.

In the universals controversy, nominalism criticized the assumption that the conceptual order of things would also be the order of existence. The argument was *the general is only a thought construct of the subject*.³⁴ Being a mere abstraction, it does not have an objective *fundamentum in re*. Existence can only be attributed to empirical, singular objects. Due to similarities, these objects are grouped into genera and species. The mind constructs a “*pure general*”³⁵, which per se does not exist. Conceiving it as an existing universal means to hypostatize a word without a corresponding substance.

Bacon’s postulate of investigating nature in order to search for a general that “live[s] in the heart of things” and that “nature acknowledges as truly known to her”, was already obsolete since the beginning of the 12th century from the perspective of nominalists like Abaelard and Roscelin. Nominalism turned away from the contemplation of creation and developed into a concept of productivity. It could not be the goal of science to recognize the whole of nature in its being-in-itself. It would be important to describe the features and phenomena of nature to handle and alter them in line with the purposes and needs of humankind. This was the pre-requisite of modern technology that is focused on production.

The separation of logic and ontology was an epochal spiritual emancipation.³⁶ The practical emancipation of scientific-technological productive forces must have been preceded by a theoretical emancipation. Only then, individual entities could become subjected to scientific studies. Nominalistic thinking freed itself from the theoretic model of a static order of nature, Mensching summarizes. Nature was thought of as variable, both factually and conceptually. Eventually the autonomy was anticipated, from which a practical connection to the industrialized way of production was created.

In contrast, advocates of the realism of universals insisted on the argument that universals are adequate descriptions for the *essentiae rerum*. The conceptual order of nature, evident in individuals, species, and genera, is not simply a projection of the subject. It correlates to natural subjects. Therefore, the basis of the universals controversy is the question whether it is possible, necessary or unnecessary to determine the “being as such” in an intellectual manner. Alternatively, as Horkheimer

³³ Mensching, Günther: *Thomas von Aquin*, Frankfurt, New York: Campus, 1995, p. 50.

³⁴ “Universals are only general in subjective thought” (ibid., p. 51).

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., p. 48 sq.

writes in 1942: whether or not reason is able “to recognize itself in the material world”³⁷.

Radical Nominalism separated logic from ontology. Resemblances of objects, as well as propositions concerning their properties, were defined as projections. We cannot say for sure if there is anything at all in the range of objects that correlates to them. A generalizing definition of things is not possible. We can only observe, describe, measure and count, but we do not know if this is adequate to the subjects. However, that is inconsistent.

However, it is not only logically, but also practically inconsistent to work with terms that require a conceptually constructible entity which, at the same time, should not be “based on something real”³⁸. The successful manipulation of nature by scientific technology indicates that singular beings are receptive to conceptual classification.

Modern science followed the path of nominalism to the end. From the scientific point of view the inconsistency mentioned above seemed insignificant. Moreover, the concept of a being-in-itself of the objects seemed dispensable.³⁹ Later readings of Bacon’s “knowledge is power”-formula carried the de-essentialization of the empirical evidence to extremes. Whereas Bacon himself had claimed, “nature is conquered only by obedience”⁴⁰.

Contemporary natural sciences do not intend to conceptualize essential features of natural objects in order to dominate nature. Essential cognition of the dominated is no longer presupposed. In that regard, Popper goes along with Occam. The relationship towards nature has changed through nominalism. Contemplation has transitioned to a practical modification. The reflection about nature-dominating work has been moved to the center of philosophical attention. The idea of a static order of nature now seemed no longer plausible. The same applied to an unchanging social order, which originated from the feudal system. In this form of rule, individuals are dependent from a general which, due to the progression of enlightenment, turns out to be the work of humans, and which has a legitimacy that requires explanations; otherwise, it is to fall apart in the course of history.

³⁷ Horkheimer, *The End of Reason*, p. 367.

³⁸ Ibid.

³⁹ Christoph Türcke has elaborated the historical foundation of nominalism in the universal controversy of high and late scholasticism as a reflection of an radical social change (Christoph Türcke: “Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie”, in: Pohl, Friedrich-Wilhelm, and Christoph Türcke, *Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber*, Berlin: Wagenbach 1983 [9-74], p. 22. See also Mensching, Günther: *Das Allgemeine und das Besondere*.)

⁴⁰ Bacon, *The New Organon*, p. 24.

The dialectic of enlightenment arises in the era of nominalism, since emancipation from the ontological conception of the order of things takes far too drastic measures. Reason ceases the demand to conceive reality as a mediation of subjectivity and objectivity. Objectivity loses its object. Thus, the particular objects are even more at the mercy of an abstract General.

The philosophical emancipation of the autonomously thinking subject is in question, if it is no longer conceived under productive tension to its counterpart, because the counterpart of the subject is no longer entitled to any substance. Hegel's conception of substance as subject is to be rewritten ironically: The subject, too, gets insubstantial.

What is true, however, is that substantiality cannot be *set or given* from the result of mere thinking. What is also true is the fact that it can be *determined* through thinking. If this is denied, the subject of disposal also becomes subordinated to domination. The subjects of instrumental reason are emancipated; they subordinate natural and socio-cultural entities to their will. However, for themselves they are merely particular and replaceable specimens, always disposable to the social general.

The realist intention of metaphysical thinking is focused on the inner, constitutive form of the empirical thing: on "the constitutive form of its becoming"⁴¹. What we are looking for is the formative principle on which the emergence of specific singular objects is grounded.⁴² Nevertheless, according to Karl Heinz Haag, it cannot be found by means of affirmative metaphysics. It reduces nature to its conceptually identifiable elements. The substance of singular objects is what remains after subtracting its changing, accidental qualities. At the same time, it is abstracted from the materiality and the non-repeatable singularity of the singular object.⁴³ The remaining features are those general features that the singular object has in common with all others of its species (and genus).

In Hegelian terms: The universal is the "sameness" in the singular appearances of the individual. Particularity is reduced to the "universal" incorporated in the singular entity. To Haag, Identity is produced by conceptual imitation of singular entities. This imitation has to abstract from their specific qualities. It confuses the

⁴¹ Haag, Karl Heinz, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 9.

⁴² *Ibid.*, S. 32.

⁴³ See Haag, Karl Heinz: »Das Unwiederholbare«, in: Haag, *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München: text + kritik, 2012, p. 97-108. – This essay was first published 1963 as Haag's contribution to *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, ed. by M. Horkheimer, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, p. 125 ff.

result of this abstraction with the essence of the singular entity.⁴⁴ The general is hypostatized and becomes a universal. Logic subsumption is transformed into a thesis of ontological constitution.

Nominalism is aware of this flaw. It defines the substance as the result from the comparison of identical and different features of empirical singular objects. According to Haag, nominalism liberates the “singular objects from their pseudo-substance”⁴⁵. However, the “extreme nominalism”⁴⁶ forgets something. It completely ignores that the things themselves must have something inherent that allows for comparisons. Something from which can be abstracted to enable a summary of special features under general concepts.⁴⁷ After all, the answer to the question of the constituting inner form – which is the form that enables the development of particular singular objects – given by extreme nominalism, reveals the flaw of realism.

Following Thomas Aquinas, Haag finds anticipations on how to overcome the contradiction by reconciling the general with the particular.⁴⁸ According to Thomas, “the universal really exists only in the singular entity and only occasionally, not in its self-consistent general form.”⁴⁹ Here, the Aristotelian concept of form as the determining factor of individuals is taken up again. “[T]he general and the particular [merge] into the specific substance of *res*”⁵⁰. Haag concludes in the spirit of the Hegelian dialectic: There can be “neither pure universals nor pure singularities”; furthermore, it is “the whole general, by setting itself *in re*, which is singular at the same time, and reversely, the whole singular that is general at the same time”⁵¹.

Kant considered this. Unlike David Hume, Kant does not reject the supposition that there is an “in-itself” of appearing natural entities. However, Kant deliberately refrains from any attempt to specifically defining their “in-itself”, as it would be reduced to conceptual identity. According to Haag, Kant’s “thing in itself” is a placeholder for the individual form of singular objects. From an

⁴⁴ Ibid., S. 37.

⁴⁵ Ibid., S. 44.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., S. 43. – “The singularity, which is opposed to the old forms and essences, remains as abstract as these were.” (Haag, Karl Heinz, Kritik der neueren Ontologie, in: Haag, *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München: text + kritik, 2012 [7-94], p. 14.)

⁴⁸ Ibid., p. 12 sq.

⁴⁹ Ibid., p. 15.

⁵⁰ Ibid., p. 12.

⁵¹ Ibid., p. 15.

ontological point of view, the singular object is an item of singularity, but from a logical standpoint, it can only be general.

The quintessence of these considerations is a *Dialectic of Nominalism*. Nominalism has paved the way for the recognition of the individually-particular. However, it denies that the particular is conveyed through the general. Thus, it surrenders the particular to the domination of the general. Nature in itself is imagined as undetermined. It becomes the object of projection for scientific-technological operations, a substrate of the domination of nature. Only the relations of empirical singular objects can still be determined. Nevertheless, they do not hold onto the quality of things anymore. The “constitutive form of material objects”⁵² cannot be a reasonable subject of scientific research. Thus, Horkheimer concluded in 1942: “Reason, in destroying conceptual fetishes, ultimately destroyed itself.”⁵³

Haag did not express this so pointedly, but his arguments are similar. The emancipation of nominalism from the contemplative ontology leads to an aporia. If the de-essentialised nature is only a “chaotic plurality of unsubstantial singularities”⁵⁴, the features of physical description become features of nothing. In natural sciences, it is assumed that nature is composed of “unsubstantial singularities”. On the other hand, nature in itself is supposed to be structured according to laws. This, however, violates the principle of avoiding contradictions. Therefore, one must admit that the assumption of an “intelligible being-in-itself of the appearing nature”⁵⁵ is at least logically mandatory. Even if this can no longer be supported through the recourse to affirmative metaphysics.

In this sense, Haag finds first signs of the concept of negative metaphysics in Kant. For Hume, there are only “matters of fact” which are consciously connected through “relations of ideas”. Causality provides a contingent conformity of facts and ideas as a rule of the thought process. Haag calls it “Hume’s extreme nominalism”⁵⁶. In contrast, Kant’s *Critique of Pure Reason* attests: The “only source, through which the true dignity of the rules of nature can be [...] seen” is “the ‘inner, consistent and adequate principle’ of said nature, in which these rules really apply”⁵⁷.

⁵² Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, p. 12.

⁵³ Horkheimer, *The End of Reason*, p. 367.

⁵⁴ Haag, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁷ *Ibid.*

Haag refers to Kant's ideas as follows: "It should be possible to say about any effect: it is necessarily 'connected to its cause' by the rules of causality 'of the object'"⁵⁸. "But the *intelligible reasons* for effects following certain rules under certain circumstances were not known to both, neither Kant nor Hume."⁵⁹ However, Kant does not let the intelligible reasons disperse into nothing. This is exactly the point for Haag. Kant expects that there are reasons. Negative metaphysics means that one assumes that nature in itself exists, but one is also aware of the fact that it cannot be determined affirmatively. "Nature in itself" is the logically mandatory basis for knowledge about nature and its practical modification by applying the laws of nature. In the end, Kant did not leave "negative metaphysics" in the "refutation of extreme nominalism" by Hume. He wanted to derive from the transcendental deduction of the conceptions of the understanding "that nature is a system"⁶⁰. By this, Kant falls back behind his own negative-metaphysical determination of nature.

If knowledge of nature only means *physical* knowledge, the question about the reason of the natural being appears irrational. By using this way of expression, I use the concepts of *physis* and *natura* contrary to Heidegger, but I come to the same conclusion: By quantification and formalization, nature is shaped, but not revealed. According to Haag, empirical theory of science is the reverse of idealism's philosophy of identity. This failed to recognize the being of the individual too, as it subsumed the individual under its abstract concept.

Haag does speak neither of a "Dialectic of Enlightenment", nor of a "Critique of Instrumental Reason". He puts it this way: "Nominalism's criticism of realism removed the forms of objective order from the things and attributed them to the subject, without reflecting about the moment that must live in the things themselves in order to enable abstraction from each singular thing."⁶¹

In the reconstruction of the dialectic of nominalism, I see great potential to bring back a debate within the Critical Theory, which seemed to be forgotten. It is still a very demanding endeavor to speak of a dialectic of nominalism, which was articulated during the Modern Era and which is still present, instead of a universally historic dialectic of enlightenment. However, following this path, Horkheimer's criticism of science in *Dialectic of Enlightenment* can be moved onto a more solid foundation from philosophy-historical standpoint.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Ibid., p. 76.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, p. 18.

3. Critical Theory and post metaphysical thinking

ACCORDING TO THE LINGUISTIC TURN, Jürgen Habermas said that there is no return to the paradigm of metaphysics. Contemporaries that not wish to fall behind the state of affairs would be only with the possibility of *post metaphysical* thinking. To Habermas, the transition from idealistic and mental ontological paradigm to the linguistic paradigm in contemporary philosophy is a legitimate consequence of sciences' general transition to the paradigm of method and procedure. The dilemma of objectivist and subjectivist conceptions of reason must be overcome by "procedural rationality"⁶². This means to philosophize in terms of linguistic pragmatics within the framework of a sociological theory of action. According to Habermas, this provides more complex concepts of the world than those provided by philosophy of consciousness.⁶³ Thinkers who continue to stand up for metaphysics or solidarize themselves with it as a counter-project to linguistic philosophizing would, as it were, cling vainly to allegedly vested rights and are stuck with the choice between reactionary thinking or irrationalism.

That final stroke against metaphysics requires a revision. For Habermas, metaphysics is characterized by three characteristics: by the postulate of identity (or by identity constraint), by the idealism of the doctrine of ideas, and by elitism going out from a "strong concept of theory"⁶⁴. I have no objections against Habermas' rejection of elitism. Habermas's criticism of the doctrine of ideas is in line with early Horkheimer, to whom the effort to "discover a sense of the world independent of human beings" was the aporia of "metaphysical consciousness"⁶⁵. In the footsteps of Adorno and Haag, whose book of 1983 he quotes several times, Habermas aptly describes the connection between idealism and identity-thinking. However, he skips the immanently critical potential of metaphysics, because he is not willing to conceive of metaphysics otherwise as affirmative.

The critical potential of metaphysics is not associated with metaphysics' affirmative character in a dualistic or dichotomous way, but it is a moment of the dialectical movement of concepts. Kant elaborated the model of negative metaphysics, as Haag showed, and Adorno spelled it out. Nevertheless, to Habermas, Adorno's approach is merely a retreat. In his scenario, Adorno retires half-heartedly to rem-

⁶² Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 42.

⁶³ *Ibid.*, p. 28 f.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁵ Horkheimer, Max: "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, ed. by A. Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer (108-161), p. 108.

nant metaphysics because he has misunderstood or denied the signs of the time, namely the strain of scientification. Habermas suggests that Adorno's position of the *Negative Dialectic* was a "turn into the irrational"⁶⁶. He puts him in line with Heidegger, Jaspers and Derrida (interestingly, also with Wittgenstein). Their "antiscientism"⁶⁷ would make it "impossible to determinate" what philosophy should positively be after the overcoming of metaphysics.⁶⁸ Nowadays, Habermas argues, "cognitions can only be demarcated by procedural rationality – by means of procedures, ultimately those of argumentation"⁶⁹. Reading Adorno's *Negative Dialectics* as a program of denial of rational argumentation shows, in my view, a fixation on a shortened concept of argumentation. It indicates a misunderstanding of the immanent critique of metaphysics (both in the sense of *genitivus objectivus* and of *genitivus subjectivus*). I will try to point out from the view of Critical Theory what the potential of metaphysics is.

Affirmative metaphysics orientates thought towards the absolute. From Plato to Husserl, transcendence is placed opposite to the given. Thus, the validity claims of the given are limited. They can no longer be regarded as fundamental if non-material ideas can be defined as the substantial or essential base of the materially existing here and now. In view of this, phenomena must be subjected to epistemological and ethical criticism. The affirmative concept of metaphysics founded by Plato is therefore also critical. The assertion that volatile, ever-changing phenomena should be based on something stable, material, rests upon the certainty of an objectively conceived reason being the criterion of criticism. Criticism is given when entities remain behind what is essentially inherent in them – either as an immanent reference to an ideal transcendence (in Plato) or as a reference to the inherent *entelechy* (Aristotle).

That an entity may not live up to the content that its idea realizes in its genuine sphere of being – this is Plato's insertion point. The idea of justice, for example, remains an ideal that can be described only in the utopia of a community arranged justly. Historically existing communities fall behind this. Plato argues within the framework of his notions of rational social domination, as long as philosophers are not good in politics and politicians are unable to think philosophically, that is, if they do not have a critical concept of totality available and, under political pressure, so they are not able to see the general principle underlying a

⁶⁶ Habermas, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

particular case. For Plato's theory of ideas accounts what Marcuse summarizes on the memory of substance or essence: It contains "the critical consciousness of 'bad' facticity, of unrealized potentialities. The essence as potentiality becomes a force within existence"⁷⁰. The metaphysical concept of *anamnesis* and its "idea of reality as opposed to appearance" encapsulate "the positive elements of a critique of reality and of the process of realization of the essential potentialities of man and things."⁷¹

In modern philosophy, the objective concept of reason is subjectivized. Now truth can only be founded by the "the critical autonomy of rational subjectivity"⁷², i.e. the Cartesian cogito and the Kantian "'I think' that must be able to accompany all my ideas". According to Marcuse, the ambivalence of the emancipation of the bourgeois individual into the metaphysical reflection writes to Descartes. "If the individual is to be salvaged and human freedom to be preserved, then the 'essence' of man must be located in thought. Here is where his authentic potentialities and the ontological certainty of his existence must be found"⁷³. The social and historical moments of the particularity of man as an autonomous citizen, detached from the heteronomy of a metaphysically secured order of being, allows us to reevaluate the universal concept of humanity not as the subject of social practice, but as an idealist hypostatized subject of thought.

However, affirmative metaphysics tends in not only the modern age, but also *eo ipso* to subsume the particular to the general. As I tried to recapitulate above, from Parmenides to Hegel the individual entity was considered at least invalid if not irrelevant. Existing is only the universal being, while single entities are ephemeral. The possibility of their existence and identity is owed to their participation in being as a universal category substantial in or on them. In his Frankfurt lecture on metaphysics from 1965, Adorno has argued (akin to Karl Heinz Haag) that Aristotle criticized the Plato's hypostatization of the idea but in his own concept of pure form repeated Plato's degradation of the sensuous material and reinstalled the principle of conceptual primacy. "Only what is conceived purely in terms [...] should be as unchanging as the idea. What Aristotle misunderstood [...] is the abstraction of concepts; that is, that concepts in order to be possible at all refer to something sensuous from which is then subtracted, that is to say that the concept is mediated by the sensuous itself, which Aristotle [...] does not penetrate; the reflection on the

⁷⁰ Marcuse, Herbert: "Concept of Essence", in: Marcuse, *Negations: Essay in Critical Theory*, transl. by Jeremy Shapiro, London: Mayfly Books, 2009 (31-64), p. 47.

⁷¹ Ibid., p. 39.

⁷² Ibid., p. 31.

⁷³ Ibid., p. 36.

act of the subject through which something like idea or concept emerges, remains undone. [...] this immanence of the concept in the matter is ontological to [Aristotle], that is, the concept is in itself in the matter, without consideration for the abstracting subject.”⁷⁴

Nevertheless, a criticism of affirmative metaphysics must consider its truth-moment. Thus, Nietzsche already argued in his early philosophy, which was committed to the Enlightenment (and often referred to as positivism). It is necessary to recognize, he wrote in 1876, “that every positive metaphysics is error”, but that “its historical justification”⁷⁵ should be acknowledged. However, I do not see this, as Nietzsche did, in a useful self-deception. The truth moment of metaphysics is not the fine-tuning of human beings by the phantasm of a supernatural “second real world”⁷⁶. It is not in the safeguarding of social domination by means of spiritual escapism by the mastered and the masters. Nor does it consist in the ultimate foundation of principles of the totality of all beings or in certainties about the last things and assertions about “a sense of the world independent from human beings” (to use Horkheimer’s words once more). The truth moment of metaphysics is that it creates a condition of the possibility of criticism.

The heuristic (and “ironic”⁷⁷) concept of metaphysics is used in Marx’s critique of political economy. It has emerged from a nominalistic criticism of Hegel. But Marx’ analysis of the capitalist relations of production cannot dispense with the assumption that not only singularities exist, but also a general. Although the analysis follows the nominalistic destruction of metaphysical concepts of essence, in its criticism of *real abstractions* it is linked to the universal-realistic paradigm.

Marx and Engels put forth a “materialist” objection to “idealist” philosophy in the *German Ideology*: The “sum of productive forces, capital funds and social forms of intercourse, which every individual and generation finds in existence as something given, is the real basis of what the philosophers have conceived as ‘substance’ and ‘essence of man’, and what they have apotheosed and attacked”⁷⁸. This criticism takes metaphysics seriously, or, to say it with Alfred Schmidt, “speculation is not simply dismissed as nonsense, but brought to its true content.”⁷⁹

⁷⁴ Adorno, *Metaphysik*, p. 87 f.

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. by G. Colli and M. Montinari, vol. 2, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980, p. 42.

⁷⁶ *Ibid.* p. 27.

⁷⁷ See Marcuse, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁸ Marx, Karl, and Friedrich Engels: *The German Ideology*, in: *Marx and Engels, Werke*, vol. 3, Berlin 1981, p. 38.

⁷⁹ Alfred Schmidt: *Geschichte und Struktur*, München: Hanser, 1971, p. 23.

In *Das Kapital*, Marx speaks of “metaphysical subtlety” and the “theological mocking”⁸⁰ of the commodity. These metaphors for their fetish character are not only metaphors: The concept of real abstraction could not even be conceived without the metaphysical concept of a being, which could be reconstructed as a sociostructurally substance. As an object of use, Marx argues, a table is “an ordinarily sensuous thing. But as soon as he appears as a commodity, he is transformed into a sensuous-minded thing”⁸¹. The origin of the metaphysical and in this respect “enigmatic character of the product of labor, as soon as it assumes the form of a commodity” is, as is well known, the “form itself”⁸².

Obviously, the concept of form has Aristotelian and Thomistic roots. However, this does not disqualify it as a regression into metaphysics. Not only because Marx translates it from metaphysical transcendence into the immanence of sociohistorical practice. It is rather the other way around, that is, social conditions can only be criticized if they are not allowed to be regarded as plain givenness. The criticism of the domination and economic coercive power that creates these conditions must insist on the fact that it is not just a matter of interpretive struggles in the realm of ultimately interchangeable, nominalistic signs. In this way, however, it does not hypostasize these relations into an ontological universality.

Marx was able to reconstruct the structure of capitalist commodity production since he assumed that “existing abstraction”, a social universal, is the basis of the particular, concrete acts of exchange. Namely the *value* deriving from the individual quanta of working hours being adopted in the commodities that can be calculated against one another according to the principle of equivalence. “A social relation of production appears as something existing apart from individual human beings, and the distinctive relations into which they enter in the course of production in society appear as the specific properties of a thing”, says Marx: “it is this perverted appearance, this prosaically real, and by no means imaginary, mystification that is characteristic of all social forms of labour positing exchange-value.”⁸³

How does Marx’s critical theory of conceptual realism look in detail?

According to Günther Mensching, the grounding philosophical assumptions of Marx are based on an immanent criticism of metaphysics. Without a dialectical critique of metaphysical universalism, an understanding of social phenomena is just as limited as its criticism. Mensching has minutely traced this step in Marx; in

⁸⁰ Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1968, p.85.

⁸¹ Idem.

⁸² Ibid., p. 86.

⁸³ Marx, Karl: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Marx and Engels, Werke, vol. 13, Berlin 1981, p. 34 f.

an essay from the year 1983, which Habermas did not take notice of, in contrast to Haag's book on negative metaphysics from the same year. Central terms, such as exchange value, money, and labor, were deconstructed in Marx' early period in the manner of nominalistic enlightenment, but in the later capital analysis they were conceived as moments of the existing reality of an abstraction. The socio-mediated incorporation of a general into the particular connects the historical-materialistic value theory with the epistemological achievements of the Aristotelian philosophy of the Middle Ages. In so far as the single object is real only as a particular commodity, which is only produced for the sake of the general exchange-value. Without some residual Aristotelism, a critique of political economy is thus not possible.

"The significance of these moments is revealed only in the context of a general social theory", says Mensching. "But their object, though the epitome of reality, is nothing perceptive, physical-immediate. Therefore, Marx's materialism is immanently forced to assume the reality of the abstract. This is the transition from a nominalist theory to conceptual realism."⁸⁴

Labor producing exchange value is on the one hand an analytical concept. It is indispensable for Marx' representation of the capitalist mode of production. On the other hand, exchange-value-producing labor is at the same time real; it is the result of the historical unfolding of the capitalist mode of production. The exchange-value "inheres invisible to the thing and determines it to the commodity, thereby subjecting it to the laws of the second nature as well as it has always obeyed, by its physical properties, to the laws of the first. Its essence is divided realiter into a forma physica and a forma metaphysica."⁸⁵

This chain of thought follows Horkheimer's criticism of logical empiricism, which, in its fixation on the vagueness of observable facts – by Otto Neurath's "protocol sentences" – denies the conceptual form of the social mediation of the given in its substantial reality. Thus, for example, "the statement that [...] the commodity is the unit of utility value and exchange value"⁸⁶ appears incompatible with science because it cannot be founded either by statistics or by consensus in the scientific community. Taking also into account the concept of labor, it becomes clear that the elements of speculative metaphysics are the conceptual foundation of critical theory: "Labor producing exchange value is abstract labor. This key category is an analytical term for the representation of the capitalist mode of production and

⁸⁴ Mensching, Günther: "Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs", in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, ed. by G. Schweppenhäuser, D. zu Klampen, and R. Johannes, Lüneburg, 2nd edition 1987 (58-76), p. 69.

⁸⁵ Mensching, op. cit., p. 69 sq.

⁸⁶ Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, p. 146.

at the same time real: the result of the historical development of this mode of production. It is only under the condition of capital that the abstraction of pure, merely quantitative labor can be obtained, for that mode of production produces this abstraction itself.”⁸⁷

Marx’ negative conceptual realism is a definite negation of the realistic position in the universal controversy. From that point of view the basic question of critical theory is, how criticism of irrational universality in society can be combined with a defense of universals for that criticism? Marcuse took advantage of the elementary metaphysical distinction of essence and appearance to envisualize the telos of critical theory by quoting from the third volume of Marx’ *Das Kapital*. “That appearance does not immediately coincide with essence, that self-subsistent potentialities are not realized, that the particular stands in conflict with the general, that chance on the one hand and blind necessity on the other rule the world – these conditions represent tasks set for men’s rational practice. For the theory associated with this practice, the statement that all science would be superfluous when ‘the form of appearance and the essence of things immediately coincided’ has a new meaning.”⁸⁸

Habermas’ turn to the linguistic paradigm in philosophy sacrifices the epistemological distinction of essence and appearance. If phenomena are supposed to be phenomena of nothing, the linguistic turn proves to be a nominalism, which is, so to speak, let off the leash. It gradually dismantles the conditions of the possibility of consistent thinking with object reference.

I agree with Habermas’ notion of “Kant’s ambivalent relation to metaphysics”⁸⁹. However, Habermas simplifies the concept of metaphysics when he argues that metaphysics is essentially humanism,⁹⁰ namely one with an old-fashioned claim of totality. After Hegel, metaphysical thinking has to be replaced by philosophy of language framed by a theory of action. Within this framework, critical theory of society is redesigned as a theory of communicative action with its normative basis in understanding and consensus oriented action in contrast to strategic action. The prize for that is, as it seems to me, that Habermas de facto recalls Comte’s verdict on the metaphysical “stage” of human thought and knowledge which has been insufficiently removed from the theological stage, and that he is favoring, in the sense of Comte, the scientific “stage”. A crucial point in Habermas’ rejection of metaphysics

⁸⁷ Mensching, op. cit., p.70.

⁸⁸ Marcuse 1936, p. 23.

⁸⁹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 21.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 23.

with regard to its theological implications is his insisting on the “verbalization of the sacred”. This is on the one hand an ideological and cultural-historical diagnosis and on the other hand simultaneously a normative criterion of occidental rationalization. As an argument against metaphysics it reveals a peculiarly diluted concept of language, for the sacred is per se linguistic – it is of course not only verbal, but is and has always been also verbal in an eminent way. Language is never merely a medium of enlightened deliberation with the help of signs, which are themselves without substance; language is always also metaphysics, which is, as it were, existing in reality, it can be not self-enlightened as far as its signs possess and exercise irrational power over their users. They form an enclosure of conditions of the possibility of articulation and reflection, with logical and ontological priority to the individual. This might create the appearance that actually (‘eigentlich’, in the terminology of the Heideggerians) the language is speaking and not its users.

Habermas, of course, is aware of that. He asks: “Can we know whether the process of the verbalization of the sacred, carried out in the work on myth, religion, and metaphysics over the millennium, is exhausted and concluded? Indeed, for philosophy the question of a continuation of the verbalization of the sacred, which has been carried out so far within religious doctrine, is now ‘external’. For philosophy it may only be possible to discover the still unresolved semantic potentials in religious traditions, and to translate them by way of their own conceptual means into a general language which is accessible not only to certain religious communities, and thus to supply them to the discursive play of public reasoning.”⁹¹ However, isn’t this precisely what philosophy has been doing since Socrates’ times? I cannot see why it serves as justification for the abstract negation of the critical motif of metaphysics including its continuation by Marx, Horkheimer, Marcuse, and Adorno.

Marx had argued that science is the prerequisite for criticism, for “all science would be superfluous if the appearance and the essence of things were immediately coincidental”⁹². On a scientific basis, his critical theory of society derives from the distinction between essence and phenomenon, which descends from the category of metaphysics. Marcuse recognized this as “the critical motif in the theory of essence”⁹³. To put it once more in Mensching’s words: “The concept of essence, which constitutes modern society as a totality, and yet cannot be made an appearing single fact, is the capital, the existing abstraction which reproduces itself through the in-

⁹¹ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp, 2012, p. 17.

⁹² Marx, *Das Kapital*, vol. 3, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1968, p. 825.

⁹³ Marcuse, *Concept of Essence*, p. 50.

dividual moments of the process of modern history.”⁹⁴ Horkheimer’s and Adorno’s pin their criticism of science as far as science becomes a legitimately practice of natural domination by offering service to the rationality of capital and domination. Thus, nominalistic enlightenment falls behind its own level of reflection. Whereas Adorno insists that the “concept of a capitalist society is not a *flatus vocis*”⁹⁵, Habermas follows the abstract negation of metaphysics. Nominalistic language-thinking is supposed to bring philosophy in line with scientific standards and adapt it to the proceedings and negotiations of bourgeois exchange and trade-processes.

4. Postscript

FINALLY, I WOULD LIKE TO RESPOND to an objection that could possibly arise from a contemporary nominalistic point of view. Could an anti-constructivist concept of nature open the gates for essentialist distinctions between human beings? Could this concept provide racists with arguments that refer to an alleged substrate of nature? I do not have to emphasize that antisemitism was the actual historic background, against which the authors of *Dialectic of Enlightenment* expressed their criticism of power and their ideas to the concept of nature. So in the light of this, should not we better take distance from an anti-constructivist concept of nature? I would say No, especially not due to this circumstance. If a concept of nature in itself is logically mandatory, it is not for the subjects to decide about the order of things. Depleting the concept of nature can become a gateway for a subjectivism of definitions. To express it in an exaggerated way: Nobody, in the end, will be able to bring forth a rational objection if humans are deported in cattle trucks, exploited like animals and then killed. A moral impulse, however, will rise. Only reason, with its rational arguments, can raise an objection. A reason that understands itself as “faculty of calling things by their name”, as Horkheimer wrote in 1942.⁹⁶ By a name, *nota bene*, that is definitely more than just a nominalistic *flatus vocis*, a mere emission of sound. A “name” which is closer to what the Philosophy of Realism in Plato’s tradition conceived as “term”.⁹⁷

⁹⁴ Mensching, Günther: “Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen”, in: *Materialien zu Benjamins Thesen ‘Über den Begriff der Geschichte’*, ed. by P. Bulthaup, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, pp 58-76, p. 175.

⁹⁵ Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton, London and New York: Routledge, p. 50 (footnote).

⁹⁶ Horkheimer, *The End of Reason*, p. 387.

⁹⁷ This distinguishes critical theory from analytical philosophy according to which concepts are “nothing else” than the use of words (Ernst Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 106).

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, THEODOR W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme (1965)*; ed. by R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton, London and New York, Routledge, 1973.
- BACON, FRANCIS: *The New Organon*, ed. by L. Jardine and M. Silverstone, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BOLTE, GERHARD, and CHRISTOPH TÜRCKE: *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- DELEUZE, GILLES: “Postskriptum über die Kontrollgesellschaften”, in: Deleuze, *Unterhandlungen 1972–1990, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1993*, pp. 254–262.
- HAAG, KARL HEINZ, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München, text + kritik, 2012.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp, 2012.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 3rd edition.
- HORKHEIMER, MAX: “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, ed. by A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 108–161.
- “The End of Reason”, in: *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX, 1941 [1942], No. 3, pp. 366–388.
- *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.
- HORKHEIMER, MAX, and THEODOR W. ADORNO: *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, ed. by G. Schmid Noerr, translated by E. Jephcott, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- KROHN, WOLFGANG: “Introduction”, in: Francis Bacon, *Neues Organon*, Teilbd. 1, ed. by W. Krohn, Hamburg, Meiner, 1992.

MARCUSE, HERBERT: "Concept of Essence", in: Marcuse, *Negations: Essay in Critical Theory*, transl. by Jeremy Shapiro, London, Mayfly Books, 2009, pp. 31-64.

MARX, KARL: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1 and 3, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1968.

— *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Marx and Engels, *Werke*, vol. 13, Berlin, Dietz, 1981.

MENSCHING, GÜNTHER: "Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs", in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, ed. by G. Schweppenhäuser, D. zu Klampen, and R. Johannes, Lüneburg, zu Klampen, 2nd edition 1987, pp. 58-76.

— "Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen", in: *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, ed. by P. Bulthaup, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, pp. 58-76.

— "Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘", in: *Hamburger Adorno-Symposion*, ed. by M. Löbig and G. Schweppenhäuser, Lüneburg, zu Klampen, 1984, pp. 25-46.

— *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart, Metzler, 1992.

— *Thomas von Aquin*, Frankfurt, New York, Campus, 1995.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. by G. Colli and M. Montinari, vol. 2, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980.

MARX, KARL, and FRIEDRICH ENGELS: *The German Ideology*, in: Marx and Engels, *Werke*, vol. 3, Berlin 1981.

SCHMIDT, ALFRED: *Geschichte und Struktur*, München, Hanser, 1971, p. 23.

TUGENDHAT, ERNST: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

TÜRCKE, CHRISTOPH: "Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie", in: Pohl, Friedrich-Wilhelm, and Christoph Türcke, *Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber*, Berlin, Wagenbach 1983, pp. 9-74.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.015>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 253-278

*Trascendencia en la inmanencia.
Sobre el sustento de la crítica inmanente*

*Transcendence in Immanence.
About the Foundations of Immanent Critique*

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Universidad de Alcalá
josemanuel.romero@uah.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.016>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 279-296



Resumen

En este artículo realizamos una aproximación al problema de las bases normativas de la crítica social inmanente, que es el tipo de crítica paradigmático dentro de la tradición de la Teoría Crítica. Para ello analizamos dos ámbitos sociales en los que cabe poner de manifiesto factores de trascendencia intrahistórica, sobre los que se puede apoyar una forma de crítica inmanente. Tales ámbitos están constituidos por los conceptos políticos fundamentales y por las posibilidades históricas alumbrables en la realidad social.

Palabras Clave: : Crítica inmanente, Teoría Crítica, Filosofía Política, Normatividad.

Abstract

This paper examines the problem of the normative basis of immanent social critique, which is the paradigmatic form of critique inside the tradition of Critical Theory. To this purpose, my paper analyses two social fields and shows up factors of intrahistorical transcendence in them, which might serve to sustain a form of immanent critique. These fields are constituted by fundamental political concepts and the historical possibilities of social reality..

Keywords Immanent Critique, Critical Theory, Political Philosophy, Normativity.

La crítica inmanente es aquella forma de crítica que cuestiona una realidad (una situación concreta, una institución, un sistema social) en virtud de parámetros presentes en ella que aparecen con un contenido normativo, es decir, válido. Por lo tanto, no confronta una realidad con criterios o baremos que le resultan externos (como sería el caso de un ideal transhistórico de justicia o un concepto de utopía social en el que se plasmaría una imagen de la sociedad perfecta), incapaces de hacer referencia a las condiciones históricas de su realización, y que aparecen, en consecuencia, como sólo realizables asintóticamente en un proceso de transformación infinito. La crítica inmanente, al cuestionar una realidad en virtud de lo que dicha realidad pretende ser o es capaz de ser y, a causa de su definición política de lo posible, se niega a realizar, apuntaría en cambio a las mediaciones que permiten iluminar intervenciones políticas transformadoras concretas.

Teniendo en cuenta las diversas versiones que se han dado y se dan de la crítica inmanente¹, lo que va a orientar mi exposición va a ser el intento de pensar adecuadamente una forma de crítica inmanente *radical*. Por radical voy a entender esa forma de crítica que problematiza no una situación concreta ni la plasmación determinada que adquiere en la realidad social una determinada institución (que puede llegar a incumplir la promesa normativa contenida en dicha institución tal como es legitimada y justificada socialmente), sino elementos del marco normativo que define las reglas mismas de juego social². Traigo aquí a colación la caracterización de Žižek del “acto político propiamente dicho”: “el acto de «intervención» política propiamente dicho no es solo algo que da resultados dentro del marco de las relaciones existentes, sino algo que *cambia el marco mismo que determina el funcionamiento de las cosas*”³. Pues bien, lo que voy a sostener aquí es que la crítica inmanente se apoya en cada caso en una dimensión de lo que voy a llamar *trascendencia intrahistórica* explicitable en la realidad que somete a crítica y que posibilita confrontar tal realidad con elementos de ella misma que trascienden de algún modo su forma y figura actual.

¹ Sobre esto pueden verse los materiales contenidos en J.M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014. Puede verse también J.M. Romero, *El lugar de la crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 161-236.

² Sobre esta caracterización de la crítica radical, ver M. Salonia, *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlín, Akademie Verlag, 2011, p. 195.

³ S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 216.

Voy a comenzar efectuando una delimitación preliminar del concepto de trascendencia intrahistórica a partir de un diálogo con otras nociones, emparentadas terminológica y temáticamente con ella, rastreables en la filosofía contemporánea. Nuestro recorrido por los planteamientos de Jürgen Habermas, Axel Honneth y Nancy Fraser va a posibilitarnos realizar una primera delimitación del sentido y alcance de este concepto (1). A continuación, voy a defender que existen dos ámbitos en los que cabe explicitar un vector de trascendencia intrahistórica capaz de sustentar el proceder de una forma de crítica inmanente. Tales ámbitos serían, por un lado, el representado por los conceptos políticos fundamentales, legitimadores de las sociedades democráticas modernas y, por otro, la propia realidad histórica, en cuanto que cabe alumbrar en ella posibilidades reales de una organización social más justa y racional (2). En tercer lugar, voy a esbozar cómo podría proceder la crítica inmanente a partir del sustento proporcionado por las dos dimensiones apuntadas de trascendencia intrahistórica, tratando de mostrar el modo en que podría derivar en una forma de crítica radical (3).

Resulta patente que al afrontar el concepto de trascendencia intrahistórica nos estamos introduciendo en un ámbito muy preciso: el de la *ontología social*. Efectivamente, nos incorporamos a esa problematización de la realidad social que se pregunta cuáles realidades hay y qué estatuto ontológico y político poseen⁴. En nuestro caso, nos centraremos en el estatuto ontológico-social de los conceptos políticos fundamentales y de las posibilidades históricas generadas por la propia formación social. Ahí nos vamos a confrontar con la cuestión de su particular objetividad y consistencia, de la dependencia o no de su modo de ser y de presentarse respecto de las diversas perspectivas sociales y, en definitiva, con la cuestión del estatuto ontológico y político que poseen.

1. Hacia una delimitación preliminar del concepto de trascendencia intrahistórica

EL CONCEPTO DE TRASCENDENCIA INTRAMUNDANA fue usado por H. Fink-Eitel en 1993 para referir el planteamiento de los representantes más recientes de la Teoría Crítica, como es el caso de Habermas y Honneth⁵. Estos autores explicitarían un componente de trascendencia intramundana en determinados ámbitos de la interacción humana tal y como esta es efectiva aquí y ahora en nuestro mundo social.

⁴ Sobre esta problemática, cf. J. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.

⁵ Ver H. Fink-Eitel, "Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie", en *Merkur*, nº 47 (3), 1993, pp. 237-245. Fink-Eitel se ocupa en ese artículo, además de un libro de H. Joas, de las obras *Facticidad y validez*, de Habermas, y de *La lucha por el reconocimiento*, de Honneth.

La tesis que comparten es que en tales ámbitos de interacción puede ponerse de manifiesto un factor que trasciende el contexto dado, fáctico, de la interacción y apunta en la dirección de un estado de cosas liberado de distorsiones, un estado de cosas reconciliado.

Habermas pretende mostrar con su pragmática universal que los aspectos de la interacción que poseen un carácter trascendente son las pretensiones de validez efectuadas en toda interacción lingüística orientada al entendimiento (pretensiones de verdad, corrección, veracidad), cuya adecuada realización, en la forma de una pretensión que puede ser aceptada o rechazada de manera razonada por los demás interlocutores, constituye la condición de posibilidad de la consecución de un acuerdo discursivo⁶. Estas pretensiones de validez se caracterizan por ser trascendentes al contexto en el sentido de que la afirmación de algo como verdadero o correcto no es formulada como válida sólo para el contexto concreto en que se lleva a cabo, sino que se pretende que posee validez para todo contexto de habla posible. Además, y de manera más importante para nuestro asunto, la realización adecuada de las pretensiones de validez del lenguaje orientado al entendimiento exige una serie de condiciones de diálogo muy precisas: condiciones sin asimetrías y sin relaciones de poder; es decir, exige un contexto de comunicación libre de distorsiones, un contexto que, en principio, hay que establecer transformando el contexto fáctico, dado.

Finalmente, la realización de las pretensiones de validez exige (en el sentido de una coacción trascendental) que el agente efectúe toda una serie de idealizaciones (por ejemplo, *debe suponer* que los demás interlocutores hablan libremente, sin miedo, siguiendo su propio criterio, etc.) para que el diálogo orientado al entendimiento pueda desarrollarse adecuadamente: “en modo alguno podemos cumplir siempre (y ni siquiera a menudo) esos inverosímiles presupuestos pragmáticos de los que, sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana *no tenemos más remedio* que partir –y por cierto en el sentido de una coerción trascendental. De ahí que las formas socioculturales de vida estén bajo las restricciones estructurales de una razón comunicativa *siempre desmentida*, a la que simultáneamente, empero, no tenemos más remedio que *suponer*”⁷. Este proceso tiene la forma de una *anticipación contra-fáctica* de una situación de comunicación liberada de toda distorsión, en definitiva, de una situación ideal de habla⁸. En resumen, la exitosa consecución de una inte-

⁶ Ver J. Habermas, “¿Qué es pragmática universal?”, en Id., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368.

⁷ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 385.

⁸ Ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1992, vol. 1, pp. 46 y 69 y, del mismo autor, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, ed. cit., pp. 105-111.

racción lingüística orientada al entendimiento tiene como condición de posibilidad que los agentes logren efectuar pretensiones de validez de una forma que puedan ser aceptadas o rechazadas razonadamente por los compañeros de interacción. Tales pretensiones de validez apuntan más allá del contexto fáctico de habla en el sentido de que remiten a un contexto definido por unas condiciones que posibiliten la adecuada realización de dichas pretensiones de validez (es decir, que posibiliten la aceptación o rechazo razonados de tales pretensiones por parte de los demás interlocutores) y, en definitiva, apuntan a y anticipan (algo exigido trascendentalmente por la interacción lingüística misma) una situación ideal de habla.

En Honneth, durante los años 90 y hasta al menos su discusión con Nancy Fraser a comienzos de la década siguiente, encontramos un planteamiento que guarda significativas analogías con el de Habermas. En su caso, la trascendencia intramundana estaría integrada por “los sentimientos de humillación y de falta de respeto”⁹, en los que se manifiestan negativamente expectativas de reconocimiento intersubjetivo frustradas. Las expectativas de reconocimiento tienen para Honneth un significado fundamental en la interacción humana, en tanto que la recepción de reconocimiento en los diversos ámbitos de la vida es la condición de posibilidad de consecución por parte de los individuos de una identidad lograda y, en definitiva, de autorrealización. Es por ello que las expectativas de reconocimiento están presentes en toda interacción fáctica en nuestro mundo social, pero, por su propia dinámica, exceden el marco de aquellas relaciones sociales establecidas que generan menosprecio y humillación sobre determinados colectivos sociales. De este modo, en las experiencias de menosprecio y humillación se expresan una serie de expectativas frustradas de reconocimiento que trascienden el marco de relaciones dado y exigen un estado de cosas que sí haga factible la consecución de reconocimiento mutuo y, en virtud de ello, la autorrealización personal.

Honneth hace referencia a ese estado de cosas al que apuntan las expectativas de reconocimiento trascendiendo el contexto en que de hecho se realizan mediante un “concepto formal de vida buena, esto es: de eticidad”¹⁰. En el concepto de vida buena se recoge el conjunto de condiciones generales que hacen posible la consecución de reconocimiento intersubjetivo por parte de los seres humanos en cuanto tales. Con este “concepto formal de eticidad (...) se designa el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual”¹¹. Este concepto formal de eticidad guar-

⁹ A. Honneth, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006, p. 182.

¹⁰ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 207.

¹¹ *Ibíd.*, p. 208.

daría significativas analogías con la situación ideal de habla de Habermas. Por un lado, recoge las condiciones (aún por establecer) que posibilitan que se den interacciones humanas logradas. Por otro, puede servir de baremo crítico para juzgar las situaciones y condiciones efectivas de la interacción, poniendo de manifiesto las posibles distorsiones en las mismas.

La concepción de la trascendencia intramundana de Habermas y Honneth tiene una característica común adicional: ambas poseen un carácter más bien *antropológico* antes que *histórico*. Efectivamente, lo que actúa en cada caso como trascendencia intramundana es un componente de aquella forma de interacción humana que define a la especie como tal. La comunicación y el reconocimiento intersubjetivo son en estos autores definitorios de la especie humana y poseen un significado antropológico fundamental. A pesar de estar moduladas históricamente (algo en lo que hacen hincapié tanto Habermas como Honneth), en cuanto tales esos modos de interacción forman parte de lo que podríamos denominar la naturaleza humana, es decir, de aquello que define al tipo de especie que somos:

“en la elección de los principios básicos según los que queremos orientar nuestra ética política, no nos basamos sólo en intereses empíricamente dados, sino sólo en las expectativas relativamente estables que podemos entender como la expresión subjetiva de imperativos de integración social. Quizá no sea completamente erróneo hablar aquí de «intereses cuasi trascendentales» de la especie humana (...). Ahora bien, también se pone de manifiesto que el contenido de tales expectativas de reconocimiento social puede cambiar con la transformación estructural de la sociedad: sólo su forma representa una constante antropológica, mientras que deben su dirección y orientación específicas al tipo establecido de integración social”¹².

Por ello resulta altamente coherente que Honneth denominara a mitad de los 90 a la disciplina que se ocuparía de tematizar las condiciones que hacen posible la autorrealización humana en cuanto tal, condiciones que van a ser explicitadas en términos de reconocimiento intersubjetivo, como una “antropología formal”¹³, en contraste con la pragmática formal universal de Habermas. En este sentido, Honneth asume “la compleja tarea de reemplazar la pragmática universal de Habermas por una concepción antropológica que pueda explicitar las condiciones normativas de la interacción social en toda su amplitud”¹⁴.

Ahora bien, de la idea de trascendencia inmanente o intramundana cabe también una interpretación no tanto en términos *antropológicos* (remitiéndonos a caracteres

¹² A. Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., p. 137.

¹³ A. Honneth, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 124-6.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 138.

o propiedades esenciales, propios de la especie humana), sino más bien *históricos*. Es lo que N. Fraser esboza al sostener que lo que constituye la trascendencia intramundana, es decir, “el punto de apoyo en el mundo social que, al mismo tiempo, apunta más allá”, está representado por “los paradigmas populares de la justicia social que crean las gramáticas hegemónicas de discusión y deliberación”¹⁵. Para Fraser, los paradigmas populares de la justicia “son discursos normativos transpersonales muy difundidos por las sociedades democráticas”, que llegan a crear “una gramática moral” a la que recurren los agentes sociales “para evaluar las situaciones sociales”¹⁶. En nuestros días, piensa Fraser, “los principales paradigmas populares de la justicia (...) son el reconocimiento y la redistribución”¹⁷. Aquí encontramos una concepción histórica de la trascendencia intramundana, pues los paradigmas populares de la justicia social a los que se refiere Fraser se constituyen en el interior de movimientos y conflictos sociopolíticos de carácter histórico, con lo cual los parámetros normativos (trascendentes) forjados en su seno poseen igualmente dicho carácter.

Por nuestra parte, vamos a concebir la trascendencia intrahistórica siguiendo la orientación histórica adoptada por Fraser: como abarcando aquellas dimensiones de la realidad histórico-social que remiten más allá del marco social dado y de las reglas de juego que posibilitan su reproducción y que pueden servir de apoyo a una crítica inmanente de la sociedad, es decir, a una labor de cuestionamiento de la realidad vigente a partir de la contraposición a la misma de los potenciales normativos ya presentes en ella, que apuntan más allá de su forma dada. La trascendencia intrahistórica estaría integrada por aquellos factores históricos, presentes ya en la formación social, que contienen un componente que aparece como normativo y que apunta más allá del perímetro de lo socialmente definido como posible y realizable y aparece, en consecuencia, como imposible de realizar *dentro* de los límites del estado de cosas dado.

2. Ámbitos en los que cabe explicitar dimensiones de trascendencia intrahistórica

De entre los diversos ámbitos sociales en los cuales puede explicitarse un momento de trascendencia intrahistórica voy a ocuparme, fundamentalmente por razones de espacio, sólo de dos. Estos ámbitos son, por un lado, el representado por los conceptos políticos normativos fundamentales, ya institucionalizados (al me-

¹⁵ N. Fraser, “Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., p. 156.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

nos una determinada interpretación de los mismos) en las sociedades democráticas modernas. Por otro, la propia realidad social, según las tendencias y procesos de desarrollo explicitables en ella. Vamos a exponer someramente el estatuto ontológico-social de cada uno de estos ámbitos:

- a) El primer ámbito al que nos vamos a referir es el de los conceptos políticos fundamentales, legitimadores de la sociedad moderna (conceptos como democracia, libertad, igualdad, justicia...). En los conceptos políticos fundamentales la trascendencia intrahistórica estaría constituida por un determinado sedimento histórico de significado de dichos conceptos. La historia conceptual de R. Koselleck ha mostrado cómo los conceptos políticos han acumulado históricamente una serie de estratos de significado procedentes de los campos de experiencia y, sobre todo en la modernidad, de los horizontes de expectativa de los colectivos sociales del pasado¹⁸. También en el seno del marxismo occidental se ha remarcado la historicidad de los conceptos filosófico-políticos. Esto se tematiza filosóficamente en el primer Adorno de esta manera: “La historia toma parte de la verdad a través del lenguaje, y las palabras no son nunca meros signos de lo pensado en ellas, sino que la historia irrumpe en ellas y les confiere su carácter de verdad”¹⁹. En Bloch, por su parte, y en términos directamente vinculados con la historia concreta, se formula en unos términos convergentes con Koselleck: “Las tres palabras libertad, igualdad, fraternidad apuntan (...) en la dirección de una liberación que, al fin, vincule al hombre a sí mismo, a su singularidad susceptible de desarrollo. (...) El uso que la burguesía ha hecho de estas palabras y el uso al que han servido, no ha dejado de imprimir sus rastros en ellas. Su resplandor se ha escindido: hacen guiños como el ojo del encubridor y brillan como la luz de 1879 (...), estas palabras se hallan en sí mismas estratificadas, y su parte mejor no ha aflorado aún.”²⁰ Desde nuestro punto de vista, el estrato de significado de los conceptos políticos relevante desde una perspectiva crítica hace referencia al horizonte de expectativas de aquellos colectivos que a lo largo de la modernidad enarbolaron tales conceptos en sus luchas en pos de la construcción de una sociedad democrática y justa. Por ello, en los con-

¹⁸ Ver R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993 y, del mismo autor, *Historias de conceptos*, Madrid, Trotta, 2012. Ver además sobre esta cuestión la defensa del carácter histórico de los conceptos filosófico-políticos en H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 245-6 y 249.

¹⁹ Th. W. Adorno, “Tesis sobre el lenguaje del filósofo”, en Id., *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010, pp. 335-6.

²⁰ E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 278.

ceptos políticos fundamentales se nos transmite de algún modo, resuena en ellos todavía, ecos de los horizontes de expectativa de los colectivos sociales que articularon en torno a tales conceptos sus luchas por un mundo mejor.

Tal significado históricamente sedimentado es a su vez socialmente reinterpretado y reconceptualizado a la luz de los acontecimientos históricos vividos como relevantes y de los procesos históricos de capacitación y de aprendizaje social, allá donde tales procesos efectivamente se den. El significado histórico sedimentado en los conceptos políticos fundamentales va siendo reinterpretado a lo largo del tiempo a la luz de los procesos de capacitación y de las experiencias de aprendizaje social realizados en el plano histórico. Son tales procesos de capacitación y aprendizaje social los que posibilitan y empujan a una interpretación más amplia e incluyente, más ambiciosa y exigente, más concreta y materialista, del sedimento normativo depositado en el concepto. Cuando decimos que el significado de los conceptos políticos fundamentales es reinterpretado a lo largo del tiempo no nos referimos a interpretaciones individuales, realizadas por tal o cual agente o por tal o cual pensador o intelectual. Se trata, más bien de interpretaciones *sociales*, efectuadas en cada caso en el seno de una determinada tradición política de entre las que conviven y se enfrentan en el escenario social. El sujeto de tales interpretaciones es un colectivo social, unificado, aunque sea de manera difusa por una particular cultura política. Y la cuestión que se abre es en qué medida estas interpretaciones y reinterpretaciones del significado de los conceptos políticos fundamentales consiguen convertirse o no en hegemónicas. En resumidas cuentas, nuestra tesis es que el surgimiento y desarrollo de determinadas luchas y movimientos sociales, las transformaciones en los modos predominantes de valoración impulsadas por tales luchas y procesos, la irrupción en el ámbito público de avances técnicos en la producción, en las comunicaciones, en la adquisición de conocimiento, el surgimiento de nuevas expectativas sociales de satisfacción de las necesidades y de legitimación de las instituciones, etc., todo ello establece las condiciones para una reconsideración paulatina del alcance, del sentido y de la aspiración del contenido normativo de un concepto político asumido socialmente como fundamental.

En definitiva, el sedimento semántico procedente de las luchas pasadas, reelaborado a su vez a la luz de las experiencias posteriores de capacitación y de aprendizaje social, es lo que confiere a tales conceptos una significación enfática, normativa para nosotros hoy en día. Lo decisivo de tal estrato de significado es que no ha sido realizado en las condiciones institucionales de las sociedades burguesas modernas en las que desembocaron las luchas en que se forjó ese significado, ni aparece como realizable, en cuanto tal, en las

mismas. Tal sedimento histórico de significado aparece como una promesa o esperanza incumplida y, en virtud de ello, como trascendiendo el marco institucional vigente. Aparece apuntando más allá, hacia un ordenamiento social cualitativamente distinto, únicamente en el cual sería pensable su realización e institucionalización efectivas (esto daría la clave de la crítica de la ideología de importantes representantes del marxismo occidental, desde Horkheimer y Adorno hasta Ellacuría, y de la tesis de Honneth acerca del “exceso de validez” de cada esfera de reconocimiento moral)²¹.

- b) El segundo ámbito del que nos vamos a ocupar es la propia realidad social, y ahí incluiríamos las tendencias sociales, los procesos de desarrollo y de aprendizaje explicitables en ella, las nuevas condiciones generadas a partir de la aplicación social de avances logrados en los campos científico-técnico, académico, político-social. En el ámbito de la realidad social, con las tendencias y procesos de desarrollo explicitables en ella, la trascendencia intrahistórica estaría encarnada por las *posibilidades históricas* alumbrables a partir de las condiciones sociales reales, existentes. Naturalmente, la trascendencia relevante para la crítica inmanente no estaría constituida por todas las posibilidades determinables a partir de las condiciones existentes, sino sólo por las posibilidades de realización de una ordenación social más justa y racional, en la que como sujetos político-morales ya estamos interesados y comprometidos. El significado político de tales posibilidades es, por tanto, relativo a la perspectiva sociopolítica desde la que son iluminadas. En todo caso, esas posibilidades aparecen como sustentadas en las condiciones generadas por la formación social vigente pero como irrealizables dentro de la misma. La realización de tales posibilidades exigiría una transformación profunda de las reglas de juego social dadas. Por ello, estas posibilidades aparecen como trascendentes, como incompatibles con el marco socio-político vigente, como factores que subvierten y socaban desde dentro del perímetro de lo definido como posible y como apuntando hacia un ordenamiento distinto (cualitativamente distinto) de lo social, sólo en el cual conseguirían adecuada realización. Hay que hacer hincapié en que se trata de posibilidades *reales*, constatables a partir de las condiciones efectivas de la realidad social.

En la tradición de pensamiento hegeliano-marxista juega el concepto de posibilidad un lugar decisivo, entendiendo por ella siempre la *posibilidad real*.

²¹ Ver M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 289, I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2001, vol. III, pp. 207-225 y 433-445 y A. Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en Fraser y Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., pp. 118, 120, 145.

Este concepto fue expresamente utilizado por Hegel. Para este autor, en el plano de la realidad efectiva o *Wirklichkeit* cabe hablar de “posibilidad real” (*reale Möglichkeit*). La posibilidad real es el “ser-en-sí de la realidad efectiva *real*”²². Sobre todo H. Marcuse y E. Bloch han realizado importantes aportaciones a una teorización del concepto de posibilidad. La relevancia del concepto de posibilidad en el pensamiento de Marcuse se fragua en su primer periodo, bajo la influencia directa de Heidegger. Ahí llegó a caracterizar a la filosofía como una analítica normativa de las posibilidades de la existencia histórica: “Hay que conseguir el conocimiento de las posibilidades históricas de la existencia actual: con la comprensión de los orígenes de esta hay que delimitar también el perímetro de sus transformaciones. La filosofía tiene que investigar, tras el análisis preciso de la existencia actual, cuáles de estas posibilidades garantizan un «modo de existencia verdadero»”²³.

La trascendencia intrahistórica sólo puede ser abierta por una perspectiva vertebrada por un interés determinado: por el interés en la realización de aquello a lo que apunta el vector trascendente intrahistórico. No se trata de la mera proyección de un deseo, sino de la capacidad política de vislumbrar, de captar, de experimentar, lo que no es un mero hecho o una cosa, sino un significado y una virtualidad cuya consistencia depende de que se la pueda reconocer, de que se la aprehenda en su carácter histórico y vulnerable.

Por lo tanto, el sedimento histórico de los conceptos políticos y las posibilidades históricas generadas por la formación social vigente aparecen como formas de trascendencia intrahistórica sobre todo para una perspectiva social concreta: aquella interesada en su realización. Este interés político-moral juega un papel decisivo en la explicitación misma, en la experimentación de un sedimento histórico de significado procedente de las luchas pasadas y de las posibilidades generadas por la formación social vigente, pero cuya realización sólo resulta factible en un marco social profundamente transformado. Tal interés abre el ámbito objetual de lo social de manera que aparecen realidades que, aunque no constituyen hechos, sí se presentan con una consistencia y objetividad propias accesibles a la experiencia de los sujetos sociales.

²² G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachete, 1968, vol. II, pp. 484 y ss.

²³ H. Marcuse, “Sobre filosofía concreta”, en J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, p. 146. La cuestión del estatuto ontológico-político de la posibilidad es el nervio de los textos posteriores de Marcuse “El concepto de esencia”, en Id., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 9-69 y *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1983. Ver, además, del mismo autor, *El hombre unidimensional*, ed. cit., pp. 26 y 247-8. De Ernst Bloch ver, sobre todo, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, vol. 1, pp. 268-295.

Así que el estrato de significado trascendente de los conceptos normativos resulta perceptible de manera relevante en términos políticos para aquella tradición política (aquella tradición de movimientos y luchas políticas) en la que pervive el interés por la realización de un ordenamiento social que orientó e impulsó las luchas del pasado, en cuyo fragor recibieron su significado enfático los conceptos políticos fundamentales. Es para tal tradición política que sigue resonando en tales conceptos los ecos de las aspiraciones políticas pasadas y que resultaron frustradas (estamos sosteniendo por tanto que no existe un consenso social sobre el significado de los conceptos políticos, sino una lucha de interpretaciones en torno a los mismos. Esto es consecuencia del hecho de que los conceptos políticos poseen propiamente un sentido *polémico*: su significado se ha fraguado en el seno de antagonismos sociales y políticos concretos y es parte de dichos antagonismos²⁴). Pero, ¿sólo para ella? El modo en que los sectores reaccionarios se desvinculan o se desafectan de tales conceptos es índice de que tal estrato de significado posee una forma de objetividad social que lo hace experimentable por parte de las diferentes tradiciones políticas en pugna, aunque, claro, con una significación (política) diferente para cada una de ellas.

Algo análogo ocurre con las posibilidades históricas generadas por la formación social vigente. En su carácter trascendente, políticamente relevante en un sentido emancipador, son vislumbradas paradigmáticamente por aquella perspectiva interesada en su realización, es decir, por aquella tradición política en la que se fragua un interés histórico en la emancipación. Pero, como ocurre con el significado trascendente de los conceptos políticos, también las perspectivas socio-políticas interesadas en el mantenimiento del ordenamiento social en su forma dada llegan a aprehender tales posibilidades trascendentes, ahora bien, con un significado para ellas políticamente problemático, en tanto que amenazas a la estabilidad sistémica y social. De ahí su esfuerzo por descalificar el estatuto ontológico de tales posibilidades, negándoles el carácter de posibilidad histórica (es decir, realizable, factible de ser actualizada) y considerándolas como meras quimeras, como meras elucubraciones utópicas o, peor, como disfunciones sistémicas que habría que corregir (es decir, cercenar) a toda costa.

3. El proceder de la crítica inmanente

LA CUESTIÓN QUE SE NOS PLANTEA AHORA ES: ¿cómo podría proceder la crítica inmanente en cada uno de los planos mencionados?

²⁴ Ver sobre esto C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 63 y 161.

1. Respecto a los conceptos políticos fundamentales la crítica asumiría como válido y normativo su sedimento histórico trascendente y lo contrapondría a su institucionalización y realización restringida en la sociedad vigente. Es desde ese significado trascendente que cabe problematizar determinadas situaciones o instituciones como no correspondiendo con el contenido de significado considerado como decisivo del concepto normativo político en cuestión. Esta estrategia puede llegar a sustentar una forma de crítica que podemos llamar trascendente (y ya no meramente interna o reformista) si, al contraponer a la facticidad de las instituciones sociales vigentes el significado trascendente de los conceptos políticos sustentadores del ordenamiento social, logra mostrar tanto la falta de legitimidad de las instituciones vigentes como el hecho de que la realización de tal significado exige una transformación de alto calado de dichas instituciones. Ahora bien, la efectividad de tal labor presupone un proceso por el que la interpretación social de los conceptos políticos que consagra como normativo su componente trascendente ha devenido socialmente *hegemónica*.
2. En relación a la realidad socio-histórica, igualmente, la crítica procede contraponiendo las posibilidades históricas constatables en ella de realización de un ordenamiento social más justo y racional a la facticidad social dada. Pretende problematizar así la legitimidad de la formación social a partir de la demostración de la incapacidad estructural de la misma para realizar las posibilidades que ella misma genera de construcción de un ordenamiento social más justo y satisfactorio para la colectividad. De este modo, la crítica muestra que la realización de esas posibilidades sólo resulta factible a través de una transformación profunda del marco de relaciones sociales establecido. En ambos casos, la remisión a estos aspectos de trascendencia intrahistórica explicitables en el ámbito social pretende efectuar una impugnación de las relaciones sociales vigentes, es decir, lleva a cabo una crítica trascendente (que apunta más allá de tales relaciones) y no meramente interna y reformista de las mismas.

En virtud de lo expuesto cabe sostener que resultan factibles *dos* formas de crítica inmanente: una se apoyaría en el exceso de validez de los conceptos políticos fundamentales y otra se remitiría a las posibilidades históricas alumbrables en la realidad social. Ambas se pueden denominar como crítica inmanente con el mismo derecho. Realmente, habría que mantener que existe una pluralidad de formas de crítica inmanente, en virtud de lo que se adopta en cada caso como punto de apoyo para la crítica: aquí puede pensarse, entre otros ámbitos, en las normas socialmente

válidas (como defiende R. Jaeggi) o en el potencial normativo de las prácticas sociales (como sostiene T. Stahl)²⁵.

Pero también sería posible esbozar el procedimiento de una crítica inmanente que se apoye en *ambas* dimensiones: una crítica que contrapondría el contenido normativo trascendente de los conceptos políticos fundamentales con el modo en que tales conceptos son efectivamente institucionalizados en la sociedad vigente y encontraría un sustento para la intervención política orientada a la realización de tal contenido normativo en las posibilidades históricas de la formación social (posibilidades que, naturalmente, la institucionalización dada de los conceptos políticos fundamentales impide realizar).

Hay que remarcar aquí que en virtud de las posibilidades históricas reales constatadas en la formación social cabría una reinterpretación del significado de los conceptos políticos fundamentales, también de su componente trascendente. Determinadas posibilidades abiertas en la realidad social pueden empujar a la ampliación del alcance del significado de un concepto o a una complejización de su formulación o a una insatisfacción tanto con el tipo de institucionalización vigente del mismo como con su interpretación dominante. De manera que un concepto institucionalizado como normativo puede resultar incluso problematizado en aspectos fundamentales de su significado, tal como se ha configurado históricamente y es consagrado en el presente, a la luz de las posibilidades históricas constatadas. Así, la institucionalización de conceptos como el de *rendimiento* y el de *libertad* referidos al ámbito económico puede resultar cuestionada de este modo, incluyendo aspectos definitorios del significado de los conceptos mismos, dando lugar a un rechazo del carácter normativo de tales conceptos en las condiciones socio-económicas vigentes. Sería en un marco de relaciones socio-económicas profundamente transformado donde los conceptos de rendimiento y de libertad, en cuanto conceptos referidos al ámbito económico, podrían ser reinterpretados como normativos para la praxis social, descubriéndose en ellos una promesa que habría que realizar. Es por ello que una crítica inmanente que tenga como sustento la trascendencia intrahistórica encarnada en las posibilidades históricas de un mundo más justo y racional constatables en la realidad histórica dada puede llegar a ser una forma de *crítica radical* en sentido enfático, al hacer factible un cuestionamiento, no ya de determinadas relaciones sociales vigentes, sino de componentes del *marco normativo* mismo que colabora en la definición social de lo posible.

²⁵ Ver R. Jaeggi, "Was ist Ideologiekritik?", en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2009, pp. 266-297 y T. Stahl, "Die normative Grundlagen immanenter Kritik. Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken", en J.M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute*, Bielefeld, Transcript, 2014, pp. 31-58 y su obra *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialen Praktiken*, Fráncfort del Meno, Campus, 2013.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W., *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, 3 vols.
- *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011.
- ELLACURÍA, I., *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 2001, 3 vols.
- FINK-EITEL, H., “Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie”, en *Merkur*, nº 47 (3), 1993, pp. 237-245.
- FRASER, N. y HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1992, 2 vols.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.
- “¿Qué es pragmática universal?”, en Id., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachete, 1968.
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
- JAEGGI, R. y WESCHE, T. (eds.), *Was ist Kritik?*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2009.
- KOSELLECK, R., *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Historias de conceptos*, Madrid, Trotta, 2012.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984.
- *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1984.
- *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1983.

- ROMERO, J.M. (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- ROMERO, J.M. (ed.), *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014.
- *El lugar de la crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- SALONIA, M., *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlín, Akademie Verlag, 2011.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.
- SEARLE, J., *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.
- STAHL, T., “Die normative Grundlagen immanenter Kritik. Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken”, en J.M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute*, Bielefeld, Transcript, 2014, pp. 31-58.
- *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialen Praktiken*, Fráncfort del Meno, Campus, 2013.
- ŽIŽEK, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.016>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 279-296

*Norma, praxis y
emancipación*

Norm, praxis and emancipation



Franz L. Neumann's Struggle with Marxism

El debate de Neumann con el marxismo

FELIX SASSMANNSHAUSEN (M.A.)

Technical University Berlin, Zentrum für Antisemitismusforschung
felixsassmannshausen@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.017>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 299-318



Abstract

In his research on *The Governance of the Rule of Law* (1936), Franz L. Neumann (1900-1954) claims that nineteenth century liberal capitalism had transformed into an Era of monopolistic capitalism in the twentieth century. This, according to him, led to the disintegration of the rule of law and the rise of authoritarian rule. This article revisits Neumann's critical legal theory and discusses his Marxist theory of decay. The author claims that by revising the schematic Marxist opposition, we can open up pathways of renewing Neumann's dialectical theory of law.

Keywords: *Franz L. Neumann; Legal-Form Theory; Karl Marx; Marxism; Critical Theory; Second International; Monopoly Capitalism; Rule of Law; Democracy; Crisis.*

Resumen

En su investigación sobre *El gobierno del Estado de derecho* (1936), Franz L. Neumann (1900-1954) afirma que el capitalismo liberal del siglo XIX se había transformado en el siglo XX en una Era de capitalismo monopolístico. Esto, según él, llevó a la desintegración del estado de derecho y al auge del gobierno autoritario. Este artículo revisa la teoría legal crítica de Neumann y analiza su teoría marxista sobre la decadencia. El autor afirma que, revisando la esquemática oposición marxista, podemos abrir caminos para renovar la teoría dialéctica del derecho de Neumann.

Palabras Clave: *Franz L. Neumann; Marxismo; Teoría Crítica; Segunda Internacional; Estado de derecho; Democracia; Crisis.*

Neumann's Life and Work in the Context of Critical Theory

FRANZ LEOPOLD NEUMANN (1900-1954) is one of the few legal theorists in the context of Critical Theory. He was born in 1900 in the little town of Katowice on the Prussian-Polish border as a son of lower-middle class Jewish parents.¹ After finishing school, Neumann began his studies in legal sciences in Breslau and at the University of Leipzig in 1918. Whilst too young to have fought at the front lines of *World War I*, he actively participated in a socialist workers and soldiers' council in Leipzig, thus taking active part in the revolution of 1918 and the founding of the *Weimar Republic*.² After his first degree, he moved to Frankfurt where he became a member of the social democratic party and continued his academic work as an assistant to the famous socialist legal theorist Hugo Sinzheimer.³ As early as 1923, Neumann published his first dissertation on the relationship of the state and punishment, laying a foundation of his Marxist legal theory.⁴ In 1928, Neumann moved to Berlin with his comrade and close friend Ernst Fraenkel, where they opened up a lawyer's office focusing on defending workers' rights in the field of the newly founded labor law.⁵

In this period that lasted until 1933, Neumann was engaged in many legal cases he commented in articles. Therein, he developed and emphasized his socialist perspective on the legal struggle for workers' rights and the transformation of the *Weimar Republic* into a socialist state through reformist strategies. This work was abruptly terminated by the collapse of the *Weimar Republic* and the rise of *National Socialism*. After the National Socialist party came to power in February 1933, the new regime immediately began its attacks on the trade union apparatus by persecuting socialists and communists. With his imminent arrest in May 1933, Neumann was forced to flee into exile. He arrived in London where he was able to begin a second research project under the supervision of the political scientist

¹ Söllner, Alfons, "Franz L. Neumann. Skizzen zu einer intellektuellen und politischen Biographie", Alfons Söllner (ed.), *Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, p. 9.

² Idem.

³ Idem.

⁴ Neumann, Franz L., *Rechtsphilosophische Einleitung zu einer Untersuchung über das Verhältnis von Staat und Strafe*, Dissertation, Not Published, 1923.

⁵ Söllner, Alfons, *Skizzen zu einer intellektuellen und politischen Biographie*, op. cit., p. 9.

Harold J. Laski and the sociologist Karl Mannheim on the *Governance of the Rule of Law*, which he published in 1936.⁶ Due to dire economic prospects, he then moved to New York, where he worked as a legal counsel at the *Institute of Social Research*, which had been moved into exile by Theodor W. Adorno and Max Horkheimer.

In this period, Neumann began research on his third book *Behemoth*, an in-depth analysis of the structure and practice of National Socialist rule.⁷ With its publication in 1942, Neumann's work at the Institute ended mainly due to financial reasons. He then transferred to the American foreign intelligence agency *Office of Strategic Services* in Washington. Alongside with other exiled Marxist intellectuals such as Herbert Marcuse and Otto Kirchheimer, Neumann was part of the research branch investigating the stability of Nazi-Germany. Only a few years after the allied victory over Germany in 1945, Neumann became a professor for political science at *Columbia University* in New York where he started his studies on a general theory of democracy and authoritarian rule.⁸ Alas, due to a fatal car crash in the mountains of Switzerland in 1954, he was never able to systematically elaborate on these thoughts. However, his essays, books and lectures form an inspiring panoramic insight into the development of a scholar struggling with Marxism from the beginnings of his political work as early as 1918 to his death in 1954 – a struggle, which up until today, remains somewhat of an unresolved mystery. This article hopes to shed some light on a few questions concerning this mystery.⁹

Neumann's work has only sporadically been subject to scholarly debate on Critical Theory. Roughly speaking, his writing experienced three main waves of attention: first in the 1960s with the surge of the New Left;¹⁰ second in the course of the 1980s;¹¹ and most recently in the 2000s.¹² In all of these engagements, Neumann's crucial text *The*

⁶ Ibid., pp. 10-22

⁷ Ibid., p. 26.

⁸ Ibid., pp. 29-36.

⁹ Ibid., p. 48.

¹⁰ Marcuse, Herbert (ed.), *Franz L. Neumann, Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1967.

¹¹ Söllner, Alfons (ed.), *Franz L. Neumann, Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. Söllner, Alfons, *Neumann zur Einführung*, Hannover, SOAK Verlag, 1982. Perels, Joachim (ed.), *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns*, Baden-Baden, Nomos, 1984. Erd, Rainer, *Reform und Resignation: Gespräche über Franz L. Neumann*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

¹² Fisahn, Andreas, *Eine Kritische Theorie des Rechts. Zur Diskussion der Staats- und Rechtstheorie von Franz L. Neumann*, Herzogenrath, Shaker, 1999. Iser, Matthias/ Strecker, David (eds.), *Kritische Theorie der Politik. Neumann. Eine Bilanz*, Baden-Baden, Nomos, 2002. Buckel, Sonja, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist, Vellbrück, 2007. Scheurman, William E., *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law*, London, Routledge, 2008. Salzborn, Samuel (ed.), *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*, Baden-Baden, Nomos, 2009.

Change in the Function of Law in Modern Society, published in the *Studies in Philosophy and Social Sciences* by the *Institute of Social Research* in 1937, played a prominent role. Therein, he expands a key argument for explaining the fall of the *Weimar Republic* and the rise of *National Socialism*, namely the idea that the capitalist mode of production had qualitatively transformed from a liberal free market system to authoritarian monopolistic capitalism.¹³ By tying the rule of law and liberal democracy to what he refers to as competitive capitalism, Neumann states that this transformation caused the decay of fundamental principles of the legal foundation of democracies.¹⁴

However, within academic discourse on Neumann's writings, neither the problematic theoretical presumptions of this argument have been thoroughly scrutinized, nor has their contradictory relationship to his late work been resolved. With regard to the latter, there has been a general acknowledgement of a theoretical rupture emerging in Neumann's writings as of 1933.¹⁵ This rupture is usually explained in terms of his deep disappointment in the labor movement, caused by its inability to realize a socialist republic and thence prevent the rise of *National Socialism*.¹⁶ As some scholars suggest, this led him to a *liberal turn*.¹⁷ The proponents of the *liberal turn* hypothesis claim that Neumann shifted away from Marxism and moved towards advocating liberalism. Stuart Hughes, for example, states that Neumann's late "thinking was torn apart between his old Marxism and his new liberal-democratic ideas".¹⁸ Contrary to this assessment, I would claim that this notion is too general.

While it is true that Neumann embraced concepts of liberal democracy in his late work, it does not follow that they stand in opposition to his Marxist critique of capitalism.¹⁹ I would rather state that the persistent narrative of a *liberal turn* rests upon a grave misunderstanding of Neumann's later writings, ignoring his thorough revision of Marx' political and economic theory. This article will develop a different perspective on the analytical rupture, which is to be understood as a deeply am-

¹³ Neumann, Franz L., "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵ Söllner, Alfons (ed.), *Franz L. Neumann, Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, op. cit., p. 19.

¹⁶ Fisahn, Andreas, *Eine Kritische Theorie des Rechts. Zur Diskussion der Staats- und Rechtstheorie von Franz L. Neumann*, op. cit., p. 167.

¹⁷ Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1991 [1976], p. 201. Coser, Lewis A., "Franz Neumann (1900-1954): Marxist on the Way to Liberalism", Lewis A. Coser (ed.), *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences*, New Haven/London, Yale University Press, 1984, pp. 197-201. Iser, Matthias/ Strecker, David (eds.), *Kritische Theorie der Politik. Neumann. Eine Bilanz*, op. cit., p. 17.

¹⁸ Erd, Rainer, *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, op. cit., p. 24.

¹⁹ Iser, Matthias/ Strecker, David (eds.), *Kritische Theorie der Politik. Neumann. Eine Bilanz*, op. cit., p. 17. Salzborn, Samuel (ed.), *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*, op. cit., p. 14.

biguous and contradictory process. Rather than grasping Neumann's late work as being torn apart between Marxism and Liberalism, the rupture is discussed as an expression of his struggle with traditional Marxist concepts. This struggle puts him in close allegiance to the effort of other proponents of critical theory such as Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, who similarly adhered to traditional Marxist arguments in their early concept of ideology.²⁰

This ambiguous and contradictory process roughly develops as follows: By the means of a critical reconstruction of Neumann's legal-form theory, we can identify the roots of Neumann's ambiguous relation to traditional Marxism as early as his first doctoral thesis in 1923. In the course of his ongoing reflection on traditional Marxist concepts, which is heavily reinforced by the collapse of the socialist movement and the *Weimar Republic* and the rise of *National Socialism*, Neumann does indeed gradually shift towards liberal democracy. However, this shift proves to be an explicit critique of the anti-liberal identity theory of democracy as it was put forward by Jean-Jacques Rousseau, which Neumann adhered to in his early writings. In this respect he also struggled with his traditional Marxism, but only to revisit Karl Marx' political and economic theory, opening up a path to link his legal-form theory to the dialectical theory of Marx.

In order to plead for re-visiting Neumann's work in the sense of this linkage, this article first reconstructs core elements of Neumann's legal theory. In a second step, it will present key arguments in his theory of the decay of the *rule of law* and democracy scrutinizing his construction of *liberal competitive capitalism*. Based on this sketch, this article points at some crucial flaws in the construction of *liberal capitalism*, leading Neumann's departure from his earlier interpretation of Rousseau and his evolutionary understanding of capitalism. In a brief outlook, this article wraps up by shedding some light on a possible pathway to relate to his political theory with regard to the analysis of contemporary authoritarian tendencies of democracies, pleading for continuation on the path that Neumann had partially laid bare.

A brief sketch of Neumann's Legal-Form Theory

IN SHARP CONTRAST TO *NATURAL LAW* doctrines and most *social contract* theories, Neumann developed elements of a materialist approach to modern law as of his first doctoral thesis in 1923. Whereas *natural law* doctrines tend to derive the *rule*

²⁰ Sassmannshausen, Felix, "Revisiting Concepts of Ideology", *Pölemos. Materiali di filosofia e critica sociale* (1/2016), Roma, Stamen, 2016, pp. 187-203.

of law from private property as an ontological category, Neumann criticizes this notion. Based on the philosophy of Jean-Jacques Rousseau, he rather claims that private property is a product of historical appropriation that incorporates social power.²¹ He thus adheres to Rousseau's idea that the historical act of appropriation of private property marks an "original sin" in the history of humankind, bringing forth a specific legal-form.²² Based on Marx' critique of political economy, Neumann describes the ability of legal persons to possess private property and to freely sign contracts in order to exchange commodities (capital and labor alike) as a fundamental precondition of capitalism.²³ Based on this materialist notion of law, Neumann focuses on the question of how the categories of the formally free and equal legal person and the contract are socially and historically conceivable.

Neumann's argument is grossly built along the following lines: in order to be able to sign contracts and exchange commodities (capital and labor alike), legal persons have to be socially constituted as being formally free and equal. In this sense, formal freedom and equality are abstract but real preconditions of capitalism.²⁴ Alternatively, as Marx put it, it is the sphere of circulation in which "freedom, equality, property and Bentham" are realized.²⁵ We can then grasp Neumann's concept of the legal person in terms of the Marxist philosopher Alfred Sohn-Rethel as being "real-abstract" categories.²⁶ However, according to Neumann, private property does not only constitute individuals as formally free and equal legal persons. It simultaneously brings forth a double character of the modern subject because, through the surge of private property (of means of production), human society is split into two contradictory principles: labor and capital. This constitutes social inequality and unfreedom between the classes.²⁷ This two-fold characterization of modern subjects, of being simultaneously free and equal legal persons on the form-side and unequal and unfree members of class on the side of societal content, stands

²¹ Neumann, Franz L., *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980 [1936], p. 153.

²² Marx, Karl, *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Karl Dietz Verlag, 1962 [1867], p. 741. Mensching, Günther, *Jean-Jacques Rousseau zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000, p. 25.

²³ Neumann, Franz L., "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., p. 48ff.

²⁴ *Ibid.*, p. 48.

²⁵ Marx, Karl, *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., p. 189.

²⁶ Sohn-Rethel, Alfred, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 [1970], p. 41ff.; Neumann, Franz L., "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", Herbert Marcuse (ed.): *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., pp. 31-81, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

in a historical and logical reciprocal relationship with what Neumann describes as a two-fold character of modern law.

He introduces the form of law and state legislation describing two different levels of analysis.²⁸ The form of law guarantees free and equal legal persons through the state as a form of “public – abstract – power” on the one hand.²⁹ As such, the state constitutes itself “relatively autonomous” of social and economic power relations, according to the political theorist Sonja Buckel.³⁰ Thus both the abstract legal person that has liberal individual rights, as well as the legal-form making the legal person and hence the sphere of capitalist exchange conceivable, are to be understood as real-abstract historical categories that are intrinsically linked to the surge of private property (of means of production).³¹ State legislation, on the other hand, can be seen as a “condensation of societal struggles” in which the class antagonism translates into legislation that is bound by the abstract legal-form.³² This dialectical relationship of modern law forms the first pillar of Neumann’s early thoughts on the relationship of the rule of law and capitalism.

Not only with regard to his historical-materialist approach to the surge of private property, also in other respects, has Neumann adhered to Rousseau’s identity theory in his early writings. In this regard, he claims that “social equality” is to be understood as the “forming principle of democracy”.³³ He thus links the existence of the legal-form and democracy to the factual realization of social equality.³⁴ With reference to his traditional Marxist analysis, he states that the transformation of a liberal competitive era to monopolistic capitalism brings forth increased social inequality. This assessment then leads Neumann to the conclusion that the formal and general character of law and thus a core democratic principle withers through the

²⁸ In this regard, the translation of Neumann’s article in the Journal for Social Research *The Change in the Function of Law in Modern Society* is misleading because it does not reflect the dialectical relation between law and legislation that is an important factor in the German title. The more precise translation would read *The Change in the Function of Legislation in the Law of Bourgeois Society*.

²⁹ Gerstenberger, Heide, *Die Subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006, p. 517.

³⁰ Buckel, Sonja, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, op. cit., p. 237ff.

³¹ In face of this, Neumann historicizes the legal-form as the judicial basis of capitalism in accordance to Rousseau and describes it as a “democratic natural law”. Neumann, Franz L., “Types of Natural Law”, *Studies in Philosophy and Social Science* (8/1939-1940), New York, The Institute of Social Research, 1940, p. 360.

³² Buckel, Sonja, “Dialektik von Kapitalismus und Demokratie heute”, Oliver Eberl / David Salomon (eds.), *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, Wiesbaden, VS Verlag, 2017, p. 35.

³³ Neumann, Franz L., “Rechtsstaat, the Division of Powers and Socialism”, Keith Tribe (ed.), *Social Democracy and the Rule of Law. Otto Kirchheimer and Franz Neumann*, London, Hyman, 1987 [1934], p. 73.

³⁴ Neumann, Franz L., “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft”, Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., p. 57.

rise of social inequality in monopolistic capitalism.³⁵ The following chapter gives a brief insight into this theory of capitalist transformation, in order to pinpoint a core theoretical rupture in Neumann's thinking.

The Shift from Liberal Capitalism to Monopolistic Capitalism

BY COMBINING THE CONSTRUCTION of pure types in the sense of the sociologist Max Weber with his traditional Marxist account of the evolution of capitalism,³⁶ Neumann presents a schematic path of capitalist development in a total of three stages: “autocratic capitalism”, “liberal competitive capitalism” and “monopoly capitalism”.³⁷ With regard to the first phase, he states that the historic roots of capitalism lie in the mid-18th century. The main characteristic of this phase was that it ensured the formal freedom of capitalists to compete with each other and their unhindered ability to exploit the working class.³⁸ Correspondingly, absolutist forms of political power mixed with modern type liberal parliaments, politically reinforcing the economic emergence of the bourgeois class. According to Neumann, this era ended in the mid-19th century with the emergence of the labor movement. It is ousted by the second phase, which Neumann characterizes as “liberal competitive capitalism”, dating from the mid-19th to the beginning of the 20th century.³⁹

Neumann claims that this phase can best be portrayed as a near convergence of formal freedom and equality and social freedom and equality within the ruling class and between the classes. This assessment is based on two core arguments. First, he depicts “liberal competitive capitalism” as a realization of freedom, equality and competition between mid-sized capitals. On the basis capitalists allegedly competed fairly over the commodity markets,⁴⁰ which – according to Neumann – historically constituted the “social basis” of liberal democracy and

³⁵ Ibid., p. 60ff.

³⁶ Söllner, Alfons, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft, 1929-1942*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 114.

³⁷ Neumann, Franz L., “Die Gewerkschaften im faschistischen Deutschland”, *Zeitschrift für Sozialismus* (1/1933-1934), Karlsbad, Graphia, 1934, pp. 123-129.

³⁸ Neumann, Franz L., “Tarifvertrag und Tarifvertragsrecht”, Ludwig Heyde (ed.), *Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens*, Berlin, Werk und Wirtschaft, 2009 [1932], p. 1647.

³⁹ Neumann, Franz L., “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft”, Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., p. 55ff.

⁴⁰ Neumann, Franz L., “Über die Voraussetzungen und den Rechtsbegriff einer Wirtschaftsverfassung”, *Die Arbeit* (10/1931), Berlin, 1931, p. 591.

the rule of law.⁴¹ Second, Neumann describes the emerging labor movement as being confronted with mid-sized businesses. Due to this, he claims, it struggled with capitalists that only had limited power over the labor market.⁴² Through collective bargaining, the labor movement was able to achieve decisive victories and minimize social inequality and thus forming the basis for mass-democracy.⁴³ What Neumann thus in essence describes is a state of capitalism on the verge of the 20th century, in which social forces were more or less in balance. Freedom was, as he claims, “factual freedom” and the members of society interacted as nearly equals – at least on a collective basis.⁴⁴

By leaning on Rousseau and defining the core principle of democracy as “social equality”, he concludes that this phase is to be characterized as a historic alliance between liberalism, democracy and capitalism.⁴⁵ However, on Neumann’s account, this phase of liberal and democratic capitalism ends with the emergence of monopolistic capital at the beginning of the 20th century.⁴⁶ Due to the intrinsic dynamics of competition, capital was forced to concentrate and monopolize.⁴⁷ The subsequent rupture in the balance of powers within the capitalist class on the one hand and between monopolists and workers on the other had devastating consequences with respect to the realization of social equality, both within the capitalist class and between the classes. Consequently, the contractual basis of capitalism became obsolete in the monopolistic era and compromises between the classes were no longer attainable: monopolists now dictated both the labor and commodity market alike.⁴⁸ Based on this process of concentration of capital in the hands of few trusts and cartels, Neumann concludes that the social foundation of democracy and the rule of law was suspended; the *Weimar Republic* had thus collapsed long before the *National Socialists* came to power.⁴⁹

⁴¹ Neumann, Franz L., “Die Herrschaft des Gesetzes”, Frankfurt am Main, op. cit., p. 160ff.

⁴² Neumann, Franz L., “Über die Voraussetzungen und den Rechtsbegriff einer Wirtschaftsverfassung”, *Die Arbeit*, op. cit., p. 591.

⁴³ This mainly accounts for male workers, which implies a gender-blindness in Neumann’s theory.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Neumann, Franz L., “Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung”, Alfons Söllner (ed.), *Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, op. cit., p. 574.

⁴⁶ Neumann, Franz L., “The State and Labor in Germany”, *The Contemporary Review*, (146/1934), London, The contemporary Review Company, 1934, p. 713.

⁴⁷ Neumann, Franz L. (Pseudonym: Leopold Franz), “Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur”, Alfons Söllner (ed.), *Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, op. cit., p. 175.

⁴⁸ Neumann, Franz L., “Über die Voraussetzungen und den Rechtsbegriff einer Wirtschaftsverfassung”, *Die Arbeit*, op. cit., p. 592.

⁴⁹ Idem. Neumann, Franz L., “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft”, Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., p. 60.

Based on this brief sketch, we can summarize that Neumann's diagnosis is strongly determined by his traditional Marxist account of the shift from liberal to monopolistic capitalism. In this regard, his theory of decay of the rule of law and democracy rests upon two core implications. First, he links the existence of formal equality and freedom to the realization of social freedom and equality in accordance with his Marxist interpretation of Rousseau. Second, he describes the shift from liberal to monopolistic capitalism in terms of traditional Marxism as a qualitatively new era, subsequently transforming the forms of political power. In his late writings, Neumann ceased to refer to this evolutionary development of differing capitalist eras. Albeit he never explicitly accounted for it, we have to assume that he distanced himself from this traditional Marxist understanding of societal change. In order to shed some light on Neumann's struggle with Marxism and to revisit his late legal-form theory, the following chapter discusses some problems concerning both implications of his theory of decay.

Problems concerning Neumann's Theory of Decay

THE FIRST PROBLEM IS RELATED TO THE CONSTRUCTION OF *liberal capitalism* as such. Neumann's early understanding of Marx' *Capital* is strongly influenced by the Marxist interpretation of the *Second International*.⁵⁰ Within this current of the socialist movement, a predominant way of thinking about the first few chapters of *Capital* was to read them as a description of an evolutionary historical development of capitalist society.⁵¹ The idea was thus that the simple form of commodity exchange expounded by Marx was in fact a historical account of the formation of capitalism itself.⁵² Neumann derives this notion of *liberal capitalism* from this dominant form of understanding Marx. In this sense, his socio-economic construction of a transformation from liberal to monopolistic capitalism is built along the same lines, leading him to a theoretical over-determination of his historical account.⁵³

This assertion is supported by current findings in social and economic history, showing that the idea of an egalitarian liberal capitalism is to be understood as a

⁵⁰ Schäfer, Gert, "Ein Intellektueller an der Seite der Arbeiterbewegung. Über einige Motive im politischen Denken von Franz L. Neumann", Joachim Perels (ed.), *Recht, Demokratie, Kapitalismus*, op cit., p. 38.

⁵¹ Elbe, Ingo, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 91.

⁵² *Ibid.*, p. 565.

⁵³ More recent interpretations of Marx' *Capital* have emphasized the intrinsic logic within the structure of Marx' argument, stressing that capitalism never actually existed as a simple form of exchange. *Ibid.*, p. 88ff.

backward projection for two reasons. First, as the economic historian Jan-Otmar Hesse points out, it was not until the mid-20th century, that reliable data analyzing the structure of capital in its early stages became available and technically assessable.⁵⁴ Until then, many assertions on the functioning of 18th and 19th century capitalism were based on theoretically derived educated guesses. Second, contrary to Neumann's account of a balanced capitalist class, the formation of early capitalism in its phase of colonialism and industrialization was heavily dependent on monopolies and cartels such as the *Dutch East India Company*, the *British East India Company*, big coal and iron trusts and railroad stock companies.⁵⁵ Consequently, monopolies as dominant forms of capital cannot be understood as qualitatively new phenomena, fundamentally re-structuring the principles of late 19th and early 20th century capitalism.⁵⁶ They are rather to be understood as manifestations of capitalist crises in general.⁵⁷

The second and more theoretical problem regarding Neumann's theory of decay touches upon his presupposition of the relationship between content and form within both the *rule of law* and democracy. As described, Neumann's argument, in essence, rests upon the assumption of a causal relation between social content and abstract form. He describes this as a positive causality for the era of liberal capitalism and as a negative causality in the phase of monopolistic capitalism. However, this causal relation is inconsistent for two reasons.

The first reason lies in the fact that Neumann remains unspecific and in times contradictory in conceptualizing the legal-form. On the one hand, he claims that it ought to be understood as a real-abstract category in the sense that it objectively constitutes the basis for formal freedom and equality, describing this in terms of functionality for capitalism.⁵⁸ On the other hand he adheres to the traditional Marxist view of the general law as a mere disguise of "the true homestead of

⁵⁴ Hesse, Jan-Otmar, *Wirtschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main, Campus, 2013, p. 14-15.

⁵⁵ Gerstenberger, Heide, *Die Subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, op. cit., p. 30. Hesse, Jan-Otmar, *Wirtschaftsgeschichte*, op. cit., p. 92. Marx, Karl, *Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie*, op. cit., p. 780.

⁵⁶ Marx, in fact, described a two-fold tendency of capital, with centralization and concentration on the one hand and decentralization on the other. Ibid. p. 653-654.

⁵⁷ In contrast to Neumann's romanticizing notion of a liberal era, we could thus state that this pure form of capitalism, based on a near balance within the capitalist class and thus factual freedom of competition, in fact never existed. Historically and logically, capitalism rather rests on competition as a formal principle working underneath the social reality of inequality and unfreedom. However, this argument does not question the tendency of capital towards monopolization. It rather links it to the cyclical manifestation of crises in general.

⁵⁸ Neumann, Franz L., "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op. cit., p. 50.

power”, class domination.⁵⁹ Without differentiating the levels of abstraction, this two-fold characterization remains inconsistent, because it implies two contradictory concepts of domination. We rather ought to grasp this notion as a specific double character of capitalist power relations. This entails that on the level of social content, we have to understand capitalism as a form of class domination.⁶⁰ With regard to his legal-form theory, however, we have to grasp social power as abstract and impersonal powers. Putting this inconsistency in place within Neumann’s legal theory, involves re-thinking it based on his later revision of traditional Marxism.

The second reason relates to this objection. Neumann confuses two different levels of analysis and it is hard to pinpoint their exact interrelation. Whilst the abstract form serves as a negative *condition sine qua non* for the rule of law and democracy, the concrete social content is constituted by social and ideological struggles within this form. It is plausible, as Neumann argues, to assume that these struggles can have a damaging effect on the form, as the emergency decrees, single-case legislation and general clauses in the late *Weimar Republic* prove.⁶¹ However, the legal-form does not only constitute the judicial basis of the sphere of production. It is also the basis of the circulation of money and financial capital. Thus, rather than linking the legal-form and democracy solely to the sphere of production, class struggle and thus the question of social equality and freedom, as Neumann did, we ought to equally link it to the sphere of circulation. Consequently the attacks on the rule of law are not necessarily linked to monopolism and do not automatically lead to a general decay of the form. For this to take effect, we would have to consider two aspects. First, that capitalist crises tend to manifest themselves as financial crises. Second, we have to take the dimension of political culture and the stability of liberal democratic institutions into account. Whilst there is no indication of Neumann’s engagement with the first point, he only engaged with the systematic analysis of the second point in his late writings, especially in his essay on *Anxiety and Politics* in 1954.⁶² With regard to Neumann’s democratic theory, we are confronted with a similar issue.

⁵⁹ Neumann, Franz L., “Zum Begriff der Politischen Freiheit”, Herbert Marcuse (ed.), *Demokratischer und Autoritärer Staat*, op cit., p. 110.

⁶⁰ Neumann, Franz L., “Zur marxistischen Staatstheorie”, Alfons Söllner (ed.), *Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, op cit., p. 142.

⁶¹ Neumann, Franz L., “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft”, Herbert Marcuse (ed.), *Franz Neumann. Demokratischer und autoritärer Staat*, op cit., p. 60ff.

⁶² Even though elements of his more complex analysis of democratic institutions are visible in his essay on the *Change in the Function of Law* in 1937 and in his *Behemoth* in 1942, it is only after 1948 that Neumann systematically integrates this perspective in his work – especially in his essay on *Anxiety and Politics* from 1954.

As stated, he defined “social equality” as the principle of democracy throughout his Weimar writings.⁶³ Contrary to his conceptualization of the two-fold character of law as early as 1923, it was not until his alleged *liberal turn* that he worked towards a dialectical concept of democracy. In order to do so, he had to revise his adherence to traditional Marxism and Rousseau because they exclusively concerned themselves with the analysis on the level of societal content: the distribution of property and class struggle. Neumann explicitly distanced himself from Rousseau’s identity theory as late as 1951.⁶⁴ However, due to Neumann’s struggle with Marxism, we are confronted with a core task when renewing his political and legal theory. This leads us to a brief outlook on renewing Neumann’s political and legal theory.

Brief Outlook on Renewing Neumann’s Political and Legal Theory

NEUMANN NEVER SYSTEMATICALLY RESOLVED his struggle with Marxism. This has led to the misperception that his departure from the traditional Marxist theory of decay and Rousseau’s concept of democracy is to be understood as a *liberal turn*. In opposition to the proponents of the *liberal turn* hypothesis, this article claims that this struggle with Marxism did not in fact lead to a departure from his Critical Theory of capitalist society. On the contrary, this article argues that both his (self-) critique of the democratic theory of Rousseau and his revision of traditional Marxism opened up a pathway for developing a better understanding of the legal-form and its relation to capitalism, democracy and the rule of law. The brief sketch of Neumann’s struggle with Marxism drawn in this article and its implications for renewing his legal and political theory points at three elements in Neumann’s late writings that contemporary critical theory ought to systematically engage in.

First: in departing from Rousseau’s theory of democracy, Neumann’s late writings open up a pathway to conceptualizing a specific double-character of modern democracies with institutions in which societal conflicts and struggles are transformed through political parties into compromises and then into state legislation

⁶³ Neumann, Franz L., “Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung”, Alfons Söllner (ed.), *Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, op. cit., p. 574.

⁶⁴ Neumann, Franz L., “Das Arbeitsrecht in der modernen Gesellschaft”, *Recht der Arbeit* (4/1951), München, Beck, 1951, p. 1. With regard to the thesis of monopolistic capitalism however, he never explicitly distanced himself from it. However, as the sociologist Helge Pross states, Neumann simply ceased to use it as a frame of reference for capitalist development (Pross, Helge, “Einleitung”, Herbert Marcuse, *Demokratischer und Autoritärer Staat*, op. cit., p. 18-19.).

on the one hand.⁶⁵ On the other hand, this process is narrowly bound by the institutional logic of the *division of powers*, the legal-form and by rituals and rules that are inscribed in the democratic institutions as representative forms.⁶⁶

Second: Neumann's latest essay on *Anxiety and Politics* written in 1954 forms an important starting point for the contemporary analysis of authoritarian ideological phenomena such as the current surge of the far right. This essay, in which Neumann turns to psycho-analytical categories in an effort to develop a more complex notion of ideology, puts him in close quarters with Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, as the political scientist Samuel Salzborn explains.⁶⁷

Third: when engaging with Neumann's legal-form theory, the double character of the rule of law ought to stand at the very core of our efforts. As argued, this double character is constituted by the rule of law as a real-abstract form, whose dynamics develop relatively autonomous of and contain societal struggles on the one hand. In light of Neumann's legal theory, legal processes are to be understood as expressions of societal struggles on the other hand, as the political theorist Sonja Buckel points out, be they feminist, class or other social struggles.⁶⁸ In this effort, we have to systematically take into account that Neumann departed from the traditional Marxist concept of an evolutionary development of capitalist society in his late writings. This entails extrapolating a model of Neumann's legal theory through speculative interpretation of the dialectical interrelation between the legal-form as a real-abstract judicial basis of capitalism and its crises.

Neumann's departure from his fixation on the traditional Marxist class-analysis and Rousseau's corresponding theory of democracy thus puts us in place to describe the double character of democracy and the rule of law as a dialectical relationship between real-abstract form and specific societal content. This is where contemporary Critical Theory ought to pick up the thread. It could help us to empirically analyze contemporary authoritarian tendencies of democracies as results of tendencies from within the very core of bourgeois institutions themselves.

⁶⁵ Neumann, Franz L., „Die Wissenschaft von der Politik in der Demokratie“, in: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der Deutschen Arbeiterbewegung, Berlin, Otto-Suhr-Institut, (4/1989), 1989 [1952], p. 513.

⁶⁶ Tanja, Erie, „Goede Politiek. De parlementaire cultuur van de Tweede Kamer, 1866-1940“, Amsterdam, 2011, p. 9.

⁶⁷ Salzborn, Samuel, „Eine Kritische Theorie des Staates. Franz L. Neumanns Staatstheorie im Kontext der Kritischen Theorie“, Salzborn, Samuel (ed.), *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*, op. cit., p. 24.

⁶⁸ Buckel, Sonja, „Dialektik von Kapitalismus und Demokratie heute“, Oliver Eberl / David Salomon (eds.), *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, op. cit., pp. 28-31.

BIBLIOGRAPHY

- BUCKEL, SONJA, Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts, Weilerswist, Vellbrück, 2007.
- “Dialektik von Kapitalismus und Demokratie heute”, Oliver Eberl / David Salomon (eds.): *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, Wiesbaden, VS Verlag, 2017, pp. 19-42. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-658-02724-7_2.
- COSER, LEWIS A., “Franz Neumann (1900-1954): Marxist on the Way to Liberalism”, Lewis A. Coser (ed.): *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, New Haven/London, Yale University Press, 1984, pp. 197-201.
- ELBE, INGO, Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin, De Gruyter, 2010. doi: <https://doi.org/10.1524/9783050061214>.
- ERD, RAINER, Reform und Resignation: Gespräche über Franz L. Neumann, Frankfurt am Main, Suhkamp, 1985.
- FISAHN, ANDREAS, EINE KRITISCHE Theorie des Rechts. Zur Diskussion der Staats- und Rechtstheorie von Franz L. Neumann, Herzogenrath, Shaker, 1993.
- GERSTENBERGER, HEIDE, Die Subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006
- HESSE, JAN-OTMAR, Wirtschaftsgeschichte, Frankfurt am Main, Campus, 2013
- ISER, MATTHIAS / STRECKER, DAVID (Hg.), Kritische Theorie der Politik. Neumann. Eine Bilanz, Baden-Baden, Nomos, 2002.
- JAY, MARTIN, The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950, Berkely/Los Angeles/London, University of California Press, 1991 [1976].
- MARCUSE, HERBERT (ed.), FRANZ L. NEUMANN, Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1967.
- MARX, KARL, Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, Karl Dietz Verlag, 1962 [1867].
- MENSCHING, GÜNTHER, Jean-Jacques Rousseau zur Einführung, Hamburg, Junius, 2000.

- NEUMANN, FRANZ L., Rechtsphilosophische Einleitung zu einer Untersuchung über das Verhältnis von Staat und Strafe, Dissertation, Not Published, 1923.
- “Über die Voraussetzungen und den Rechtsbegriff einer Wirtschaftsverfassung”, *Die Arbeit* (10/1931), Berlin, 1931, pp. 588-606.
 - “The Decay of German Democracy”, *Political Quarterly* (4/1933), Wiley, Hoboken, 1933, pp. 525-543.
 - “Die Gewerkschaften im faschistischen Deutschland”, *Zeitschrift für Sozialismus*, (1/1933-1934), Karlsbad, Graphia, 1934, pp. 123-129.
 - “The State and Labor in Germany”, *the Contemporary Review* (146/1934), London, The Contemporary Review Company, 1934, pp. 713-721.
 - “Types of Natural Law”, *Studies in Philosophy and Social Science* (6/1939-1940), 1940, New York, The Institute of Social Research, pp. 338-361.
 - “Das Arbeitsrecht in der modernen Gesellschaft”, *Recht der Arbeit* (4/1951), München, Beck, 1951, pp. 1-5.
 - *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, New York, Octagon, 1966 [1942].
 - “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft”, Herbert Marcuse (ed.), Franz Neumann. *Demokratischer und autoritärer Staat*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1967 [1937], pp. 31-81.
 - “Zum Begriff der Politischen Freiheit”, Herbert Marcuse (ed.), *Demokratischer und Autoritärer Staat*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1967 [1953], pp. 100-141.
 - “Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung”, Alfons Söllner (ed.), Franz L. Neumann. *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 [1930], pp. 57-75.
 - (Pseudonym: Leopold Franz), “Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur”, Alfons Söllner (ed.), Franz L. Neumann. *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 [1935], pp. 145-222.
 - “Zur marxistischen Staatstheorie”, Alfons Söllner (ed.), Franz L. Neumann. *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 [1935], pp. 134-143.

- Die Herrschaft des Gesetzes, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980 [1936].
 - “Rechtsstaat, the Division of Powers and Socialism”, Keith Tribe (ed.), *Social Democracy and the Rule of Law*. Otto Kirchheimer and Franz Neumann, London, Hyman, 1987 [1934], pp. 66-74.
 - „Die Wissenschaft von der Politik in der Demokratie“, *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der Deutschen Arbeiterbewegung* (25/1989), Berlin, Otto-Suhr-Institut, 1989 [1952], pp. 512-520.
 - “Tarifvertrag und Tarifvertragsrecht”, Ludwig Heyde (ed.), *Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens*, Berlin, Werk und Wirtschaft, 2009 [1932], pp. 1646-1669.
- PROSS, HELGE, “Einleitung”, Herbert Marcuse, *Demokratischer und Autoritärer Staat*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1967, pp. 9-27.
- PERELS, JOACHIM (ed.), *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns*, Baden-Baden, Nomos, 1984.
- SALZBORN, SAMUEL (ed.), *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*, Baden-Baden, Nomos, 2009. doi: <https://doi.org/10.5771/9783845216164>.
- „Eine Kritische Theorie des Staates. Franz L. Neumanns Staatstheorie im Kontext der Kritischen Theorie“, Salzborn, Samuel (ed.), *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*, Baden-Baden, Nomos, 2009, pp. 11-31.
- SASSMANNSHAUSEN, FELIX, “Revisiting Concepts of Ideology”, *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale* (1/2016), Roma, Stamen, 2016, pp. 187-203.
- SCHÄFER, GERT, “Ein Intellektueller an der Seite der Arbeiterbewegung. Über einige Motive im politischen Denken von Franz L. Neumann”, Joachim Perels (ed.), *Recht, Demokratie, Kapitalismus*, Baden-Baden, Nomos, 1984, pp. 13-63.
- SOHN-RETHEL, ALFRED, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 [1970].
- SCHEUERMAN, WILLIAM E., *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law*, London, Routledge, 2008.
- SÖLLNER, ALFONS (ed.), *Franz L. Neumann, Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.

— Skizzen zu einer intellektuellen und politischen Biographie“, Alfons Söllner (ed.), Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 7-56.

SÖLLNER, ALFONS, Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft, 1929-1942, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

— Neumann zur Einführung, Hannover, SOAK Verlag, 1982.

TANJA, ERIE, Goede Politiek. De parlementaire cultuur van de Tweede Kamer, 1866-1940, Amsterdam, Boom, 2011.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.017>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 299-318

*“El todo es lo falso”. Un recorrido por
la relación entre (y más allá de) la Teoría
Crítica y la Crítica de la Economía Política*

*“The whole is the false”. A trajectory within the relation between
(and beyond) Critical Theory And the Critique of Political Economy*

CLARA NAVARRO RUIZ

Universidad Complutense de madrid
claranavarroruiz@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.018>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 319-340



Resumen

En las siguientes líneas abordamos la relación entre la crítica de la economía política y la teoría crítica. Comenzaremos por Th. W. Adorno, describiendo más tarde la línea más heterodoxa de su interpretación, representada por M. Postone y la crítica de la escisión del valor. Continuamos con una lectura más ortodoxa de Marx, la de R. Bellofiore, que también puede ser asumida como convergente con el enfoque teórico-crítico. Concluiremos con una posible continuación de la conceptualización de la Teoría Crítica en términos interseccionales, compatible con una teoría crítica inmanente radical.

Palabras Clave: Teoría Crítica, Economía Política, Marx, Adorno.

Abstract

In the next lines, we tackle the relation between the Critique of Political Economy and the Critical Theory. We begin with Th. W. Adorno, which will be followed with the description of the most heterodox line of his interpretation, represented by M. Postone and the critique of the splitting-value theory. After that, we continue with a more orthodox reading of the Marx, that by R. Bellofiore, which can be assumed as convergent with the theoretical-critical scope. We conclude with a possible continuation of the conceptualization of Critical Theory in intersectional terms, compatible with a radical immanent critique.

Keywords: Critical Theory, Political Economy, Marx, Adorno.

Pasados 150 años tras la publicación del primer tomo de *El Capital*, obra que ha influido profundamente el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y sus herederos, parece que es momento de hacer un pequeño balance de algunas de las posturas más representativas en el marxismo influido por la teoría crítica, o al revés, en la teoría crítica influida por el marxismo. Partiendo de Adorno, en las siguientes líneas vamos a ocuparnos brevemente de algunos autores imprescindibles al tratar este asunto, intentando hacer ver la similitud de perspectiva que todos ellos comparten. Ha de advertirse al lector que aquí sólo vamos a mencionar una línea de recepción del pensamiento adorniano, el más heterodoxo, que ejemplifican las reflexiones de la crítica de la escisión del valor (*Wertabspaltungskritik*). Una consideración más completa de las recepciones de Adorno en relación a la crítica del sistema capitalista habría de tener en cuenta la corriente defendida por autores como Backhaus, Reichelt o Elbe. En el marco de nuestro mismo enfoque podrían considerarse también otros pensadores de importancia, como H.J. Krahl o W. Pohrt¹. A pesar de estas notables ausencias, preferimos una descripción mucho menos exhaustiva que nos permita dedicar algo más de espacio a cada autor, e incluso ir más allá de la perspectiva adorniana. Por ello, este escrito desemboca con la atención tanto a una perspectiva marxista de carácter más tradicional y ortodoxo, la de R. Bellofiore, cuyo enfoque presenta similitudes con el de Th. W. Adorno, como al ejercicio, más creativo, de lo que supone concebir una crítica inmanente del sistema capitalista desde una perspectiva interseccional.

La perspectiva adorniana

TAL Y COMO CITA BRAUNSTEIN², (que ha escrito una de las obras que trata exclusivamente acerca de la figura de Adorno y la Crítica de la Economía Política), las categorías de la economía en el estudio de la sociedad son para Adorno el “trasfondo

¹ V. Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform*. Friburgo, ça ira, 2011, Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Friburgo, ça ira, 2001, Elbe, I., *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, Krahl, H.-J., *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlichen Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt a. M., Verlag Neue Kritik, 2008, Pohrt, W., *Theorie des Gebrauchswerts: oder, Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt*. Berlin, Tiamat, 1995.

² Braunstein, D., *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld, Transcript, 2011.

constantemente presente sobre el que se realiza la crítica adorniana, pero que pocas veces aparece como tal”³. Sin duda alguna, dichas categorías son imprescindibles a la hora de abordar las reflexiones de Adorno en torno a la música, donde las consecuencias del fetichismo de la mercancía y la cosificación son ineludibles para comprender categorías como “regresión en la escucha” o sus reflexiones sobre el jazz.

Aquí nos centraremos en los que son considerados sus textos principales al respecto: “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?”, que completaremos con alguna mención a “Tesis sobre la necesidad” y “Reflexiones sobre la teoría de clases”⁴. Comencemos por el último de los textos.

La reflexión aborda, entre otros asuntos, el paso de la prehistoria a la historia, y piensa el progreso con expresiones como “necesidad de lo viejo”, o “desgracia siempre renovada”⁵, y subraya el aspecto estático de la dialéctica que acerca el marxismo al idealismo hegeliano. Según él, su aspecto dinámico, tradicionalmente favorecido por la teoría marxista, oscurece el hecho de que “la coerción bajo la que se concibe el despliegue incansablemente destructivo de lo siempre nuevo” (es decir, la incansable perpetuación de las relaciones de poder a través del dominio de los explotadores sobre los dominados), que en el capitalismo se media a través de las relaciones materiales, “consiste en que, en todo momento, lo siempre nuevo es a la vez lo viejo desde cerca [...] sigue siendo la necesidad de lo viejo, su indigencia [...]. En el círculo de influencia del sistema, lo nuevo, el progreso, es igual a lo antiguo como desgracia siempre renovada”⁶.

Este hecho ha dado lugar a que ciertas consideraciones que aparecen en este texto puedan ser interpretadas, con apoyo textual, como una indicación del pesimismo civilizatorio inherente a la tradición de la teoría crítica. En el caso de Adorno, ha servido incluso como fundamento para la justificación de la crítica que señala en su pensamiento una supuesta ontologización de la sociedad de intercambio, lo que impediría su superación. Dada la importancia de la acusación, conviene detenerse en ella.

Esta tesis ha sido defendida principalmente por los teóricos de la crítica de la escisión del valor (*Wertabspaltungskritik*). Sus reticencias⁷ se basan en la conceptua-

³ Würger-Donitza, W., *Rationalitätsmodelle und ihr Zusammenhang mit Leben und Tod. Adornos Grundlegung einer sympathetischen Vernunft* (1996), p. 170, citado en *ibid.*, pp. 11-12.

⁴ Todos ellos en Adorno, Th. W., *Obra completa. Tomo VIII, Escritos Sociológicos I*. [En adelante *Escritos...*], Madrid, Akal, 2005.

⁵ *Ibidem*, p. 349.

⁶ *Idem*.

⁷ Kurz, R., “20 Thesen die so genannte Aufklärung und die «westlichen Werte»” en *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*. Berlin, Horlemann, 2004, pp. 15-52, aquí *cf.* pp. 39-41. En castellano, también pueden leerse algunas de las críticas de Adorno por esta co-

lización del sujeto burgués en Adorno. Antes de entrar en la exposición de la crítica tal y como la plantean, es necesario precisar que, para esta corriente, las categorías fundamentales de la Ilustración (incluyendo elementos como la división sujeto/objeto) están inherentemente ligadas a la sociedad capitalista.

Asumirlas en la teoría impide comprender enteramente el carácter capitalista de la sociedad moderna. Asimismo, estos autores consideran que hay una relación esencial entre género y capitalismo a la que denominan “lógica de la escisión de género”. Todos estos aspectos los concretaremos más adelante al hablar de este grupo, pero estas pequeñas notas son esenciales para comprender su crítica a Adorno.

Puestas así las cosas, según Kurz, Adorno pone en cuestión aspectos fundamentales de la subjetividad burguesa, superando a la teoría del marxismo del movimiento obrero, que lo limita a sus aspectos sociológicos. El sujeto burgués ha de ser entendido, por una parte, como la subjetividad hecha a medida de la sociedad de mercancías, que tiene el intercambio de estas como núcleo esencial; y por otro, como una forma de pensamiento de la lógica de la identidad. Su concepción resulta incompleta a causa de tres motivos: en primer lugar, se trata de una crítica parcial a la forma sujeto, puesto que se limita a la esfera de circulación capitalista (al solo intercambio de mercancías), mientras que la esfera de la producción —que implica una crítica a la forma “trabajo”— o algunas secundarias, como la política, quedan fuera de su consideración. En segundo lugar, no es capaz de ver la lógica de escisión de género inherente a la forma mercancía. Por último, es incompleta en tanto el sujeto es para Adorno también el portador irrenunciable de la posibilidad de emancipación. Esto sólo puede ser entendido como una extensión de la ideología ilustrada, considerada de carácter aporético dada su incorrecta comprensión del sistema capitalista.

Vale la pena considerar si estas tesis son justas, o puede aducirse alguna otra interpretación más benévola. En mi opinión, estos textos pueden ser leídos también como un cierto diagnóstico epocal, concretamente, el de su expansión productiva tras la Segunda Guerra Mundial, en que se dio un periodo de cierta estabilidad. No en vano, el tramo 1945-1973 ha sido considerado por historiadores nada sospechosos de ser reaccionarios⁸ de constituir “los años dorados” de esta estructura socioeconómica. La coyuntura arrojaba índices envidiables en términos de valo-

rriente en la entrevista a Scholz, Roswitha, “Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz”, realizada por Clara Navarro Ruiz. En *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, “Karl Marx, Teoría Crítica y el presente: legados, reactualizaciones, reapropiaciones”, nº8-9, 2017, pp. 475-502. Aunque la crítica que se va a detallar pertenece a Kurz, sus tesis pueden ser adscritas a este grupo de pensadores en su conjunto.

⁸ V. Hobsbawm, E., *The age of Extremes. A history of the world, 1914-1991*, Nueva York, Vintage Books, 1996, pp. 257-286.

rización del valor, resultado de un capitalismo en expansión tras la necesidad de reconstruir una Europa destruida, el abaratamiento de ciertas mercancías dadas las mejoras en la maquinaria y el aumento de la productividad a través de nuevas técnicas de trabajo en fábrica (taylorismo, fordismo), entre otros factores. A pesar de estos hechos, no queremos decir con ello que las condiciones en que vivían los individuos particulares pudieran ser deseables: los trabajos, aunque abundantes, eran frecuentemente muy alienantes y repetitivos, una situación que se repetía tanto al Este como al Oeste del mundo.

Tenemos, por tanto, una sociedad que condena a los individuos a su deshumanización a causa de la necesidad de ganarse sus medios de vida en trabajos profundamente alienantes. Dada también la estabilidad alcanzada por el conjunto del sistema capitalista, que lograba subrayar su capacidad de perpetuarse en el tiempo, antes que su carácter contingente e histórico, mediado políticamente —algo que se muestra con claridad sólo en las crisis—, creo que pueden comprenderse de manera distinta las afirmaciones del frankfurtiano, alejándonos de las tesis de la crítica de la escisión del valor. Incluso, prevenimos interpretaciones capciosas de algunas partes del texto, en que parece que Adorno estuviera realizando una mera transposición trahistórica de conceptos marxistas a épocas pasadas⁹. Sea como fuere, contando con este marco, oraciones como

Los hombres se han convertido, en virtud de sus necesidades y de los omnipresentes requerimientos del sistema, verdaderamente en productos del mismo: como su propia cosificación abarcadora, [...] la deshumanización se completa bajo monopolio en los civilizados, confluye incluso con la civilización. La totalidad de la sociedad se acredita no sólo en el hecho de que embarga a sus miembros por completo, sino que configura su fiel retrato. [...] El dominio se establece dentro de los hombres.¹⁰

...adquieren un cariz distinto¹¹. Ha de añadirse que otros momentos del texto, subrayan asimismo que Adorno parece estar pensando en un sistema económico y concepto de dominio más general diferenciados, siendo el capitalismo aquel sistema

⁹ “El silencio arcaico de pirámides y ruinas se percata de sí mismo en el pensamiento materialista: es el eco del ruido de la fábrica en el paisaje de lo inmutable”. (ibíd., p. 348).

¹⁰ Ibíd., p. 363.

¹¹ Sorprendentemente, incluso alguna de las frases que Adorno arroja en este contexto pueden ser leídas de otro modo desde nuestro propio contexto: en un momento determinado Adorno afirma que “sólo cuando las víctimas adoptan por completo los rasgos de la civilización dominante son capaces de arrancar ésta del dominio. Lo que queda de la diferencia se reduce a la desnuda usurpación” (Ibíd., p. 364). Esta afirmación parece hablar de nuestro presente. Hoy la sujeción de las personas al sistema capitalista es más intensa que entonces —en tanto la única manera de acceder a la riqueza social es a través del trabajo ajeno— y, al mismo tiempo, se encuentra en una profunda crisis de acumulación, que impide que pueda garantizar no ya el bienestar, sino la propia autoconservación de los individuos: *vía libre* para la usurpación.

en el que “la economía [capitalista] es un caso especial de la economía [entendida en un sentido general, como sistema de producción y distribución de recursos], de la carencia preparada para el dominio”¹², es decir, aquel sistema en el que el “viejo dominio” se habría enganchado de manera sistemática a la economía entendida en sentido general para repetir la “desgracia siempre renovada” de la inhumanidad.

El texto “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?”, por su parte, viene a reforzar dicha interpretación, si tenemos en cuenta que una de las contraposiciones alrededor de la que gira el texto es la que se produce entre fuerzas productivas — que a pesar de ser de distintas especies podríamos considerar como un concepto aplicable a cualquier orden económico— y relaciones de producción, que, éstas sí, serían propiamente capitalistas. Por lo que se desprende del escrito, podríamos considerar definir las relaciones de poder que vertebran las fuerzas productivas¹³.

Aquí se presenta un panorama en que las fuerzas productivas se encontrarían ancladas y vertebradas por las relaciones de producción¹⁴, modificadas por éstas y convirtiéndolas, así, en unas de carácter industrial, llegando hasta el punto que éstas últimas serían la esencia, la “segunda naturaleza”¹⁵ de la sociedad capitalista. Esta consideración, aparentemente baladí, nos lleva sin embargo a la contradicción fundamental del capitalismo, que es la que se da entre materia y forma en los pares de *riqueza y trabajo*. Es decir, la contradicción que se da entre el proceso económico que podríamos considerar *per se* (que da lugar a riqueza material, en el cual hay que llevar a cabo trabajo material, trabajo concreto) y las relaciones de poder en que éste ha de llevarse a cabo, centralidad del mercado y relaciones de competencia incluidas. Esto da lugar a un sistema en que tanto los bienes, como el trabajo que los lleva a cabo, se ven determinados por éstas, es incomprensible sin éstas. En “Tesis sobre la necesidad” se refuerza la importancia de la segunda naturaleza. En este breve texto se trata del carácter social de las necesidades y su vertebración con el sistema capitalista, llegando al punto que define las necesidades existentes “producto de la sociedad de clases”¹⁶.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, ha de mencionarse también que la visión adorniana es inseparable de una visión macrosocial y por tanto macroeconómica del capitalismo, escapando así a los problemas del individualismo metodoló-

¹² *Ibíd.*, p. 354.

¹³ *V. Ibíd.*, pp. 336-337.

¹⁴ *Cf. ibíd.* pp. 338-339.

¹⁵ *V. ibíd.*, pp. 340-341, así como *ibid.* p. 344.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 366.

gico habitual en la economía ortodoxa, y que, en definitiva, asume al capitalismo como un sistema civilizatorio: algo que es especialmente claro en su texto escrito junto a M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*.

Las tres últimas características mencionadas son cruciales para nuestra argumentación. Son el hilo rojo por el que podemos reconocer, a pesar de sus diferencias específicas, a los autores que han pensado la economía desde el fundamento de la teoría crítica que se van a considerar. Las características propias del enfoque teórico-crítico, hace que estos compartan una fuerte crítica al llamado *marxismo tradicional*¹⁷, es decir: aquel centrado en los problemas de la esfera de distribución y el discurso sobre el plusvalor, que tiene al obrero industrial como sujeto revolucionario. Dicho esto, el siguiente nombre que ha de mencionarse es el de Moishe Postone.

Moishe Postone, el tiempo y la historia de nuestra civilización

MOISHE POSTONE, RECIENTEMENTE FALLECIDO, ha desarrollado durante más de 20 años una crítica marxista al capitalismo que se ha caracterizado por estar centrado en la categoría de tiempo social y sus implicaciones. En *Tiempo, trabajo y dominación social* presenta una visión del capitalismo en la que el trabajo abstracto —es decir, aquel trabajo que está mediado por las relaciones de competencia capitalistas y se ve determinado por éste— supondría el principio de *síntesis social*, el concepto mediador fundamental y *fundante* de la sociedad. Según él, la noción de trabajo abstracto crea una determinada dinámica histórica, que diferenciaría a nuestro sistema socioeconómico de otras etapas y formaciones humanas anteriores.

Según Postone, Marx desarrolló una crítica del capitalismo de carácter negativo¹⁸ que realiza un juicio a lo existente asumiendo como factor crítico *lo que podría haber*: el grado de riqueza material alcanzado por el capitalismo debido al desarrollo de las fuerzas productivas está en condiciones de satisfacer las necesidades materiales de la humanidad entera, no entendiéndose que siga anclado a las relaciones de poder que imponen la escasez para hacer negocio. Esta crítica apunta pues a la superación de este, y realiza para ello una crítica de las formas sociales mediadoras

¹⁷ V. Postone, M.: *Time, labour, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, [En adelante *Time...*], pp. 64-66, así como Hamza, A. & Ruda, F. "An Interview with Moishe Postone: That Capital has limits it does not mean it will collapse", en *Crisis and Critique*, vol 3, nº3, junio 2016, pp. 501-517.

¹⁸ No entraremos aquí en su crítica a la teoría crítica clásica, a la que dedica una parte de su obra magna. V. Postone, M., *Time...*, op. Cit., pp. 100 y ss.

de dicho sistema, como “valor” o “capital”. El concepto de “trabajo” supone el centro de su crítica porque es en él donde se puede aprehender con mayor facilidad el carácter abstracto y dinámico, por intrínsecamente contradictorio, de la sociedad capitalista¹⁹.

A pesar de su preferencia por el concepto de trabajo, en estas líneas vamos a centrarnos en su concepto de *valor*. En términos marxistas, la especificidad de este es que, siendo una forma de riqueza, no expresa directamente la relación de los seres humanos con la naturaleza, sino las relaciones de trabajo entre los hombres, tal y como expresa, en otros términos, el fetichismo de la mercancía marxista²⁰.

Esto hace que las categorías tanto de riqueza como de tiempo adquieran un carácter doble que las desdobra en pares, un par concreto y otro abstracto. Tanto la riqueza como el tiempo se convierten, bajo la tiranía de las relaciones de competencia entre agentes, en variables abstractas, independientes de su lado concreto, pues toda actividad se ve condicionada por estas.

De esta manera, se va conformando, paulatinamente y a través de su repetición reiterada, una determinada *dinámica histórica*. Esta supone un patrón de crecimiento que se torna necesario, así como una coacción al aumento de la *productividad* (es decir, la producción de una cada vez mayor de cantidad de mercancías en un tiempo cada vez menor) que no se corresponde, sin embargo, con una reducción del tiempo de trabajo, ni tampoco su transformación. Esto tiene consecuencias a nivel social. En palabras de Postone,

el aumento de la productividad aumenta la cantidad de valor producido en unidad de tiempo determinada, hasta que esta productividad se generaliza; en ese punto la cantidad de valor arrojada en ese período de tiempo, dada su determinación temporal abstracta y general [es decir, ligada únicamente a las relaciones competenciales] cae a su nivel anterior. [...] los niveles generales de productividad y las determinaciones cuantitativas de tiempo trabajo socialmente necesario cambian, pero éstos reconstituyen el punto de partida [de un nuevo proceso productivo una vez se ha generalizado]²¹.

Como puede verse, lo que resulta verdaderamente subrayado es la coacción social que impone el corsé del sistema capitalista a nivel social, haciendo que las posibilidades que éste ha generado sean desaprovechadas. En Postone, por tanto, la contradicción básica del capitalismo y la posibilidad de su superación pasa por identificar el carácter contradictorio que éste contiene ya en la esfera productiva,

¹⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 149-152.

²⁰ V. Marx, K., *El capital. Crítica de la economía política*. [En adelante *El capital...*], Tomo 1, Vol. 1, pp. 87-102. Madrid, Siglo XXI Editores, 1974. [MEW 23, pp. 85-98. Berlin, Dietz Verlag, 1973 [1867].

²¹ V. Postone, M., *Time...*, op. Cit., pp. 289-290.

a causa de las determinaciones que impone el valor, recuperando para la especie humana las capacidades que hasta este momento sólo habían servido al Capital. Si bien este texto se dedica también a desgranar algunas de las diferencias entre tiempo concreto y abstracto a lo largo de la historia²², pasamos aquí esas cuestiones por alto, dando paso ya al siguiente grupo de autores: la crítica de la escisión del valor (*Wertabspaltungskritik*).

Crítica radical y determinación del límite interno del capitalismo: la crítica de la escisión del valor

CON LOS AUTORES DE LA CRÍTICA de la escisión del valor, la crítica del capitalismo proveniente de la tradición de la teoría crítica, con quien mantienen una relación de pertenencia que en ningún caso impide el cuestionamiento de sus tesis, adquiere un sentido más profundo y radical. Esta corriente, surgida en los años 80 en Alemania al margen de la universidad, identifica sin ambages al capitalismo como un sistema civilizatorio. Consideran que vertebraba las relaciones de poder existentes en una sociedad, fundamentándose en las relaciones de los seres humanos con la naturaleza.

Del mismo modo que sociedades anteriores se habrían apoyado en una metafísica trascendente para legitimar y vertebrar las relaciones de poder²³ (por ejemplo, el rey lo era por la Gracia de Dios, o se fundamentaba en el poder divino, etc.), también así lo hace nuestra sociedad moderna, lo que ocurre es que, en nuestro caso, se ha superado la trascendencia y

...la esencia como algo absoluto se ha convertido en algo inmediatamente terrenal y social, bajo la forma de la “valorización del valor” [...] Ciertamente, permanece contenido el momento de trascendencia, pues en la forma esencial de carácter fetichista del “valor”, no se trata de una esencia de carácter directamente físico o social, sino de una abstracción social que no se puede apresar manualmente, que se ha encarnado de manera paradójica en [...] las relaciones sociales.

²² V. *ibid.*, pp. 186-265.

²³ Kurz, R., “Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung”. Primera parte: “Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion «Arbeit»”. En *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 1, Pp. 44-129. Bad Honnef, Horlemann, 2004, pp. 50 y ss. [En adelante “Die Substanz...”] Para una comprensión más profunda de esta concepción, v. también *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín, Horlemann, 2012, así como la entrevista en *Der Tod des Kapitalismus. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus*. Hamburgo, Laika Verlag, 2013, pp. 19-32.

De esta manera, lo que en nuestra sociedad rige como principio social constitutivo es el valor, el proceso de valorización del capital. Este es el que organiza las relaciones de poder a lo largo del globo, algo que la división mundial del trabajo muestra de manera prístina. Su importancia se manifiesta a su vez en la subordinación de otros ejes de poder (raza, género, edad) a este principio, como muestra la doble o triple discriminación que sufren mujeres y racializadxs. Lo que ha ocurrido en la sociedad moderna, según Kurz, es que

...[e]n el lugar de la divinidad transcendental y absoluta, hace entrada el valor o proceso de valorización como principio esencial absoluto, de carácter inmanente. Puesto que aquí se trata de la proyección de un proceso de abstracción social objetivado, este principio esencial absoluto, sin embargo —aunque aparece inmediatamente en las cosas y las relaciones, es decir, que es de carácter inmanente— [dicho principio] no puede tener en sí ninguna existencia inmediata de carácter material y social. Como tal, permanece como algo inasible, “incompresible” “no empírico” a pesar de su indudable inmanencia.²⁴

Dado que la sustancia del valor es el trabajo abstracto, éste no sólo supone el fin en sí mismo de nuestra sociedad, la determina también de manera primordial. De entrada, conformando un concepto de trabajo²⁵ que la tradición filosófica y crítica ha ontologizado, asumiendo que tiene un carácter transhistórico e impidiendo su crítica. Esto, en relación con lo que antes se ha mencionado respecto a la subordinación de ejes de poder al principio del valor, nos sirve para explicar la noción de la escisión de género en el capitalismo.

Esta tesis ha sido desarrollada por Roswitha Scholz²⁶. Explica cómo la introducción del principio del valor de la sociedad capitalista implica también la inserción de una escisión de género, inherente y co-originaria a nuestro sistema socioeconómico. Este explica la obliteración en esta sociedad de todas las actividades de cuidados, así como las emociones y disposiciones a ellas ligadas: en la sociedad moderna se han asumido como una “cara oculta del valor” que jamás surge en la superficie de la vida social como algo valioso, a pesar de que el capitalismo no pueda sobrevivir sin ellas. La realización de estas tareas se ha adscrito tradicionalmente a las mujeres, y las características y emociones, al

²⁴ Ibid., primer fragmento, p. 52, segundo fragmento, pp. 53-54.

²⁵ V. ibid., pp. 66, así como Kurz, R., L., Ernst, Trenkle N. *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*. Hamburgo, Konkret Literatur Verlag, 1999.

²⁶ V. Scholz, R. *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministischen Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*. Berlin, Horlemann, 2000, así como *Differenzen der Krise-Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von Rasse, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*. Berlin, Horlemann, 2005.

concepto de *lo femenino*, que ha sido menospreciado por la tradición filosófico-crítica.

Otra característica de esta corriente puede deducirse de una de las críticas que estos filósofos han dirigido contra Moishe Postone, antes mencionado. Para la *Wertabspaltungskritik* no basta con identificar el carácter doble del trabajo, el tiempo, o la riqueza, como hace el filósofo norteamericano. Kurz le critica que pretenda separar el “trabajo dentro del capitalismo” de un supuesto concepto de trabajo *general* —que asume quizás inadvertidamente— en tanto en sus textos suele hacer referencia a su “relevancia pública” para la vida social.

Lo esencial para este conjunto de autores es que el capitalismo ha conformado la abstracción general que es el concepto de “trabajo”, que representa una determinada relación social de carácter social. Esta proviene de la abstracción de ciertas actividades y relaciones de los seres humanos con la naturaleza, y modifica antiguas estructuras productivas colectivas. Las reorganiza en torno a la coacción permanente de la necesidad de iniciar nuevos procesos productivos que, en última instancia, permitan sostener procesos de acumulación de capital, es decir: permitan reinvertir parte de los beneficios obtenidos de la explotación de los trabajadores en el comienzo *ad infinitum* de nuevos procesos de producción.

Así pues, “trabajo”, “valor”, “dinero” ... todos estos constituyen la matriz de praxis social que conforma la sociedad moderna, y son conceptos que hay que abolir, yendo hacia otro tipo de sociedad en que la satisfacción de las necesidades, y el cumplimiento de nuestros deseos, no hayan de verse mediados por el mercado. Tampoco por las esferas que, a su juicio, lo sostienen, como son la política, el estado, la ciencia y el derecho institucionalizados a la medida de la producción de mercancías. Esto no significa que una sociedad postcapitalista no se dotaría de leyes, reglas o conocimiento, sino que éstos habrían de adquirir una forma completamente nueva. La emancipación social, en palabras de Kurz “sólo puede consistir en ganar el control comunitario sobre el tiempo histórico [y] concreto a través de la abolición y destrucción del tiempo espacial [es decir, del tiempo abstracto] de la empresa [...] Esto sería el final de la separación de la vida y la producción, del contenido y la forma, de la producción y la circulación, de la economía y la política”²⁷.

Aunque podríamos pensar que dicha posición es algo utópica e inalcanzable, cabe todavía decir que por lejana que nos parezca esta posibilidad, hay otra tesis de la *Wertabspaltungskritik* que nos obliga a pensar en transformaciones: la de la constatación de que habríamos llegado al *límite interno* del capitalismo a partir de

²⁷ Kurz, R., “Die Substanz...”, op. Cit., p. 126.

la Tercera Revolución Industrial. Este es otro punto que diferencia a los autores de la *Wertabspaltungskritik* de Postone, y los acerca a autores como Corsino Vela²⁸.

Dicho de manera muy sencilla, podríamos decir que la revolución microelectrónica o tercera revolución industrial ha dado lugar a una mejora de la maquinaria sin precedentes en la historia, que permite la creación de grandes sumas de valor con una introducción mínima de trabajo humano en el proceso de producción. Esto dificulta enormemente la reproducción ampliada del capital: una gran masa de valor se traduce en una ingente cantidad de mercancías, que, dado el escaso poder adquisitivo del público en general (puesto que como hemos dicho, hay una introducción mínima de trabajo humano en el proceso de producción) se tornarán crecientemente invendibles, impidiendo al capital recuperar lo invertido para volver a ponerlo en circulación²⁹.

Sin embargo, este fenómeno no es nuevo. Lo que ha ocurrido hasta ahora es que los mecanismos de compensación provenientes del plusvalor relativo (progresivo abaratamiento de las mercancías, expansión geográfica del capital, etc.) habían sido capaces de equilibrar la balanza a favor de las fuerzas del Capital. Estos llevarían ya desde hace más de 30 años colapsados, fenómeno que explica la tendencia a la creciente predominancia de las finanzas en nuestro sistema y fenómenos como la subcontratación, *outsourcing* y externalización en las empresas, que son mecanismos de reducción de costes³⁰.

Todo esto no quiere decir este proceso vaya a dar lugar a una abolición espontánea de las categorías capitalistas —algo así como una *revolución total* de carácter endógeno y espontáneo— sino sencillamente, que el capitalismo es ya incapaz de producir riqueza en sus propios términos, esto es, incapaz de generar beneficios para sí y un bienestar relativo de la población para el mantenimiento de la paz social

²⁸ V. Vela, C., *La sociedad implosiva*, Bilbao, Murreko Burutazioak, 2015, así como *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

²⁹ Este es uno de los múltiples fenómenos que una crisis de sobreacumulación muestra, sin que estemos reduciendo el problema de la crisis del capitalismo a un mero problema de subconsumo. El propio Marx, en el Libro III de *El Capital* (si bien, como sabemos, este libro es fruto de la compilación de notas que realizó F. Engels) oscila entre varios motivos y causas al dar cuenta de la crisis del Capital. Aunque en ningún caso habla aquí una erudita en la filología marxista, tengo la impresión de que uno de los factores que puede explicar esas diferentes explicaciones es la necesidad de que para hablar de la crisis final del Capital tengamos que hacer referencia a la coexistencia en el tiempo de diferentes crisis, propagadas a un nivel suficiente como para que suponga un problema a *nivel general* de la sociedad. Fenómenos como bancarrotas y cierre de empresas han sido, desde siempre, algo habitual en este sistema. (V. Marx, K., *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo 3. Madrid, Siglo XXI Editores, 2008 [1981], vol. 2, pp. 269-333. (MEW 25, Berlin, Dietz Verlag, 2008 [1894]).

³⁰ V. Kurz, R., *Das Weltkapital. Globalisierung und inneren Schranken des Kapitalismus*. [En adelante: *Das Weltkapital...*], Berlin, Tiamat, 2005, así como Maiso, Jordi, “El nuevo rostro del capital mundial. El análisis del capitalismo mundializado en la crítica del valor de Robert Kurz”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, año XXV, nº 30, 2016, pp. 123-156.

(un bienestar que, por cierto, nunca fue más allá de las fronteras de Occidente) sin poner en peligro constante los límites biofísicos del planeta. De este modo, hemos de leer la noción de “límite interno” como una *clave de lectura civilizatoria*, gracias a la cual puede entenderse, entre otras cosas, el cortoplacismo imperante en la actualidad³¹.

Si bien esta presentación de la *Wertabspaltungskritik* ha sido comprimida, podemos observar que teoriza desde un plano de alta abstracción. Esto puede llegar a parecernos molesto, puesto que dado el “límite interno”, parece necesario acometer en el presente modificaciones que permitan reapropiarnos de procesos sociales y vitales ahora subsumidos bajo el Capital. ¿Cómo hacerlo si, con las herramientas de la crítica de la escisión del valor podemos, sí, criticar de manera feroz, pero no pensar alternativas más inmediatas? Según creemos, la formulación de alternativas es posible si hacemos referencia a Riccardo Bellofiore. No puede decirse que este autor sea de la tradición crítica, de hecho, ni siquiera pertenece a la disciplina de la filosofía. A pesar de ello, su teoría económica puede ser utilizada de manera fructífera.

Posibilidades para el presente. Riccardo Bellofiore y la crítica del capitalismo

RICCARDO BELLOFIORE ES UN ECONOMISTA ITALIANO que, junto a figuras como Napoleoni o Graziani, lleva más de cuarenta años dedicado a la teoría de la circulación monetaria³². Su teoría, marxista, ha intentado sin embargo tender puentes con autores de la economía más clásicos, como Schumpeter o Keynes. Comparte con Adorno la visión de conjunto macrosocial y macroeconómica.

Sin detenernos aquí en una descripción integral, lo más interesante de su trabajo se encuentra en su concepción del sistema económico. En lugar de comprenderlo en términos duales, basándose en el par capitalistas/trabajadores, desarrolla una es-

³¹ Para una lectura más minuciosa de este concepto puede verse para ello nuestro texto Navarro, Clara, “Fin de partida. Acerca del «límite interno» del capitalismo según la crítica de la escisión de valor”, publicado en *Oximora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016, “Crítica inmanente del capitalismo”, pp. 1-25.

³² De este autor puede leerse, entre otros textos, para una comprensión global de su teoría: Bellofiore, Riccardo: “As it is body were by love possessed. Abstract Labour and the Monetary Circuit: A Macro-social Reading of Marx’s Labour Theory of Value”. En Arena, R., Salvadori, N. (Eds.): *Money, Credit, and the Role of the State. Essays in honor of Augusto Graziani*. Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 87-112, “Marx and the Macro-Monetary Foundations of Microeconomics”. En Bellofiore, R., Taylor, N., (Eds.): *The Constitution of Capital: Essays on Vol. I of Marx’s Capital*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2004, pp.170-210, “The Monetary Aspects of the Capitalist Process in the Marxian System: An Investigation from the Point of View of the Theory of the Monetary Circuit”, en Moseley, F., (Ed.): *Marx’s Theory of Money. Modern Appraisals*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2005, pp. 124-142, y por último, “A Ghost turning into a Vampire. The concept of Capital and Living Labour”, en Bellofiore, R., Fineschi, R., (Eds.): *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*. Nueva York, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 178-194.

estructura tripartita de este, en la que incluye a los bancos como agentes creadores de dinero *ex novo*. Esto puede parecer algo menor, pero permite pensar una teoría del capitalismo que ya no se ancle a los postulados del primer tomo de *El Capital*, como es la teoría del dinero como “mercancía expulsada”, que conviene detallar aquí.

En Marx, la teoría monetaria se sustenta en una concepción en que valor, trabajo y dinero se encuentran esencialmente relacionadas. El dinero es la representación abstracta del valor, que como sabemos, tiene como sustancia el trabajo abstracto. Esto quiere decir que el trabajo abstracto *respalda, sustancia* el dinero. La teoría del dinero “como mercancía expulsada”³³ explica cómo, en el contexto de un intercambio generalizado de mercancías en una sociedad dada, hubo la necesidad de buscar un equivalente general para facilitar el intercambio, lo que dio origen al *dinero*, que posteriormente comenzaría a jugar un rol más autónomo, pero que no por ello deja de ser una mercancía. Y es que el intercambio mismo tiene como fundamento el trabajo abstracto humano, o sea, es *tiempo de trabajo abstracto humano* lo que hay debajo de cada una de esas mercancías, lo que permite valorarlas comparativamente, lo que permite su intercambio. Esto también incluye a la mercancía dineraria: por ende, el “dinero”, es una mercancía como cualquier otra, y por eso mismo, el trabajo es a su vez el que *sustancia* al dinero. Todo dinero que no tenga este respaldo es dinero *ficticio*, crediticio.

Esta explicación, en el contexto de una economía tan compleja como la actual, en la que tan sólo alrededor de un diez por ciento del dinero en circulación actualmente tiene respaldo en el trabajo, es *real*, resulta insatisfactoria. De ahí que el movimiento de Bellofiore, que incluye a los bancos como creadores de mercancía dineraria *ex novo*, sea de gran importancia. Se trata de algo sencillo, pero de importantes consecuencias teóricas: el foco del análisis ya no se pone exclusivamente en la realización de la mercancía en el mercado, sino que, de manera más general, lo que se tiene en cuenta para saber si un ciclo productivo ha sido exitoso, es el *conjunto de procesos productivos totales que, habiendo recibido financiación por parte de los bancos, se realizan más tarde en el mercado*. ¿Y qué ventajas tiene esto respecto a lecturas más ortodoxas?

En primer lugar, nos permite entender de manera diferenciada al capitalista dinerario del industrial, descartando teorías que contraponen la masa de capitalistas frente a la masa de trabajadores. Es algo útil para expiar el riesgo de caer en formas de crítica incompletas e injustas, que culpen de la crisis únicamente a la supuesta avaricia del capitalismo financiero. Como denuncian los críticos de la escisión del valor, esto no es sino una forma de antisemitismo estructural³⁴. Además, en segun-

³³ Marx, Karl, *El capital...* Tomo I, Volumen 1, op. Cit., p.115 y ss. Cabe decir aquí que somos conscientes de que la explicación aducida no es suficiente para comprender correctamente todas las explicaciones de esta noción, algo que lamentamos y achacamos a la falta de espacio.

³⁴ V. Kurz, Robert, *Das Weltkapital...* op. Cit., p. 348 y ss.

do lugar, nos permite comprender el carácter de la dominación capitalista actual: si son los bancos los que deciden los procesos productivos que han de llevarse a cabo, eso quiere decir que son éstos los que deciden qué mercancías han de ponerse a la venta, y, por tanto, cuáles y cuántas necesidades de los trabajadores se verán satisfechas a través del mercado. Dado que vivimos en un mundo de sujetos monetarios, en que nuestros procesos sociales y vitales se ven cada vez más mediados por el mercado, puede decirse que los capitalistas tienen cada vez una mayor capacidad de influencia sobre nuestra suerte y modo de vida.

Ante esta situación, podría parecer más sensato rendirnos a una realidad que parece no ofrecer resquicios, pero la teoría de Riccardo Bellofiore nos ha dado algunas pistas de cómo afrontar la situación actual. Ahora sabemos que los esfuerzos han de concentrarse en el desarrollo de medidas que busquen disminuir el poder de influencia de los mercados a través de medidas que, por una parte, permitan y favorezcan la financiación de alternativas no regidas por los parámetros mercantiles, y, por otra, desliguen el acceso a la riqueza material y los derechos de ciudadanía del trabajo abstracto —del trabajo, en definitiva. Si atendemos a la perspectiva de la *Wertabspaltungskritik*, esto parece poco posible desde los mecanismos de la política institucional. Sea como fuere, sólo una conciencia clara de los procesos concretos que tienen hoy lugar puede permitirnos eventualmente, como quiso Adorno, desligar de la dominación los procesos económicos. No por ello terminará la “desgracia siempre renovada” de la que hablaba, pero desde luego, sí que es posible terminar con su actual configuración histórica, que se da bajo la forma del capitalismo.

Aunque Bellofiore es útil para pensar alternativas en el corto y medio plazo, es necesario imaginar propuestas de mayor calado. Por ello, nos gustaría concluir explicando una perspectiva que permita pensar (más allá de la teoría crítica y la Economía Política) nuestro presente, a partir de una de las sugerencias de Adorno. Una de las propuestas que nos hace este autor en “Reflexiones sobre la teoría de clases”, dice que “sólo quien reconoce lo más nuevo como lo igual sirve a lo que sería diferente”³⁵: ¿cómo podríamos abordar la tarea que aquí se arroja?

De entrada, cabe preguntarse si nuestro presente puede verse correctamente criticado con la sola apelación al sistema capitalista y sus ramificaciones, o si deberíamos atender a alguna otra cuestión específica. No entraremos a detallar exhaustivamente este punto, pero en cualquier caso, cabe decir que la teoría de Aníbal Quijano³⁶ propone que, para ir a una conceptualización más amplia del poder, tengamos en

³⁵ Adorno, Th. W., *Escritos...* op. Cit., pp. 349.

³⁶ V. Quijano, A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, pp. 201- 246.

cuenta dos estructuras más. Por una parte, la familia burguesa (es la que determina los roles de género de manera cada vez más extendida a escala global) así como el eurocentrismo (que, por lo menos desde la colonización de América, viene clasificando a las poblaciones socialmente en base a su *raza*). Todos estos son elementos que tenemos que tener en cuenta para una correcta comprensión del capitalismo como sistema de poder.

Ya se ha dicho anteriormente que el género puede estructurar relaciones de poder de tipo capitalista, dada la escisión de género que propone *Wertabspaltungskritik*. Esto mismo sirve para la noción de raza. En base a este entrecruzamiento de conceptos, tal vez también los propios conceptos del capitalismo tendrían que ser comprendidos como nociones entrecruzadas en esta historia, con esos diversos ejes. Y es que, ¿acaso comprenderíamos el término “trabajo” del mismo modo —que sigue estando muy asociado al enfrentamiento con la naturaleza— si conceptualizáramos desde un primer momento los trabajos de cuidados y los pertenecientes a la esfera de la reproducción del capital? ¿Puede entenderse la noción de proletariado de manera unitaria una vez se tienen en cuenta las formas de trabajo que se han dado históricamente en enclaves no Occidentales, donde no ha prevalecido el trabajo asalariado de manera mayoritaria? Es evidente que la respuesta a ambas preguntas es negativa, pero eso no quiere decir que ambos factores no hayan estado presentes desde el primer momento de la génesis de la historia del capitalismo, en esa historia, pues, de lo *siempre igual* que se busca analizar.

Por tanto, asumir ambos ejes, raza y género, que sólo han recibido atención a partir de la segunda mitad del siglo XX en el terreno académico de forma mayoritaria³⁷ parece ser una forma de llegar a la identificación de lo igual en lo nuevo, como nos sugiere Adorno.

Este enfoque creemos es compatible, por su parte, con una forma de crítica inmanente radical tal y como ha sido desarrollada por José Manuel Romero Cuevas³⁸. De nuevo, brevemente, merece la pena nombrar algunas de sus líneas más generales.

³⁷ Los Estudios de la Subalternidad, parte de los estudios poscoloniales y decoloniales, nacieron a finales de los años 70 a partir de la iniciativa de Ranajit Guha y el lanzamiento de su revista “Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society”, por ejemplo. Por su parte, la atención a la cuestión de género es evidente incluso en ciertas autoras muy anteriores al siglo XX, que han sido frecuentemente invisibilizadas en los cánones escolares (Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft). En cualquier caso, puede decirse que la segunda ola del feminismo (surgida alrededor de los años 60 del siglo XX) supuso sin duda una revitalización de este enfoque en entornos académicos.

³⁸ V. Romero Cuevas, J. M. *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la transcendencia intrahistórica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, “Crítica inmanente. Sobre el método de la teoría crítica”. En *Devenires*, XIV, 28, 2013 pp. 39-64, “La historicidad de la crítica. Un esbozo de la cuestión”. En *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, nº 61, 2014, pp. 93-111 <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/160021>, así como “¿Una crítica inmanente radical? Entrevista a José Manuel Romero Cuevas”, por Jordi Magnet Colomer, en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016, “Crítica inmanente del capitalismo”, pp. 187-200.

Este autor, en un intento por superar los puntos más problemáticos de la teoría adorniana, propone la realización de una teoría inmanente radical en que es central la noción de *historicidad*. Una perspectiva histórica que ha de darse en tres instancias: sujeto de enunciación, que ha de comprenderse como permanentemente *situado* en un posicionamiento determinado respecto a la realidad social; las herramientas de crítica, que han de ser modificadas al ritmo cambiante de la realidad que buscan desentrañar; y, por último, *historicidad* en el núcleo de la teoría misma, que ha de comprenderse inserta en un despliegue de intervenciones teóricas puestas al servicio de la transformación social. La instancia de cuestionamiento que nos permite trascender la normatividad social dada ya no es, como en la perspectiva teórico-crítica clásica, el aspecto de *promesa incumplida* de los valores institucionalizados —algo que da origen, por cierto, a la crítica de la corriente de la escisión del valor a Adorno antes descrita. Antes bien, es la *realidad social misma*, en tanto genera las posibilidades para un estado de cosas distinto, en que las relaciones de opresión, explotación y dominación sean eliminadas. La diferencia ha de notarse. Al contrario que con la perspectiva adorniana, la perspectiva de Romero Cuevas nos permite trabajar con principios no institucionalizados, lo que crea las condiciones para un verdadero cuestionamiento de esa “matriz de praxis social” capitalista que, según Kurz y Scholz hay que abolir en orden a crear una sociedad radicalmente distinta.

Esto abre una perspectiva que va muy lejos de Adorno, pero podemos igualmente entender nuestros esfuerzos en una historia de compromiso común con la consecución de lo *diferente*. Empresa difícil, pero que, sin duda, merece la pena repetir en cada oportunidad del presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, THEODOR. W., *Obra completa*. Tomo VIII, Escritos Sociológicos I. Madrid: Akal, 2005.

- “As if its body were by love possessed. Abstract Labour and the Monetary Circuit: A Macro-social Reading of Marx’s Labour Theory of Value”. En Arena, Richard. Salvadori, Neri. (Eds.): *Money, Credit, and the Role of the State. Essays in honor of Augusto Graziani*. Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 87-112.
- “Marx and the Macro-Monetary Foundations of Microeconomics”. En Bellofiore, Riccardo, Taylor, Nicola. (Eds.): *The Constitution of Capital: Essays on Vol. I of Marx’s Capital*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2004, pp.170-210,
- “The Monetary Aspects of the Capitalist Process in the Marxian System: An Investigation from the Point of View of the Theory of the Monetary Circuit”, en Moseley, Fred, (Ed.): *Marx’s Theory of Money. Modern Appraisals*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2005, pp. 124-142,
- “A Ghost turning into a Vampire. The concept of Capital and Living Labour”, en Bellofiore, Riccardo, Fineschi, Roberto. (Eds.): *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*. New York, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 178-194.

BRAUNSTEIN, DICK, Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld, Transcript, 2011.

HAMZA, AGON & RUDA, FRANK, “An Interview with Moishe Postone: That Capital has limits it does not mean it will collapse”, en *Crisis and Critique*, vol. 3, nº3, junio 2016, pp. 501-517.

HOBBSBAWN, E., *The age of Extremes. A history of the world, 1914-1991*, Nueva York, Vintage Books, 1996.

KURZ, ROBERT, (con Lohoff, Ernst, Trenkle, Norbert) (Eds.), *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*. Hamburgo, Konkret Literatur Verlag, 1999.

- “Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung”. Primera parte: “Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion «Arbeit»”. En *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 1, Pp. 44-129. Bad Honnef, Horlemann, 2004, pp. 50 y ss.
- *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen moderne und ihrer westlichen Werte*. Berlin, Horlemann, 2004.

- *Das Weltkapital. Globalisierung und inneren Schranken des Kapitalismus*. Berlin, Tiamat, 2005.
- *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Horlemann, 2012.
- *Der Tod des Kapitalismus. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus*. Hamburgo, Laika Verlag, 2013.

MAISO, JORDI, “El nuevo rostro del capital mundial. El análisis del capitalismo mundializado en la crítica del valor de Robert Kurz”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, año XXV, nº 30, 2016, pp. 123-156.

MARX, KARL, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo 1, Vol. 1, pp. 87-102. Madrid: Siglo XXI Editores, 1974. Traducción de Pedro Scaron. [MEW 23, pp. 85-98. Berlin, Dietz Verlag, 1973 [1867], Tomo 3. Madrid, Siglo XXI Editores, 2008 [1981]. (MEW 25, Berlin, Dietz Verlag, 2008 [1894].

POSTONE, MOISHE: *Time, labour, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

QUIJANO, ANÍBAL, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina “, en Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, pp. 201- 246.

ROMERO CUEVAS, JOSÉ MANUEL, *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la transcendencia intrahistórica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

— “Crítica inmanente. Sobre el método de la teoría crítica”. En *Devenires*, XIV, 28, 2013 pp. 39-64, “La historicidad de la crítica. Un esbozo de la cuestión”. En *Dáimon, Revista Internacional de Filosofía*, nº 61, 2014, pp. 93-111 <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/160021>

— “¿Una crítica inmanente radical? Entrevista a José Manuel Romero Cuevas”, por Jordi Magnet Colomer, en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, 2016, “Crítica inmanente del capitalismo”, pp. 187-200.

SCHOLZ, ROSWITHA, *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministischen Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*. Berlin, Horlemann, 2000.

— *Diferenzen der Krise-Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von Rasse, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*. Berlin, Horlemann, 2005.

— “Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz”, realizada por Clara Navarro Ruiz. En *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, “Karl Marx, Teoría Crítica y el presente: legados, reactualizaciones, reappropriaciones”, nº8-9, 2017, pp. 475-502.

VELA, CORSINO, *La sociedad implosiva*, Bilbao, Muturreko Burutazioak, 2015.

— *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*. Madrid, Traficantes de sueños. Madrid. 2018.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.018>

Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 319-340

*From absolutism to fascism: Hobbes’
philosophy through the prism of
Horkheimer, Adorno and Neumann*

*Del Absolutismo al Fascismo: La Filosofía de Hobbes
a través del prisma de Horkheimer, Adorno y Neumann*

ANNE JEAN

PhD student in l’Université Bordeaux-Montaigne, in Bordeaux (France).
anne.jean@yahoo.fr

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.019>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 341-358



Abstract

Horkheimer and Adorno in *Dialectic of Enlightenment*, and Neumann in *Behemoth*, have tried to understand the genealogy, the structures and the practices of fascism in particular through Hobbes' philosophy. However, despite their common membership in the *Institut für Sozialforschung*, they disagreed on the continuity between Hobbes' absolutism and European fascism. Horkheimer and Adorno were convinced that Hobbes' absolutism and fascism have shared the same anthropological origins, the principle of "Self-preservation" being at the root of absolutism as well as fascism. In both cases, the power is benefiting the dominant class, and creates an expanse where individuals destroy themselves. However, according to Neumann, absolutism and fascism are opposed, because Hobbes' "Leviathan" is a real state and differs from nazi « Behemoth », which is a non-state. The human reason that grounds the civil state is not just "instrumental", but also emancipatory.

Keywords: Horkheimer, Adorno, Neumann, Hobbes, Fascism, Totalitarianism, Absolutism, Self-preservation, Aufklärung, Reason..

Resumen

Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la ilustración*, y Neumann en *Behemoth*, han tratado de comprender la genealogía, las estructuras y las prácticas del fascismo en particular a través de la filosofía de Hobbes. Sin embargo, a pesar de su membresía común en el *Institut für Sozialforschung*, no estaban de acuerdo sobre la continuidad entre el absolutismo de Hobbes y el fascismo europeo. Horkheimer y Adorno estaban convencidos de que el absolutismo y el fascismo de Hobbes compartían los mismos orígenes antropológicos, y que el principio de «autoconservación» estaba en la raíz del absolutismo y del fascismo. En ambos casos, el poder beneficia a la clase dominante y crea una expansión donde los individuos se destruyen a sí mismos. Sin embargo, según Neumann, el absolutismo y el fascismo se oponen, porque el «Leviatán» de Hobbes es un estado real y difiere de la nazi «Behemoth», que no es un estado. La razón humana que fundamenta el estado civil no es solo «instrumental», sino también emancipadora..

Palabras Clave: Horkheimer, Adorno, Neumann, Hobbes, Fascismo, Totalitarismo, Absolutismo, Auto-conservación, Aufklärung, Racionalidad..

In the *Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt gives a special status to Hobbes in the history of political philosophy. According to her, we can find in Hobbesian thought some prefiguration of totalitarianism. In her analysis of “imperialism”, she writes that it is not a coincidence that Hobbesian absolutism and totalitarianism are identified¹. For Arendt, Hobbes is at first a bourgeois philosopher, because he advocates the extension and the expansion of power on the citizens and outside the state in order to support the “accumulation of capital”. The process of the accumulation of power is “never-ending” and goes beyond the borders as well as the financial capital; which is why he “foreshadowed the rise of imperialism”². However, he would have also prefigured totalitarianism. Arendt asserts indeed “Hobbes provided political thought with the prerequisite for all race doctrines, that is, the exclusion in principle of the idea of humanity which constitutes the sole regulating idea of international law”³. According to Arendt, Hobbes would have justified the idea of “race” and of wars, which can be found in totalitarian doctrines⁴.

After WWII, Hannah Arendt continues the work of Horkheimer and Adorno’s approach by searching for the meaning of the barbarism perpetuated by totalitarian movements throughout the history of philosophy⁵. All of them are convinced that there is a continuity between Hobbes and totalitarianism or fascism⁶. Both terms are synonyms in that they designate states where people

¹ Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Part Two “Imperialism”, Chapter 5 “The political emancipation of bourgeoisie”, Orlando, Harvest book - Harcourt Brace and co, 1979, p. 139.

² Ibid, p. 143.

³ Ibid, p. 157.

⁴ Arendt pointed out that the Hobbesian idea of “the state of nature” between the states themselves is “the best possible theoretical foundation for those naturalistic ideologies which hold nations to be tribes, separated from each other by nature, [...], unconscious of the solidarity of mankind and having in common only the instinct of self-preservation which man shares with the animal world.” Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 157.

⁵ Cf. Horkheimer Max, “Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung [1938]”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* XII, Frankfurt a. M. Fischer Taschenbuch Verlag, 1987, p. 149: „Der autoritäre Staat ist auch in der bürgerlichen Epoche nichts Neues, sondern die durch den Liberalismus vermittelte Rückkehr zu autoritären Formen, die im Absolutismus ihre Vorgeschichte haben.“

⁶ Hannah Arendt uses more the term of “Totalitarianism” than “Fascism” because; totalitarianism refers only to National Socialism and Stalinism. By contrast, Mussolini’s fascist regime is a tyranny or a dictatorship. His authority relies on a party, and not on a movement. Besides, in *Dialectic of Enlightenment*, Totalitarianism is more

are dominated by terror and ideology. They refer mostly to National Socialism, Italian Fascism and Stalinism. According to Arendt, totalitarian regimes aim to abolish spontaneity in human beings, which is the most basic expression of liberty⁷. This differs from authoritarian regime or tyranny, because it is not a restriction of human liberty, but its elimination. In Horkheimer and Adorno's common thought, fascism is also the framework of the "decline of the individual"⁸. Moreover, it contains Horkheimer's notion of an "Authoritarian State", which takes up the notion of "State Capitalism" theorized by Friedrich Pollock, an economist and the associate director in the Institute for Social Research. "Authoritarian State" is defined like the result of the centralisation of economic and political power in the hands of a powerful minority; it appears after the monopolistic phase of capitalism⁹.

Thus, I am going to use the word "fascism" in the large sense of the term, that is, in the sense that has been developed in *Dialectic of Enlightenment*. Fascism is not only Mussolini's doctrine, it also takes the form of National-Socialism. According to Horkheimer and Adorno, fascism has at least two characteristics, both a political and anthropological dimension: first, it is the political domination of the most powerful over the mob. Secondly, it is the revenge of the impulses against the civilizing reason.

It is true that Hobbes' state is also based on coercive power and ideology¹⁰. Nevertheless, the political aims of Hobbesian absolutism and fascism are completely different. For Hobbes, the purpose of state is to ensure the "safety of the people". According to him, "safety" is not "a bare preservation, but also all other contentments of life which every man [...] shall acquire to himself"¹¹. On the contrary, according to the German philosophers, humans lose their subjectivity

an adjective than a substantive. To go into this question in depth, cf. Katia Genel, «*La dialectique de la raison, contribution à une théorie du totalitarisme ? – Etat autoritaire, Etat totalitaire et non-Etat*», in *La dialectique de la raison – Sous bénéfice d'inventaire* supervised by Katia Genel, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, pp. 117-135.

⁷ Cf. Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 438: "The camps are meant not only to exterminate people and degrade human beings, but also serve the ghastly experiment of eliminating, under scientifically controlled conditions, spontaneity itself as an expression of human behaviour, and of transforming the human personality into mere thing, into something that even animals are not [...]."

⁸ Cf. Horkheimer Max, *Eclipse of reason*, New York, Bloomsbury Academic, 2013, the title of the 4th chapter: "Rise and Decline of the Individual".

⁹ Cf. Horkheimer M., "Autoritär Staat", *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1987, pp. 293-319. Pollock Friedrich, "State Capitalism: its Possibilities and Limits" and "Is National Socialism a New Order?", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, respectively pp. 200-225 and pp. 440-445.

¹⁰ The term "ideology" in Hobbes' philosophy refers to the "public instruction" about laws and citizens' duties.

¹¹ Hobbes Thomas, *Leviathan*, Chapter XXX, Oxford, edited by Gaskin in Oxford University press, 2008, p. 222.

and their individuality under fascist domination. Franz L. Neumann, another member of the *IfS*, argues that absolutism and fascism have not the same political structures and practices. For him, Hobbes' *Leviathan* is a real state, because it preserves the rule of the law and the citizens' rights. By contrast, Neumann's *Behemoth*, who has taken Hobbes' title from *Behemoth and the Long Parliament*, is a non-state, the anarchy that has destroyed human rights and dignity.

Thus, if there is indeed a crucial difference between Hobbes' state and fascist movement; is it relevant to establish a continuity between Hobbesian theory and fascism? Since it is difficult to identify absolutism with fascism when we consider legal and political structures, how can Horkheimer and Adorno assert as such?

My hypothesis is that the authors of the *Dialectic of Enlightenment* draw a correlation between Hobbes and fascism from an anthropological perspective. Hobbes is described as a "somber writer of the early bourgeois period", who "recognized society as the destructive principle"¹². By "speaking up the egoism of the self"¹³ through the principle of "self-preservation", he perceived that one of the consequences of economic liberalism can be self-destruction. This perspective is anthropological because it assesses how the will of self-preservation finally leads a fascist minority to use absolutist techniques of power against the masses. In addition, self-preservation is also "a destructive natural force"¹⁴ insofar as human beings must adapt themselves to the reality and lose their individuality in the fascist era. Thus, Horkheimer and Adorno establish the link between Hobbes and fascism by analysing the transformation of human beings.

The question is, how relevant is the link between Hobbes and fascism, correlation that is anthropological here?

First, I will study the use of Hobbes in *Dialectic of Enlightenment* and analyse the notions of "self-preservation" and "reason". If the Hobbesian concept of "reason" involves only "instrumental reason", it is relevant to return to Hobbes in the history of the "bourgeois rationality" in order to understand the roots of fascism.

Secondly, I will study another conception of the Hobbesian anthropology in Neumann's *Behemoth*, where the concept of "reason" is universal and objective, and consequently differs from "instrumental reason". Contrary to Horkheimer and Adorno, he connects the anthropological issues with political theory.

¹² Horkheimer Max and Adorno Theodor, *Dialectic of Enlightenment*, E. Jephcott trans., Stanford University press, 2002, p. 71.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

1. Self-preservation and domination: Hobbes as agent of the “conspiracy of rulers against peoples”¹⁵.

IN THE *DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT*, Horkheimer and Adorno conceive that the *Aufklärung* as “thought in progress”, can, in some historical circumstances, lead to fascism, after the liberal phase. The fact that the instrumental reason finds the better means for any ends produces a world where the values of humanity are liquidated, and where nature and men can finally be dominated. The sole principle of the instrumental reason is the self-preservation.

Precisely, the authors perceive a link between Hobbes and fascism through the anthropological concept of “self-preservation”. On the one hand, they explain how Hobbes’ political theory serves the interests and the self-preservation of the powerful minority in the fascist regime. On the other hand, they see in the Hobbesian transition from the “natural condition” to the civil condition how individuals finally destruct themselves by desiring to preserve themselves.

It is remarkable that the notion of “self-preservation” is fundamental in *Leviathan* as much as in *Dialectic of Enlightenment*. For Hobbes, it represents the fundamental right of nature, that is, “the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself for the preservation of his own nature”¹⁶. The right of nature contains all men’s action, which are necessary for their own preservation. In a civil state, this law of nature limits men. Law of nature is a precept “found out by reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same”¹⁷. The laws of nature are just precepts of reason; they become laws only due to the sovereign’s coercive power. They contain the rules by which men can live in peace, because peace is the sole state where they can preserve their life and felicity. Therefore, self-preservation is the principle of some men’s action, and the purpose of laws of nature that forbid self-destruction.

For Horkheimer and Adorno, self-preservation do not have the exact same meaning: it is concomitant with the formation of the *Ego* and individuality. Indeed, the notion of *Ego* is not only biological, but also historical. It is the result of the separation between the self and nature. The subject can preserve the self and be separated from nature only by its domination. Consequently, self-preservation is the principle of the domination of nature, and thus it becomes the principle of science and exploitation of nature. The main instrument to dominate nature

¹⁵ Horkheimer M. and Adorno T., *Dialectic of Enlightenment*, op. cit., p. 68.

¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, XIV, op. cit., p. 86.

¹⁷ Idem.

is Reason, in its instrumental potentiality. With reason, men can find the means for any ends. In short, self-preservation is not only preservation of his own life as Hobbes underlined it, but also a way of preserving the ego as principle of individuality.

So how are the principle of self-preservation and the instrumental reason articulated with fascism in *Dialectic of Enlightenment*? The authors highlight two viewpoints: the viewpoint of those dominated and the dominant's viewpoint. First, in a fascist state, dominated people have to be adapted to new sets of rules: "[...] the people were prepared to adapt themselves passively to new power relations, to allow themselves only the kind of reaction that enabled them to fit into the economic, social and political setup."¹⁸ Self-preservation demands that subjects adapt themselves to any kind of political setup.

Secondly, self-preservation underlies the conduct of the dominants. According to Horkheimer and Adorno, the ego can "expand" or "contract with the individual's prospects of economic autonomy and productive ownership"¹⁹. Therefore, if we follow the principle of self-preservation, dominants want to maintain and increase their domination over the masses. The domination of nature requires domination of other men because a minority of men wants to keep the power. Therefore, the principle of self-preservation is not limited at liberalism; it is also specific to fascism. It triggers the search for ways to dominate people.

Besides, according to Horkheimer and Adorno, Hobbes already dealt with the techniques of people's domination.

"Finally it passes from the expropriated citizens to the totalitarian trust-masters, whose science has become the quintessence of the methods by which the subjugated mass society reproduces itself. [...] The conspiracy of rulers against peoples, implemented by relentless organization, finds the Enlightenment spirit since Machiavelli and Hobbes no less compliant than the bourgeois republic."²⁰

In other words, the techniques to dominate other men are a thematic of political philosophy during the early bourgeois period, that is, for Machiavelli and Hobbes. Therefore, the authors establish a first link between Hobbes and fascism because Hobbes sets the means to dominate the masses. In "Die Juden und Europa" and in his preface of the ninth issue of the *Zeitschrift für Sozialforschung*, Horkheimer brings the common techniques of power shared by absolutist and fascist rulers to

¹⁸ Horkheimer M., *Eclipse of Reason*, op. cit., p. 70.

¹⁹ Horkheimer M. and Adorno T., *Dialectic of Enlightenment*, op. cit., p. 68.

²⁰ Idem.

light. These are “ideology” and “terror”²¹. In “Die Juden und Europa”, terror has been always advised for the dominant class since Machiavelli²². In Horkheimer’s preface, the fascist clique “shuffles [ideologies] about freely and cynically according to the changing situation, thus finally translating into open action what modern political theory from Machiavelli and Hobbes to Pareto has professed.”²³

Hobbes is a representative of the will to dominate nature and men in the history of Enlightenment, and is connected with fascism because he belongs to Enlightenment as “*fortschreitenden Denken*” which finally leads to fascism as a way of asserting a very strong power over the masses.

Yet, I state that Hobbes’ *Leviathan* is not at all a foreshadowing of totalitarian states. In the *Leviathan*, the sovereign has an absolute power and is not subjected to the law because laws are the expression of his will. However, the purpose of the generation and the existence of the state is not limited to the domination for the domination, or the happiness just for the most powerful men only, but involves the “*salus populi*,” in other words, the “safety” of people. Furthermore, the creation of the Commonwealth by the social pact is not based on the future sovereign’s will to dominate and preserve himself, because its purpose is the self-preservation of each man in the multitude. My hypothesis is that Horkheimer and Adorno did not intend to say that the structures of totalitarian state are already in the *Leviathan*. Instead that they perceived in Hobbes’ work a manifestation of the will of domination specific to the Enlightenment spirit and later peculiar to fascism.

2. From Self-Preservation to Self-Destruction: What is “Coming Out” of the Hobbesian Natural Condition in *Dialectic of Enlightenment*?

IN *DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT*, the connection between Hobbes and fascism is not to be found directly in his political theory, but in his anthropology, through the transition from the “natural condition” to the civil condition. In Hobbes’ anthropology and political theory, the civil condition is the result of the institution of the Commonwealth. There is no differences between living in the civil

²¹ In the 1950s, Hannah Arendt also refers to ideology and terror as the specific instruments of domination in totalitarian states. Cf. *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., Part Three “Totalitarianism”, chapter 13 “Ideology and Terror: a Novel Form of Government”, pp. 460-479.

²² Horkheimer M., „Die Juden und Europa“, *Gesammelte Schriften* IV, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuchverlag, 1988, p. 316-317.

²³ Horkheimer M. “Preface” in *ZfS*, Jahrgang 9, 1941, op. cit., p. 196.

condition and being ruled by the sovereign. The Hobbesian themes of the “natural condition” and “Commonwealth” implicitly appears in this quote from the second digression:

“If all affects are of equal value, then self-preservation, which dominates the form of the system in any case, seems to offer the most plausible maxim for action. It was to be given free rein in the free economy. The somber writers of the early bourgeois period, such as Machiavelli, Hobbes, and Mandeville, who spoke up for the egoism of the self, thereby recognized society as the destructive principle and denounced harmony before it was elevated to the official doctrine by the bearers of light, the classicists. The former writers exposed the totality of the bourgeois order as the horrifying entity, which finally engulfed both, the general and the particular, society and the self. With the development of the economic system in which the control of the economic apparatus by private groups creates a division between human beings, self-preservation, although treated by reason as identical, had become the reified drive of each individual citizen and proved to be a destructive natural force no longer distinguishable from self-destruction.”²⁴

The authors established an opposition between the “somber writers” of the bourgeoisie and the “classicists” such as Adam Smith, Jean-Baptiste Say and David Ricardo²⁵. Contrary to the classicist economists, the former writers Hobbes, Machiavelli and Mandeville have understood that in a society where free economy or liberalism rules, there is no harmony between the individuals and the society. For example, Adam Smith’s principle of the “invisible hand” demonstrates that when merchants and manufacturers pursue their own interests, they contribute of the enrichment of the society²⁶. Thus, the conflict of interests is solved in the social totality according the “bearers of light”. However, for Horkheimer and Adorno, such a harmony is an illusion.

On the other hand, they praise Hobbes, Machiavelli and Mandeville for being more clear-sighted than the classicists are. From early on they have seen that the principle of self-preservation “proved to be a destructive natural force no longer distinguishable from self-destruction”²⁷. Then, they have understood that the pursuit

²⁴ Horkheimer M. and Adorno T., *Dialectic of Enlightenment*, op. cit., p. 71.

²⁵ Cf. Horkheimer M., “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung [1931]“, *Gesammelte Schriften* III, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1988. In this speech, Horkheimer refers to Adam Smith, Jean-Baptiste Say and David Ricardo as the names of the liberal economists. He quotes them through their use in Hegel’s *Elements of the Philosophy of Right*, § 189.

²⁶ Cf. Smith Adam, *The Wealth of Nations*, Book IV, Chapter II, Amsterdam, Lausanne, Melbourne, Milan, New York, Sao Paulo, Μέτα Libri Digital Edition, 2007, p. 349-350: “By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it.”

²⁷ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, op. cit., p. 71.

of an individual's own interest in order to preserve himself leads to self-destruction. Yet it is strange that Hobbes is, on the one hand, a spokesman of the "egoism of the self" specific to the liberal era, and on the other hand, an apologist for the "horri-fying entity which finally engulfed both, the general and the particular, society and the self"²⁸, that is, a representation of the fascist era. Moreover, it is puzzling that the German philosophers perceived in Hobbesian philosophy the "murky fusion"²⁹ between self-preservation and self-destruction.

Indeed, I claim that the term "society" from the quote above corresponds to a mix of "natural condition" and "civil state". It refers to the competition between the bourgeois owners; so, it is the version of the war of every man against every man in the economic society. I also suppose that "the totality of the bourgeois order" is the state, while the "Leviathan" is the Commonwealth in Hobbes' theory. So, if society is recognized by Hobbes as "the destructive principle" and if the "totality [...] engulfed both [...] society and the self" according to Horkheimer and Adorno, Hobbes would recognize the civil condition and the state as the framework where individuals are destroyed. This assertion is like a distortion of his philosophy. For Hobbes, to come out of the natural condition by instituting the Commonwealth is the only way to preserve life and to be happy. The natural condition is indeed a condition where "the life of man" is "solitary, poor, nasty, brutish and short"³⁰. Therefore, how to explain that Hobbes recognizes "society" or "civil state" as the "destructive principle", and "totality" or "Leviathan" as the scene of self-destruction?

Horkheimer and Adorno read Hobbes through Freud's essays about the notion of Culture, *The Future of an Illusion* and *Civilization and its Discontents*. In both works, Freud takes Hobbes' theme of "natural condition" and transforms it. To "lay down" almost all the "natural right"³¹ in order to come out of the natural condition in Hobbes's political theory, corresponds to "a renunciation of instincts" in the *Future of an Illusion*:

"It seems rather that every civilization must be built up in coercion and renunciation of instincts [...]."³²

²⁸ Idem. NB: in this English translation of *Dialectic of Enlightenment*, the dimension of the "apology" or "praise" is forgotten. Cf. Horkheimer and Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuchverlag, 1987, p. 113: „Jene [Machiavelli, Hobbes, Mandeville] priesen die Totalität der bürgerlichen Ordnung [...].“

²⁹ Idem: "The two principles combined in a murky fusion".

³⁰ Hobbes, *Leviathan*, chapter XIII, op. cit., p. 84.

³¹ Cf. Hobbes, *Leviathan*, chapter XIV, op. cit., p. 87-88.

³² Freud Sigmund, *The Future of an Illusion*, James Strachey trans., New York, W. W. Norton and Company. INC., 1961, p. 7.

According to Freud, human beings renounce and sacrifice their impulses, in order to live in society peacefully and defend themselves against the external nature. Now, in *Dialectic of Enlightenment*, the renouncement of the impulses is a sacrifice of an internal nature and the Self³³. In his essay “The End of Reason” and its German translation “Vernunft und Selbsterhaltung”, Horkheimer shows that life in community requires two kinds of renouncement, that is, the renouncement of the use of reason and the renouncement of instincts.

“The enthusiasm of the counter-revolution and of the popular leaders not only joined in a common faith in the executioner but also in the conviction that reason may at any time justify renouncing thought, particularly of the poor. De Maistre, a belated absolutist, preaches forswearing reason for reason’s sake. [...]. / The individual has to do violence to himself and learn that the life of the whole is the necessary precondition of his own. Reason has to master rebellious feelings and instincts, the inhibition of which is supposed to make human cooperation possible.”³⁴

In the German translation “Vernunft und Selbsterhaltung”, Horkheimer adds the name of Hobbes next to the French counter-revolutionary De Maistre:

“De Maistre, ein verspäteter Absolutist, predigt mit Hobbes die Abschwörung des eigenen Urteils für alle Zeit, aus Vernunft. [...]”³⁵

Consequently, if “the life of the whole is the necessary precondition” of their own life, human beings must forswear their own judgement and sacrifice their instincts, because those can be antagonistic towards the whole. Such a renunciation is the ground for the Self-destruction and individual’s decline, specific to fascism. In the fascist era, the whole, as the state, would engulf individuals. According to Horkheimer and Adorno, Hobbes’ Leviathan is a preview of this pathological relation between the whole and individuals.

The Freudian mediation in *Dialectic of Enlightenment* is thus necessary to understand why -for Horkheimer and Adorno- Hobbes praised “the totality of the bourgeois order as the horrifying entity which finally engulfed both, the general and the particular, society and the self”³⁶. In other words, they can establish a link between Hobbes and fascism because they understand the transition from the nat-

³³ Cf. Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, “Excursus I: Odysseus or Myth and Enlightenment”, op. cit., pp. 67-103.

³⁴ Horkheimer M., “The End of Reason”, *ZfS*, Jahrgang 9, 1941, op. cit., p. 369.

³⁵ Horkheimer M., “Vernunft und Selbsterhaltung”, *Gesammelte Schriften* V, op. cit. p. 325.

³⁶ Horkheimer M. and Adorno T., *Dialectic of Enlightenment*, op. cit., p. 71.

ural condition to the civil state as the renunciation to the instincts in order to live in society. Now, this renunciation prepares the Self-destruction peculiar to fascist phase: by aiming for the Self-preservation, individuals will renounce their own nature. Therefore, they will adapt not merely to the political reality of fascism, but they will take revenge against civilisation through barbarism and the persecution of minorities such as the Jewish people, for example³⁷.

To sum up, we have to understand that, in the *Dialectic of Enlightenment*, Hobbes, as somber writers of the Enlightenment, is not only a pre-fascist writer. He brought to light the dark side of the *Aufklärung*, with the rawness and the lucidity of his thought. However, Horkheimer and Adorno missed the purpose of the *Leviathan* as the construction of a state where men can live in peace, despite and with human passions. With their interpretation of the Hobbesian transition from natural condition to civil society, they cannot conceive a state which can realize the *salus populi*, or which can deal with the human passions. Indeed, their own anthropological conception is disconnected with a real political thought. We know that it is absurd to conceive the political system without an anthropology, but can we have a conception of the human nature by disregarding the political practices?

Now we have to confront their use of the Hobbesian anthropology with Franz Neumann's reception of Hobbes in order to have another conception of the anthropology connected with the political theory.

3. The prism of Neumann: *Behemoth versus Leviathan*.

NEUMANN HAS PUBLISHED his *Behemoth* in 1942. Contrary to Horkheimer and Adorno, he distinguished clearly the Hobbesian absolutism and the National Socialism, which we can understand as a type of fascism.

“National Socialism is anti-democratic, anti-liberal, and profoundly anti-rational. That is why it cannot utilize any preceding political thought. Not even Hobbes's political theory applies to it. The national socialist state is no Leviathan. But Hobbes aside from his *Leviathan* also wrote *Behemoth or the Long Parliament* [...]. *Behemoth*, which depicted England during the Long Parliament, was intended as the representation of a non-state, a situation characterized by complete lawlessness.”³⁸

³⁷ Cf. Horkheimer M., *Eclipse of reason*, the third chapter “The Revolt of Nature”, op. cit., pp. 65-89.

³⁸ Neumann Franz, *Behemoth – The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Chicago, Ivan R. Dee, 2009, p. 459.

According to Neumann, National Socialism differs from absolutism, because the Nazi state is a non-state, has no legal structure and is irrational. In that way, he is in opposition to Carl Schmitt, and his conception of Hobbes³⁹. National Socialism is irrational because of its lack of political theory, where the structures of the state, the laws and their rationality can be outlined. Neumann has understood that Hobbes is not a fascist writer ahead of his time, since he asserts that Hobbes' philosophy is rational. Indeed, he underlines the fact that *Leviathan* is based on laws and the rationality of the citizens:

“The Leviathan, although it swallows society, does not swallow all of it. Its sovereign power is founded upon the consent of man. Its justification is still rational and, in consequence, incompatible with a political system that completely sacrifices the individual.”⁴⁰

In other words, Hobbesian state is rational because the sovereign power can be justified and accepted by the citizens, not only because of the coercive power, but also by his rationality expressed by the laws of nature. Furthermore, to live in the Commonwealth does not require a sacrifice of individuals because Hobbes postulates the right of resistance⁴¹. Indeed, the social pact cannot be valid if individuals commit to allowing killing, even by the sovereign's forces.

The question is: what is the meaning of “rationality” according to Neumann? Indeed, if the rationality is only “instrumental”, it is overcome by the principle of self-preservation analysed by Horkheimer and Adorno. It is true that the Leviathan as state is a means for the purpose of self-preservation. However, in this case, the purpose is not self-preservation of the dominants, but those of all citizens; in addition, self-preservation does not lead to self-destruction like the version of the Hobbesian civil society in *Dialectic of Enlightenment*. The reason is not just subjective, it is also objective, as Horkheimer has underlined in *Eclipse of Reason*⁴². Therefore, in Neumann's thought, rationality is the main characteristic of Natural Law and underlies rational political systems:

³⁹ According to Carl Schmitt, Hobbes is a philosopher of the dictatorship and is the theoretician of Decisionism. In that way, we can link National Socialism and Hobbes together because, in Schmitt's juristic theory, the Führer have the power to decide who the enemy is in order to protect the total state. Cf. *Die Diktatur* (1921), *On the Concept of the Political* (1932), and *On the Three Types of Juristic Thought* (1934). Yet in *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* (1938), he finds in Hobbes's political theory seeds of liberalism.

⁴⁰ Neumann F., *Behemoth – The Structure and Practice of National Socialism*, op. cit., p. 459.

⁴¹ Cf. Hobbes, *Leviathan*, chapter XXI, op. cit..

⁴² Cf. Horkheimer M. *Eclipse of Reason*, chapter 1 “Means and Ends”, op. cit., pp. 1-39.

“If every doctrine of Natural Law is based upon men as an individual, either autonomous or subject to the lawfulness of external nature, then man must be considered as a rational individual. That in turn implies the recognition of the essential equality of human beings. And this again lead to the universality of the Natural Law doctrine which is the central view common to all doctrines.”⁴³

Thus, Natural Law is universal and implies the recognition of equality because of the inborn rationality of human beings. Natural Law cannot be compatible with irrational doctrines or practises. The rationality of Natural Law derives from the rationality of human beings and produces a rational political system where human rights are applied. According to Neumann, even Hobbes’ absolutist doctrine of Natural Law is rational because it “base[s] the authority upon the consent of man”⁴⁴. In addition, in the essay “Der Funktionswandel des Rechtsgesetzes”, published in the “*Zeitschrift*“ in 1937, Neumann shows that, in Hobbes political theory, the state and its laws are based upon Natural Law:

“Obwohl nach Hobbes Gesetz reine *voluntas* ist, obwohl Recht und Massnahmen des Souveräns jeder Art identisch sind, obwohl ein Recht ausserhalb des Staates nicht bestehen soll, nimmt er doch starke Einschränkungen an seiner monistischen Theorie dadurch vor, dass der Staat (und damit das Recht) selbst auf ein Naturgesetz basiert wird, dieses aber nicht nur *voluntas*, sondern auch *ratio* ist, da es die Erhaltung und Verteidigung des menschlichen Lebens zum Inhalt hat.”⁴⁵

Consequently, Hobbes’s juridical doctrine is not a pure decisionism: the sovereign makes law, but he must himself base this on the Natural Law when he makes it. Neumann contradicts thus Carl Schmitt’s vision of Hobbes. According to Carl Schmitt, Hobbes is indeed the first thinker of Decisionism⁴⁶. However, by his opposition to the Nazi jurist, Neumann assert the rationality inherent in Hobbesian Commonwealth.

The other issue is that the rationality of the laws of nature would be only ideological, a means to enslave the people and justify all the actions of the sovereign. Neumann himself recognizes this ideological dimension of every doctrines of

⁴³ Neumann F., “Types of Natural Law” in *ZfS*, Jahrgang 8, 1939-49, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, p. 349.

⁴⁴ *Ibid*, p. 357.

⁴⁵ Neumann F., “Die Funktionswandel des Rechtsgesetzes”, in *ZfS*, Jahrgang 6, 1937, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, p. 544.

⁴⁶ Cf. Schmitt C., *Die Diktatur – Von der Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin, Duncker und Humblot, 2015, the first chapter „Die kommissarische Diktatur und die rechtstaatliche Theorie“, p. 1-25. / Schmitt C., *On the Three Types of Juristic Thought*, Joseph W. Bendersky trans., Praeger Publishers, 2004.

Natural Law. For example, thomistic Natural Law is “a kind of codification of the feudal order, a completely authoritarian order”⁴⁷. However, it is just “one aspect of the system”⁴⁸: thomistic doctrine is progressive insofar as it is in opposition with the Augustinism and the royal domination by “charisma”. Furthermore, Hobbes’ doctrine of Natural Law is not ideological for him. It seems that he is more revolutionary than previously considered:

“The democratic kernel and the inherent revolutionary dynamics were clearly perceived by the Court and rejected by the ruling classes, who were afraid and ashamed of that outspoken philosopher whose materialism allowed no veiling ideology.”⁴⁹

According to Hobbes, the laws of nature are rational, not only because they are rules of prudence in order to reach the peace, but also because they imply obedience with consciousness. They are certainly an expression of the ideological power of the sovereign, but it is not clear whether the concept of “ideology” is, only a doctrine serves and hides the interests of the dominants here. They are ideological because they represent an education of the citizens, which require their rationality as consciousness and understanding⁵⁰.

It seems that Neumann understands the concept of “rationality” as universal and not as instrumental. The result of this understanding is that the citizen’s obedience is not only influenced by terror, but also by their “consent”. However, it does not mean that the sovereign will lose his rights to rule people if he does not “fulfil his side of the bargain”, as Neumann claims it in his *Behemoth*:

“The whole power of the sovereign is, for Hobbes, merely a part of a bargain in which the sovereign has to fulfil his obligations, that is, preserve order and security so that there may be realized ‘the liberty to buy and sell and otherwise contract with one another; to choose their own adobe, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit’. If the sovereign cannot fulfil his side of the bargain, he forfeits his sovereignty. Such a theory has little common with National Socialism, absolutistic as it may be.”⁵¹

First, Hobbes asserts that there is not a covenant between citizens and the sovereign. The covenant is made only between citizens: they commit, one to each other,

⁴⁷ Neumann F., “Types of Natural Law” in *ZfS*, Jahrgang 8, 1939–40, p. 351.

⁴⁸ *Ibid*, p. 352.

⁴⁹ *Ibid*, p. 356.

⁵⁰ On the ideological function of the sovereign in Hobbes’ philosophy, cf. *Leviathan*, op. cit., chapter XXX.

⁵¹ Neumann F., *Behemoth – The structure and Practice of National Socialism*, op. cit. p. 459.

to lay down the unlimited right of nature and to obey the beneficiary of the transfer, that is, the future sovereign. The sovereign is not obliged towards his subjects by a “bargain”. Moreover, he cannot “forfeit his sovereignty”, because the rights of the sovereign are inalienable⁵². Nevertheless, it is true that he has not betray them, because he is the beneficiary of a “gift”. Thus, he has to respect the fourth law of nature about the “grace” or the “free gift”: “*that a man which received benefit from another of mere grace endeavour that he which giveth it, have no reasonable cause to repent him of his good will*”⁵³. So, Hobbes’s theory “has little in common with National Socialism”⁵⁴, not because Hobbesian sovereign has to “fulfil his side of bargain”, but because of the trust of the people in him and his obligation to fulfil the “safety of the people”, that is, the respect of Natural Law.

To conclude, I would like to add that the way to conceive human nature determines how one defines the state. On the one hand, if human reason is just instrumental, the state is only an ensemble of techniques to dominate people for the benefit of the dominant minority. In this case, the state cannot be democratic and is always potentially fascist. On the other hand, if human beings are capable of rationality in an objective and universal meaning, it is possible to conceive a “real state”, which can serve the people if it is well structured. In my opinion, Neumann is right when he underlines the importance of political theory for the viability of a political structure. Indeed, National Socialism is a non-state because it has no political theory. So, when we follow the way of Horkheimer and Adorno without completing their fruitful thought with a political theory, the risk is to miss the possibilities of emancipation that we can find in the political sphere and through the structures of the state.

⁵² Cf. Hobbes, *Leviathan*, chapter XVIII, § 4, whose title is “Sovereign power cannot be forfeited”, op. cit..

⁵³ Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 100.

⁵⁴ Neumann F., *Behemoth – The structure and Practice of National Socialism*, op. cit. p. 459.

BIBLIOGRAPHY

- ARENDETT HANNAH, *The Origins of Totalitarianism*, 1948, Orlando, Harvest book - Harcourt Brace and Co, 1979.
- FREUD SIGMUND, *The Future of an Illusion*, 1927, James Strachey trans., New York, W. W. Norton and Company. INC., 1961.
- GENEL KATIA, «*La dialectique de la raison*, contribution à une théorie du totalitarisme ? – Etat autoritaire, Etat totalitaire et non-Etat», in *La dialectique de la raison – Sous bénéfice d'inventaire* supervised by Katia Genel, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, pp. 117-135.
- HOBBS THOMAS, *Leviathan*, 1651, Oxford, edited by Gaskin in Oxford University press, 2008.
- HORKHEIMER MAX, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung [1931]“, *Gesammelte Schriften* III, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- “Die Juden und Europa“, *Gesammelte Schriften* IV, 1938, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- “Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung“, 1938, *Gesammelte Schriften* XII, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.
- “Preface“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 195-200.
- “The End of Reason“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 366-388.
- “Vernunft und Selbsterhaltung“, *Gesammelte Schriften* V, 1942, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.
- “Autoritär Staat“, *Gesammelte Schriften* V, 1942, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.
- *Eclipse of Reason*, 1946-47, New York, Bloomsbury Academic, 2013.
- HORKHEIMER MAX and ADORNO THEODOR W., *Dialectic of Enlightenment*, 1944/1947, E. Jephcott trans., Standford University press, 2002.
- NEUMANN FRANZ L., “Die Funktionswandel des Rechtsgesetzes“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 6, 1937, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 542-596.

— “Types of Natural Law”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 8, 1939-40, München Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 338-361.

— *Behemoth – The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, 1942/1944, Chicago, Ivan R. Dee, 2009.

POLLOCK FRIEDRICH, “State Capitalism: its Possibilities and Limits”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 200-225.

— “Is National Socialism a New Order?”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 440-445.

SCHMITT CARL, *Die Diktatur – Von der Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921, Berlin, Duncker und Humblot, 2015.

— *On the Three Types of Juristic Thought*, 1934, Joseph W. Bendersky trans., Praeger Publishers, 2004.

SMITH ADAM, *The Wealth of Nations*, Amsterdam, Lausanne, Melbourne, Milan, New York, Sao Paulo, ΜΕΤΑLibri Digital Edition, 2007.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.019>
Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 341-358

*Medios para una política futura:
“Para una crítica de la violencia”
de Walter Benjamin*

*Means for a future policy: “Critique
of violence” by Walter Benjamin.*

DR. WOLFGANG BOCK

VERSIÓN AL CASTELLANO
DE LAURA FLÓREZ

Universidad federal de Río de Janeiro
wolfbock@yahoo.de

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 359-382



Wolfgang Bock, born 1957, is professor for German language and literature at the Federal University of Rio de Janeiro, Brazil (UFRJ). Last publications: *Dialectical psychology. On Adornos reception of psychoanalysis*. Wiesbaden: Springer Publishing House 2018 (in German, ISBN print: 978-3-658-15324-3, ISBN eBook: 978-3-658-15325-0)



Resumen

El artículo se centra en el enigmático ensayo de Walter Benjamin “Para la crítica de la violencia” de 1921. El autor lo interpreta en el contexto de las ideas políticas del movimiento juvenil alemán antes y después de la Primera Guerra Mundial. A diferencia de otras interpretaciones, se enfoca más en cierta empresa política que en una forma de expresión mesiánica, que era la lectura habitual. Se hace evidente que Benjamin se refiere a una acción no muy lejana, por ejemplo, a la toma de decisión de Kierkegaard en materia de ética. En la segunda parte, el autor analiza algunas recientes erróneas interpretaciones y señala las heterogéneas e intensamente políticas conclusiones de Benjamin para hoy en día.

Palabras Clave: violencia, poder, justicia, mesianismo, política.

Abstract

The article focuses on Walter Benjamin’s enigmatic essay *Critique of Violence* from 1921. The author interprets it in the context of the political ideas of the German Youth movement before and after the First World War. Different from other interpretations, he focuses more on a certain political act than on a usual messianic way of reading. It becomes evident that Benjamin refers to an act not far from for example Kierkegaard’s decision in ethics. In the second part, the author discusses some recent misinterpretations and points out the actuality of Benjamin’s heterogeneous and highly political conclusions for today.

Keywords: violence, power, justice, messianism, politics.

JUSTICIA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

Un Kaddish para el amigo Jairo Escobar (1957-2017)

Debido a un retraso de su avión, Jairo Escobar no llegó al Congreso de Teoría Crítica en la ciudad colombiana de Bucaramanga el 4 de octubre de 2017, sino al día siguiente. Así que no pudo escuchar mi conferencia de apertura, por lo que me pidió el manuscrito. Antes de que pudiera leerlo, ya había muerto de un ataque al corazón. Un año después, todavía no puedo asumir su muerte, por ello, es esta una manera de hacerle llegar mi texto de manera póstuma.

La conferencia se ocupa de la relación entre la violencia y la justicia. Ese fue un tema que nos preocupó mucho a Jairo y a mí en nuestro trabajo conjunto entre Brasil, Alemania y Colombia. Desde 2013 se han celebrado una serie de conferencias y reuniones de trabajo en las que hemos debatido sobre este tema desde diferentes perspectivas. Jairo era un amigo de confianza del más alto nivel intelectual, a quien echo mucho de menos todos los días. El mundo sigue girando para nosotros, pero es otro sin él. Sus amigos y alumnos me ayudan a aceptarlo. En nosotros pervive. Y de esta forma, concibo el siguiente texto como un *Kaddish* secularizado, dedicado al amigo Jairo Escobar.

1. Los medios puros como acceso a la esfera de los fines

EL ENSAYO DE WALTER BENJAMIN *Para una crítica de la violencia* de 1921, cuya revisión es el objetivo de esta reflexión, es un texto heterogéneo y -como dice Judith Butler- „notoriamente difícil“. ¹ Se basa en un concepto político que parece provocar malentendidos. ² No marcan la historia de su recepción ³ únicamente las interpretaciones que se aproximan a la intención de Benjamin -como las de Jacques Derrida en 1991 y Judith Butler en 2007-, sino, sobre todo, las interpretaciones claramente exageradas, que encontramos una y otra vez. Estas lecturas problemáticas van desde las de Carl Schmitt y Giorgio Agamben, pasando por las de Andreas Baader y Axel Honneth, hasta las que, en la actualidad, realizan las justificaciones de la violencia en nombre de todo tipo de fundamentalismo religioso.

Intentemos, aunque sea ligeramente -como diría el propio Benjamin-, limpiar el aura contaminada que rodea la redacción del texto. ¿De qué trata este extraño escrito? En los primeros días de la República de Weimar, con su inflación, la lucha del Ruhr, la revolución alemana derrotada y los enfrentamientos entre los soldados del frente con los fascistas, comunistas y socialdemócratas, Benjamin se preguntó, ya en 1921, acerca de la legitimación y la práctica del poder estatal democrático. ¿Es la violencia desplegada en las confrontaciones de esos días, sólo un *medio* o contiene su propio *ethos*?

Benjamin se posiciona en contra de lo que él llama *la violencia que funda el "Derecho"* y *aquella violencia que "conserva al derecho existente"* (GS II, S. 188) y que se perpetúa de la peor forma hasta que la guerra cobre la vida de millones de personas. En contraposición, se refiere enfáticamente a un concepto político de la teoría y la práctica del *movimiento juvenil*. Él no es el único en defender esta posición, pero la forma en que describe este poder, es singular. Ya con el término „*la violencia que funda al "Derecho"* y *violencia que ayuda a conservarlo*“, hay que leer también lo que en la misma expresión se omite: la reflexión sobre una forma de

¹ Vid. Judith Butler, „Kritik, Zwang und das heilige Leben. Walter Benjamins zur Kritik der Gewalt“, en: Susanne Krammann, Jürgen Martschukat (Hg.), *Rationalität der Gewalt*, Bielefeld: Transskript 2007, pp. 19-46.

² Walter Benjamin: *Selected Writings, 1: 1913–1926*. Edited by Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Harvard University Press. May 2004, ISBN 9780674013551. Hay traducciones al castellano de Héctor A. Murena, en: W. Benjamin, *Ensayos escogidos* (Buenos Aires: Sur, 1968; reeditado en [Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010]; y, de nuevo, reeditado y revisado por Eduardo Maura, en: *Crítica de la violencia* [Madrid: Biblioteca Nueva, 2010]); de Roberto Blatt, en: W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, en *Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998); de Jorge Navarro, en: W. Benjamin, *Obras*, vol. II.1 (Madrid: Abada, 2007); y de Julián Fava y Tomás Bartoletti, en: W. Benjamin, *Estética y política* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2009).

³ *Vol. ibíd.*, p. 20 y Jacques Derrida, *Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 2018. Referente a la recepción en castellano. Ver „*Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la Violencia*“. Oyarzún Robles, Pablo. C. Pérez y F. Rodríguez (Editores). Edición comentada. LOM ediciones. 2017 [NT].

justicia que cuestiona la ley vigente y las circunstancias protegidas por ella. Benjamin se centra en el hecho de que la autoridad del Estado sigue invocando un nivel superior de legalidad para justificar su proceder, como lo hizo el poder imperial con anterioridad, a pesar de que el *Reich* alemán ya estaba oficialmente constituido por una democracia con soberanía popular. Sin embargo, dicha legitimación permanecería encadenada a la esfera de los medios, de forma que no alcanzaría los fines superiores declarados.

Benjamin abre así una dicotomía. Mientras que las personas actúen limitadas a la esfera de los *medios*, la de los *fines* sólo puede ser alcanzada por un poder ontológico, que permanecería inaccesible a la intervención humana directa. Sin embargo, hay una conexión indirecta entre estos dos mundos, que él quiere identificar como un *medio puro*, constituido por aquellas acciones y relaciones entre personas que se basan, directamente, en la verdad y en la ausencia de una segunda intención. Benjamin está pensando en una relación de empatía entre los jóvenes y entre los demás, también en las relaciones que establecen los niños con los juguetes, así como del uso que hacen de ellos durante el juego. En resumen, piensa en la expresión honesta entre las personas que apunta a la autenticidad y la verdad, y no a intereses privados. Tales acciones humanas promovieron entonces una conexión con la esfera de la justicia. Benjamin se preocupa por una cierta ética de la acción (*Handlungsethos*), que también debería aplicarse en la política.

2. Menos mesianismo, más política

LOS EJEMPLOS DADOS YA SUGIEREN que el énfasis de Benjamin proviene de sus experiencias en el *movimiento juvenil*. Este se veía a sí mismo como una comunidad en la que conceptos como „lealtad“ y „veracidad“ desempeñaban un papel importante. En un primer momento, éstos se entrecruzan con los modelos éticos del clasicismo alemán y del romanticismo temprano. Pero Benjamin también hace una referencia general a la justicia objetiva. Su forma, aunque teológicamente cargada, no puede atribuirse a las religiones monoteístas establecidas, como el cristianismo, el budismo, el islam o el judaísmo. Esta configuración de un concepto de Dios y de la justicia, fuera de la tradición, constituye un rasgo de independencia del texto de Benjamin; al mismo tiempo, sin embargo, lo hace difícil y conduce repetidamente a malentendidos e interpretaciones erróneas en su recepción.

El *medio puro* de una acción intencional, que Benjamin también invoca en el contexto de la política, pertenece a una *acción integral* en otra forma socializada de convivencia en la que el Estado no tiene nada que hacer. Benjamin también toma

este tópico del discurso pedagógico del *movimiento juvenil*. La sociedad se organizaría, auto determinada y autónoma, como las comunidades estudiantiles.

Para él, esta es la lección general de la Primera Guerra Mundial y del complejo militar-industrial alemán, el cual ocultaba sus intereses reales y los extendía a la esfera del derecho con justificaciones legales. Al mismo tiempo, Benjamin se relaciona con el tópico de los *medios/fines*, con teorías específicas del estado sindicalista y con discursos anarquistas, como los del estudiante de Bergson Georges Sorel y su teoría de una huelga general justa.

Por lo tanto, Benjamin se ocupa explícitamente de acciones políticas. La referencia al mesianismo, al que Judith Butler y, más claramente, Jacques Derrida se refieren en su crítica, está presente en su obra, pero generalmente se sobrevalora. Por otro lado, propongo una interpretación que esté fundamentada de manera más clara en las conexiones políticas existentes con el *movimiento juvenil*, con la ética del clasicismo y del romanticismo alemanes, así como con la relación entre anarquismo, literatura y política. En otras palabras, el mesianismo es, en sí mismo, solo otro medio más para él.

3. Ethos de la juventud

ES INCUESTIONABLE QUE LA DESOLADA SITUACIÓN POLÍTICA de Alemania después de la Primera Guerra Mundial y que encuentra Benjamin a su regreso a Berlín después del exilio en Suiza, tiene una gran importancia en esta situación. Él quiere extraer las lecciones de una guerra perdida que, en una situación anterior, otros jóvenes ya habían vivido. Conforme al ethos del movimiento juvenil (Jugendbewegung) según Benjamin, el individuo tiene que adoptar una actitud especial⁴. Debe hacerse permeable, es decir, no debe obstaculizar al espíritu allá donde lo alcance, sino que, más bien, ha de posibilitar su manifestación a través de sí mismo. La carta de Benjamin a su amiga berlinesa Carla Seligson, fechada en Friburgo en el otoño de 1913, es el paradigma de esta actitud. Los propios jóvenes son el lugar del espíritu; no sólo realizan trabajo social para los movimientos políticos, sino que se orientan hacia su epifanía: “Esta mañana he pensado: ser joven no significa servir al espíritu tanto como esperararlo”.⁵

Benjamin sigue así una figura retórica popular dentro del movimiento juvenil. La juventud como mediadora entre las diferentes clases sociales se encuentra en

⁴ Ver en castellano el trabajo de Vicente Jarque: en Los años de la Jugendbewegung, en *Imagen y metáfora: la estética de Walter Benjamin*. Edic. Universidad de Castilla y la Mancha. 1992. [NT]

⁵ Benjamin, carta a Carla Seligson el 15 de septiembre de 1913, en: *Briefe*, ed. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978 Band I, pp. 92-93. (Versión en castellano de la traductora)

una variante similar en la película *Metrópolis* (1927) de Fritz Lang. Me refiero a la alegoría del corazón como mediador entre la cabeza y la mano. Para Benjamin, la fuerza que se menciona aquí y cuyo receptor se espera que sean los jóvenes, también debería determinar la esfera de la política en la que estos poderes interactúan; va más allá de los individuos particulares, aunque no se dirige contra su felicidad y egoísmo, sino que trata de elevarlo a una forma de comunidad superior. Y ya que no procede directamente, se trataría de interpretar mediante qué acciones estarían interviniendo. Y puesto que no se trata de un método en particular, dependerá de una cierta actitud.

Con su versión de este concepto, Benjamin se distingue de otros movimientos juveniles de tendencia socialdemócrata o nacionalista. Uno de ellos es la crítica a los partidos políticos y al parlamentarismo del doctor Harald Schultz-Hencke (1892-1953), quien fue un activista juvenil y escribió esta crítica en el mismo año 1921.⁶ Este texto, como veremos más adelante, es una especie de “gemelo oscuro” de la versión de Benjamin de la relación entre la política y la comunidad, dentro de las diversas tendencias que hubo en el movimiento juvenil.

4. La ley como continuación de la antigua regla arbitraria de los dioses

EN SU ENSAYO, BENJAMIN desarrolla una dicotomía que se constituye como posiciones extremas, al principio opuestas, que luego se superan. La verdadera justicia trasciende el mundo de los medios. Sería sin duda presuntuoso asumir que el estado alemán en la República de Weimar, como el sucesor fracasado del Reich alemán, continúa invocando un derecho metafísico superior. Tanto un derecho natural como un derecho positivo, es diferente de la justicia superior en cuyo nombre el poder habla falsamente. La justicia integral, por otra parte, no estaría determinada únicamente por sus medios profanos, sino por sus fines, que, como ya se ha dicho, son positivos y están directamente fuera del alcance de los seres humanos.

Para explicarlo, Benjamín elige una figura poética histórica que trasciende las fronteras de la literatura y el teatro: la violencia actual del Estado hereda la fatídica arbitrariedad de los dioses griegos que se oponen a la *hybris* de Prometeo y Niobe, encadenando a uno a la roca y matando a los hijos de la otra. Prometeo roba el fuego a los dioses y Niobe, hija de Tántalo, se jacta de su gran fertilidad frente a la titánida Leto, por lo cual los dos hijos de ésta (Apolo y Artemisa) mataron los hijos

⁶ Ver Harald Schultz-Hencke, *Das Wollen der deutschen Jugend: Eine Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Zeit. Die Überwindung der Parteien durch die Jugend*, Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes 1921.

de Niobe y ella misma queda convertida en roca. Las únicas lágrimas de Niobe brotarán de la piedra.⁷

Contra la arbitrariedad de los dioses griegos en el mundo antiguo, Benjamin se apoya en la transición histórico-filosófica de la tragedia al drama barroco alemán (*Trauerspiel*). Se trata de una violencia mesiánica que redime, profana y atraviesa el corazón de las personas, pero que funciona de manera diferente a la versión dogmática cristiana de las iglesias y sus vínculos con los poderes establecidos. Este otro poder tiene la autoridad de la justicia, pero no puede ejercerla contra los sujetos y sobre todo sin su participación. Esto se aborda en la tragedia y en el drama barroco alemán (*Trauerspiel*); y su forma de expresión antropológica correspondiente es el *lamento* en su relación con la justicia; lo que constituye el corazón de dichas formas dramáticas y literarias.⁸

5. Legislación mítica y medios puros

PARA BENJAMIN, LA LEGISLACIÓN MÍTICA de la antigüedad encuentra su continuación en el derecho constitucional moderno. Así como la „paz“ se establece allí, la violencia mítica sigue siendo para Benjamin el fenómeno político y jurídico primigenio de todo el poder legislativo burgués: garantizar el poder secular sigue siendo su objetivo, incluso cuando oficialmente dice algo diferente. Trabaja con una línea de demarcación que, en el ámbito jurídico, incluye un orden de contratos entre personas desiguales. El ganador no es completamente destruido, pero se le conceden ciertos derechos contractuales: para ambas partes contratantes es la propia línea la que no debe ser cruzada. Son leyes que, como subrayan Georges Sorel y Anatole France, prohíben a los ricos y a los pobres dormir bajo los puentes.⁹ Contra tal poder estatal, legado por poderes fantásticos y con un derecho basado en la violencia y en la ley marcial, Benjamin quiere usar otra forma de violencia que, se supone, funciona en la práctica:

⁷ „La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, manifestación de su ser. La leyenda de Niobe constituye un ejemplo evidente de ello.“ Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. (GS II, S. 197).

⁸ En la superación de la maldición de Tántalo, ya está anunciado el recurso a la construcción que Benjamin hará prominente poco tiempo después en su libro *El origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)*: la superación del gobierno arbitrario de los dioses griegos, que está representado en la tragedia, por un mesianismo judeocristiano, según el cual Dios redime a la humanidad. Esta forma corresponde entonces a la tragedia cristiana, que no sólo sigue la tradición de Agustín, sino también la de Orígenes (cf. la primera parte del *Trauerspielbuch* de Benjamin, GS I, pp. 238-278). Este es, por así decirlo, el pasaje del sistema que pertenece al mesianismo en la construcción de Benjamin.

⁹ Ver GS II, p. 198

“Y si toda especie de violencia destinada, en cuanto emplea medios legítimos, resultase por sí misma en contradicción inconciliable con fines justos, pero al mismo tiempo se pudiese distinguir una violencia de otra índole, que sin duda no podría ser el medio legítimo o ilegítimo para tales fines y que sin embargo no se hallase en general con éstos en relación de medio, ¿en qué otra relación se hallaría? Se iluminaría así la singular y en principio desalentadora experiencia de la final insolubilidad de todos los problemas jurídicos.”¹⁰

Las diferencias que Benjamin hace aquí se pueden comparar esquemáticamente de la siguiente manera:

Violencia mítica	Violencia de los dioses
Normativa	Infractor de la ley
Impone límites	Sin límites
Culpable y expiatoria en esta vida	Expiación (en cada uno) y el fin de la historia
Amenaza	Golpea
Sangrienta	De una manera incruenta pero letal
La leyenda de Niobe	Negación de la Korah roja
Afecta la simple vida	Afecta la relación entre este mundo y el más allá de la vida.
Aplicación de la ley	Reconciliación en la muerte, reconciliación desde la justicia ¹

* Este plan de muerte por la intervención incruenta de Dios está relacionado con el texto de Benjamin „El capitalismo como religión“, también escrito en 1921. Al igual que „Para una crítica de la violencia“, también está influenciada por la crítica de Max Weber al protestantismo. Cf. GS VI, pp. 100-103. Y Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), Munich: Beck 2013.

6. Muerte expiatoria

Sanciones Dialécticas

Cuando Moisés regresa del Monte Sinaí con las tablas de la ley en la mano, se enfrenta con el movimiento alrededor del becerro de oro. Su líder, a quien Benjamín llama la *Rotte Korah* después de la traducción de Lutero, es arrebatado por Dios a través de una grieta en la roca. Esta muerte es la expiación por los moribundos. La intervención divina cancela su culpabilidad en el más allá, a través de la muerte en este mundo. Termina con una siniestra cadena de culpabilidad.

Aquí Benjamín intenta la construcción de una muerte que está comprometida con una justicia diferente. En este sentido es la dialéctica intervención de Dios

¹⁰ GS II, p. 196; trad. p. 293

en la narración de la recepción de las tablas de la ley por parte de Moisés, la que contrasta con los actos de violencia de los dioses griegos contra Prometeo y Niobe. Este acto del Dios del Antiguo Testamento no es menos brutal, pero es tanto un castigo, como una expiación; pone fin a la disputa entre los dioses griegos y permite su superación, en cada caso individual, desde la perspectiva de una filosofía de la historia.

Sin embargo, esto queda abierto en la tragedia antigua; la secuencia de formas dramáticas sólo es posible en el drama barroco alemán inspirado por la idea cristiana que conduce a las conocidas formas sintéticas del clasicismo alemán, como en la *Ifigenia entre los Tauros* de Goethe.

En este esquema -que en la obra de Benjamin se basa, por un lado, en la ética como guía de la acción política y moral, en la estética, en tanto recurso secular a la objetividad y a la subjetividad y, finalmente, en la teología, en tanto mesianismo heterogéneo-, la situación de una justicia creada para los muertos es significativa. Su muerte se concibe de una manera similar a la de Sigmund Freud, es decir, como la utopía de una paz final que rompe la cadena de la violencia.

Contra el Vitalismo

La justificación teológica que Benjamin muestra aquí, sin embargo, forma sólo un contexto secundario; es, más bien, para él un asunto relativo a cierta posición política de su tiempo y que se expresa en forma de fábula. En la obra de Benjamin, el concepto de una muerte dialécticamente reconciliadora, se dirige sobre todo contra los representantes del vitalismo que quieren alabar la vida. No lo entiende así Giorgio Agamben, que también apunta a la „mera vida“; ni Judith Butler que, en su interpretación del texto de Benjamin, asume que él quiere hablar de una „vida mejor“.¹¹ Para Benjamin, la muerte no es una frontera excluyente, sino un umbral cuyo cruce justifica otra cosa. De ahí su gusto por la ruptura, la discontinuidad y por una concepción dialéctica de la muerte como principio y expresión de una violencia justa entendida como interviniendo en la vida en nombre de dicha justicia.

Es entonces un malentendido asumir que *Para una crítica de la violencia* de Benjamin se refiere a la vida correcta; más bien, trata de la muerte dialéctica correcta. La justicia significa entonces una supervivencia más allá de la propia muerte individual, de la misma manera que la muerte del héroe permite a las generaciones futuras vivir una vida mejor a través de su muerte. Esta posición de vanguardia, está

¹¹ Vid. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Pretextos, 1998.

fundamentada en una concepción de la *fama* diferente a la que Richard Wagner quiere que tenga su héroe, tras su muerte en *la Valquiria*.

7. El modelo implícito de la política de Benjamin

CUANDO BENJAMÍN HABLA DE DIOS, no se refiere a un Dios cristiano, como lo describen las iglesias, sino a un Dios judío tradicional. Más bien hay referencias a Anselmo de Canterbury o René Descartes, con sus pruebas de Dios, que identifican en ellas un principio idealista, que es asumido por Kierkegaard, en su romanticismo, con rasgos oscuros de miedo y pecado original. Para Benjamin se trata de un espíritu en el mismo sentido que tuvo para el movimiento juvenil, el cual también se refiere a un mesianismo heterogéneo, antropológico y materialista desde la criatura. Cuando Dios se le manifiesta, lo hace entonces en las vidas concretas de las personas –pero en la de los mendigos, los refugiados, los indocumentados–. No así, en el Rey, en el Papa, en el Duce Mussolini o en el Führer Hitler, como aparecen poco después, vigorosamente cortejados por Carl Schmitt, Martin Heidegger o Carl Gustav Jung.

Este otro acceso al derecho y a la justicia no es abstracto, implícito o general, sino que puede lograrse con una cierta actitud con o a través de su ayuda. Benjamin da una serie de ejemplos del período clásico alemán y de modelos histórico-filosóficos del período romántico para ilustrar exactamente cómo debe ocurrir esto.

Unidad de contrarios como implicatio y explicatio

Aquí se pueden identificar formas implícitas y explícitas. Benjamin describe una forma implícita de este modelo en el *Fragmento teológico-filosófico* como una „coincidencia de contrarios“ (Jacob Taubes). Esto se lleva a cabo como la búsqueda por parte del pueblo de la justicia secular y material, como medio puro y sin intención -como la pronunciación genuina o la forma en que los jóvenes se comportan entre ellos sin adultos-, lo que lleva consigo un trato con lo justo.¹² Pero también para el *Fragmento* se aplica que a pesar de la referencia a la teología en el título (que, sin embargo, no proviene del propio Benjamin, sino de Adorno como editor), en la interpretación en el contexto de la crítica de la violencia, el acento debe estar puesto en lo político.

¹² Pero, así como una fuerza puede, a través de la acción, aumentar otra que está actuando en la dirección opuesta, así el orden de lo profano asiste, a través de ser profano, la venida del Reino Mesianico. (SG II, PÁG. 204).

8. El modelo explícito de Goethe, Calderón y Scheerbart

Esperanza para los desesperados

En 1924 Benjamin describió un procedimiento más amplio que el del *Fragmento* en el ensayo *Die Wahlverwandtschaften (Las afinidades electivas)*. La gran novela de Goethe termina trágicamente para sus protagonistas y, al mismo tiempo hay una pequeña novela de “los caprichosos niños del barrio”, que Goethe ha introducido en la trama y en el que, como un núcleo formalmente contradictorio con la trama principal, hay un final feliz.¹³ Es el lado positivo de este dispositivo, el cual es usado por el clasicismo alemán para mostrar el éxito del coraje individual contra las cadenas de convenciones, con el fin de saber, al final, referirse a fuerzas superiores. Así mismo, el mensaje de la novela no debe ofrecerse directamente, sino oculta a la concepción formal de la novela en su conjunto.¹⁴ Pero, incluso en la gran novela, el motivo correspondiente sigue presente. A los protagonistas de la trama principal, que una estrella fugaz caiga del cielo, les parece una señal de fracaso, negativa —es decir, qué no deberían haber actuado como lo hicieron. Su acción, con la que el cielo debería haber bendecido su valiente acción, no se materializó: los protagonistas no habían hablado, las convenciones no habían sido interrumpidas, sino que se habían sumergido en mentiras blancas, privadas y en disfraces epicicloides.

Aunque ellos no lo reclaman, *el dispositivo de salvación* está tan presente como el resplandor de las estrellas detrás del sol del día¹⁵. Aquí se repite la separación real y su posible combinación de medios humanos y propósitos divinos. Lo que se hace en la Crítica de la Violencia para la Esfera del Derecho.

Despertar del sueño en Calderón

Goethe no inventa este dispositivo, sólo lo desarrolla. El escritor del barroco español Pedro Calderón de la Barca ya tiene un modelo similar para superar un destino mítico. A él le deben Goethe, junto a Shakespeare, los impulsos más importantes de

¹³ Las proporciones se invierten: la novela posterior de Goethe surge de esta novela temprana del círculo de las novelas maestras y forma su núcleo. Cf. GS I p. 167-171

¹⁴ Se refiere a los principios del Reijzen en el teatro barroco. La relación entre grande/oficial y pequeño/oficial también se encuentra en el Hamlet de Shakespeare. Allí Hamlet tiene al grupo de teatro actuando en lo pequeño, lo que no puede decir en lo grande.

¹⁵ Benjamín lo describe como una esperanza que está ahí para los desesperados: Cf., SG II, p. 199.

su propia estética. En un importante estudio preliminar para su libro *El origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)*, Benjamin se ocupa de Calderón, a quien tenía en alta estima. Su credo ético-estético también se refleja en la adaptación de Hugo von Hofmannsthal de la obra de Calderón *La vida es sueño* en su drama *La Torre*.¹⁶

En el drama de Calderón, el príncipe polaco Segismundo recibe la predicción de un astrólogo sobre un destino terrible de una naturaleza tiránica. Así que su padre Basileo lo encierra en una torre en un área remota. Cuando el príncipe alcanza la edad adulta y puede convertirse en rey, su padre lo hace dormir y lo llevan al castillo. Al resucitarlo como Rey por un día, inmediatamente después de despertar, la inclinación tiránica de Segismundo comienza a revivir: inmediatamente mata a un cortesano, intenta destruir a una dama de la corte y en poco tiempo comienza un régimen dictatorial. El padre, aterrorizado, lo hace dormir de nuevo y lo lleva de vuelta a la solitaria torre. Allí le explicaron que su vida aquí era real y que sólo había soñado con ser Rey. Un poco más tarde, cuando es liberado de su mazmorra por los insurgentes y proclamado Rey de nuevo, queda claro que ha aprendido su lección: Segismundo disuelve radicalmente la separación de la existencia real y en sueños, en el despertar. Desarrolla, asustado por sus propias acciones, una ética propia, según la cual no importa si se trata de un sueño o de la vida real, sino que hay que seguir siempre las premisas morales correctas sin perturbarlas.¹⁷

Con Calderón, el drama termina con la comprensión de que las personas son juzgadas de acuerdo a su orientación hacia una ética que tiende a una mayor justicia y, al mismo tiempo, una pragmática para la vida diaria, que no sólo niega y suprime lógicamente sus propios propósitos. El acto, transmitido por el poeta en su forma dramática o poética general, va más allá de la vida y, al mismo tiempo, anticipa y tiende un puente entre las generaciones en nombre de la justicia objetiva. Cuando Benjamin se refiere a las circunstancias en las que tales destinos se transfieren al sistema legal, se refiere al esquema ético central del clasicismo alemán.¹⁸

¹⁶ Vid. Benjamin, "El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes Y Marianne de Hebbel. Observaciones sobre el problema del drama histórico", GS II, pp. 246-276. Y la reseña de Hugo von Hofmannsthal de *Der Turm*, GS III, pp. 29-33. Cf. del autor „Spiele für Traurige. Natur als Ästhetik. Pedro Calderón de la Barca spanisches Theater bei Walter Benjamin“. Publicado en portugués: „Dramas para pessoas tristes. A natureza como estética. O teatro espanhol de Pedro Calderón de la Barca em Walter Benjamin“, en: *Anamorfose*. Revista de Estudos Modernos, Vol. 2, 2, 2014, p. 9-30.

¹⁷ Probablemente no es erróneo ver en esta construcción también el patrón para el "despertar dialéctico del sueño onírico del siglo XIX" que Benjamin persigue en *Libro de los Pasajes*.

¹⁸ Encontramos este esquema más puro en la *Ifigenia* de Goethe después de Eurípides. Cfr. Gert Sautermeister, „Geschichtsphilosophische Dialektik literaturkritisch gewendet. Theodor W. Adornos Essay ‚Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie‘, in: ZEITSCHRIFT FÜR KRITISCHE THEORIE, Springe: zu Klampen, Heft 36-37 (2013), S. 217-233.

El futuro en el espacio: el verdadero político con Paul Scheerbart

Benjamin piensa esto no sólo de forma histórica, sino también de una manera actualizada, y no sólo en la esfera de la literatura, sino también en la de la política. Benjamin encuentra este modelo en la novela expresionista *Lesabéndio* de Paul Scheerbart. Allí, el protagonista Lesabéndio anula la contraposición ética de sus adversarios. Luego los transforma en un proyecto cósmico-estético de un cinturón de luces planetarias que se considera como fuegos artificiales barrocos.¹⁹

Benjamin dedica dos ensayos perdidos a este contexto político en Scheerbart. Estos, junto con *Para una crítica de la violencia* constituirían una especie de tríada de sus ideas políticas: una breve nota de gran actualidad sobre *Leben und Gewalt* („La vida y la violencia“) de abril de 1920; el ensayo en dos partes *Der wahre Politiker* („El verdadero político“), escrito en 1919 en Lugano; y la segunda parte *Die wahre Politik* („Verdadera política“) con los dos capítulos *Abbau der Gewalt* („Reducción de la violencia“) y *Theologie ohne Zweck* („Teología sin fin“). Excepto el primer ensayo, los otros se han perdido. En nuestra reconstrucción, sin embargo, reconocemos la conexión con el ensayo de Lesabéndio del „El verdadero político“, al menos de manera esquemática.

De la política a la poesía y de vuelta a la política

Estos ejemplos ayudan a entender el ensayo de Benjamin sobre la violencia. Sin ellos, el ensayo no se muestra y sigue siendo enigmático. Equipado con tales instrumentos, Benjamin se dedicó en 1921 a la relación entre la política, el derecho y la justicia. La precaria continuidad en el poder del arruinado Reich alemán no pudo salvarse en beneficio de la República de Weimar. Debería existir un corte radical que trajera al poder a los jóvenes, con sus mejores ideales y principios. La política de las más jóvenes generaciones debería haberse orientado, con el impulso de esta adversa situación, hacia la relación entre la política, el derecho y la justicia. Para ir más allá de la definición convencional de medios y fines - la violencia fundadora del derecho y la que lo defiende (conserva) en el lenguaje de Benjamin- como sinónimos del parlamento, el ejército y la policía.

¹⁹ Vide. Paul Scherbart, *Lesabéndio. Una novela asteroide*, Madrid, Traspies, 2014.

9. Acerca de la muerte del tirano y la huelga general como formas de violencia humana justa

BENJAMIN TAMBIÉN SE OCUPA DE LA VIOLENCIA en la muerte del tirano y las huelgas generales, en las que la jurisprudencia, la estética, la teología, la justicia y la política se unen en formas específicas. En primer lugar, toma una postura clara hacia el asesinato del tirano. Para él, la acción justa está por encima de una „mera“ vida, también aquí aceptando la muerte. Es cierto que Benjamin esconde su posición detrás de una formulación especial, cuando habla a favor de la justicia del asesinato del Zar o de los correspondientes actos anarquistas. Más adelante, discute con Georges Sorel la cuestión del uso justo de la fuerza en huelgas generales u otros levantamientos contra el poder. Considera la huelga general como una acción justa y directa, con cuya ayuda los gobernantes injustos también tuvieron que ser derrocados ideológicamente por su postura equivocada sobre el poder.²⁰ Estas secciones tendrían que ir seguidas de un nuevo debate sobre los medios políticos, que no vamos a seguir de forma positiva en este momento. Pasemos, más bien, a las malinterpretaciones de las que el texto no se ha librado en el curso de su historia.

10. En el laberinto de los malentendidos

Contra la mera vida

En 1921 Benjamin discute la posición del pacifista Kurt Hiller durante la República de Weimar sobre el contexto de una muerte justa. Hiller habla en contra de acciones en las que el fin debe justificar los medios. Para ello se refiere, de forma abstracta, a la „mera vida“, ya que, como en el budismo, se supone que la vida ofrece un propósito inapelable a la existencia. Tal posición le parece tan absurda a Benjamin que sólo puede polemizar contra ella.²¹ Probablemente no esperaba

²⁰ Ver la sección XIV, GS II, S. 193-194. Cfr. también Klaus Grosse Kracht, „Georges Sorel und der Mythos der Gewalt“, in: ZEIT HISTORISCHE FORSCHUNGEN, Heft 1/2008, S. 166-171 und Chryssoula Kambas, „Walter Benjamin liest Georges Sorel: REFLEXIONES SUR LA VIOLENCE“, en: Opitz, Wizisla, ABER EIN STURM, Leipzig: Aufbau 1992, S. 250-269.

²¹ <Pero aquellos pensadores que adoptan la opinión opuesta se refieren a un teorema más lejano, en el que posiblemente proponen basar incluso el propio mandamiento. Esta es la doctrina de la santidad de la vida, que se aplican a toda la vida animal o incluso vegetal, o se limita a la vida humana. Su argumentación, ejemplificada en un caso extremo por el asesinato revolucionario del opresor, es la siguiente: “Si no mato, nunca estableceré el dominio mundial de la justicia ... ese es el argumento del terrorista inteligente. Sin embargo, nosotros, profesan que más alta que la felicidad y la justicia de la existencia es la existencia misma “. * (Kurt Hiller en un anuario

en vida que alguien como Giorgio Agamben tomara su concepto peyorativo de „mera vida“ y lo convirtiera en una teoría de los „homo sacers“. ²²

En contra de la recepción por parte de Carl Schmitt, de la concepción de la antropología, la ley y el mito de Benjamin

Parece, sin embargo, que el texto de Benjamin atrae este tipo de interpretación exagerada. Otra referencia falsa de este tipo es la de la *encarnación* de la política en el rey, el papa o un dictador como Hitler o Mussolini, por parte de Carl Schmitt. Después de la Segunda Guerra Mundial, Schmitt quiere hacer referencia a Walter Benjamin en su obra *Hamlet o Hécuba*, debido a su teoría histórica, la cual sigue comprometida con una comprensión mitológico-fascista de la historia. ²³ Benjamin no comparte este sentido. Para Benjamin el espíritu aparece, en el existente, en un orden inverso de valor: no en el hombre más importante, sino en el más insignificante. De hecho, toma como referencia un materialismo antropológico que proviene de Büchner y, en su interpretación de Hamlet, la historia no se disuelve en el mito sino, al contrario: éste en aquella, como en la obra de Schmitt. Benjamin tenía una correspondencia privada con Schmitt y ambos comparten la visión del significado teológico anterior de los conceptos políticos, aunque asuman una noción completamente diferente de la teología y la política. ²⁴

Contra Benjamin como el profesor de azotainas por Axel Honneth

Un malentendido más reciente puede encontrarse en la lectura que hace Axel Honneth en su revisión del texto sobre la violencia para el *Benjamin Handbuch* de Burc-

de Das Ziel; pág. 298 en el texto de Benjamins) [...] La proposición de que la existencia es más elevada que una existencia justa es falsa e ignominioso, si la existencia no significa nada más que mera vida, y tiene este significado en el argumento al que se hace referencia. (p.299) [...] El hombre no puede, a cualquier precio, coincidir con la mera vida en él, más que con cualquier otra de sus condiciones y cualidades, ni siquiera con la singularidad de su persona corporal (p. 299).”

²² Cfr. por ejemplo, el primer ensayo del libro de Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia e inicio de la historia* (Adriana Hidalgo Editora, 2004) donde Agamben habla de la pérdida irremediable de la infancia, mientras Benjamin, en sus libros *Crónica de Berlín* e *Infancia en Berlín*, está considerando, de hecho, la posibilidad de reeditarla.

²³ Ver Carl Schmidt, *Hamlet o Hécuba*, Madrid, Pretextos, 1993.

²⁴ „La figura es Hamlet. [...] Su vida, el objeto ejemplar de su luto, apunta, antes de su muerte, a la providencia cristiana en cuyo seno sus imágenes tristes se transforman en una bendita existencia. [...] Es solo en este príncipe que la melancolía de la *inmersión* alcanza al cristianismo“ (GS I, S. 334-335).

khardt Lindner.²⁵ Honneth quiere inferir de la descripción que hace Benjamin de la poderosa violencia de Dios en la Biblia, una posición favorable hacia *una pedagogía de zurras*, tal y como un padre pudiera llevar a cabo en nombre de la autoridad. Además, Honneth considera el concepto de *mesianismo heterogéneo* de Benjamin como un ataque antidemocrático y metafísico a la secularización post-metafísica de la esfera política; análoga opinión comparte Jürgen Habermas con su noción de *acción comunicativa*. No obstante, ni Honneth ni Habermas comprenden el enfoque de Benjamin, que busca trascender y someter dicha comunicación a dialéctica, de una manera diferente.

Contra la comunidad misógina de hombres agresivos de Harald Schultz-Hencke

Otra lectura significativa se encuentra en la ya mencionada versión de Harald Schultz-Hencke. Por supuesto, ésta no se refiere al texto de Benjamin por sí mismo, sino que presenta su propia versión interpretativa del modelo mesiánico de pensamiento del movimiento juvenil. Al igual que Benjamin, Schultz-Hencke estudió neokantianismo en Friburgo en 1913. Establece su „comunidad de jóvenes“, en la que quiere ver representado el espíritu de la juventud por encima de un parlamentarismo democrático: hay que hacer que los partidos resulten superfluos y hablar en nombre de la „verdadera comunidad“. Esta *comunidad* se anticipa a la comunidad nacional fascista de 1921. Él piensa que esta comunidad debe ser dominada por varones hasta su propia muerte en 1953. Durante el período nazi, Schultz-Hencke trabajó como terapeuta „ario“ en el Instituto Göring, el cual, entre otras cosas, quería establecer una versión ario-agresiva en relación con el dispositivo racial nazi frente la concepción del inconsciente de Freud. Allí se divirtió mucho, y también quiso continuar después de la guerra, por lo que también quiso ver su modelo realizado en 1945 durante la reorganización de la Sociedad Psicoanalítica Alemana (DPG). Esta última fue excluida de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPV), en parte debido a su participación en el aparato nazi. En su primer discurso como partido, también se ocupa precisamente del poder del Estado, que justifica de manera similar a cómo la actual AfD (Alternativa por Alemania por sus siglas en alemán) quiere socavar el parlamentarismo hoy en día.²⁶

²⁵ Burckhardt Lindner, BENJAMIN-HANDBUCH: LEBEN - WERK - WIRKUNG, Stuttgart, Weimar: Metzler 2011, S. 193-209.

²⁶ Ver Wolfgang Bock, DIALEKTISCHE PSYCHOLOGIE, ADORNOS REZEPTION DER PSYCHOANALYSE, Wiesbaden: VS Verlag 2018, p. 556-604.

Contra el malentendido de la RAF y su lectura de Benjamin

Interpretaciones igualmente exageradas de un grupo pequeño de *iniciados*, se pueden encontrar también en otros lectores del texto de Benjamin. Wolfgang Kraushaar señala que Andreas Baader, Gudrun Ensslin y Jan Karl Raspe lo leyeron en la prisión de Stammheim y se sintieron legitimados por él para librar, posteriormente, una guerra justa contra el *establishment*.²⁷ Ulrike Meinhof, habría confrontado vehementemente tal tesis en un momento de lucidez intelectual, cuando ya había asumido un papel inferior en la jerarquía de la RAF, por aquel entonces; aparentemente, fue incapaz de oponerse a todo ello.²⁸

Contra el fundamentalismo religioso y la falsa justicia divina

Un último ejemplo muestra que la distancia entre esa alta justicia y la presunta justicia, contra la que quiere ser dirigida, es cada vez más estrecho. Mediante la referencia a una justicia mesiánica superior, como un factor de ennoblecimiento, hoy en día todos pueden sentirse como el yihadista o el fundamentalista racial, y sentirse inspirado por esa „justicia superior“. No tiene por qué cuestionarse el modelo de sus acciones en general, tal y como el imperativo categórico, aún vigente en nuestra modernidad, continúa imponiéndose inequívocamente y por el cual, la reflexión acerca de legitimidad moral no puede ser sustituida por esa revelación o auto iluminación. Y todo ello, a pesar de las legítimas críticas a la filosofía moral de Kant acerca de su concepto ético o sobre la imposibilidad de una conciencia trascendental formulado por Deleuze y Adorno. De hecho, donde Benjamin necesitó 24 páginas para explicar y justificar algo como el “poder divino”, hoy los fundamentalistas solo necesitan una proclamación de fe o una soflama. Inequívocamente, el ataque racista a los asilos, las escenas de caza contra extranjeros en Sajonia y la lucha del IS contra los infieles, están siguiendo el mismo patrón.

²⁷ Sobre el programa escatológico de la RAF, véase Wolfgang Kraushaar, „Die Mission mit der Waffe“ en: DIE BLINDEN FLECKEN DER RAF, Stuttgart: Klett-Cotta 2017, p. 221-232. Kraushaar informa, a partir de una foto de la celda de Baader, que junto a el libro de G. Lukács *Zerstörung der Vernunft* estaba el *Ángelus Novus* e *Iluminaciones* de Benjamin.

²⁸ Ver W. Bock, „Feuer statt Vermittlung. Phantasmagorien der RAF“. In: Wolfgang Kraushaar (Hg.), DIE RAF UND DER LINKE TERRORISMUS, 2 Bände, Hamburg: Hamburger Edition 2006, Band 2, S. 1299-1316.

11. La destitución como abolición del poder del Estado

VEMOS CUÁN CERCA, PERO TAMBIÉN CUÁN LEJOS, están esas posiciones de la de Benjamin. En la última parte de su texto, resume bajo la palabra clave “*la crítica de la violencia es la filosofía de su historia*”:

“Sobre la ruptura de este ciclo sostenido por las formas míticas del derecho, sobre la suspensión del derecho con todas las fuerzas de las que depende, ya que dependen de él, finalmente, por lo tanto, sobre la abolición del poder estatal, se funda una nueva época histórica”.²⁹

Esto apunta de manera especial a la huelga general como una negación justa colectiva. El poder funda y el que preserva la ley se ve reducido así a su verdadero origen mediante *medios puros*. Esto último, entonces, tiene que interpretarse políticamente o los que actúan en su nombre deben identificarlo. Georges Bataille piensa algo similar como señal de soberanía.³⁰

Por supuesto, estos conceptos no están exentos de problemas. Lo que Benjamin formula como parte de un fantasma anarquista de izquierda, no fue entendido por todos al pie de la letra en ese momento. También Max Horkheimer, responsable del rechazo de la tesis de habilitación de Benjamin sobre el *Origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)* había querido ver en ello una variante del pensamiento de derecha. Y también hoy el cuestionamiento del Estado procede menos de la izquierda que de las fuerzas nacionales revitalizadas.³¹ Por lo tanto, hoy en día es importante enfatizar la diferencia con el concepto de Benjamin una vez más. Judith Butler también se pregunta, confundida, al final de su texto:

“¿Cómo deben evaluarse las observaciones de Benjamin? ¿Es esta apelación a otra vida, a la idea de una vida más allá del cuerpo, la maniobra de un „terrorista espiritual“ que apoya los „fines“ que justifican la violencia? Esto difícilmente encajaría con la declaración anterior de Benjamín de que el poder divino no actúa en el sentido de ciertos propósitos, sino sólo como un *medio puro*. Así pues, parece sugerir que la violencia divina está llevando a cabo un proceso pero no „causándolo“; que no podemos separar los „fines“ que logra de los „medios“ por los que se logra; y que las atribuciones instrumentales de este tipo están anticuadas”.³²

²⁹ GS II, p. 203

³⁰ Vid. Georges Bataille, La estructura psicológica del fascismo [1933], La Soberanía [1956]. Cfr. W. Bock Georges Batailles Begriff der Verausgabung und die Gnostische Tradition, in: Bettina Gruber (Hrsg.), SYSTEM UND ERFAHRUNG. ESOTERIK UND MYSTIK IN DER LITERATUR DER MODERNE, Opladen, Wiesbaden 1997, Westdeutscher Verlag, p. 226-252.

³¹ Ver de un vistazo a Heinrich Geiselberger (ed.), DIE GROÙE REGRESSION. EINE INTERNATIONALE DEBATTE ÜBER DIE GEISTIGE SITUATION DER ZEIT, Berlín: Suhrkamp 2017.

³² Butler, p. 35

También interpreta el texto en 2007, poniendo de relieve: “*Formular una crítica significa interrumpir el poder que preserva el derecho y actuar en contra de él; privar al derecho de su observancia y reclamar una forma temporal de crimen que no apoya el derecho y, por lo tanto, emprende su destrucción*”.³³

En defensa de saboteadores y desertores

Con Benjamin puede ser abordada otra conexión materialista entre la justicia y la violencia en la sociedad civil. La promesa de no utilizar la fuerza y de respetar el monopolio del Estado sobre el uso de la fuerza, por ejemplo, tiene diferentes consecuencias para las distintas partes en la lucha por los conflictos laborales y la disputa salarial. Quien puede retirarse de la violencia estructural puede prescindir de la violencia abierta y oficial, mientras que, por el contrario, la *fetichización* de la violencia, por el otro lado, también es presuntuosa. El conflicto debe ser conducido políticamente y con la ayuda del lenguaje; sin embargo, una acción directa es también un lenguaje, por derecho propio.

A diferencia de Jacques Rancière, por ejemplo, en su libro *El desacuerdo*, que enfatiza el carácter cerrado de la clase política, Benjamin aborda la presunta violencia del Estado, que en muchos casos se legitima sólo aparentemente de manera democrática, no sólo en el ámbito de la violencia y el derecho, sino también en el lenguaje, la política y la justicia.³⁴ Como escribió Benjamin a Martin Buber en 1915, no se puede hacer ningún rey, ni ningún Estado con el *verdadero* lenguaje y en su nombre. El lenguaje es anarquista en sí mismo y deconstruye cualquier forma de poder de una manera diferente a la que Jacques Derrida o Paul de Man quieren codificar en sus respectivos modelos.³⁵

En resumen: Benjamin habla aquí desde el punto de vista enfático de un saboteador y desertor.³⁶ Su tesis básica, según la cual el Estado puede monopolizar la violencia pero no la justicia es, por lo tanto, inmediatamente obvia para cualquier objetor de conciencia. Benjamin había evitado ser llamado a filas como soldado durante la Primera Guerra Mundial, huyendo a Suiza. Reconocía al ejército y a la policía de su propio país, como un medio violento y contra su propia población en nombre del pueblo para instalar y hacer cumplir un poder básicamente fundado en

³³ Ibid., p. 43

³⁴ Ver Jacques Rancière, *Dissensus. On politics and aesthetics*, New York, Continuum, 2010.

³⁵ Ver Vgl. Paul de Man, *ALLEGORIEN DES LESENS*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

³⁶ Esto también lo reconoce Judith Butler. Ver: Judith Butler, Op. Cit., p. 21.

una falsa “ley de emergencia”. Como alumno y como estudiante había experimentado la educación de las palizas a los Wilhelmines.

Saboteador y desertor - estas son posiciones que ya había adoptado en su crítica a Kant de 1919. Se siente en la perspectiva del preso de los hospitales psiquiátricos y de la prisión, del niño loco y del salvaje. Benjamin también sigue otras consignas anarquistas como: „Siempre radical, nunca consecuente“ o „Organizando el pesimismo“.³⁷

Por un Estado democrático

Sin embargo, este campo está determinado actualmente por un discurso de derecha, que se basa, por un lado, en las versiones de Carl Schmitt y Harald Schultz Hencke, por otro lado, representa un fenómeno internacional que se describe como un populismo inadecuado. Obviamente, tal procedimiento no puede ser legitimado con Benjamin. Aquí, es útil recordar, en términos del poder estatal, el rol del estado en proteger a sus ciudadanos de los intereses subjetivos. El propio Estado debe asegurarse de que la justicia pueda ser secular de tal manera que se revele la cuestión del fundamento metafísico en la vida cotidiana. Él tiene que proteger a los débiles contra los fuertes y no subsidiar a las personas que niegan y continúan apoyando este tipo de violencia. El poder del estado también debe ser apoyado por el interés enfático en la justicia, como Benjamin había reclamado para la comunidad de jóvenes.

Tanto Jairo como yo estamos comprometidos con este espíritu.

³⁷ Ver Carta de Benjamins a Gershom Scholem del 29. 5. 1926, BRIEFE II, a.a.O., S. 424 und GS II, S. 309 („Der Surrealismus“). Ver también Irving Wohlfarth, „Immer radikal, niemals konsequent ...“. Zur theologisch-politischen Standortsbestimmung Walter Benjamins“, en: Norbert Bolz, Richard Faber (Hrsg.): ANTIKE UND MODERNE. ZU WALTER BENJAMINS „PASSAGEN“. Würzburg: Königshausen & Neumann 1986, S. 116–137.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, GIORGIO, *Homo Sacer. Poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Pre-textos 1998
- *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia e inicio de la historia* Adriana Hidalgo Editora, 2004
- BATAILLE GEORGES, *La estructura psicológica del fascismo*, <https://artilleriainmamente.noblogs.org/post/2016/04/21/georges-bataille-la-estructura-psicologica-del-fascismo/>, Última visita en 10. 12. 2018
- BENJAMIN WALTER, *El origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)*, Madrid, Taurus 1990
- “El capitalismo como religión”, (GS VI, pp. 100-103) https://www.amazon.es/capitalismo-como-religi%C3%A3o-Portuguese-Brasil/dp/8575593293/ref=sr_1_fkmr0_2?s=books&ie=UTF8&qid=1544452449&sr=1-2-fkmr0&keywords=Benjamin%2C+Walter%2C+%E2%80%9CEl+capitalismo+como+religi%C3%B3n%E2%80%9D%2C#reader_B017DWK7UA, Última visita en 10. 12. 2018
- “El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes Y Marianne de Hebbel. Observaciones sobre el problema del drama histórico”, GS II, pp. 246-276.
- “La reseña de Hugo von Hofmannsthal de *Der Turm*”, GS III, pp. 29-33.
- „Der Surrealismus“, Madrid: Casimiro 2014
- *Ángelus Novus. Ausgewählte Werke 2 (1955)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001
- *Briefe in zwei Bänden*, ed. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, Vol. I, pp. 92-93
- *Crónica de Berlín*, Madrid: Abada 2015
- *Goethes Wahlverwandtschaften*, Madrid: GEDISA Colección Cla-De-Ma 2011
- *Iluminaciones. Ausgewählte Werke 1 (1955)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010
- *Infancia En Berlín Hacia El Mil Novecientos*, Madrid: Abada 2015
- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Taurus, 1998
- *Para una crítica de la violencia*, Edición Electrónica de [www.philosophia.cl /](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

BOCK WOLFGANG, *Dialektische Psychologie, Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Wiesbaden: VS-Verlag 2018, pp. 556-604

— „Feuer statt Vermittlung. Phantasmagorien der RAF“. In: Wolfgang Kraushaar (Hg.), *Die RAF und der linke Terrorismus*, 2 Bände, Hamburg: Hamburger Edition 2006, Vol. 2, pp. 1299-1316.

— “Dramas para pessoas tristes. A natureza como estética. O teatro espanhol de Pedro Calderón de la Barca em Walter Benjamin”, en: *Anamorfose. Revista de Estudos Modernos*, Vol. 2, 2, 2014, p. 9-30.

— „Georges Batailles Begriff der Verausgabung und die gnostische Tradition“, in: Bettina Gruber (Hrsg.), *System und Erfahrung. Esoterik und Mystik in der Literatur der Moderne*, Opladen, Wiesbaden 1997, Westdeutscher Verlag, pp. 226-252

BUTLER, JUDITH, “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence’”, in: Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (Ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press 2006, pp. 201-219

DERRIDA, JACQUES, *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid: Tecnos 2018

GEISELBERGER, HEINRICH (ed.), *The great Regression / Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin: Suhrkamp 2017

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Die Wahlverwandtschaften (1809)*, Stuttgart: Reclam 2013

GROSSE KRACHT, KLAUS, „Georges Sorel und der Mythos der Gewalt“, in: *Zeithistorische Forschungen*, Heft 1/2008, pp. 166-171

HILLER, KURT, „Anti-Kain. Ein Nachwort [...].“ In: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*. Hrsg. von Kurt Hiller. Bd. 3, München 1919

JARQUE, VICENTE: „Los años de la Jugendbewegung“. en *Imagen y metáfora: la estética de Walter Benjamin*. Universidad de Castilla y la Mancha, Cuenca, 1992.

KAMBAS, CHRYSOULA, „Walter Benjamin liest Georges Sorel: *Reflexiones sur la violence*“, en: Opitz, Wizisla, *Aber ein Sturm*, Leipzig: Aufbau 1992, S. 250-269

KRAUSHAAR, WOLFGANG, „Die Mission mit der Waffe“ en: *Die blinden Flecken der Raf*, Stuttgart: Klett-Cotta 2017, pp. 221-232.

LINDNER BURCKHARDT, *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar: Metzler 2011, pp. 193-209

LUKÁCS, GEORG, *Die Zerstörung der Vernunft, 3 Bände (1962)*, Neuwied: Luchterhand 1973

MAN, PAUL DE, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Connecticut: Yale University Press 1982

RANCIÈRE, JACQUES, *Dissensus. On politics and aesthetics*, New York, Continuum, 2010

SAUTERMEISTER, GERT, „Geschichtsphilosophische Dialektik literaturkritisch gewendet. Theodor W. Adornos Essay ‚Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie‘, in: *Zeitschrift für kritische theorie*, Springe: zu Klampen, Heft 36-37 (2013), S. 217-233.

SCHEERBART, PAUL, *Lesabéndio. Una novela asteroide*, Madrid, Traspis, 2014

SCHMIDT, CARL, *Hamlet o Hécuba*, Madrid, Pretextos, 1993

SCHULTZ-HENCKE, Harald, *Das Wollen der deutschen Jugend: Eine Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Zeit. Die Überwindung der Parteien durch die Jugend*, Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes 1921

WEBER, MAX, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo (Clásicos del pensamiento económico y social / Biblioteca Nueva Minerva)*, Madrid: Biblioteca Nueva 2012

WOHLFARTH, IRVING, „Immer radikal, niemals konsequent ...“. Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins“, en: Norbert Bolz, Richard Faber (Hrsg.): *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins „Passagen“*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1986, S. 116–137



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>
Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 359-382

La revolución en suspenso

Revolution on hold

SEBASTIÁN TOBÓN

tobon.sebastian@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.021>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 383-392



Resumen

La reflexión que aquí se presenta pretende mostrar los problemas fundamentales del culto a la espontaneidad que abunda no sólo en el ámbito político sino también en el ámbito académico. Se intenta mostrar de qué manera la política del presente necesita, fundamentalmente, un momento de pausa teórica, no sólo para analizar los propios alcances, sino para descubrir los medios más adecuados a las propias intenciones políticas. Esta reflexión sobre la praxis política da lugar también a reflexiones sobre la filosofía moral en general, específicamente sobre las posibilidades materiales de la acción moral en el contexto social del capitalismo.

Palabras Clave: praxis política, acción moral, revolución, teoría, Theodor W. Adorno, Slavoj Žižek, Christoph Türcke.

Abstract

Here we present a reflection that seeks to show the fundamental problems of the cult of spontaneity that is prevalent not only in the political sphere but also in the academic. I attempt to show how the politics of the present fundamentally needs a moment of theoretical pause, not only to analyze its own scope, but also to discover the means most suited to its own political intentions. This reflection on political praxis also gives rise to reflections on moral philosophy in general, specifically on the material possibilities of moral action in the social context of capitalism.

Keywords: political praxis, moral action, revolution, theory, Theodor W. Adorno, Slavoj Žižek, Christoph Türcke.

Revolución en suspenso: sobre la negación de la praxis política

LA SUSPENSIÓN DE LA PRAXIS es, en las condiciones existentes, aún más importante que la praxis misma. Mejor: en lo dado, la suspensión de la praxis resulta, en cierto modo, una instancia menos inmediata, menos inconsciente. Pero hay que diferenciar modos de suspensión de la praxis. Por supuesto muchas teorías liberales —entre ellas, el positivismo científico preponderantemente— son, por principio, contrarias a cualquier praxis transformadora del mundo. Al menos *para sí*, el positivismo científico conserva una auto justificada distancia del devenir social o político. Y digo auto justificada porque —y esto es algo que siempre se puede anticipar— incluso este alejamiento, en apariencia consciente respecto del mundo de los valores, es ya por sí mismo una praxis específica. Es un hecho, pues, que cuando aquí se habla de una suspensión de la praxis no se hace referencia a aquella ideología científica que tiene el trabajo cerebral por una materia abstraída del mundo de la vida. El correlato social necesario de esa ideología es el practicismo empresarial, y su versión política, el activismo universal. Es frente a este correlato que la suspensión de la praxis adquiere todo su sentido, pues en ella se tiende a la plenitud y a la dotación de sentido de todos aquellos espacios vacíos que abre la pura espontaneidad política.

Pero ¿qué significa en realidad el momento de suspensión? Para Adorno, como lo muestra Christoph Türcke en la traducción que aquí se presenta, esta suspensión se encuentra enmarañada dentro de la paradójica condición de ser impostergable, al mismo tiempo que imposible: “El absurdo en el que se encuentra la praxis hechizada, en realidad, clama por una pausa reflexiva”. Necesidad de la praxis e imposibilidad de una praxis verdaderamente transformadora constituyen la ontología social de nuestro capitalismo tardío. Más allá de ser una observación meramente subjetiva y de cuño conservador, la visión de una praxis imposible se basa en una descripción de la realidad como de un mundo sobre determinado prácticamente. Esta sobre determinación práctica ocupa todas las dimensiones de la vida, pues ella misma es una exhortación insuperable. Configura los espacios prácticos y objetivos de la vida

y, de la misma manera, la estructura subjetiva. Espacios que exhortan una acción constante, inagotable, injustificadamente insuperable como en el mundo del trabajo, constituyen, al mismo tiempo, un proceso de construcción de subjetividades en las que la ansiedad práctica se erige como el punto de toque de la personalidad. Lo absolutamente otro de dicha saturación práctica de la vida sería la pura contemplación. Contemplación, en un sentido crítico, sería aquello que ya Martin Seel ha resaltado como núcleo práctico de la filosofía adorniana. Reconociendo los problemas encarnados en las teorías morales tradicionales (v.gr. Kant), se puede reconocer en Adorno el impulso antiautoritario de una moral que se basa en la posibilidad de reconstruir la experiencia dañada del sujeto a partir de una relación *justa* con el entorno.¹ En el mismo contexto de una crítica al sujeto constitutivo de la filosofía tradicional, una idea de la vida práctica como contemplación implicaría un trato con la objetividad del mundo, de guisa tal que este no se haga preso de los fines subjetivos. La resistencia política, toda actitud moral en general, tendría que actuar bajo el mandato de no fijar “el objeto a las propias intenciones” de la consciencia.² Esta suavidad y ternura respecto de la realidad tendrían su lugar, justamente, en una capacidad históricamente inhibida, a saber, la capacidad de contemplar. En principio, contemplar es, entonces, no actuar. Aquí habría que fijar una diferencia fundamental con el modelo de vida contemplativa (*bíos theoretikós*) de la antigüedad. Mientras que el modelo aristotélico enfatiza el momento teórico de esta suspensión práctica, la filosofía de Adorno enfatizaría, por el contrario, el carácter práctico de esta negación de la praxis (*Praxisverweigerung*), es decir, el carácter práctico del momento teórico. La suspensión de la praxis es, entonces, una consciencia práctica alcanzada, no meramente un momento de aprehensión política. Es *consciencia* (o autoconsciencia) no en el sentido de un apartar los deseos o toda fáctica vitalidad; es consciencia en el sentido de una comprensión de los mecanismos de reproducción de las fuerzas sociales inmanentes. Va a decir Adorno en *Mínima Moralia*: “La pura acción (*Tathandlung*) es la vileza proyectada en ‘el cielo estrellado sobre nosotros’. En cambio, la mirada de largo alcance, contemplativa, ante la que se despliegan los hombres y las cosas, es siempre aquella en la que el impulso hacia el objeto queda detenido y sujeto a reflexión”.³

“La filosofía habla mucho sobre el *hacer* (*Tun*), pero poco acerca de la *renuncia* (*Lassen*)”.⁴ El pensamiento filosófico, hasta ahora, ha sido un juicio sumario contra

¹ Martin Seel, *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002, p. 30.

² *Ibid.* p. 32.

³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, GS.4, p. 94.

⁴ Martin Seel, *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002, p. 279.

toda pasividad, contra toda *renuncia* a la transformación de la realidad, contra toda abstinencia interventiva. Apartarse y “dejarse determinar” sería un destino históricamente necesario. Pero este alejamiento del pensador no es un alejamiento de la filosofía en cuanto a sus contenidos. En general, este aislamiento no es el mero guarecerse de la consciencia en la interioridad —antípoda de un mundo donde la libertad práctica no está a la mano—. La filosofía que se aleja y se suspende es aquella que sabe que solo puede *realizarse* inmediatamente a costa de dolores y sufrimientos injustificados.

“La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización”.⁵ La realización sin mediaciones de la filosofía, lo que así fue interpretado por el culto soviético a la espontaneidad, siempre pasa por encima de toda dignidad objetiva. El activismo burgués se filtra en la pretendida praxis anti burguesa. Así lo deja entrever el mismo Lenin cuando en su famoso escrito programático “¿Qué hacer?” apunta hacia la enfermedad fundamental del activismo, incluso de corte marxista: “Quien conozca, por poco que sea, el estado efectivo de nuestro movimiento verá forzosamente que la vasta difusión del marxismo ha ido acompañada de cierto menosprecio del nivel teórico”.⁶ Y es justo este el punto donde se hace evidente la relevancia de una suspensión de la praxis, la profunda y radical importancia del momento contemplativo. No es solo que el *hacer* sea contraproducente en una sociedad donde todas las estructuras sociales tienden a la reproducción material e inmaterial del espíritu de la época, sino que este espíritu de la época es, esencialmente, anti teórico; se basa, antes que nada, en el impulso inmediato de la acción y en el desdén y menosprecio de cualquier plan. La falta de plan es, en el caso de la praxis revolucionaria, la falta de toda substancia. La rabia, la alegría, o la simple esperanza en las *buenas acciones*, nunca terminan de constituirse en motores legítimos de una acción *verdaderamente* transformadora. La buena voluntad, como valor típicamente liberal, no solo condenó el mundo de la vida de las sociedades liberales a la dinámica infructuosa del girar sobre sí misma, una dinámica de producción-solución-producción de problemas, una tautología sostenida que bien puede, a veces, dar la impresión de movimiento, también condenó, colateralmente, a la izquierda que, en un gesto de lo más irracional, solo encuentra en la violencia del inmediato volcamiento de la consciencia *en* la realidad un *modus operandi* salvador. La estabilización del cambio social se ha logrado, pues, más efectivamente en cuanto más esperanzas sociales se proyectan en los pequeños

⁵ Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, GS. 6, p. 15.

⁶ Vladimir Ilich Lenin, ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento, Col. claves para el socialismo, Ministerio del poder popular para la comunicación y la información, Caracas, 2010, p. 39.

planes de contingencia, en las estrategias de choque, en los *think tanks* (la apariencia de reflexión puesta al servicio del poder, al servicio de la plena praxis), en último término, en el modelo de subjetividad *emprendedora* que ha logrado acaparar todos los espacios de una libertad posible.

Nada de lo dicho puede desconocer el estado de la sociedad al que se enfrenta el pensamiento. No hay *retracción* por puro gusto; no es un principio universal, como sí lo es el del escepticismo, del estoicismo o el que se manifiesta en el impulso cientificista del positivismo filosófico. La retracción política es ella misma una estratagema materialista que se compromete no solo con la dignidad de las cosas, sino con su sufrimiento. El estado del mundo es uno tal que ha logrado integrar, del modo más efectivo, las energías revolucionarias a favor de la reproducción social. El ejemplo de China es aleccionador: tal y como ocurrió con la moderna sociedad inglesa naciéramente capitalista —que pudo ceder su poder a la aristocracia—, la clase burguesa china fue capaz de comprometer el poder político —al ya pervertido partido comunista— siempre y cuando se le permitiera enriquecerse sin límite alguno.⁷ Estos compromisos políticos disponen, al mismo tiempo, de las energías transformadoras que se entregan fácilmente como garantía de cuotas burocráticas, de medidas políticas parciales, de acuerdos provisionales, de cogobiernos, de frentes nacionales, etc.

La movilidad es immanente al concepto de sociedad; cambio y devenir no dependen exclusivamente de nuestro deseo subjetivo o de nuestras intenciones partisanas. El cambio está allí, las oquedades se abren —a veces con nuestra ayuda, a veces sin ella—, pero tienen que ser descubiertas, tienen que ser nombradas. Y este es un trabajo, en esencia, teórico:

¿Cómo, entonces, debemos escapar del callejón sin salida de la deshistorización post-política? ¿Qué hacer después del movimiento de Occupy Wall Street, cuando las protestas que comenzaron lejos (Oriente Medio, Grecia, España, Reino Unido) alcanzaron el centro, y ahora se refuerzan y expanden por todo el mundo? Aquello a lo que deberíamos resistirnos en esta etapa es precisamente a una rápida traducción de la energía de la protesta en un conjunto de demandas pragmáticas «concretas».⁸

La creación práctica del vacío, que sucede necesariamente como producto de las experiencias sociales de insatisfacción y sufrimiento, debe, también, descubrir aquello de lo que cada situación está “preñada”. El trabajo práctico que abre oquedades en la inmanencia social depende insuperablemente de un momento radicalmente

⁷ Car. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Ed. Verso, New York, 2012, p. 720 y ss.

⁸ Slavoj Žižek, *Ibid.* p. 720. La traducción castellana se basa en la versión de Antonio José Antón Fernández.

cerebral. La respuesta a la pregunta que se abre con cada momento de protesta no se responde en la arena misma:

¿Qué forma de organización social puede reemplazar al capitalismo realmente existente? ¿Qué tipo de nuevos líderes necesitamos? ¿Y qué órganos, incluyendo aquellos de control y represión? Las alternativas del siglo XX obviamente no funcionaron. Aunque es emocionante disfrutar de los placeres de la «organización horizontal», de muchedumbres protestatarias con su solidaridad igualitaria y sus debates abiertos, tales debates tendrán que materializarse no solo alrededor de unos nuevos Significantes-Amo [...]»⁹

En efecto, tales debates han de materializarse en el esfuerzo consciente de dar una respuesta teórica a las preguntas prácticas, por muy urgentes que estas parezcan. Probablemente, nada era más urgente para Lenin en 1907 que continuar con el camino revolucionario. Pero, en medio de las premuras y los errores tácticos de la izquierda soviética —el apoyo a los poderes tradicionales y a la vieja burguesía, así como su beneplácito en el fiasco táctico de la Primera Guerra Mundial—, acertó Lenin con la decisión de exiliarse en varios países de Europa. Su estancia final en Zúrich sirvió, entre muchas otras cosas, a la posibilidad de entregarse a la lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. El “caso Lenin” ilustra con claridad el momento “adorniano” de la posición de Žizek.¹⁰ Esta *suspensión filosófica* profundizó, en una medida que hoy es difícil calcular, la postura revolucionaria de Lenin. Sin tomar de manera mistificadora su regreso absolutamente práctico como una revelación necesaria de la suspensión filosófica, hay en toda esta constelación histórica una capacidad ilustrativa que pocos argumentos podrían ostentar.

* * *

La traducción que aquí se presenta fue terminada cuando Jairo Escobar aún vivía. De hecho, fue revisada por él, casi anticipando su propio homenaje. Él consideró este texto de Christoph Türcke como herramienta fundamental y significativa en nuestro presente. Lo sigue siendo aún por razones de contingencia política, a pesar de que es un texto que intentaba comprender la realidad de comienzos de los años noventa. Es por todo ello que aquí no solo se trata de un homenaje dirigido a

⁹ Slavoj Žizek, *Ibid.*, p. 721. La traducción castellana se basa en la versión de Antonio José Antón Fernández.

¹⁰ “A pesar de su redescubrimiento de Hegel [...] [e]n sus *cuadernos de notas*, Lenin aún lucha con el mismo problema de Adorno en su “dialéctica negativa”: cómo combinar el legado de Hegel de la crítica de toda inmediatez, de la mediación subjetiva de toda objetividad dada, con el *mínimum* de materialismo que Adorno llama “preeminencia de lo objetivo”. Slavoj Žizek, *Revolution at the gates*, Ed. Verso, New York, 2004, p. 179.

una persona que encarnó sin tacha aquel esfuerzo no resignado por dotar al pensamiento crítico y a la praxis política de contenido; se trata también de la prohibición y la lucha contra las drogas en relación con el pseudoactivismo liberal —asunto con el que inicia el texto en cuestión y que lo acompaña como motivo permanente—, cuestiones que son parte de la agenda del presente, tanto en el contexto colombiano como en la constelación geopolítica que se ha establecido luego de la elección de Trump en los Estados Unidos.¹¹ En ese sentido, esta traducción es un material sensible, venido del pasado para ayudarnos a reflexionar sobre problemas que no dejan de repetirse una y otra vez, como por efecto de una maldición milenaria.

¹¹ Hace apenas unos días se firmó en Colombia el decreto presidencial que penaliza nuevamente la dosis mínima de drogas, tras algunos años de avances en el sentido de una solución original al problema, a través de la despenalización paulatina del porte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía principal

ADORNO, TH. W. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schutz. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag & Digitale Bibliothek, 2004.

— *Obra Completa*. Compilado por Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schutz. Madrid: Akal, 2014.

Bibliografía secundaria:

VLADIMIR ILICH LENIN, ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento, Col. claves para el socialismo, Ministerio del poder popular para la comunicación y la información, Caracas, 2010.

MARTIN SEEL, *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002.

SLAVOJ ŽIŽEK, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Ed. Verso, New York, 2012.

— *Revolution at the gates*, Ed. Verso, New York, 2004.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.021>
Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 383-392

Praxis y negación de la praxis según Adorno

Praxis and denial of praxis according to Adorno.

CHRISTOPH TÜRCKE

VERSIÓN EN CASTELLANO
SEBASTIÁN TOBÓN

Candidato a doctor de la Goethe Universität Frankfurt
tobon.sebastian@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.022>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 393-408



CHRISTOPH TÜRCKE

Filósofo y profesor de filosofía de la Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig y la Universität Leipzig hasta 2014. Sus intereses van desde la teoría social, el psicoanálisis y la teología. Sus obras principales incluyen *The Excited Society: Philosophy of Sensation* (2002); *Filosofía del sueño* (2008) y *Filosofía del dinero* (2015). En 2019 aparece: *Seguidores digitales. En el camino hacia una nueva sociedad tribal*.



Resumen

La traducción de Christoph Türcke da cuenta de un problema cuya actualidad es insoslayable, a saber, el problema de la praxis política, del activismo político, y su relación con el trabajo teórico de la filosofía. En Adorno, la praxis significa varias cosas, tanto como la acción humana, en general. Una acción en la que se expresen la razón auto determinada y la autodeterminación racional. Solamente esto sería una praxis verdadera digna del hombre, a saber, adecuada a la capacidad racional humana. De ella se encuentra muy lejos la realidad social. De ahí que “praxis” también signifique el establecimiento de las condiciones bajo las cuales sea posible la ya mencionada máxima de la praxis.

Palabras Clave: praxis política, acción moral, revolución, teoría, Theodor W. Adorno, Karl Marx, Christoph Türcke.

Abstract

The translation of Christoph Türcke give account of a problem whose actuality is unavoidable, namely, the problem of political praxis, of political activism, and its relation to the theoretical work of philosophy. In Adorno, praxis means several things, as well as human action, in general. An action in which it is expressed the self-determined reason and rational self-determination. Only this would be a true praxis worthy of man, namely, adequate to the human rational capacity. The social reality is very far from it. Hence, “praxis” also means the establishment of the conditions under which the aforementioned maxim of praxis is possible.

Keywords: political praxis, moral action, revolution, theory, Theodor W. Adorno, Karl Marx, Christoph Türcke.

Para entender la actualidad de Adorno bastaría con abrir el periódico. Por ejemplo, lo que ocurre actualmente en Colombia, a sus consecuencias, el mundo difícilmente les concede la importancia debida. Los carteles de droga que envían sus escuadrones de la muerte al cuello de todos aquellos que les hacen competencia son también, al mismo tiempo, los bienhechores de sus pueblos: financian jardines infantiles, escuelas, clubes de fútbol; les facilitan a aquellos campesinos que se deciden por la coca, en lugar del cultivo de café, al menos un modesto sustento, y no en vano tienen una amplia acogida en la población rural, en la policía, en el ejército, y hasta en las más altas esferas de la administración; además, tienen tanto dinero que de un solo golpe podrían amortizar la deuda externa del país. Esto se lo ofrecen al gobierno de un modo bastante generoso, siempre y cuando se les permita hacer su negocio sin que se les moleste. El poder estatal, al declararle la guerra a las mafias de la droga, se la declara también al bienestar popular, a la base económica del propio país. Si ganara esta guerra, lo hundiría en aquella miseria material, de la cual la cocaína, “la única materia prima latinoamericana para la cual aún hay un buen precio en el mercado mundial”¹, lo sacó un poco.

¿Y por qué son tan buenos los precios del mercado mundial para la droga? Porque la demanda de cocaína en Estados Unidos y en Europa Occidental es increíblemente alta —tan alta, que los expertos en drogas de este país proponen seriamente distribuir la droga según receta, para que, por lo menos, los adictos no se prostituyan o tengan que robar con el fin de procurarse el dinero de la próxima dosis—. Con lo anterior, queda claro que ya no se trata tanto de atacar directamente el mal como de mantener en el nivel más bajo posible sus efectos secundarios. Cuando la producción de drogas fuertes se puede volver un componente integral de la economía de los países pobres es casi imposible detenerla, puesto que el consumo pertenece claramente a los costos corrientes de la economía de los países ricos. El poder del Estado es impotente cuando debe erradicar un mal que conspira contra su propio fundamento vital. Si se permite que los pobres campesinos cocaeleros continúen trabajando, se permite también que la droga llegue al mercado mundial, al alentar a los contrabandistas y comerciantes a intensificar sus maquinaciones inescrupulosas. Y si se prohíbe la producción —algo que no puede realizar el solo poder estatal, y allí tendría que intervenir directamente Estados Unidos y con toda violencia—,

¹ *Die Zeit*, 36/1989, p. 11.

arrojaría, entonces, a la población en una miseria que sólo incrementaría vertiginosamente la necesidad de aturdirse mediante narcóticos.

¿Y qué pasaría aquí? Si se aumentan las penas para traficantes y adictos, se les impulsaría de manera cada vez más profunda a la criminalidad y a un estado espiritual que exigiría dosis progresivamente más altas. Si se legalizara el consumo de droga, se invitaría al mismo tiempo a la venta callejera. Se está ante alternativas de peso que de ningún modo lo son; a largo plazo, van a parar a lo mismo. En tanto más se combate la peste de la droga, más se impulsa. Las circunstancias de la economía mundial contemporánea asemejan esas alternativas y las convierten en el trabajo de Sísifo.

Estos tristes hechos evidencian de manera contundente lo que Adorno quiso decir con el hechizo bajo el cual se encuentra *la acción* en la sociedad existente: aun las más bienintencionadas medidas conducen a donde ellas no quieren. “Libre sólo sería quien no tuviera que plegarse a una alternativa”, se dice en la *Dialéctica Negativa*, “y en lo existente es sólo un vestigio de libertad negarse a ellas”.² Un vestigio de libertad y nada más, pues se debe actuar. Si las drogas fuertes, como la cocaína y la heroína, consiguen de hecho la victoria hacia la cual se encaminan, entonces llega muy tarde toda razón. Entendimiento, ilustración, reflexión, lo que difícilmente tienen hombres medianamente sensatos, tienen completamente sin cuidado a los adictos; incluso el argumento más convincente se convierte en parloteo cuando comienza el síndrome de abstinencia. No hay tiempo que perder. Pero tampoco hay tiempo que ganar, en tanto la lucha contra el mal fomenta también lo que combate. ¿No debería ella quedar perpleja en cualquier momento y mover a reflexionar sobre su propia inutilidad?, ¿sobre la locura de que ella es una acción tan urgente como superficial?

El absurdo en el que se encuentra la praxis hechizada, en realidad, clama por una pausa reflexiva. Esto lo conceden, incluso, políticos y expertos cuando se reúnen a estudiar a profundidad los planes de lucha contra las drogas. Por otra parte, también se reúnen para que tal absurdo no se haga evidente. Ellos no se permiten siquiera pensarlo; lo ocultan, al mismo tiempo, a través de estrategias. Su pausa no es realmente una pausa, no está lista seriamente para examinar sin miramientos el absurdo, tal como éste lo exige. Es decir, en este punto, ellos deberían volverse mucho más radicales de lo que contempla la descripción de sus funciones laborales; deberían poner sobre la mesa la cuestión del mecanismo global de presión económica que mantiene unido al mundo moderno en lo más profundo y deja florecer la sociedad internacional estupefaciente, y reconocer que sólo se llegaría a la raíz del

² Adorno, *Negative Dialektik*, Ges. Schriften Bd. 6, p. 225. [Th. W. Adorno. *Dialéctica Negativa. Jerga de la Autenticidad*. Ed. Akal, Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, p. 212].

mal cuando el orden económico mundial existente —otra denominación para el dominio global de las leyes del mercado capitalista— sea desmontado y la riqueza social se produzca y distribuya de tal modo que, gracias a ello, los hombres puedan tratarse unos a otros sin que tengan necesidad de drogas duras, ni para ganarse el pan ni para la auto narcosis. En otras palabras: lo único que realmente podría servir es total y absolutamente ilusorio o, en palabras de Adorno: se encuentra “recubierto por un velo espeso”.³ En ningún lugar hay a la vista un movimiento político que, en un futuro cercano, se crea capaz de subvertir las relaciones de producción en el mundo, de modo que la miseria que ellas mismas han creado —y que se burla de todas las posibilidades técnicas— se acabe por completo. En tanto la miseria no sea completamente eliminada, no es posible resolver seriamente la peste de las drogas.

La miseria de la lucha contra las drogas evidencia, de golpe, la falta de perspectiva de las sociedades modernas —aquel Estado que induce cada vez a más hombres al consumo de drogas para que, de este modo, pueda ser soportado—. Este Estado, que ya la literatura presagió con gran sobriedad, por ejemplo, con Kafka, ha encontrado en Adorno uno de sus más sensibles sismógrafos filosóficos. Ignorar esta situación y luego analizar la relación de Adorno con la praxis sería como hablarle a un ciego de los colores, sin comprender que se logran matices bajo diferentes efectos de luz. Evidentemente, la praxis significa varias cosas para él, tanto como la acción humana, en general. Sin embargo, esto sería completamente vago y poco específico si no tuviera su medida en una máxima propia: una acción en la que se expresen la razón auto determinada y la autodeterminación racional. Solamente esto sería una praxis verdadera digna del hombre, a saber, adecuada a la capacidad racional humana. De ella se encuentra muy lejos la realidad social. De ahí que “praxis” también signifique el establecimiento de las condiciones bajo las cuales sea posible la ya mencionada máxima de la praxis.

En Adorno son estos tres significados, principalmente, los que interactúan entre sí. Ellos no son una clasificación arbitraria, inventada con fines de categorización académicos, sino que le son impuestos por el conjunto de situaciones sociales: reflejo de la miseria, en la que la praxis está hechizada y de la que ella debe escaparse. Cuando Adorno dice praxis “indefinidamente aplazada”⁴, quiere decir praxis revolucionaria, revolución mundial que rompa con el hechizo del orden económico mundial existente. Nada indica que tal praxis pronto tendría lugar, aunque todo está a su favor. Así era hace veinte años y así es hoy. Que la praxis se encuentre aplazada

³ Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Stichworte, Ges. Schriften*, Bd. 10, p. 770. [Th. W. Adorno. *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis*. En: *Consignas*, Amorrotu, Trad. R. Bilbao, 1973, p. 175].

⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, *Ges. Schriften* Bd. 6, p. 15. [Th. W. Adorno. *Dialéctica Negativa. Jerga de la Autenticidad*. Ed. Akal, Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, p. 15]

no es una negación del funcionamiento cotidiano, de los hechos banales, de que los hombres hacen algo de modo constante, ni tampoco es una exhortación a darse por satisfecho sólo con el pensamiento. “Un pensamiento dilatorio sobre la praxis tiene siempre algo de inadecuado, aun cuando la aplase por coacción nuda”. “La praxis es aplazada y apenas puede esperar; esto afecta también a la teoría”.⁵ No es para nada un discurso de auto glorificación del pensamiento. Y, no obstante: “Lo desesperado de que la praxis de que se trataría esté deformada, de forma paradójica proporciona al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar”.⁶ Sólo como respiro estaría justificado aún el pensamiento; pero si la pausa dura más, el teórico necesita un largo aliento. Él se halla expuesto al absurdo de que las circunstancias sociales se encuentran maduras para la praxis tanto como inmunes a ella, de que aquellas exigen categóricamente la conversión práctica del pensamiento crítico, del mismo modo que lo imposibilitan. ¿Y quién tiene el talante espiritual, la paciencia, la reputación, el monedero, para soportar largamente tal estado?

La Teoría Crítica es algo para privilegiados. Ella sobrevive en grupos de trabajo dispersos, en círculos de lectores, en simposios. El movimiento político que fue inspirado por la Teoría Crítica en los años sesenta se desintegró rápidamente, y no se encuentra a la vista un movimiento nuevo que se arraigue en ella y que, por su parte, la pueda fortalecer.

El movimiento de protesta de los sesenta llevó a un punto neurálgico la relación de Adorno con la praxis. Por un lado, había algo afortunado en aquélla: gente joven que se toma en serio lo que decimos. Su aversión al olor mortecino de la posguerra, a la satisfacción popular con el milagro económico y la OTAN, a la banalización del pasado nacional-socialista y a la guerra de Vietnam —llevada a cabo por el país más libre del mundo—, todo ello impulsó la articulación y la encontró en la Teoría Crítica. Ésta fomentó la protesta en tanto le dio lenguaje y razón, y la envió de vuelta, finalmente, a la misma desorientación práctica de la cual se originó. Con la diferencia de que Adorno, Horkheimer, Marcuse y Löwenthal habían soportado ese estado desde hacía ya treinta años, y se habían también familiarizado un poco con esa desorientación. No se veía en ellos, justamente, lo desesperado de la situación social de la que hablaban, y se suele olvidar que, sin un poco de insensibilidad contra la desesperación, sin un cierto acuerdo espiritual con ella, el esfuerzo del pensamiento crítico que se exige no se hubiese producido en realidad, ni hubiese tampoco perseverado por décadas. Esto lo ha admitido Adorno categóricamente: “El que se

⁵ Adorno, ND. p. 242 y ss. [Th. W. Adorno. *Dialéctica Negativa. Jerga de la Autenticidad*. Ed. Akal, Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, p. 227 y ss.]

⁶ Adorno, ND. p. 243 [Th. W. Adorno. *Dialéctica Negativa. Jerga de la Autenticidad*. Ed. Akal, Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, p. 228]

imagine que él, producto de esta sociedad, está libre de la frialdad burguesa, abriga ilusiones sobre sí mismo y sobre el mundo; sin esa frialdad nadie podría sobrevivir”.⁷ Y mucho menos hacer teoría crítica. Es por ello, justamente, que el saber ha agudizado su mirada, para muchas cosas falsas e ilusorias, en la indignación de los jóvenes —por ejemplo, cuando fingen que Vietnam les quita el sueño o que, simplemente, no soportan más la familia burguesa; que las lecciones y cátedras frontales son medios autoritarios de manipulación insoportables, que el ambiente de censura en la escuela y en las universidades debe ser suprimido—. Allí se produjo todo tipo de humo revolucionario que pronto se desvaneció. Pero ¿era todo *simplemente* humo revolucionario? ¿Las barricadas y boicots estudiantiles no eran otra cosa que activismo, que el “gesto pseudo-revolucionario”⁸ que Adorno percibió?

Recordemos todas las cosas que Adorno entiende como praxis. Para empezar, acción en general. Esto es un barril sin fondo; puede significar cualquier cosa e invita inmediatamente a los científicos experimentados a la clasificación de la acción en diversos tipos: comunicativa, estratégica, instrumental, como por ejemplo pasa Habermas sus días de intenso trabajo. Pero tales encasillamientos no llegan a lo esencial si ésta es, a saber, una acción en la que se expresa autodeterminación racional. A través de tales clasificaciones de tipos y líneas de acción, por juiciosas que sean, nada se logra sacar. Lo esencial en la praxis, esto es, en qué medida ésta sea una praxis digna de ser humana, se explica solamente a partir de su propia máxima —y esta máxima es, en cierto modo, el armónico que resuena en toda praxis y, sin embargo, no es audible por sí mismo—. Está presente y ausente al mismo tiempo aquello a lo que inevitablemente propende la acción humana en tanto tenga sentido, aquello tras lo cual la mayoría de las veces queda dolorosamente rezagada bajo las condiciones existentes.

Adorno no se dejó disuadir de la máxima de la praxis —incluso tampoco allí donde esta máxima encuentra su lugar en lo teológico, es decir, en lo que no es producible de un modo fundamental por los hombres—. Él sabe absolutamente que sólo en un estado de reconciliación tras “la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción”, la praxis no dejaría nada que desear. “Sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu”⁹ y, sin embargo, los hombres nunca pueden aplacar su pulsión de una

⁷ Adorno, *Theorie und Praxis*, p. 778 [Th. W. Adorno. *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis*. En: *Consignas*, Amorrortu, Trad. R. Bilbao, 1973, p. 182]

⁸ Adorno, *Theorie und Praxis*, p. 771 [Th. W. Adorno. *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis*. En: *Consignas*, Amorrortu, Trad. R. Bilbao, 1973, p. 176]

⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, Ges. Schriften Bd. 6, p. 207. [Th. W. Adorno. *Dialéctica Negativa. Jerga de la Autenticidad*. Ed. Akal, Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, p. 195]

vez por todas, nunca pueden fijar la unidad completamente feliz de teoría y praxis, tal como lo espera de Dios la idea de la bienaventuranza eterna. Aun en condiciones sociales óptimas, la praxis continuaría golpeada por carencias —pero esto podría ser también un anticipo de la plenitud de la que el orden económico mundial contemporáneo, a pesar de toda su abundancia, excluye del modo más paradójico a los hombres—.

Remitir la praxis a su máxima significa desvelar su dimensión utópica, que aún carga con sus más miserables y espantosas formas históricas. Incluso el asesinato de millones de judíos tuvo la intención de ser la salvación del mal. La desaparición de la dimensión utópica significa, en sentido contrario, la renuncia a comprender la esencia de la praxis, por más que se puedan clasificar meticulosamente sus formas de aparición. Para Adorno, sólo era de interés filosófico *lo esencial* en la praxis. Es por ello que, sin contemplación, ha destacado su dimensión utópica —no en tanto le ha dado colorido, sino en tanto se evidencia que el proceso de ella al convertirse en su máxima es sistemáticamente impedido—. Al ser esto así, como dice Adorno, que la praxis ha maniobrado bajo un hechizo, que ha simulado su propia máxima de manera que ni aún la praxis revolucionaria, que podría llevar a su máxima, se encuentra a la vista, se aleja por tanto de toda praxis. A pesar de toda la fuerza corporal, intelectual, o espiritual que ella exige, se convierte, como la actividad de Sísifo, en algo completamente ilusorio: no realiza ningún progreso en lo decisivo, se vacía. La gestión de la crisis no elimina la crisis; la lucha contra las drogas no acaba con el mal de las drogas; las medidas de creación de empleo no erradican el desempleo; la ayuda a los países en desarrollo no se deshace del hambre mundial, ni los programas ambientales de la explotación abusiva de los medios materiales de subsistencia. Y la falacia consiste en admitir, por un lado: “no tenemos una solución ideal” y, por el otro, hacer pasar por solución ideal, en general, el incremento de los esfuerzos hechos hasta ahora, es decir, la intensificación del trabajo de Sísifo existente.

En el movimiento de protesta de los años sesenta penetró el impulso de impregnar teóricamente y de manifestar prácticamente la praxis social, tan real como ilusoria, que Adorno denominó “emprendimiento”. Este impulso tenía la simpatía de Adorno; era su propio impulso, con la diferencia de que él, quien había vivido el fascismo y la emigración, lo había sobrellevado con la reflexión y, por ello, ya no era tan inmediato y espontáneo como los jóvenes. Igual de complicadas se encuentran las cosas ahora. La reflexión, que requiere el impulso revolucionario para no convertirse en un fracaso, reduce también la espontaneidad de la cual él vive. Sólo cuando ésta es lo suficientemente fuerte para soportar tal regulador del impulso, cuando éste pertenece a las resistencias que son tan estimuladas como cargadas con

razón, sólo entonces sería posible una ruptura del hechizo bajo el cual se encuentra la praxis ahora.

Pero esto no era importante en los salvajes años sesenta. Adorno puso el dedo en la llaga de la ApO (oposición extraparlamentaria) cuando les dio a entender: no crean simplemente que, con sus protestas, boicots, barricadas, cocteles molotov, ustedes se han deshecho de la pseudo-praxis con la que quieren justamente romper. “Contra quienes manejan bombas son ridículas las barricadas”. “La pseudo-actividad, la praxis que, por tanto, se tiene como más importante y que se impermeabiliza contra la teoría y el conocimiento, tanto más diligentemente cuanto más pierde el contacto con el objeto y el sentido de las proporciones, es producto de las condiciones sociales objetivas”.¹⁰

En esto tenía razón, tal como veinte años después no resulta difícil de constatar. Porque el movimiento de protesta hizo temblar la sociedad del milagro económico; porque los ojos del público se dirigieron a él más fascinados de lo que se esperaba, fue también increíblemente grande la tentación de tomarse a sí mismo como más importante de lo que se era, de ver ya en la cerilla encendida el fuego inflamado de la revolución que pronto abrasaría la sociedad entera. A este autoengaño, junto al ensalzamiento de sí mismo y la presión de grupo que acarreó, Adorno sugirió, antes de iniciarse el rápido proceso de desintegración del movimiento, que allí sólo había resplandecido una chispa —muy débil para extenderse a las fuerzas sociales, a eso que llegaría con una revolución—. Y los efectos a largo plazo que la protesta alguna vez hubiera tenido —una cierta relajación de los modales públicos y privados, de los tabúes sobre el pasado nacional-socialista, de las barreras entre conservador y progresista— no eran aún previsibles en ese entonces. Los voceros del movimiento se habrían burlado de ellos como de las simples gotas de agua en el océano, que es como se ven desde una amplia perspectiva, y que algunos hoy quisieran interpretar como logro revolucionario. Adorno sabía, por el contrario, que allí donde la sociedad no va a la substancia, es decir, a su ley económica, no tiene lugar ninguna revolución que merezca ese nombre. Pero si de este modo su diagnóstico era correcto, tenía también un efecto práctico, más chocante para el movimiento de lo que él hubiese querido. El sentimiento de haber sido alentados a la protesta por la teoría de Adorno y de haber sido abandonados por su persona tan pronto como las acciones entraron en conflicto con las leyes de la sociedad tan vehementemente criticada contribuyó, en buena medida, a la desmoralización de los camaradas. Y, sinceramente, ¿era

¹⁰ Adorno, *Theorie und Praxis*, p. 771 [Th. W. Adorno. *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis*. En: *Consignas*, Amorrortu, Trad. R. Bilbao, 1973, p. 176]

este sentimiento *simplemente* falso? ¿Sencillamente la enemistad contra «el pensamiento sin andaderas» que Adorno diagnosticó? Probablemente no. Aunque él tiene razón en lo esencial: “Un mecanismo burgués antiquísimo que los ilustrados del siglo XVIII conocían bien se repite hoy y sin el menor cambio: el sufrimiento causado por un estado negativo (en este caso, por la realidad bloqueada) se convierte en la ira contra quien expresa tal estado”.¹¹ Este es el destino de la Teoría Crítica hasta ahora, en cuanto ésta se ha mantenido con vida, según Adorno. Pero en la delicada situación entre Adorno y sus estudiantes, para los cuales él era *la* autoridad espiritual y luego, sin embargo, un cobarde burgués, esto no era todo. Para sus estudiantes serios la furia contra aquél que denunció la negatividad de la situación era quizá menos grande que contra la forma *cómo* él la expresaba. Es decir, se hizo palpable lo que en 1966, antes del comienzo de los disturbios, abiertamente, sin prevención, respondió a la pregunta “qué habla realmente en su contra”, a saber, “que yo siento una creciente aversión contra la praxis, en contradicción con mis propias posiciones teóricas”.¹² En esta respuesta se muestra, de un modo que no siempre se puede atribuir a su conducta o a sus formulaciones, completamente humilde. Con franqueza dice aquí lo que dos o tres años después sus estudiantes dirán contra él. No es cierto, entonces, que él no lo hubiera sabido —y sus estudiantes lo percibieron: en su arte de formular esotéricamente antes que exotéricamente, en el que el pensamiento no se impulsa intensamente hacia la realidad, como sucede en Marx, en quien, antes bien, como el mismo Adorno lo dice, se expresa “un hombre teórico que vive el pensamiento teórico en muy estrecha relación con sus intenciones artísticas”¹³, un pensamiento en el que se trató un poco con *una* cuestión muy espinosa—.

¿Por qué entonces el rechazo de Adorno hacia la praxis? Porque para él era claro lo que significa la praxis cuando se toma en serio; por un lado, que las revoluciones mundiales hacia el mejoramiento, incluso en los casos en los que el curso es óptimo, traerían injusticia y ruina a muchos individuos en lugar de salvación, pues las relaciones y los hombres se encuentran demasiado endurecidos como para que un argumento por sí solo pueda abrirle a una asociación de hombres libres. El “arma de la crítica” no puede abrirse paso por sí sola, como ya Marx lo sabía; ella “no

¹¹ Adorno, Resignation, in: Kritik, Ges. Schriften Bd. 10, p. 796. [Th. W. Adorno. » Resignación «, En: Del mismo autor. *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra Completa, 10/2.*, Ed. Akal, Trad. J. Navarro Pérez, Madrid, 2010, pp. 708.]

¹² „Dass ich eine steigende Abneigung gegen Praxis verspüre, im Widerspruch zu meinen eigenen theoretischen Positionen“. Adorno, Drei Fragen in der Silvesternacht 1966, Ges. Schriften Bd. 20, p. 738.

¹³ Adorno, Keine Angst vor dem Elfenbeintraum, Ein Spiegel-Gespräch, Ges. Schriften Bd. 20, p. 403. [Th. W. Adorno. » Ningún miedo a la torre de marfil «, En: Del mismo autor. *Miscelánea I, Obra Completa, 20.*, Ed. Akal, Trad. Joaquín Chamorro, Madrid, 2010, pp. 410.]

puede reemplazar, evidentemente, la crítica de las armas”¹⁴ —una comprensión que se hace tanto más verdadera, cuanto más poderosamente el estado del mundo demuestra la impotencia de la teoría y cuanto menos pueden con él las pedreas y las barricadas—. Entre más densa la sociedad, más altos son los costos productivos de su transformación. Estos crecen diariamente, justamente, porque la aversión contra una praxis que no puede subsistir sin violencia es, sin embargo, un sentimiento humano. Quien no lo experimenta, quien no tiene que superar la aversión laboriosamente, se le convierte la revolución en continuación de la barbarie que quiere eliminar. La revolución sólo podría tener éxito cuando aquellos que la realizan son, en verdad, demasiado delicados para llevarla a cabo. Adorno formó parte de estos delicados. Por ello le dio tanto qué hacer la presión bajo la que lo puso el movimiento estudiantil, al punto en que también su pensamiento crítico lo padeció. “Sólo puedo imaginar una praxis transformadora razonable como praxis no violenta”, decía él, quien como ningún otro ha analizado la violencia franca y oculta que la sociedad existente ejerce sobre los individuos y que, sin embargo, reconoce que “contra un fascismo real sólo se puede reaccionar con violencia”.¹⁵

Adorno plantea la alternativa del siguiente modo: “O la humanidad renuncia al ojo por ojo de la violencia, o la praxis política, presuntamente radical, renueva el viejo horror”.¹⁶ El anhelo humano de una praxis pura, inocente, se convierte en exigencia inmediata para los actores aquí y ahora: o realizan dicha praxis o no se meten en ello. Que incluso esa praxis tendría que retirarse paulatinamente de la impureza y de la culpa cuando no hay Dios que libere de ello a los hombres; que ella podría volverse real sólo como resultado de una educación comprehensiva del género humano; que la famosa pregunta que Kant formulaba acerca del proceso formativo: “¿cómo cultivar la libertad por la coacción?”¹⁷, a sabiendas de que ningún hombre en absoluto crece sin violencia, tendría que ser también la pregunta central del proceso revolucionario —sobre todo esto no se debería adoctrinar un espíritu como el de Adorno—.

Y, sin embargo, Adorno expone este aspecto de un modo insuficiente cuando se le cuestiona. Allí resuena solamente la negación de la praxis tan pronto como ella

¹⁴ Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, MEW Bd. 1, p. 385. [K. Marx. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. En: R. Jaramillo (Ed.), *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837 – 1847*. Ed. Anthropos, España, 2008, p. 103.]

¹⁵ Adorno, *Keine Angst vor dem Elfenbeintraum*, Ein Spiegel-Gespräch, Ges. Schriften Bd. 20, p. 406. [Th. W. Adorno. «Ningún miedo a la torre de marfil». En: Del mismo autor. *Miscelánea I, Obra Completa, 20.*, Ed. Akal, Trad. Joaquín Chamorro, Madrid, 2010, pp. 413.]

¹⁶ Adorno, *Theorie und Praxis*, p. 769 [Th. W. Adorno. *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis*. En: *Consignas*, Amorrotu, Trad. R. Bilbao, 1973, p. 174]

¹⁷ Kant, *Über Pädagogik*, Werke (Ed. Weischedel), Bd. 12, p. 711.

sobrepasa el marco legal de la sociedad que, no obstante, ha sido reconocido como falso; allí se niega la existencia de una “relación realmente comprensible entre el activismo actual [...] y nuestros pensamientos”;¹⁸ allí se pasa por alto que el activismo constituyó un signo para la voluntad de mejoramiento que, con sus medios y sus débiles fuerzas, no pudo alcanzar; allí se hizo entrar en razón al movimiento de protesta sobre su praxis ilusoria sin que, al mismo tiempo, fuera respaldado en este punto por sus impulsos correctos; allí se apartó un poco del pensamiento dialéctico autónomo el emblema de la Teoría Crítica hacia la unilateralidad y se argumentó bajo la tutela de la legalidad, de la cual él, sin embargo sabía, no era menos problemática que las acciones que querían superarla. Así se expresa en la *Dialéctica de la Ilustración*: “Como burgueses que son, los filósofos pactan en la praxis con los poderes que, según su teoría, están condenados”.¹⁹ Cuando los estudiantes ocuparon el Instituto, Adorno llamó a la policía. La decepción que con esto causó en el movimiento de protesta no se puede confundir con una mera enemistad con la teoría —incluso, por poco inteligente que haya sido la ocupación del Instituto—.

No olvidemos, desde luego, la dureza con que este giro de las cosas afectó personalmente a Adorno. Es difícil pensar que su muerte repentina en las vacaciones de verano, a la primera disminución de las tensiones, no haya tenido nada que ver con las turbulencias de los semestres anteriores; que él no supo referir la mencionada cita de *Dialéctica de la Ilustración* a su propio comportamiento; que se fue a sus vacaciones en paz consigo mismo. Tampoco olvidemos la delicada situación en la que se encontraba. Que tire la primera piedra quien, bajo la misma presión desde ambos bandos, con una sensibilidad similar para los momentos verdaderos y falsos de éstos, nunca hubiese tomado partido por los poderosos. Pero, sobre todo, no olvidemos una cosa: incluso si él no hubiera llamado a la policía, esto no hubiera cambiado en nada la posición fundamental de la Teoría Crítica, ni su diagnóstico del hechizo bajo el cual se ha conducido *la acción* en la sociedad moderna. Tampoco hubiera cambiado en nada su juicio de que también el movimiento de protesta de los años sesenta estaba hechizado, justamente, por la ilusión que ellos querían romper, de que su chispa revolucionaria no pudo encenderse porque su combustible estaba demasiado mojado para esto y, aún hoy, no se ha secado.

Veinte años después, la RDA nos presenta lo contrario: un movimiento popular antiautoritario, en el que realmente actúan las masas a las que en ese entonces ha-

¹⁸ Adorno, *Kritische Theorie und Protestbewegung*, Ges. Schriften, Bd. 20, p. 388. [Th. W. Adorno. Teoría Crítica y Movimiento de Protesta. Una entrevista con el *Süddeutsche Zeitung*. En: Del mismo autor. *Miscelánea I, Obra Completa*, 20., Ed. Akal, Trad. Joaquín Chamorro, Madrid, 2010, pp. 405]

¹⁹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1968, p. 98. [Th. W. Adorno & M. Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Akal, Trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, 2007, p. 97].

cían un llamado inútilmente los estudiantes del occidente de Alemania —al precio, sin embargo, de los objetivos revolucionarios—. La negativa a seguir ofreciéndose a la tutela estatal, al cuidado y a la mala condición de abastecimiento, muestra que “la espontaneidad que está languideciendo bajo el todo endurecido”²⁰ no se encuentra aún muy lejos de esto. Un pueblo protesta, el gobierno dimite. Que algo así aún sea posible, es esperanzador. Pero sólo un poco. Pues, ¿no es preferible la mirada hacia el occidente que le ha otorgado énfasis y una base de masas a la protesta? Si bien elecciones libres, posibilidad de viajar libremente, prensa sin censura pueden ser reivindicaciones en un estado autoritario, a partir de las cuales se inicie un proceso revolucionario, ¿qué quiere decir esto cuando al mismo tiempo se exige que el rendimiento de la propia economía se incremente según el modelo de la economía occidental? Que el proceso de reforma *no* terminará apoyándose en el capitalismo occidental, suena un poco a mentira. A medida que continúa el desarrollo de lo que trae provisionalmente alivio personal a los individuos, nada indica actualmente que éste pudiera conducirnos fuera del hechizo diagnosticado por Adorno, mucho menos que tal proceso de reforma vaya a demostrar, como la ilusión que siempre fue, la independencia del bloque oriental respecto del orden económico mundial. Quizá pronto nos acordaremos, nostálgicos, de los buenos tiempos cuando la cortina de hierro aún era gruesa —y, precisamente por eso, impermeable a las drogas—. La necesidad del consumo occidental extendida en el Este —de los narcóticos—, de las hamburguesas hasta la música rock, no permite esperar que la fuerza de resistencia de la población sea considerablemente alta, cuando con el libre tránsito hacia Occidente, también filtra cocaína hacia el interior del país.

Veinte años tras la muerte de Adorno han cambiado muchas cosas —y, sin embargo, nada de lo que él refutó en lo decisivo—. Su persistencia en la negatividad (*Negativität*) no fue un capricho filosófico, pues la negatividad a la que él se refería es la del gigantesco funcionamiento mundial en el cual, al mismo tiempo, la praxis se vuelve cada vez más febril, más agotadora y más ilusoria; en el que a diario sucede y se hace infinitamente demasiado, pero poco que brille por fuera de él y nada que lo pueda interrumpir. Y todos persistimos en esa negatividad, querámoslo o no, seamos teóricos, prácticos, parásitos o rechazados. La falta de perspectiva no es más de una clase o de un determinado nivel, y la marcha triunfal de las drogas fuertes es su indicador infalible. Donde se abren nuevas perspectivas, como sucede actualmente en el bloque oriental, no encontramos ideas realmente nuevas sino particulares, que en Occidente se encuentran en aparente prosperidad, en la sociedad que tiene cosas qué hacer a manos llenas para instalarse domésticamente en la falta de perspectiva.

²⁰ Adorno, Resignation, in: Kritik, Ges. Schriften Bd. 10, p. 797.

Todo esto no le ha reportado gran simpatía a la Teoría Crítica. Pero, de la misma forma como la sociedad se encuentra estancada en el mismo punto, así también lo está la crítica política que fue presentada contra Adorno. Constantemente, desde hace décadas, ésta pretende hacer aparecer como su propio invento lo que él ya había diagnosticado —y éste se expresa bien, sea queriendo salir del diagnóstico de la Teoría Crítica o queriendo sacar a la Teoría Crítica de su diagnóstico—. Esto último preocupó a Habermas. Tal como lo hizo Adorno, vio praxis ilusoria en el gesto revolucionario del movimiento de protesta del 68; pero en la praxis que él aconsejó —“Extensión de la comunicación”, “La discusión pública, sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadoras de la acción”²¹— no quiso reconocer nada ilusorio y, por el contrario, recurrió a todo su repertorio científico, concibió una teoría de la acción comunicativa a gran escala para la creación de un departamento que fuese apropiado a ello: el así llamado “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), donde, a pesar de todo imperativo con el que uno es fastidiado por el sistema económico, se llega conjuntamente a la interacción simbólicamente mediada, y en constantes tratos comunicativos y diferenciación de todas las posibles pretensiones de validez esté permitido discutir, progresiva e incesantemente, la democratización y la búsqueda de identidad. Esta salida de la negatividad de la Teoría Crítica fue, en realidad, su entrada en la actividad científica, en la que su impulso revolucionario se ahogó social-democráticamente en el alemán de los sociólogos. Sólo a ese precio ésta sería socialmente competente.

Aún en la misma liquidación habermasiana de la Teoría Crítica se esconde una intención crítica. En todo caso, no quiere admitir la negatividad precisamente porque la quiso haber comprendido. Pero hay supercríticos posmodernos que hacen de la necesidad una virtud, y que a partir del juicio de Adorno de que la praxis exige esfuerzo, privación y peligro, y que es una ilusión creciente, sacan la atrevida conclusión de que, entonces, no hay ya realidad alguna, de que todo se disuelve en simulación y ficción; que ni siquiera el pensamiento y la acción estarían liberados de la simulación, del juego, de la prueba de nuevas formas lógicas, lingüísticas y estéticas. De esta comprensión nos informa brevemente Leo Löwenthal: “negar la realidad significa [...] el abandono de la realidad del sufrimiento de las criaturas humanas y no humanas. La sustitución de la realidad, por ejemplo, a través del concepto de simulacro; la ligera liquidación del comportamiento crítico *hic et nunc*, es un bloqueo ontológico contra todo cambio.” La Teoría Crítica fue formulada “en el contexto de la, aunque desesperada, de igual modo siempre conservada esperanza

²¹ Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968, p. 98. [J. Habermas. *Ciencia y Técnica como Ideología*. Tecnos. Trad. M. J. Redondo, Madrid, 1986, p. 70, 106 - 107]

de un mejor estado de la sociedad. Justo cuando esa perspectiva se abandona, nuestras intenciones se transforman en su contrario”.²²

Adorno es considerado hoy un genio, y la Teoría Crítica, obsoleta. Adherirse a ella requiere de una imperturbabilidad y de una paciencia que siempre está en riesgo de volverse terquedad, es decir, en la estridente adherencia, perder la mirada vivaz para los acontecimientos actuales y renunciar a ser “la crítica en la pelea”.²³ Desafortunadamente, no estamos hoy más allá de Adorno, sino detrás de él. No hay ni siquiera, como en los sesentas, un pequeño movimiento político en el que la Teoría Crítica se encienda, que quiera ser más inteligente y que ocupe más cátedras. Que se construyese renovado un movimiento de este tipo, que hubiese aprendido de los errores del pasado es el objetivo inmediato al que la Teoría Crítica debe servir hoy. Pero, entonces, apenas comenzaría la verdadera prueba. Es decir, si las cabezas críticas, hasta donde sea posible, son capaces de negar en la práctica el pacto con los poderes que, según dicen, condenan desde la teoría.

²² Löwenthal. Das Kleine und das große ich, Frankfurter Rundschau, 2. 10. 89. p. 15.

²³ Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, MEW Bd. 1, p. 381. [K. Marx. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. En: R. Jaramillo (Ed.), *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837 – 1847*. Ed. Anthropos, España, 2008, p. 103].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía principal

THEODOR W. ADORNO. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schutz. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag & Digitale Bibliothek, 2004.

— *Obra Completa*. Compilado por Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schutz. Madrid: Akal, 2014.

— *Notas Marginales sobre Teoría y Praxis*. En: Consignas, Amorrortu, Trad. R. Bilbao, 1973.

Bibliografía secundaria

JÜRGEN HABERMAS. *Ciencia y Técnica como Ideología*. Tecnos. Trad. M. J. Redondo, Madrid, 1986.

— *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968.

IMMANUEL KANT. *Über Pädagogik*, Werke (Ed. Weischedel), Bd. 12.

LEO LÖWENTHAL. *Das Kleine und das große ich*, Frankfurter Rundschau, 2. 10. 89.

KARL MARX. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. En: R. Jaramillo (Ed.), *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837 – 1847*. Ed. Anthropos, España, 2008.

— *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*. MEW Bd. 1.



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.022>

Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 393-408

History, critique and politics

Historia, crítica y política

MAXIMILIANO VALLE CRUZ

Universidad Autónoma del Estado de México

VERSIÓN INGLESA POR
PENÉLOPE VALLE BASURTO.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.023>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 409-432



Abstract

The present essay aims to exhibit the manner in which Gramsci and Benjamin recover the principles of Marx's historical materialism to carry out the critique of political praxis, during the fascist period. From them it is possible to understand the indissoluble connection between history, politics and ethics in political praxis, as well as critique as a movement inherent to knowledge and practice, it is proposed to know, and modify, the structures of coercion that are set up in the knowledge and in political praxis. From Marx, Gramsci and Benjamin it is possible to undertake the task, necessary in the present, of knowledge and political praxis where it is imposed a unilateral discourse over the conception of society, the life and beliefs of the concrete subjects.

Keywords: Gramsci, Benjamin, Marx, political praxis, historical materialism, emancipation.

Resumen

El presente ensayo pretende mostrar el modo en que Gramsci y Benjamin recuperan los principios del materialismo histórico de Marx para realizar la crítica de la praxis política, durante el período fascista. A partir de ellos es posible comprender la indisoluble relación entre historia, política y ética en toda praxis política, así como la crítica como movimiento inherente a todo conocimiento y práctica que se propone conocer, y modificar, las estructuras de coerción que se instauran en el conocimiento y en la praxis política. Desde Marx, Gramsci y Benjamin es posible emprender la tarea, necesaria en el presente, del conocimiento y la praxis política donde se impone un discurso unilateral en la concepción de la sociedad, de la vida y creencias de los sujetos concretos.

Palabras Clave: Gramsci, Benjamin, Marx, praxis política, materialismo histórico, emancipación.

Prelude

FROM MACHIAVELLI, THROUGH HOBBS, Locke, Rousseau, to Hegel and Kant, a mode of political theory and praxis was forged in which, at every moment when there was a politicization (mobilization and organization) of the emerging social classes, occurred a counter-flow of depoliticization that has shaped a dominant political language and practice which tends to dehistoricize politics by reducing them to administrative technics that dismiss the critique that all political praxis involves: in this way politics lose its relation with the material based upon the one that acts and from which it emerges, while dilutes its nexus with the past and the future. Such a situation forces us to rethink the relations between history, politics and critique, to point towards a horizon that makes reconstruction possible, we proceed to recover some of the approaches that go from Marx to Antonio Gramsci and Walter Benjamin.

Since the rulers of monopoly integration capitalism's language, as well as the so-called mass media, it has become commonplace to use the term *politicize* to show that public order issues, government issues, do not have a political content, but only technical and for it has been elaborated an intricate language where the politics are to purge any ideological content or interests, that is, to the governmental, legislative and judicial action. In fact, this tendency leads, irreducibly, to a dehistoricization of politics, as well as a narrowing of the critique towards the censorship of the leaders, to the fulfilment of public policies. The background of this approach is a conception of history focused on the political or business boss, as leader, where the interests and problems of the subaltern classes disappear: they are treated because of individual conditions or shortcomings in the functioning of existing institutions.

It is therefore necessary to focus on two authors who, in a central way, dealt with the relationship between history, critique and politics, from a critical-dialectical posture: Antonio Gramsci and Walter Benjamin, to point out some indications of this technical notion of the policy that imposes an univocal conception of the socio-historical reality and leads to the passivity of the subjects, where the only possibilities of social construction - of possible futures - and of participation are restricted to propose ways of execution of the politics imposed by capital.

In social theory and in contemporary political praxis there is a neglecting on the way of historical thinking about politics as well as critique, accompanied by a profound depoliticization of the subaltern classes.

Both Gramsci and Benjamin depart from Marx's epistemological and methodological principles to understand history, politics, and critique and use them to question the way in which dominant political praxis once contained a conception of history and critique, too narrow, just as Marx and Engels did in their time.

They find, in Marx, the epistemological principles that allude to the manner in which the economic production and the social structure derived from it, it's the basis of political and intellectual history, hence, as Marx points out, the first historical fact is the production of material life - the satisfaction of material necessities of existence - that determines class relations and the legal, political, and ideological superstructure, so that categories - theory - must be brought into connection with the development of society; that is why Engels indicates that the theory can be understood as *discursive development*, and as *praxis* when it is referred to the contradictory relation between classes and their warfare (Engels y Marx, 1980:51). This operation, necessary for Marx and Engels, is to break out with the conception of *perennity* and *inevitability* (ideology) that the categories of "bourgeois science" set up. Thus, for Marx and Engels, history is nothing more than the fight history of the exploiting and exploited, dominant and dominated classes, thereby rejecting the idea of a history "as a generic act" or as a spirit and critique - method of criticizing, as Marx would said - as a mere "war of phrases", because critique is the movement of one's own thinking and knows its validity in practice (Marx, 1974:17-18; Marx, 1980:187-188).

Gramsci, unit of history, politics and critique

IN THE FIRST PLACE, Gramsci claims two methodological principles of Marx, namely: 1) the tasks imposed by a society require certain material conditions and, 2) a society does not change until developing the forms implicit in their relationships. Gramsci, by his very political praxis, tries to show the misconceptions in the dominant conceptions of his time regarding the organization of the masses, where on the one hand are the conceptions of Sorel and Croce and, on the other hand, the disfiguration of the philosophy of praxis for economist (Gramsci, 1999:32-33), and even insinuates a questioning of Soviet dogmatism. Gramsci maintains a conception of history where, on one part, it is expressed as political praxis and, on the other, as a process of knowledge. In both cases, critique is incorporated as a substantial part of praxis and as of theory (knowledge).

Although it uses almost indistinct politics and political praxis, the latter category is used, fundamentally, to refer to the formation of a collective will for a specific purpose, there history is distinguished by its use to shape a myth, an ideology, and a utopia to “arouse and organize a political will”. The category of political praxis also uses it, to reject the conception of history anchored to the figure of an individual, or the idea of history as unpredictable or irrational, disconnected from the analysis of social classes (social forces) and material conditions and superstructures (culture) in which political will, emerges.

History, both in its form of political praxis and in the process of knowledge, notes Gramsci, implies periodate based on the forms of organization of social forces, apprehending their contradictions from: relations between structure and superstructure, the relationship between organic and conjunctural movements. If history is used to create a “national-popular collective will” aimed at “the fulfilment of a superior and total form of modern civilization”, then political praxis involves the concretization in a program, from a discourse (Gramsci, 1999:13-17). It is in this sense that he conceives politics as history in action.

Thus, history as a process of knowledge presupposes the knowledge of the structure distinguishing *organic movements* (more or less permanent) from the *conjunctural movements* (occasional, immediate) of this distinction depends on the critique that will be made as a *historical social critic* or *of the leaders, of the management staff*; such a distinction is crucial to differentiate the organic movements that they do tend to transform society insofar, as they involve a reorganization of social forces, those that can only constitute an organization of antagonistic social forces that are expressed as “ideological, religious, political, legal, etc.”. In political praxis, the transformation is presented as a *historical duty*, which avoids confusing the immediate operating causes of the mediating operating, since if political praxis turns into economist (doctrinaire or ideologist), mechanistic, or, it ends in voluntarism and individualism (Gramsci, 1999:32-33). With this, Gramsci points out, the reconstruction of history, avoids constructing the present or future because of personal desires and passions that inhibit the conscious means that stimulates action.

Thus, the philosophy of praxis oriented to the formation of a collective will for a specific purpose allows to maintain a specific relationship of forces either to ensure social order or to arouse and organize the political will to transform society; but this philosophy of praxis is based on a *historical knowledge* understood as attempts and results, to organize a collective will in relation to the movements of structure and relations of force: thus politics is the creation of new equilibrium, new relations of force, for that reason political praxis moves within an *it must duty* that allows to warn if “an act is arbitrary or necessary, it is concrete will, or whim, desire, love

to fantasy,” politics is “concretion and interpretation, is history and philosophy in action... [for that reason] no individual or a work (book) can change... the reality but only that they interpret it and indicate the possible line of action”, although the “statesman” forces of a State or an army and not only armies of words” (Gramsci, 1999:31-32) and not because such a “statesman” effectively carries out immediate, short-term action.

Finally, what Gramsci inherits is an understanding of politics, of historical materialism, as a philosophy of praxis, in which he notices a degenerate form “in its most widespread form of economistic superstition” because he forgets the thesis that men acquire an awareness of fundamental conflicts in the field of ideologies is not of a psychological or moralistic nature, but of an organic gnoseological character, a conception where politics and history become deception, since history is conceived as a continuous *marché de dupés*, and “criticism” is reduced “to reveal tricks, to provoke scandals, to hold accountable representative men” (Gramsci, 1999:45), reduce the state to the mere interest of a fraction of the ruling class, or to a supposed political realism that exalts the figure of the head of government and, moreover, the men who represent the antithesis are forgotten, that is, “another proposition of the philosophy of praxis: that «popular beliefs» or beliefs of the type of popular beliefs have the validity of material forces” (Gramsci, 1999:45-46).

Thus against the economism and reductionism of the state at the mere interest of a fraction of the ruling class, Gramsci erected the concept of hegemony as fundamental and the concrete study of ideologies to avoid common sense claims or “moralistic accusation of double and evil (for supporters), avoiding the reduction of politics to “a series of personal facts ... of who is mocked by its own leaders and does not want to be convinced about it by its incurable stupidity” (Gramsci, 1999:47), and by of course, to question the history that is made around the great political leader, around the heads of government.

Benjamin, political praxis as a way of theorizing critique and constitution of subjects

Benjamin, part of the same epistemological principles that Gramsci claims, although the opponents he faces are different, he adds an element of discussion with hermeneutics, visible in his approach to how to understand sociohistorical events according to their *original meaning*, modes as it *has come to us - as a way of understanding socio-historical events -*, that is, as a result of its own history and as a manner of thinking that allows us to capture the movement of societies in time. But he

adds that, in a dialectical history, the researcher renounces “the calm, contemplative attitude towards his object, to become aware of the critical constellation in which the fragment of the past is precisely with the present, that is: connects the present action with an original experience to break the continuum of history. From this he questions the idea of a *history of culture* anchored to the ideas of “popularization of science”, “public cultural work” (linked to the State) or “education of workers”, or under the slogan of *knowing power*, as Social Democracy put it, assuming that the knowledge of bourgeois rule enables the proletariat to emancipate itself; shows that in the dominant theorizing forms the technique is exalted, forgetting its link with the production of merchandise (Benjamin, 1989:96-97).

As we can see, here, he already glimpses how theorizing, and theoretical debate, constitutes a political praxis - or in the Marx of the theses about Feuerbach: dissolving the abstract theoretical world to its earthly base, explaining its contradictions, “to criticize theoretically and virtually revolutionize” the material base (Marx, 1980:2) - which, especially in the realm of history, emphasizes that *the historical*, beyond a date, a great character or genius, an artefact or work of art is revealed as a particular experience in the time and in the space in which material conditions of production are articulated, the technique associated with it, the relation between subjects to which it gives rise –originating meaning–, distinguishing itself from the *historical development* referred to the ways in which it was understood, and the ways in which it has been received, has reached the present, and allows us to have an understanding of the past by outlining a concrete future-oriented political praxis. Here an anecdotal form where the facts are disjointed from the sociohistorical totality to which they belong.

Benjamin calls dialectical history also, as a *revolutionary recovery of the past* through which the oppressed, the interrupted... as part of a political fight that transforms, because it contributes to politicize the intellectual adhered to the bourgeois class by the education, but this only occurs in political praxis, not in the change of theoretical or political schemes that give rise to similar looting to those of politicians who kidnap authors, theories (Benjamin, 1989:28, 57).

For historical reconstruction, Benjamin, establishes a tension between *continuity* and *discontinuity* to break with the vision – and political praxis – tied to the idea of a linear time that, occasionally, is altered and corrected to continue an irrepressible march towards progress, towards the realization of humanity. This tension arises in social theories - more specifically, in the narratives of history - and in the political praxis expressed in the *forms of theorizing* (positivist and historicist), in the justification of situations of violence (legitimate / illegitimate) that start from a conception of a barbaric human nature or in relation to the persecution of ends

considered legally fair, or to strategies that involve the extension of freedom and democracy without relation to the particular constitution of the social classes, but especially in the forms of theorizing and political practice that exalt the technique disconnected from the production of merchandise and its destructive character in wars (Benjamin, 1989:99-100).

This same linear time is present in social democracy that claims the development and use of science and technology exclusively to improve the level of skill of workers thinking that this leads to the improvement of working and living conditions, thereby which transmutes the principle that the proletariat is the last exploited class and undertakes the liberation of all dominated classes by invoking all the classes previously subjugated by the maxim that *the proletariat undertakes the emancipation of future classes*. Both ways of theorizing and acting, Benjamin points out, maintain the idea of a continuous historical time that leads to an understanding or not (politically) the class warfare, as well as the connection of the technical-productive mechanism from which they are constituted certain social subjects and certain relations between them that imply a barbarism, a violence, of which it is necessary to notice as historical materialist concerned with the emancipation.

Understanding this connection makes it also possible to understand the transit between priest-parish subjects and producer-consumers, which transmits the understanding of the cultural as the domain of an image - as a display value - that converts the mass into public, subjects the actor to exigencies of the technical mechanism and not of the spectator, and yet creates the illusion of the spectator as an expert and makes of art (the culture), the art of producing effects that the public seeks, in such a way that the mass tends to conform to "certain technical effects" with their implications for political praxis visible in building construction (prototype of art) that imposes a way of seeing and feeling, that is, forms a sensitivity through daily use and contemplation inhibiting cultural value and dispersing in the mass, which serves - to Benjamin -, to understand what happens to fascism and its relationship with the masses when it warns that a proletarianization of man entails a greater alienation of the masses, while a tendency occurs to organize the proletarian masses by inhibiting their demands of suppression of the conditions of the property (of exploitation, of oppression); Thus the aestheticism of politics becomes violence as a cult of the warlord (manufacture of cultural values) and as a suppression of the right of the masses to demand the elimination of the conditions of their oppression, going so far as to present war as a disorganization mechanism to mobilize the masses outside their own political action, since the past and present (the reconstruction of history) converge in the conservation of property conditions mutilating any possibility of future for the masses making barbarism

to prevail by denying demand for the abolition of oppression (Cfr. Benjamin, 1989:55-57).

The tension between continuity and discontinuity - and the way of understanding history as the centre of political praxis corresponding to certain material conditions of production with its technique and the relation between subjects constituted from those conditions - allows Benjamin to criticize the idea of *overcoming* - in religion, in philosophy, or in political theory - since in this way both thought and history itself are conceived as a continuity that ends in the "bourgeois illusion of eternity, and of validity as the ultimate instance of capitalist production, "prevailing in the dominant theoretical currents, and in the interpretations and practices of Social-Democracy, since these ways of understanding and writing history are part of the conformation of social subjects.

In sum, Benjamin raises the need to consider the dominant scientific tendencies and material conditions that are present in a conception of history, such as the role of Darwinism in the evolutionist conceptions of history. to pose a determinist history, to the imposition of "natural laws", and in political practice is translated into specific tactics: to think of society and human action in organic, physiological terms... leads to an optimistic conception of history, progress, where barbarism is forgotten, or lead to a democratic conception of history, in the sense of measuring the progress of mankind in terms of expanding universal suffrage, erasing the distinctions of social class, as the dominated classes have access to vote, to human rights (Benjamin, 1989:112-115).

It is a clear example that history is not evolution, causality, is illustrated when it questions the idea that the proletarian revolution was forged in the spirit of bourgeois revolutions, in which it finds its genealogical tree: Benjamin's objection is implanted in the unveiling of bourgeois morality expressed in its revolutions that claim the interiority, the conscience of the citizen, bourgeois behaviour anchored to "their own interests, but referred to another complementary behaviour of the proletariat, not corresponding to the interests of the latter, proclaimed the conscience as a moral instance", a conscience that preaches altruism, which advises "to favour the other proprietors in the middle, and with all ease advises the same to those who have nothing" (Benjamin, 1989:121), thus imposes the morality of the ruling class that declares all behaviour useful which favours, the dramatic, for Benjamin, is that the bourgeoisie has not required so much of that but if it is necessary for the proletariat, if it intends to overthrow the bourgeoisie, it must detach itself from the "good conscience" that believes in bourgeois democracy, that is to say: it has to reveal the ideology that underlies this conception and that makes it impossible to think of the proletarian class "position in the process of production", which prevents, its own

political action, prevents its emancipation and maintains the political action of the subordinates on the borders of the negotiation of the conditions of exploitation, maintains the reification of the exploited, denies their moral expression, human, by interposing between the material conditions of existence of the exploited and themselves, a bureaucratic administrative and legal apparatus that inhibits the exercise of functions to such subjects, denies moral fullness (Benjamin, 1989:123).

In making history –which has to be understood as political praxis– one has to get rid of fetishes, as illustrated by the situation and comprehension of the work of art in market conditions: the fetish is the author, the master, not the work of art in connection with the existence of society, with the ways in which a “collectivity had contemplated ... things and the world” (Benjamin, 1989:132). This is where art appears as *the historical*, to the extent that the emergence of mass art is linked to technical reproduction, mass dissemination, which entails reduced cost (Benjamin, 1989:133) and finds in Fuchs the evidence to claim the oppressed, the despicable, the apocryphal, that runs with the development of the productive forces and the masses creating “images of the historical man”, which allows to pronounce against the cult to the caudillo like sign of humanization (Benjamin, 1989:135) in such a way that the art, also, implies a form of political praxis, or at least inspires it.

With Benjamin, we can question the conceptions of history, social theory and art, which erase barbarism, or where barbarism itself is understood as the aesthetic of politics since they tend to impoverish the vital experience. Hence it is necessary to make internal and external poverty emerge not as a nostalgia nor as the full existence of technical prodigies which men also laugh at, an idea developed by Benjamin as a relation between experience and history, between experience and poverty, to express the way in which the human body undergoes devaluation, experience, with “the most atrocious experiences of universal history” during the First World War, for it tells us:

No, it was not weird. Because there have never been such denied experiences as the strategic ones by the trench warfare, the economic ones by the inflation, the corporals by the hunger, the moral by the tyrant. A generation that had gone to school on horse-drawn trolley found itself helpless in a landscape in which everything but the clouds had changed, and in whose centre, in a field of forces of explosions and destructive currents, was the minimum, brittle human body (Benjamin, 1989a:168).

Thus, the idea gets emphasized by the fact that history is a political praxis which, to comprehend and act on it, the different spheres of life cannot be separated, as strip stories of their horrors and dominated subjects who have been stripped of their goods, the word and from the possibilities of their own action.

That same perspective is maintained in *On the Concept of History*, where Benjamin starts from an allegory: the automaton that replicates the plays of a chess player ensuring, with it, to always win; as well as an idea of happiness tied to the experiences lived and to the longed, as a redemption to say that “the same thing happens with the representation of the past, of which history makes its own. The past carries with it a temporal index through which it is remitted to redemption. There exists a secret appointment between the generations that were and that of ours. And like every generation that lived before us, we have been given a weak messianic force over which the past demands rights. This requirement should not be taken lightly. History materialism knows something about it” (Benjamin, 1989b:178). Although at the same time it indicates that nothing, of the past, must be considered as lost, hence the question is the idea of humanity redemption, thus “only for the redeemed humanity has its past become quotable in each one of its moments” (Benjamin, 1989b: 179).

Benjamin directs critique toward the kind of history that has made historical materialism to be deformed, which, starting from the class warfare expressed as “a fight for rough and material things which without them, the fine and spiritual do not exist”, although in the warfare of classes are presented “in another way as how we would represent a plunder that the winner keeps. They are alive in it as confidence, courage, humour, cunning, and as courage, acting retroactively in the remoteness of the times. They end up calling into question any new victory achieved by those who dominate”; this modification of “fine and spiritual” things, cannot escape the historical materialist (Benjamin, 1989b:179). This implies the creation of images of the past that emerge and disappear “at the instant of their cognoscibility”, for “historical materialism goes through the image of the past that threatens to disappear with every present that is not recognized in it”; hence: “to articulate the past historically does not mean to know it «just as it authentically has been». It means taking possession of a memory when it glitters just right before a danger. To the historical materialism matters to fix an image of the past just as it suddenly presents itself to the historical subject right at the moment of danger. The danger threatens both the heritage of tradition and those who receive it. In both cases it is one and the same: lending itself to be an instrument of the ruling class. In all ages it is necessary to try to extract the tradition to the respective conformism that is about to subjugate it” (Benjamin, 1989b:180). There he finds an analogy with the theological thought that promises a redeemer Messiah, the conqueror of the Antichrist. He also sees in this way of historicize “the gift of lighting on in the past the spark of hope which is inherent only to the historian who is permeated by the following: neither will the dead be safe before the enemy when this succeeds. And

this enemy has not ceased of conquering” (Benjamin, 1989b:180-181). As we see, writing a story supposes a concrete political praxis, as well as debating the different theoretical conceptions that are detached from the material conditions from which they emerge.

Benjamin insists on criticizing historians who intend to “revive an age” and that they use “a procedure of empathy”, in which, in the case of the “historicist historian”, empathy is with the conqueror, with the dominators, and their achievement presented “as cultural goods”. There the historical materialist distances himself and sees in “each and every one [of those cultural goods] an origin which he cannot consider without horror. They owe their existence not only to the efforts of the great geniuses who created them, but also to the anonymous servitude of their contemporaries” (Benjamin, 1989b:182).

Never a document of culture is given without being at the same time of the barbarism. And just as he himself is not free from barbarism, neither is the process of transmission in which he passes from one to another. That is why the historical materialist moves away from him as much as possible. He considers it his own responsibility to pass the brush against the grain (Benjamin, 1989b:182).

Benjamin turns to “the tradition of the oppressed [who] teaches us that the rule is the «state of exception» in which we live. We have to get to a concept of history that corresponds to him” it is, then, “to provoke the true state of exception; which will improve our position in the fight against fascism”, so that the fight against it is not made in the name of progress, otherwise we are content with the “philosophical astonishment” that provokes, *denoting how* “the representation of the history from which it proceeds remains” (Benjamin, 1989b:182). It is not a matter of accumulating data after data, but of looking at the catastrophe that accumulates ruins, which summons “to awaken the dead and to recompose what has been torn”, but in that calling of the dead [to look at the past] giving the back to the future which one is being pushed, increasing the ruins, by the progress (Benjamin, 1989b:183); right there emerges the demand of history as a current political praxis that questions the practices and political ideas that offer to liberate “the political creature,” deceived in the faith of progress, invoking a “base in the masses” and “in the servile insertion [of politicians] into an uncontrollable apparatus, “hence the demand for a different history, a” history that avoids all complicity with the one to which the aforementioned politicians keep clinging” (Benjamin, 1989b:184).

And critique is severe when referring to the conformism promoted by social democracy clinging to the idea that nothing is with the current of technical development (progress), whose vestiges are already in the *Gotha Program* by declaring “work as «the source of all wealth and all culture»”, of which Marx was already

suspicious when he said “that the man who possesses no property other than his labour power «has to be the slave of other men who have become proprietors»” (Benjamin, 1989b:184-185), nevertheless, he continues to insist that “work is the saviour” –the new messiah– and that, therefore, only an improvement of work is required; Benjamin attacks against the vulgarized Marxism that:

...it is not ask with the necessary calm for the effect that its own product do to the workers so long as they cannot dispose of it. It recognizes only the progress of the nature’s domain, but does not want to recognize the setbacks of society. It already has the technocratic features that we will find later in fascism. To these belongs a concept of nature that catastrophically distinguishes itself from the socialist utopias prior to 1848. Work, as it is now understood, leads to the exploitation of nature which, with naive satisfaction, opposes the proletariat exploitation (Benjamin, 1989b:185).

What Benjamin sees there is the way in which the proletariat and its fights are conceived as subject, first of historical knowledge as it was in Marx and leads him to conceive of it as the last enslaved social class, which will perform “the work of liberation in the name of defeated generations”, but that Social Democracy repudiates and assigns

the working class the role of the redeemer of future generations. This has cut the nerves of his strength better. The class unlearned in this school both, hatred and the will to sacrifice. Since both feed on the image of the enslaved ancestors and not the ideal of the liberated descendants (Benjamin, 1989b:186).

Hence the criticism of social-democratic theory for its dogmatic pretensions that are based on the idea of progress of the human race as skills and knowledge, of technical progress as inconclusive and incessant that result in a representation of a linear, homogeneous, empty time, therefore it is necessary to criticize this representation of progress (Benjamin, 1989b:187), because “history is the object of a construction whose place is not constituted by homogeneous and empty time, but for a full time”, “time-now”, that is, as a present that cites the past as a return, but it is the space where “dominant class controls”, so it is necessary to move away from that representation in order to understand history as a “dialectical leap”, as Marx does in speaking of revolution, that is to say, as a way to blow up the continuity of history, because:

The historical materialist cannot renounce the concept of a present that is not a transition, but has come to a halt in time. Since this concept defines the present in which he writes history for his own account. Historicism raises the “eternal” image of the past; conversely, the historical materialist poses an experience with him that is unique (Benjamin, 1989b: 189).

Finally, social-democratic theory, or dogmatic historical materialism, anchored to the idea of progress, is equated with historicism:

Historicism is content to establish a causal nexus of various historical moments. But no fact is already historical because it is a cause. It will become posthumously through data that may very well be separated from it for millennia. The historian, who starts from it, will stop to unfold the succession of data like a rosary between his fingers. It will capture the constellation in which with a previous one very determined has entered its own time. It bases a concept of the present as “time-now” in which the splinters of the messianic mess have come in (Benjamin, 1989b:191).

And even worse, the future loses meaning, even the messianic sense inherited from Judaism (Cfr. Benjamin, 1989b:191). Thus, it is revealed that history is political praxis and is marked by violence, as it involves remnants, forgetfulness, barbarism, the despicable, and the apocryphal. This gives us another way of understanding the text *For a Critique of Violence*, where Benjamin states that “the task of a critique of violence can be confined to describing the relationship of violence to law and justice”, this is only possible “within an ethical context” (Benjamin, 2001:21).

What stands out is that, for Benjamin, violence is part of political praxis either because of the way in which its variants positivist, historicist, social-democratic and even dogmatic historical materialism eliminate the subjugated past; as well as in the form of a political order, order of right, which covers violence as rationality, since it constitutes one of its means, but this raises the question, whether violence “serves for righteous or unrighteous ends”, which leaves unresolved “the question of whether violence is in general ethical as a means to an end” (Benjamin, 2001:23). Therefore, it questions the ideological form of the use of violence considered as a factor, a natural fact, against its historical consideration that conceives it as an acquisition, which happens with the positive law that questions “any right in the process of the constitution, only through the critique of its means” (Benjamin, 2001:24).

A key to understanding violence in political praxis is found in the way in which Benjamin proposes the connection of all areas of life to the mechanism of technical reproduction anchored to the satisfaction of needs and, from which subjects are constituted, alienated, that in art dominated by reproduction for mass consumption, only the relationship between producer-consumer subjects and the illusion of the spectator as a public expert that is shaped by the production of technical effects, whereby sensitivity is subjected to mere contemplation and custom, for this reason art forms part of the political war, implying violence, to the extent that this constitution of subjects, subjected to the technical mechanism of production, disorganizes the proletarianized masses, as social classes which may require the suppression of ownership conditions over the means of production and, at the same

time, suppresses the right to the masses to claim the abolition of oppression, in short, inhibits their own political action. For this reason, not understanding how the technical mechanism of production structures the various spheres of social life lead to an isolated treatment of the questions of art, history, politics, economics, philosophy, law.

The reconstruction of the connections between these different areas of life is a task of a political praxis based on criticism. This situation is reiterated in Benjamin when he distinguishes between legitimate and illegitimate violence - based on the distinction between natural ends and ends of law - that tear away the structures of class domination that appear in the organization of the State and the administration of rights, as illustrated by the right to strike, which conferred on labour organizations the use of violence, but when exercised by the State, it withdraws that right, when it transfers participation or refrains from this in an activity or service “which amounts to a «breach of relations»”, but the right to strike is to “evade the violence of the employer” by means of declarations of «aversion» or «distancing» from the bosses. The violent moment, in the form of blackmail, necessarily appears, when the resumption of interrupted activity, from a position of principle, is linked to conditions that have nothing to do with the activity or that signify external modifications on it. In this sense, the right to strike represents, from the perspective of the labour sector, facing the violence from the State, a right to use violence to serve certain ends” as in the case of a revolutionary strike and for the State is an abuse to the right to strike (Benjamin, 2001:27), this is the “practical contradiction of the rule of law, and that is, that the State recognizes violence, whose natural ends are indifferent to it, except for the serious case of the general revolutionary strike” (Benjamin, 2001:28).

We may be well entranced by Benjamin’s argument about the way in which law emerges from violence and the exercise of rights implies other forms of violence, or how the legitimacy of the use of violence is assumed. However, to understand the political praxis here is another element that cannot be omitted: for Benjamin, the exercise of a right has a potential of violence to the extent that it tends to overturn the legal order, makes possible the organization of masses to demand their own interests, so the use of violence by the state is not in the mere repression of the transgressors, but finds its culminating point in the connection of violence with the technical mechanism of production and fall marked in the warlike violence.

In this way, violence can happen when a right is exercised to the extent that this action tends to “overthrow the legal order”, thereby revealing that violence derived from the exercise of a right is feared because it alters the legal order that protects such right, so it does not matter when violence appears as something for-

tuitous, as a means to achieve a desire or satisfy a need, but it does not found or modify the legal order (Benjamin, 2001:28), but precisely in this type of violence, which Benjamin calls “pirate”, Military violence appears as a practical contradiction of the rule of law, since the relationship is between subjects of law (states) pursuing legal or natural ends, leading to “ceremonies of peace”, that is, recognition to the victories of the winner and to fix “the new circumstances... as a new «right» (Benjamin, 2001:29) here is fundamental the twist that produces Benjamin when declaring that warlike violence, it is the “origin and model of all violence that pursues natural ends”, and how “all forms of violence found a right”, because what happens is that private persons (subjects of law) are not recognized as the possibility of exercising violence to satisfy their natural ends, except in the cases of “the great criminal”, for this reason the State fears –and tries to control– the violence that founds a new right, being in situations related to the great criminals, of war, or of class warfare (Benjamin, 2001:29).

If the technical mechanism of production subdues all areas of life and moulds the masses as producer-consumer subjects, right operates as another mechanism for the maintenance of the established order, for it subjects citizens to laws; but therein lies the problem of criticizing the violence of law: it cannot be performed as a mere pacifist invocation, nor can it be done as a simple rejection of any commitment to invoke that “«what is in the way is what is allowed»”, since “such a maxim does nothing more than untie this reflection of the ethical-historical, of all sense of action and of all sense of reality, since rights cannot be constituted if «action» is extracted from its context”, it which means that, the criticism of legal violence can begin with “the recognition of the safeguarding and promotion of the human interests in the person of each individual”, which has to be considered beyond the “establishment of a necessary fatally order” founded on “a simple informal reference to «freedom»”, since freedom requires a higher order to designate it, while also requires discussing “the validity of order of law in its entirety”, since the order of law is threatened by “conservative law violence” itself (Benjamin, 2001:30), or a conception of temporal continuity, a continuous march towards progress.

Colophon, begin critique to our present

From Gramsci and Benjamin, we have two critical horizons to proceed to question the way in which a conception of politics, of political praxis, has been constituted in the common sense, as in any other social discipline: first an idea of autonomy of the policy with respect to other disciplines, which focuses on the study

of power, or conflict, which involves the relationship between men characterized by selfishness and instincts, or by relations of friendship and enmity. Hence, de-historized politics loses its sense of transforming praxis to concentrate only on the search and maintenance of power or the handling of conflict between individuals to restrain their natural egoisms through law, according to liberal theories. Second, the relationship with criticism is lost and politics ends up being locked in the small, daily issues of organization, direction and control of a great mass conceived as directed, ruled, subordinate, where the figure of the rulers and therefore, of the government, to lead to the common welfare, to preserve general interests (which are those of capital) expressed in the State as neutral entity, everything is supposedly resolved, controlling –moderating– the individual acting and its selfishness, same as the possibility of the rulers corruption and improving the functioning of existing institutions, the legal order, or the culture of legality and equity. Criticism, as Marx would say, becomes phraseology.

The conception of the politics issues and of the State as a neutral and technical activity, like other areas of social life and their disjointed knowledge, have become the object of recommendations from International financial organisms, in particular, from which the meetings of ministers and heads of government stand out, but there is hardly any mention of the groups of researchers, intellectuals, who elaborate, at international level, the recommendations, in the form of scientific studies by experts, of new theories that are replicated in the national academic fields or in the mass media imposing a language, meanings around things and relations between subjects that presents itself as a “public agenda”.

An example of such studies and recommendations is the OECD report, *Financing Democracy*, which deals with the financing of political parties and electoral campaigns, as well as what it calls the capture risks of public interest policies. It outlines a conception of politics centred on the small, everyday issues, where the main thing is the financing of political parties and electoral campaigns as a democracy guaranteed and neutrality of the State, in such a way that it leads the demands of the masses towards discussion about the fact that public policies should not be for sale, which is done through private donations, for which the regulation of electoral campaigns is recommended, not only transparency in the use of public resources to restore public policy trust: what it concerns the OECD is to maintain political competition as the key to public debate in the field of “political choices” in terms of candidates and parties, competition that is affected by the role of money citizens to promote their candidates so that the parties reach the voters, which is why access to resources becomes apart from political competition between parties (Cfr. OECD, 2016:22, 66).

Obviously, this is not about transforming society, because the participation of the citizenship-mass (subject of rights) is restricted to the possibilities of choosing candidates and parties, and to express their confidence in the decisions from the head of government and existing institutions.

The policy is therefore drawn between the state organization of citizenship and the assurance of the conditions of the accumulation process, as shown by the overwhelming concern of international organizations, insisting that economic growth depends on the flows of foreign investment, which moves, and recovers, from the management of public policies, geopolitical risks, and, especially, fiscal policies (UNCTAD, 2017: ix). Public policies emphasize investment policies that, on one side, are said to have become “more complicated and multifaceted”, and on the other hand, they have tended to liberalize the income conditions, to grant incentives, or to continue with privatization processes, for direct foreign investment in 58 countries, while the regulation of foreign investment revolves more around the settlement of disputes and mergers that involve takeovers from abroad (UNCTAD, 2017: xii-xiii).

When examining the recommendations of the international organizations, it is noticed that there are no social forces (classes) in a social construction project; the social-economic structure and its movement becomes a substitute for perennial conceptions when the inequalities arising from the mode of production are attributed to structural problems to be corrected and the political-ideological superstructure is restricted to questions of culture or mentality that facilitates, or obstruct, structural change. In this way, a conception of a linear time, a homogeneous history, is emphasized, in which one ends up exalting the figure of the political chiefs (of government), of entrepreneurs who risk their capital, in front of a mass citizen impoverished in terms of their possibilities of vindicating their own interests, as subject of rights stripped of their own interests. It is also revealed that the possibilities of undertaking a political praxis, at the national level, are subordinated to the relations of each country with the outside world.

Even beyond the state, the large transnational corporations are governing, since it is argued that the transformation of the economy rests on the so-called digital economy, which is credited with the ability to “... boost competitiveness in all sectors, create new opportunities for companies and entrepreneurship, and opening up new avenues for accessing foreign markets and participating in global electronic value chains”, as well as fostering a new” geographic relocation “of the industries through three-dimensional printing, as well as lead to “greater outsourcing of services” or to generate other types of alliances between suppliers and recipients, yet the same UNCTAD report notes that only 40% of the assets of the large multinational

information and communication technology is moving outside their countries of origin and, its major impacts are in “electronic commerce and digital content”, although it is argued that the digital economy augurs prosperity, as long as the digital gap between countries get closed and the operations of multinationals are regulated (UNCTAD, 2017:xvi-xvii).

The policy – in technical sense – focuses on meeting production growth in relation to the expansion or contraction of trading, linked to the number of jobs and profitability of foreign subsidiaries, but resting that profitability in a salary reduction, with adverse results because, although the costs of production and therefore the demand for goods and services, the crises are described as a result of structural problems facing the “new roles of the public, private and external sectors, the expansion of finance and the increasing income concentration altered the structure and dynamics of global demand in a way that heightened vulnerabilities, eventually leading to the crisis” (UNCTAD, 2013:12-14). Once again, the barbarism committed on the large contingents of unemployed workers is now transferred to individual capacities to become “employable” or “entrepreneur” without connection with the mechanism of production and circulation of capital that is reorganized to continue expropriating wealth produced socially, so that the misery of the large dispossessed masses is attributed to their lack of skills and abilities or their limitations to access credit.

The most paradoxical is the way in which a relationship is established between fiscal policy, democracy and legitimacy, since it is asserted that: “fiscal policy [is] the centre of the relationship between citizens and the State”, so that legitimacy is reduced to “the confidence of citizens in democracy over other forms of government... Equally, fiscal legitimacy reflects the confidence that people place in the work of the government in the collection and expenditure of tax revenues”, but the crisis of legitimacy (reduced to lack of confidence) in fiscal policies in Latin America, says OECD, is due to the fact that they do not achieve a redistributive effect, “it does not manage to close the gap between rich and poor [because] poor taxation hamper the generation of tax revenues, frustrate public spending and undermine fiscal and democratic legitimacy”, the remedy they propose is: to increase fiscal efficiency, to control public deficits, fiscal responsibility laws, improve transparency to predict the macroeconomic environment, reduce inflation, to consolidate public finances and a reasonable manage of the debt, to achieve “democratic governance” restricted to acceptance and support for tax reform (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:34).

What political praxis can be done when a conception is imposed that says that “democracy allows a country not only to approve reforms, but to adjust in a prag-

matic way the own process of reforms according to the changes that occur in the local conditions or international”? And even more so if it is said that “while public finances and democracy do not always go hand in hand, democracy is the political regime in which fiscal policy can reach its potential as a tool for allocating resources, redistributing income and securing macroeconomic stability” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:53), the policy is reduced to a technical activity where citizens “participate” through mechanisms of transparency and accountability, democracy is restricted to political representation and electoral suffrage that ensure governance, as not only people are willing to pay taxes, but “people’s attitudes toward democracy and their support for government officials are deployed” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:39). The key to this hegemonic policy lies in one point: how pension reform promotes “financial development, and even [facilitates] savings growth”, as well as favouring foreign investment and private sector participation in activities “to improve long-term growth, as more and better spending on education, innovative capacity and infrastructure” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:30-31).

This entire situation, if we examine it from Gramsci’s approach, reveals a conception of history centred on the character, the public official and the supplanting of the interests of the subaltern classes in the public policies of security and social welfare subject to fiscal and investment policies. The criticism is restricted to the evaluation of the success of public policies, the scandals of party leaders and the State: there is no possibility of a transformative political praxis. Moreover, if we add Benjamin’s perspective, a reverence for what is established, and for technical progress, prevails when it is proposed to improve or correct what exists to include the dominated, when in reality they are constituted as subjects conforming to the conditions of accumulation of capital.

With Benjamin, we notice how, from the predominance of the technical mechanism of the conditions of production, producers-consumers have been defined as being legally defined in terms of rights by gender, ethnicity, age, access to consumption, which have allowed the expropriation of capacity of the oppressed to write their own history, cancelling their possibilities of demanding the transformation of the conditions of property that are the basis of their oppression, because even forms of oppression (exploitation) are thematized restricted to groups of women (domestic workers) of working children, of sexual exploitation, as if the production of socially produced and privately appropriated wealth was no longer a source of oppression, but rather the development of individual capacities (competences), the empowerment of specific social groups characterized as a vulnerable population, where vulnerability is measured, mainly, in relation to the access to consumption.

We have in Benjamin and Gramsci proposals that allow us, on one hand, to unveil the structure of coercion - the technical mechanism of production - from which docile subjects are constituted to the social order, and, on the other hand, a proposal to break with this structure of coercion by organizing the subaltern classes; learning the lesson that both history and politics are critically inscribed when the task of transforming to emancipate is imposed, and they imply an indissoluble relationship between theory and praxis that allows us to apprehend socio-historical realities as a whole. For this reason, it is necessary the critique the dominant theories, claiming the category of *political praxis*, so as not to be trapped in the discussion and practices of politics as an exclusive sphere of the State, that is, how policies, in the technical sense; to liberate the theoretical consciousness, insofar as it is expressed in language, of its alienation and, consequently, contribute to create a collective consciousness oriented to the transformation of the conditions of oppression.

BIBLIOGRAPHY

BENJAMIN, WALTER (1989). “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre). Buenos Aires, Taurus.

— (1989a). “Experiencia y pobreza”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre). Buenos Aires, Taurus.

— (1989b). “On the Concept of History”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre). Buenos Aires, Taurus.

— (2001). “Para una crítica de la violencia”, en Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. (Traducción de Roberto Blatt). Madrid, Taurus.

Centro de Desarrollo de la OCDE (2007). *Perspectivas económicas de América Latina*, 2008. Paris, OCDE publishing.

https://books.google.com.mx/books?id=qt3VAgAAQBAJ&pg=PA13&lp-g=PA13&dq=OCDE.+Coherencia+de+pol%C3%ADticas+para+el+desarrollo+América+Latina&source=bl&ots=LBnKd_chM6&sig=do2UPqB2Ghf_BoJ1rrxPIIf5q9A&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwjLyIew0qXWAhUmx-VQKHVoRCbUQ6AEISzAG#v=onepage&q=OCDE.%20Coherencia%20de%20pol%C3%ADticas%20para%20el%20desarrollo%20América%20Latina&f=false, [10/09/2017].

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) (2017). Informe sobre las inversiones en el mundo 2017. *La inversión y la economía digital. Mensajes clave y Panorama General*. Ginebra, Naciones Unidas, http://unctad.org/es/PublicationsLibrary/wir2017_overview_es.pdf, [12/09/2017].

ENGELS, FEDERICO (1980). “Carlos Marx: Contribución a la crítica de la Economía Política”, en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú, Progreso <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v2.pdf>, [12/08/2017].

GRAMSCI, ANTONIO (1999). *Cuadernos de la Cárcel*. Tomo 5 (Ed. Crítica a cargo de Valentino Gerratana. Traducción de Ana María Palos). México, Era.

MARX, CARLOS (1980a). “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú, Progreso, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v2.pdf>, [12/08/2017].

MARX, CARLOS Y FEDERICO ENGELS (1974). *La ideología alemana*. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. (Traducción de Wenceslao Roces). Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo.

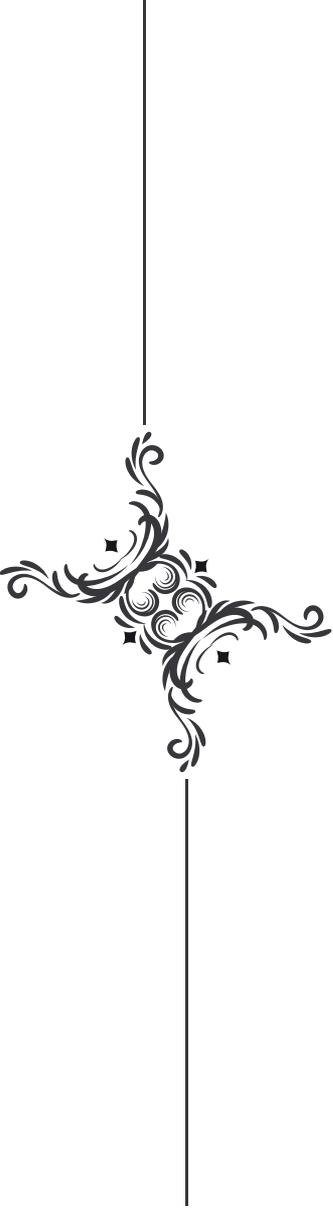
MARX, KARL (1980). *Manuscritos economía y filosofía*. (Traducción, Introducción y notas: Francisco Rubio Llorente). Madrid, Alianza Editorial.

OECD (2016). *Financing democracy. Funding of political parties, election campaigns, and the risk of policy capture*. Paris, OECD Publishing, http://www.oecd-ilibrary.org/governance/financing-democracy_9789264249455-en, [14/09/2017].

United Nations Conference on Trade and development (UNCTAD) (2013). *Trade and development report, 2013. Adjusting to the changing dynamics of the world economy*. Geneva, United Nations, http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdr2013_en.pdf, [20/09/2017].



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.023>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 409-432

A decorative flourish consisting of a central cluster of swirling, leaf-like patterns with small square accents, positioned at the intersection of four thin black lines that extend towards the corners of the page.

Epílogo
Epilogue

Semblanza de mi padre

MATEO ESCOBAR GARCÍA

Me pidieron que trazara una semblanza de mi padre en unas cuantas líneas. Habría muchas cosas que decir y muchas otras que se quedarán sin contar. Para no extenderme en demasía, hablaré acerca de una de las relaciones que más le brindó emociones, alegrías, desencuentros, esperanzas y desasosiegos. Me refiero a la relación que tejió, a lo largo de su vida, con los libros, la lectura y la filosofía.



Parque Principal de Chía¹. Monumento a la Raza Chibcha.
En la parte superior, la diosa de la luna, Chía.

¹ Estudio de la diosa Chía por Alonso Neira Martínez. Foto de Juan Carlos Pachón, Bogotá, Colombia - La Diosa Chía, CC BY-SA 2.0.

La relación de mi padre con la lectura empezó desde muy temprano. Me contaba que siendo él muy pequeño se sentaba bajo la estatua de *la diosa Chía* -en el pueblo del mismo nombre donde vivió gran parte de su infancia-, a leer historietas alquiladas de “*El llanero solitario*”, *Superman*, *Archie* o *el pato Donald*, entre muchas otras que le despertaron la imaginación y le abrieron las puertas a ese maravilloso mundo de la lectura y que, tal vez por eso, siempre hubo un espacio para una que otra historieta o novela gráfica en su vasta biblioteca personal.

A los nueve años entró a estudiar en el Seminario, pues, en contra de lo que muchos creerían, él quiso ser sacerdote. En aquel lugar, en palabras suyas, le *contaminaron* de silencio, lectura, meditación, sentimientos de culpa y música gregoriana. Pero allá también tuvo la oportunidad de seguir creciendo en el mundo de las letras y la filosofía, pues, con la orientación de un seminarista mayor que él y que ejercía de bibliotecario por aquel tiempo, pudo leer buena literatura como *el sabueso de los Baskerville* de Arthur Conan Doyle y novelas de aventura de varios autores, como Emilio Salgari. Un día, cuando mi padre tenía 12 años, aquel bibliotecario puso en sus manos dos libros que, según me contó repetidas veces, cambiaron su vida. Eran *La náusea* de J-P Sartre y *Esperando a Godot* de T. Beckett -lecturas prohibidas para su edad-. En alguna ocasión, tal vez bajo los efectos de las remembranzas étlicas, me confesó que desde pequeño le invadía un cierto desasosiego por la vida; ya fuera por la pérdida tan prematura de sus padres, ya por el carácter autoritario de sus abuelos, nacidos en el siglo XIX y que le criaron con ideas del siglo XIX. Tal vez por todo ello, esos dos libros -especialmente *La náusea*-, lo ayudaron a comprender un poco su soledad y esa desazón existencial. Una y otra vez, leía y releía las palabras de Sartre como si se tratase de su propia vivencia y citaba el libro a sus compañeros del seminario hasta aburrirlos. En todo caso, y a pesar de los deseos por ordenarse sacerdote, no pudo terminar su formación en el seminario. El hecho es que fue expulsado -como él dice-, por *pecador*, y no se concretaba si se refería a que, siendo sacristán, había bebido algún que otro sorbito del vino consagrado o que también influyera el hecho de haber tenido acceso y leído aquellos libros prohibidos, hurtados al conocimiento de los demás seminaristas. Mi padre nunca estuvo dispuesto a soportar ningún abuso de autoridad como el que experimentó entre esos muros y el Seminario no estaba dispuesto a permitir aquel espíritu contestatario que ya se estaba forjando en él.

Todas estas lecturas lo impulsaron a querer estudiar literatura o filosofía en la Universidad, pero terminó estudiando *Administración de Empresas*, pues era lo que su abuelo -quien le pagaba la carrera- quería que cursara. En la *Universidad Jorge Tadeo Lozano*, tuvo la fortuna de conocer a una profesora francesa que estaba de paso por Bogotá y dictaba un curso de *economía socialista*. Se llamaba Pierina y, a



Universidad Jorge Tadeo Lozano 1974

decir de mi padre, fue activista en mayo del 68. Ella también le recomendó muchas lecturas, pero, lo más importante, es que lo escuchaba con mucha paciencia y atención, siendo ella quien, finalmente, lo convenció de estudiar filosofía.

Una vez obtuvo su título de administrador, se lo entregó a su abuelo y le dijo que ahora sí iba a estudiar lo que él quería, y así fue que se matriculó en la carrera de Filosofía, en la *Universidad Nacional de Colombia*. Ya sin el apoyo económico de su familia, tuvo que buscar la forma de pagar sus estudios y consiguió trabajo en la librería *Buchholz*, cuyo dueño era el famoso librero alemán Karl Buchholz, lo que fue para él -como para cualquier estudiante de filosofía y amante de la lectura-, un verdadero paraíso terrenal. Allí aprovechaba cualquier tiempo libre para devorar libros de literatura, poesía y filosofía.

En la *Nacional* mi padre vivió épocas muy felices. Allí conoció grandes amigos y compañeros, y aprendió de la mano de profesores muy buenos y otros no tan buenos. Siempre sintió que aquellos años fueron humanamente



Librería Buchholz. Interior.
By Otto Moll Gonzalez.

maravillosos, pero también fueron tiempos, política y socialmente, muy agitados; con una suerte de *estado de sitio* decretado por el entonces presidente Julio César Turbay que llamaban eufemísticamente “el estatuto de seguridad”. Así que mi padre alternaba sus estudios de filosofía, griego, inglés y alemán y su trabajo en la Buchholz, con la protesta social contra las violaciones de derechos humanos y las extralimitaciones de las fuerzas de seguridad del Estado y todo, con la digna rabia de alguien dispuesto a difundir su voz y su acción de protesta ante el tirano de turno y las injusticias de toda la vida. Al parecer los tiempos no han cambiado mucho en esos aspectos.



Bergische Universität Wuppertal

A pesar de todas esas *idas y venidas* de la vida universitaria, terminó su pregrado y su maestría en la Nacional y en 1989 se ganó una beca del gobierno alemán para ir a estudiar un doctorado en Wuppertal, Alemania, lo que, al cabo, decidiría todo su futuro profesional y el resto de su vida. A su regreso, con una maleta llena de nuevos conocimientos, memorias felices y nuevas amistades, encontró un nuevo hogar en Medellín y se inscribió como profesor en la Universidad de Antioquía, lugar al que perteneció desde entonces como docente del Instituto de Filosofía y dedicado al estudio y la enseñanza de filosofía antigua y la Teoría Crítica.

Este es el Jairo, el profesor, al que muchos recordamos con tanto amor y cariño, tanto sus estudiantes y colegas, como aquellos otros que fue conociendo en los Congresos Nacionales e Internacionales a los que asistía de ponente y en aquellos otros que coordinaría y montaría con tanta diligencia y buen hacer. A lo largo de su

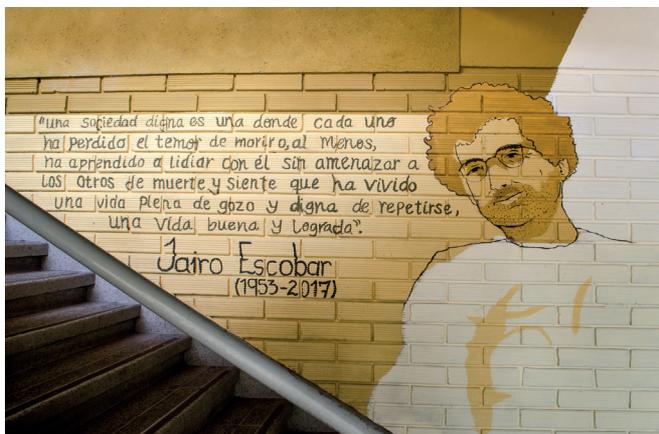
vida fue creciendo, tanto en humildad como la extensión de su saber, y todo el conocimiento que fue adquiriendo poco a poco y con mucho esfuerzo, lo empleó para ampliar su capacidad y disposición para entablar el diálogo con cualquiera que quisiera ser su interlocutor, le daba igual que fuera un taxista, a un estudiante de pregrado, un camarero o uno de sus colegas, con tal de que él detectara un auténtico interés por la cultura o una intensa preocupación social. Nunca utilizaba argumentos de autoridad con los que *sentar cátedra*, sino que ponía a los estudiosos a dialogar ante su auditorio y lanzaba seguidamente cuestiones y demandas para que se marcharan a casa con la cabeza bien regada de pensamiento e inquietudes, esto hacían de él el grandioso y singular maestro que fue; siempre presto a aprender algo nuevo de sus contertulios.



IV Congreso Internacional
de Teoría Crítica. Madrid. 2017

Yo recuerdo al padre siempre atento para preguntar cómo se encontraba mi alma, y remendarla con abrazos y palabras sabias, en caso de que no anduviera del todo bien. Al hombre de humor satírico, burlón e infantil -en el más bello sentido de esa palabra-, como aquella persona que veía el mundo, cada día, con una inocencia renovada; siempre con algún chiste o alguna ocurrencia con la que aliviar la pesada carga de la jornada. Lo recuerdo a las cuatro o cinco de la madrugada entre sus libros y sus escritos, en su rica soledad, acompañado por *Polina* y *Oliver*, sus gemelas almas felinas. Se me quedó dentro ese hombre cabal, amoroso y revolucionario.

Colombia, enero del 2019



“Una sociedad digna es una donde uno ha perdido el temor de morir o, al menos, ha aprendido a lidiar con él sin amenazar a los otros de muerte y siente que ha vivido una vida plena de gozo y digna de repetirse, una vida buena y lograda”.

JAIRO ESCOBAR

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/*keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
 - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. **Bibliografía:** La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. **DOI y Crossref:** todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery> Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y
recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “*Idem.*”.
 - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxx.
To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>)

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:

revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in
order to receive instructions by e-mail:

www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

