

Hendrik Wallat: *Dyspraxia. Kritische Theorie im Sog der Negativität*. Weilerswist Velbrück Wissenschaft, 2023, 416 págs.

La lealtad a una idea puede [...] estar tan alejada de su afirmación inalterada como de su transformación sin carácter en razón de una apariencia contradictoria.

M. Horkheimer

El autor de esta monografía se propone analizar en profundidad el vínculo entre metafísica y materialismo con la finalidad de ofrecer una sólida fundamentación de la crítica que tenga en cuenta tanto su dimensión ontológico-gnoseológica como su dimensión histórico-praxeológica. Puede parecer un despropósito justo en una época que se define a sí misma como posmetafísica. Y quizás todavía más, porque el hilo conductor fundamental de su argumentación es la confrontación con dos autores de la teoría crítica clásica, Max Horkheimer y Th. W. Adorno. De ambos intenta rescatar, robustecer y, donde ve necesario, enmendar y complementar sus contribuciones a la elaboración de un concepto de materialismo dialéctico o dialéctica materialista a la altura de las exigencias actuales de una crítica de la sociedad en perspectiva liberadora. Y esto significa también mostrar las insuficiencias, contradicciones y aporías de sus respectivos proyectos teóricos, sin por ello rechazar *in toto* el marco de la teoría crítica determinado por dichas contribuciones. El fundamento objetivo de esta elección se basa en que ambos autores no ignoraron el vínculo entre materialismo y metafísica. Ambos elaboraron figuras de salvación de la metafísica a través de su crítica todavía relevantes para el presente. Así pues, con este libro, Wallat no pretende sumarse a un revisionismo en la estela de Habermas o Honneth, que se despide de los elementos fundamentales de la teoría crítica clásica para ofrecer unos planteamientos básicos alternativos de crítica social. Su pretensión es, más bien, buscar salidas alternativas a las posibles insuficiencias y contradicciones manteniendo la fidelidad a los elementos esenciales de la primera teoría crítica. Estos quedan definidos con inhabitual precisión en la introducción: dialéctica materialista, crítica de la economía política, crítica radical de la socialización capitalista, confrontación descarnada con la negatividad de la historia moderna, significación teórico social del antisemitismo y el fascismo, primacía de los condicionantes materiales de la existencia, significación de los componentes metafísicos de la teorización y prioridad de la experiencia del propio tiempo histórico frente a

los discursos académicos y la inserción en el engranaje científico. Allí donde estos elementos no están presentes o han sido abandonados no tendría sentido usar legítimamente el término ‘Teoría Crítica’.

Sin desdeñar los elementos historiográficos y el análisis de la imbricación de la reflexión teórica de los autores de referencia con los acontecimientos históricos y las dinámicas sociales, el interés fundamental del libro es, sin embargo, de carácter sistemático, lo cual se manifiesta en una inusual densidad discursiva que se mantiene a lo largo de toda la obra. Nos encontramos con una interpretación de dos clásicos de la teoría crítica centrada en torno a un eje fundamental de carácter teórico: la dialéctica materialista. Lo que se convierte en verdadero objeto de debate es el concepto de negatividad, tal como aparece en el título: la “teoría crítica en la vorágine de la negatividad”. ¿Hasta qué punto Horkheimer y Adorno han quedado atrapados y absorbidos por ella y qué efectos ha podido tener este hecho sobre la fundamentación de la crítica, la mediación con la praxis o el ínfimo desarrollo de una teoría política? Wallat no resta importancia al peso que tienen en esta deriva los desarrollos sociales y los acontecimientos históricos a los que intenta responder la teoría crítica desde su origen, pero pone el acento sobre todo en las insuficiencias ‘internas’ de los planteamientos teóricos de ambos autores, lo que hace necesario, desde su punto de vista, la elaboración de un nuevo concepto de dialéctica materialista o, al menos, su revisión a fondo. Para llevar a cabo esta reelaboración, Wallat no sigue solo un camino de crítica inmanente del materialismo dialéctico de Horkheimer y Adorno, sino además una vía que pasa por su confrontación con una serie de autores cuya función principal consiste en evidenciar los déficits de aquellos y apuntar elementos de superación de los mismos, por más que sus propuestas teóricas finalmente no estén libres ellas mismas de insuficiencias, inconsistencias y contradicciones: Franz Neumann, Albert Camus, Hans Heinz Holz, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Cornelius Castoriadis o Karl Heinz Haag. En algunos casos la vinculación de estos autores con la teoría crítica es explícita y permite establecer contrastes y analizar debates al interior de la misma, en otros casos, como en el de H. H. Holz, se trata de autores que se han confrontado críticamente con ella, aunque desde una concepción diferente de la dialéctica materialista, sin embargo, como en el caso de Camus y Castoriadis, también se abordan autores sin vinculación explícita cuyo interés proviene de su elaboración de aquellas cuestiones que Wallat echa de menos en Horkheimer y Adorno y que deben servir para mostrar necesidades teóricas no cubiertas por sus respectivos planteamientos. En el caso de

Camus y Castoriadis, la crítica del marxismo y de Marx, así como la defensa de un concepto enfático de libertad, juegan un papel fundamental en la argumentación.

El primer gran estudio del libro está dedicado a los aspectos filosóficos y políticos de materialismo pesimista de Max Horkheimer. A los ojos de nuestro autor, su pesimismo no es el fruto tardío de un “giro” provocado por la confrontación de los planteamientos teóricos iniciales plasmados en los artículos de los años treinta con una evolución histórica marcada por la irrupción de la catástrofe de la segunda guerra mundial y de Auschwitz, sino que constituye una línea roja a lo largo de toda su trayectoria intelectual y da unidad a su obra. El “materialismo pesimista del sufrimiento” es un elemento constitutivo de su teoría crítica y marca la especificidad de su contribución a la fundamentación y configuración de la dialéctica materialista. Si existe algo así como un giro criptoteológico del anhelo por lo completamente otro en el Horkheimer maduro, dicho giro hunde sus raíces en el materialismo pesimista que le acompañó desde su fase más temprana, una de cuyas fuentes fundamentales es la metafísica pesimista de la voluntad de A. Schopenhauer. A este autor dedica Wallat un análisis focalizado en señalar la significación de su filosofía como contrapeso a aquellos elementos del marxismo, también del así llamado marxismo occidental, que ignoran, ocultan o minimizan los límites del racionalismo, del sociocentrismo y del optimismo histórico, así como la irrebasable base natural de la existencia, tanto de su naturaleza pulsional y sensorial como de su vulnerabilidad al sufrimiento o del carácter destinal de la muerte, es decir, que tienen que ver con especulaciones cósmico metafísicas sobre el sinsentido último de la realidad. Ciertamente Wallat no niega que la teoría crítica deba ser interpretada como una recepción del marxismo bajo las nuevas condiciones impuestas por la crisis ideológica del proletariado, el fracaso de la revolución en occidente y el ascenso del fascismo, pero quiere subrayar el peso del tenor fundamental de duelo inconsolable que procede de otras fuentes. Esto se manifiesta especialmente en el distanciamiento frente a los intentos de ‘re-hegelianización’ de la dialéctica materialista, en concreto frente a G. Lukács. En este sentido, la teoría crítica debe verse como un “tipo de teoría independiente, que asume en sí de manera constitutiva una filosofía no marxista y, sin embargo, tiene su fundamento de teoría social en la crítica de la economía política” (54). Esto se sustancia en un tipo de materialismo que se distancia igualmente de una metafísica monista de la materia o el espíritu como de un naturalismo reduccionista y cientificista.

A continuación, Wallat expone los esfuerzos de Horkheimer, finalmente no coronados por el éxito, por establecer una conexión entre la dialéctica entendida como metateoría autorreflexiva del nexo histórico entre sociedad, praxis y conocimiento con la dialéctica como conexión metódica de especulación filosófica e investigación empírica. Su objetivo prioritario habría sido elaborar un concepto inconcluso y abierto de dialéctica, cuyo antagonista declarado es la cancelación idealista de la misma bajo todo tipo de figuras de filosofía de la identidad, incluso de aquellas que se presentan como filosofías materialistas. A nadie se le oculta, tampoco a su promotor, que este proyecto teórico poseía una dificultad extraordinaria. Tanto más cuando las condiciones sociales, históricas e institucionales de su realización empezaron a desmoronarse muy pronto. Entre los elementos que integran dicho proyecto existían y existen tensiones que no es posible resolver o eliminar, sobre todo cuando se pretende establecer su conexión distanciándose de manera explícita tanto de una reducción positivista y cientificista del conocimiento empírico, como del economicismo vulgar, de la idea especulativa de totalidad, de una filosofía de la historia teleológicamente ordenada a la reconciliación y de una unidad impuesta de teoría y praxis. Es más, si la no materialización de la revolución proletaria y la progresiva integración del sujeto emancipador agudizaban las dificultades para conectar los dos tipos de dialéctica mencionados, de lo que crecientemente se trataba era de dar cuenta teórica desde la dialéctica materialista de la recaída en la barbarie que representaba el triunfo del fascismo y el nacionalsocialismo y sus consecuencias catastróficas.

Todas estas dificultades se hacen especialmente virulentas, como señala Wallat, en la dialéctica teoría-praxis. La mediación social de todo conocimiento y trabajo conceptual afecta a la relación entre filosofía y ciencia, conocimiento empírico y teoría social. Si la teoría debe entenderse como forma reflexiva de la praxis transformadora, el concepto de verdad vincula su pretensión a la eliminación de la dominación y la explotación que caracterizan la sociedad capitalista. Incluso cuando esa mediación no se concibe como unidad e identidad de praxis y teoría y se mantiene una tensión que no funcionaliza la una a la otra, la emergencia del Estado autoritario, el vuelco de las fuerzas productivas en medios de destrucción y el derrumbe de un movimiento obrero autónomo y revolucionario colocaron a la dialéctica teoría-praxis ante una dificultad insalvable: “Con su concepción de teoría-praxis, según la cual la praxis sin teoría es ciega y contradice su concepto enfático y la teoría sin perspectiva de transformación práctica y sin mediación de su verdad per-

manece abstracta, incluso falsa, Horkheimer se manobra necesariamente en una aporía diabólica” (82). Wallat reconoce que esta aporía no es imputable al planteamiento teórico, sino que refleja una realidad objetiva, con lo que los habituales argumentos *ad hominem* que buscan una explicación en los condicionantes subjetivos o políticos de los teóricos críticos resultan claramente insuficientes. La aporía de un “materialismo de la praxis sin praxis” es una aplicación consecuente del materialismo crítico a la nueva situación histórica. Lo que Wallat cuestiona es la respuesta a esta aporía que se articula en la *Dialéctica de la Ilustración* [DI]. Aquí ganan la delantera la crítica del cientificismo positivista, el giro hacia la filosofía y la autonomía de la teoría, elementos que van de la mano de los análisis de la configuración autoritaria de la sociedad y los Estados en plena II Guerra Mundial por parte de Horkheimer y su círculo más próximo, a los que Wallat dedica un excursus en torno a la figura y la aportación teórica de F. Neumann.

Wallat ve en la *DI* la renuncia a una fundamentación racional de la crítica que permita escapar a la mencionada aporía de un ‘materialismo de la praxis sin praxis’ mediante la idea de una sociedad racionalmente organizada de sujetos autónomos, idea que no habría que oponer de modo abstracto a la totalidad social contradictoria y debería mediar con ella, pero que tiene su origen no en dicha realidad, sino en la autorreflexión de la razón en cuanto capacidad humana universal. Sin embargo, en vez de incorporar los elementos de universalidad y del carácter de fin en sí de los seres humanos de la filosofía moral kantiana en la fundamentación de la crítica materialista, la *DI* los identifica con la lógica de dominación, convirtiendo la crítica materialista en expresión de una decisión o un sentimiento racionalmente no vinculante, ya se trate de la compasión, la indignación o el deseo de felicidad. Mientras que la *DI* acentúa el vuelco de la capacidad racional humana en instrumento de dominación de la naturaleza y de dominación social, Wallat considera que dicha capacidad no queda completamente anulada con ese vuelco y constituye la condición de posibilidad de reconocerlo y criticarlo. La toma de partido de la razón por la liberación nace de la reflexión sobre sí misma, en la que supuestamente resulta reconocible la igualdad esencial y la dignidad de todos los seres racionales. A falta de esa autorreflexión, la crítica puramente inmanente propia del negativismo dialéctico se convierte, según Wallat, en una quimera.

A los ojos de Wallat, la *DI* representa un abandono incluso del aporético materialismo de la praxis sin praxis que conduce a la afirmación de una teleología histórica negativista. Se habría terminado imponiendo una cuestionable interpretación

de la historia real e intelectual de occidente sobre la base de una teoría reduccionista del conocimiento y de la sociedad por influjo de Adorno: “En esa interpretación del proceso histórico se une, con simplificación esquemática, un hegelianismo negativo con un naturalismo nietzscheano en favor de una interpretación apocalíptica del presente como resultado final de un proceso histórico autodestructivo desde el origen, cuya esencia negativa constante es la dominación” (108). Wallat echa de menos una determinación conceptualmente sólida de la relación entre la argumentación de teoría social y la de la historia natural. A pesar de desmarcarse explícitamente de Habermas y de Honneth en cuanto a las razones e intenciones de sus críticas a la *DI*, los argumentos que aporta Wallat resultan bastante coincidentes: totalización de la crítica, teleología negativa, hegelianismo invertido, sustitución de Marx por Nietzsche, etc. Esta sería la verdadera razón del recurso de Horkheimer maduro al anhelo criptoteológico de lo totalmente otro: el vuelco de un naturalismo nihilista en una especie de teología negativa.

En correspondencia con esta interpretación de la *DI* la filosofía tardía de Horkheimer es sometida a un veredicto demoledor: crítica conservadora de la cultura, idealizaciones de sociedad burguesa, inevitable disolución del individuo, renuncia a la revolución socialista, burocratización y tecnocratización extrema de la sociedad, insuperabilidad de la historia natural, escepticismo racional, pesimismo existencial, ... “De este modo, el pesimismo teórico-social vuelve a emparejarse al final con el pesimismo metafísico. Sólo el sufrimiento parece ser eterno: la única salida es invocar la tradición religiosa, que necesariamente está infinitamente rota” (122). Si esto es así, a Horkheimer solo le habría quedado el salto desde una desesperación materialista a un anhelo último sin afirmación de trascendencia. La permanencia del sufrimiento como tenor básico de la existencia humana revelaría el carácter ilusorio de un final de la prehistoria (Marx) y solo dejaría espacio para una solidaridad con los congéneres sufrientes que nace del sentimiento de compasión.

Este veredicto sobre la filosofía tardía de Horkheimer se completa con una reflexión final sobre las implicaciones políticas de lo que previamente se ha diagnosticado como aporías constitutivas. La primera, el déficit de una teoría crítico materialista de la política, que no queda suplida por las exploraciones sobre el dominio de los *rackets* en la transición de la etapa monopolista del capitalismo al Estado autoritario ni por el concepto solo esbozado de ‘mundo administrado’. La segunda, la reducción de la historia a historia natural de la dominación por la dialéctica negativa, que deja sin posibilidad concreta de explicar de qué manera, a partir de la in-

teracción de innumerables sujetos, se genera un sujeto colectivo y general capaz de cancelar la dominación colectiva de la naturaleza como sujeto inconsciente de la historia. Junto a estas implicaciones políticas del materialismo pesimista de Horkheimer, Wallat señala lo que él llama implicaciones prácticas. Sin disminuir la crítica por la falta de una justificación suficiente y sistemática del fundamento normativo de una autonomía en sentido enfático, sin embargo, el pesimismo metafísico protege a Horkheimer del utopismo y de la escatología política que han caracterizado ciertas filosofías de la historia en la tradición marxista. Ninguna liberación terrenal posee un carácter salvífico ni supone una nueva creación. El sufrimiento no desaparece de la existencia humana y la desgracia y la injusticia pasadas no pueden ser reparadas: “El horror sin límites de la existencia humana y animal exige una lucha radical e implacable que no puede brindar ninguna promesa de salvación” (169). En este sentido, el irrenunciable materialismo metafísico sitúa la praxis y la solidaridad entre seres sufrientes y vulnerables dentro de un horizonte de radical finitud y de constitución trágica de la existencia humana. Y con ello queda fijado un elemento irrenunciable de todo materialismo dialéctico. En este punto, Wallat muestra su acuerdo con Horkheimer.

Como señalaba al comienzo de esta reseña, el autor del libro acude a otras tradiciones de pensamiento llamémosle de izquierdas con la intención de hacer valer su significación para la elaboración de un materialismo dialéctico con proyección política. Si la tesis es que la teoría crítica adolece de un déficit de pensamiento político, Wallat intenta suplirlo con aportaciones de una matriz diferente, que, como en el caso de Albert Camus, no bebe de fuentes cristianas o judías, sino griegas. Descargar el pensamiento político y la existencia humana de expectativas salvíficas y ofrecerles un fundamento ontológico en la constitución del cosmos permitiría mantener una crítica radical de la dominación sin traicionar la condición de finitud y falibilidad del ser humano: “Frente a la Teoría Crítica clásica, el pensamiento de la izquierda ‘griega’ presenta la ventaja no desdeñable de concebir la praxis política como una acción consecuentemente intramundana” (173). Se trataría, pues, de aprovechar ciertas concomitancias con la teoría crítica clásica y, al mismo, escapar a la vorágine de negatividad en que quedó atrapada. Reconocer el sinsentido último de la realidad sin hacer concesiones a un anhelo de salvación permitiría afrontar la tarea política como una incansable revuelta libre tanto de resignación como de esperanzas salvíficas, ya sean estas de matriz cristiano-marxista (progreso) o anarco-judía (ruptura mesiánica). Camus convierte la experiencia del ab-

surdo en fundamento de una revuelta del género humano contra un destino impuesto cósmicamente, cuya traducción política es una lucha sin cuartel contra toda forma de dominación. La imposibilidad de resignarse frente a ese destino parece fundarse en la propia experiencia del absurdo que impediría cualquier pacto con lo existente. La revuelta es, por así decirlo, la medida de sí misma. Wallat valora además en Camus su crítica de las teorías marxistas de la revolución como criptoteológicas y escatológicas, en las que anidaría ya el potencial de violencia que se materializó en el socialismo real. La violencia revolucionaria es inherente a una concepción teleológica de la historia en la que aquella se convierte en medio instrumental para alcanzar el objetivo inscrito en esta. Sin embargo, toda justificación de la violencia, también de la revolucionaria, termina afectando y frustrando el fin al que dice servir. Este planteamiento se condensa en una crítica implacable del pensamiento de Marx rechazado por Camus como restauración secularizadora de mitos teológicos que conducen a divinizaciones inaceptables con las que se niega la radical falibilidad de todo proyecto político y se generan nuevas formas de dominación destructoras de la libertad y la espontaneidad de los individuos. Wallat nos hace saber que Camus no extiende ese rechazo al brillante análisis de Marx del modo de producción capitalista y de la sociedad burguesa, pero no nos dice nada respecto a la aportación del primero a una teoría crítica de la sociedad ni tampoco como se mediaría su filosofía del absurdo de la existencia y del mundo con algún tipo de teoría social o qué base de teoría social tiene su filosofía de la revuelta, a no ser que esta pueda explicar la socialización específicamente capitalista a partir de la finitud y falibilidad de los seres humanos. Con todo, esto no parece ser óbice para afirmar que la alternativa a la violencia revolucionaria se encuentra en un concepto de ‘revuelta’ adornado con todas las cualidades imaginables. Es una negación afirmativa más allá de todo resentimiento, un sí incondicional a la vida, un no radical al mundo de la dominación y su historia, una rebelión contra lo existente falso, una libertad solidaria entre individuos vulnerables, en una palabra: la revuelta “ama la vida y no la muerte” (194). Sobre aquellas concreciones de teoría política que Wallat echaba de menos en Horkheimer al analizar las implicaciones políticas de sus aporías, solo encontramos respecto a Camus la afirmación de que su modelo político no era la socialdemocracia, sino el ‘sindicalismo revolucionario’. Eso debería bastar en este caso. No obstante, cuando Wallat se pregunta por los fundamentos filosóficos del pensamiento de Camus, se topa con un concepto afirmativo de naturaleza, “que no está disponible sin un cuestionable excedente de especulación conceptual

no demostrable” (199). Al parecer su recurso a los griegos es más metafórico y literario que estrictamente filosófico. La supuesta alternativa al déficit político de la teoría crítica clásica descansa sobre un concepto introducido dogmáticamente que resulta llamativamente impreciso y vago. Queda por saber cómo debería afectar este nuevo déficit de fundamentación al pensamiento político de Camus en su conjunto.

El siguiente apartado lleva a cabo una confrontación entre dos figuras de dialéctica materialista bajo las rúbricas de ‘reflejo’ (H. H. Holz) y ‘no-identidad’ (Th. W. Adorno). Los tres hilos conductores de la confrontación son el concepto de dialéctica, el concepto de materialismo y el de experiencia histórica y praxis. El concepto de dialéctica está vinculado en ambos con la tradición filosófica occidental y, muy especialmente, con Hegel. Sin embargo, Holz concibe la dialéctica materialista como una filosofía monista de la materia y, por tanto, el materialismo como sistema universal reflexivo por el que el mundo se explica a sí mismo de manera inmanente y científica. La conciencia es un modo del ser, por lo que el ser (dialéctico) mismo se refleja en el pensamiento (dialéctico). Holz caracteriza a la dialéctica materialista como una teoría ‘ontológica’ de la totalidad de lo existente. Sin embargo, no estaríamos ante una restauración de la ontología pre-kantiana, pues la totalidad no es objeto de experiencia ni de percepción por los sentidos. Aunque tampoco es meramente una idea regulativa. Su conocimiento se alcanza a través de un procedimiento conceptual especulativo que encuentra su realización acabada como sistema en el confluyen teoría del conocimiento y ontología, filosofía de la historia y teoría social, filosofía y conocimiento científico. Un sistema abierto por dos razones, porque la totalidad tiene un carácter procesual y dinámico y porque la posibilidad (de lo nuevo) está inscrita en ella como un modo del ser: identidad de identidad y no identidad o realidad de realidad y posibilidad. En todo caso, para Holz existe una correspondencia entre la estructura lógica y la estructura óptica. No existe hiato alguno entre sujeto y objeto, pues el conocimiento es una autorreflexión de la materia. El carácter reflexivo del ser, la relación sujeto-objeto o naturaleza-espíritu, permite considerar al ser humano como sujeto que actúa y a través de su praxis consciente se separa de su ‘base natural’ y, al mismo tiempo, como un ser natural que nunca abandona la naturaleza, porque él mismo no es otra cosa que la autorreflexión de la naturaleza. La historia de la humanidad aparece así como una forma específica de historia natural. Esta concepción de la dialéctica está fundamentada en un materialismo monista para el que espíritu representa un plano

ontológico esencialmente nuevo que, sin embargo, corona un proceso de autorreflejo gradual de la materia, un nuevo escalón de una relación reflexiva propia de la totalidad material. En la autorreflexión teórica y práctica de los sujetos se ‘expresa’ la reflexividad que caracteriza la estructura ontológica de la realidad. Resulta fácilmente reconocible que Holz pretende llevar a cabo una rehabilitación de la dialéctica de naturaleza de F. Engels como base del materialismo. Pero si hasta aquí Wallat se ha limitado a reconstruir más o menos afirmativamente el pensamiento de Holz, en este punto muestra sus reservas ante el intento de convertir la praxis humana en un mero reflejo de la realidad objetiva de la naturaleza y la sociedad. Todo intento de deducir la libertad y la razón a partir de la naturaleza realiza una deducción errónea. Se puede ver hasta qué punto resulta problemático este intento de monismo materialista cuando se traslada a la historia. Cuando la dialéctica de la naturaleza es la misma que la dialéctica del proceso histórico, el distanciamiento explícitamente declarado respecto a la interpretación de la historia como teodicea se convierte en puro gesto vacío, pues finalmente se impone la coacción idealista del sistema y la interpretación de la historia se convierte en una apología abstracta y estereotipada del curso fáctico del mundo cuyo *telos* político resulta demasiado reconocible en “la dominación absoluta del partido comunista como forma de organización reflexiva de la materia” (283).

La dialéctica materialista de Adorno, por el contrario, tiene su base en una conciencia de la no-identidad que critica la mediación absoluta concebida como absoluto que se media a sí mismo, tal como encontramos en Holz. El concepto de mediación es afirmado y criticado al mismo tiempo. Y esto porque en la mediación anida un momento de coacción. Se trata de romper el engaño de una subjetividad constitutiva sin restaurar una ingenua *intentio recta*. Para ello se afirma una prioridad del objeto que, sin embargo, no convierte al sujeto en mero epifenómeno de un proceso objetivo ontologizado y positivizado. La mediación pierde su carácter totalizador, no es una sustancia. Los dos polos de la mediación se revelan como irreductibles. Adorno rechaza el monismo materialista como expresión de la *prima philosophia* y, por tanto, la búsqueda de un principio explicativo último omniabaricante que es idealista independientemente de cómo se defina ese principio. El concepto de totalidad está marcado por una constitutiva no-identidad y por una relación dialéctica de mediación de la universalidad social abstracta y lo singular que no puede reducirse a mera interdependencia de las partes: es ciertamente “una estructura universal de mediación, pero no es una relación de derivación total”

(230). Wallat critica, sin embargo, la identificación que según él realiza Adorno de la idea filosófica de sistema con la dominación. Dicha idea queda asociada injustificadamente con la reproducción inconsciente de la coacción social o, incluso, de la violencia de la historia natural. “En ese punto, la *Dialéctica negativa* reproduce en algunos momentos el nominalismo del poder de la *Dialéctica de la Ilustración*, que contra la intención de sus autores no está a salvo en parte de una crítica irracional de la ciencia y el conocimiento” (232). Wallat también critica la negativa de Adorno a afirmar una estructura ontológica de la realidad y a definir la dialéctica como la forma podríamos decir eterna de esa estructura. El vínculo entre identidad y dialéctica, que vale también para una dialéctica negativa, la convierte en expresión y método del falso estado de cosas. La dialéctica negativa trabaja, pues, para su propia cancelación. Un estado de reconciliación estaría tan libre de identidad como de dialéctica. Wallat ve en esta figura que aproxima la idea de reconciliación a la convivencia no coactiva de lo diferente una versión de la idea teológica de salvación, que, llevada a sus últimas consecuencias, supone una negación del materialismo y la materia misma, una especie de nueva creación más allá de toda contradicción y procesualidad. Ciertamente, el materialismo de Adorno no tiene nada que ver con una filosofía monista de la materia, sino que es un materialismo somático y teórico-social. Su punto de partida es la experiencia irreducible de sufrimiento experimentado por el individuo, que posee una dimensión corporal mediada socialmente. En el sufrimiento individual es posible conocer la mediación social y civilizatoria y descifrarla como expresión de la dominación de la universalidad social sobre lo singular. “El materialismo de Adorno no sólo tiene, lo que resulta crucial, una dimensión teórico-social junto a otras, sino que está tan enraizado en la teoría social que se resiste efectivamente a una refilosofización abstracta de la dialéctica materialista. [...] esto puede llevar a reducir la propia dialéctica a una manifestación de la socialización capitalista o a ocultar su mediación con el proceso histórico como tal a través de la especificidad histórica de la socialización capitalista” (252). Wallat interpreta, en contraste con esta afirmación, la idea de historia natural adorniana como una teoría especulativo-negativista de la evolución natural e histórica basada en una dialéctica de dominación de la naturaleza, dominación social y dominación de sí mismo imbricadas entre sí. El espíritu, la conciencia y la razón tienen su origen en la menesterosidad de la vida, son impulso somático modificado, llamado a asistir a la vida en su menesterosidad y vulnerabilidad, pero que, como órganos de la dominación, las perpetúan prolongando ciega-

mente la coacción natural en la segunda naturaleza. Wallat percibe en esta idea de historia natural una explicación monista-materialista que merece el mismo veredicto que la de Holz. En este sentido también el materialismo dialéctico de Adorno le parece insuficiente para fundamentar la libertad y la reflexividad del espíritu. Esto habría tenido consecuencias en su precaria relación con la praxis. La eliminación de la necesidad, de la dominación y la coacción presuponen una historia de dominación y coacción, pero el estado de reconciliación libre de contradicciones y antagonismos solo puede ser concebido como una ruptura con la historia natural de la dominación que no puede ser anticipada de ninguna manera. La no deducibilidad teórica de la transición entre teoría y praxis tendría su explicación en los préstamos teológicos de su teoría: la idea un *kairós* dejado escapar y la identificación de liberación y salvación.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos qué puede ofrecer la confrontación de H. H. Holz con Adorno en relación a la elaboración de un concepto de dialéctica materialista más allá del análisis específico de cada una de las propuestas teóricas. Dicho resumidamente, Wallat parece conceder a la idea de sistema de Holz una mayor coherencia interna que al pensamiento ‘antisistema’ adorniano y de ello se promete la relativización de la línea argumentativa de matriz nietzscheana proveniente de la *DI* que conduciría a un vuelco de una crítica dialéctica ambivalente de la razón en una crítica unidimensional que imposibilita cualquier proyecto de autorreflexión y de praxis transformadora.

Sin solución de continuidad, Wallat pasa a un nuevo estudio, el dedicado a la filosofía tardía de C. Castoriadis. El punto de partida es la universalidad de la autorreflexión, tanto individual como colectiva, sobre la que descansa su énfasis de la praxis y la autonomía. Al hilo de la exposición de la circularidad de la argumentación de Castoriadis, de la problemática de la no fundamentación de la autonomía, de la diferenciación entre autonomía y libertad o entre esta y la autodeterminación racional, Wallat retorna una y otra vez a la afirmación que motiva todas sus reflexiones en el libro: la reflexividad del espíritu es la condición de posibilidad de autonomía y está lo es, a su vez, de una praxis y una política emancipadoras. “De la esencia de la razón se deriva no sólo su incondicionalidad y universalidad, que es la base de la autonomía y se aplica a todas las personas y sociedades, sino también sus medios, que no pueden ser los de la coacción heterónoma. Por tanto, su praxis es [...] la praxis de la autoliberación, que se esfuerza por liberar el potencial de autonomía inherente a todo ser humano” (315). La otra línea argumentativa del estu-

dio sobre Castoriadis se centra en su crítica de las variantes economicistas y deterministas del marxismo en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. Aunque su crítica fulminante de Marx no está libre de unilateralidades y en parte también de malentendidos no poco relevantes, ofrece a los ojos de Wallat elementos sumamente relevantes de crítica a los restos idealistas en la teoría de Marx y a la negación funcionalista y reduccionista de lo social e histórico en ella y en la tradición marxista. La disolución del pensamiento de la identidad y de las explicaciones funcionales le lleva a colocar en lo imaginario el comienzo de la existencia del ser humano, es decir, la creación de lo nuevo a través de la praxis y la imaginación. Su ontología de la praxis no oculta ni ignora los presupuestos naturales o sociales de la acción humana, pero la condición de toda acción y toda subjetividad reside en lo radicalmente imaginario, entendido como institución, como creación originaria del campo social e histórico, que precede a toda posible ‘producción’ de individuos y sujetos. No es posible entrar aquí en los detalles de la exposición, pero sí señalar que, a pesar de toda la simpatía hacia el planteamiento de Castoriadis que Wallat despliega en ella, no puede dejar de formular una sospecha, que es más que una sospecha, la de que Castoriadis acaba creando una especie de mito. El imaginario social se convierte en “un poder colectivo independiente y anónimo que determina tanto al individuo como a su mente y también crea y mantiene unido el mundo social desde dentro” (339), una especie de “creatio ex nihilo”, que no está en absoluto respaldada por su crítica del funcionalismo y la teleología. Lo que, por cierto, no invalidaría su contribución a una teoría de la espontaneidad humana.

El título del último apartado sobre “metafísica negativa y materialismo crítico” parecería anunciar una reflexión autónoma en la que mostrar de qué modo la tesis fundamental de libro, esto es, que la autorreflexión de la razón en cuanto capacidad humana universal constituye la base irrenunciable de una dialéctica materialista, permite articular una respuesta alternativa a aquellas cuestiones que Horkheimer y Adorno no acertaron a resolver: la fundamentación de la crítica, la mediación con la praxis o el desarrollo de una teoría política, ya sea por culpa del naturalismo nietzscheano, sus querencias teológicas o su negativismo, o por todas esas razones a la vez. Sin embargo, Wallat vuelve a basarse en una confrontación de argumentos, los de la metafísica negativa de K. H. Haag, un filósofo próximo a la teoría crítica, con los de la crítica de Nietzsche a toda forma de metafísica, para hacer plausible la propuesta de otra forma de metafísica negativa: una ontología que no niegue aquella subjetividad constitutiva a la que es inherente una reflexividad

filosófico trascendental que permite fundamentar la crítica de manera diferente a otras formas de fundamentación como las teórico-comunicativas o las teológicas. Sin embargo, Wallat se hace un flaco favor a sí mismo, pues expone con tal contundencia los argumentos de Nietzsche que pueden movilizarse contra la metafísica negativa de Haag, que estos amenazan con socavar la plausibilidad de su propia propuesta teórica. La crítica de los motivos teológicos fundamentales quizás ayude a no confundir metafísica negativa con teología negativa, pero tampoco añade un ápice de fuerza persuasiva a la figura de metafísica que Wallat defiende. Sobre todo, si de lo que se trata es de mediar el enunciado principal de la misma con los efectos esperables en aquellos campos y en aquellas cuestiones en las que las figuras de dialéctica materialista de la teoría crítica clásica supuestamente han mostrado su insuficiencia. Esta mediación necesitaría un despliegue mayor que Wallat no brinda. Escasas catorce páginas de cuatrocientas dedica a explicar su propuesta de “materialismo crítico”, del que advierte que no debe verse como sinónimo de teoría crítica, con la que sin embargo presenta concomitancias. Esto solo le permite presentar sucintamente sus bases principales, a veces repitiendo argumentos que ya habían aparecido a lo largo de la obra. En un primer apartado, se centra en el argumento principal, esto es, en la determinación del ser humano como el ser vivo dotado de capacidad racional y de capacidad para la libertad, determinación que constituye la condición de posibilidad de la autonomía y la crítica. Esta determinación encuentra *aplicación* en la confrontación individual y colectiva con la naturaleza y en las relaciones sociales que se despliegan en la historia bajo condiciones (naturales y sociales) objetivas, pero no determinantes. Ciertamente, en la apropiación de la naturaleza existe dominación y explotación, así como en el conocimiento violencia y poder, pero no se identifican con ellos. Asimismo, la libertad y la conciencia no solo actúan bajo condiciones materiales y sociales objetivas, sino que producen relaciones y estructuras que alcanzan supremacía sobre los propios individuos. El materialismo crítico trata de escapar a falsas disyuntivas como la que existe entre el estructuralismo y teoría de la acción, intentando concretar y desplegar de modo materialista la problemática de la constitución trascendental de la autonomía cognitiva y práctica. Pero la cuestión que presenta una mayor dificultad es la que tiene que ver con el vuelco/inversión (*Verkehrung*) de la libertad en dominación. Dicho vuelco es contingente, pero no fruto del azar. No es derivable de la apropiación dominadora de la naturaleza que prolonga la coacción natural ni de la creciente complejidad social que acarrea el proceso de esa apropiación socialmente

mediada. Formas de dominación duraderas, preferencias por la guerra, apropiación de la riqueza producida socialmente en función de la clase, violencia sancionadora de la dominación, todo esto presupone largos procesos históricos de socialización y producción objetivada, en los que no resulta desdeñable la ventaja fáctica del mal una vez que su posibilidad abstracta se materializa. Con todo, la relación de la praxis fundada en la libertad respecto a sus propias condiciones materiales posee siempre un carácter específico. “El materialismo crítico tiene la tarea de describir y explicar las causas y las formas de manifestación de esa inversión/vuelco en términos históricos concretos, por lo que la forma capitalista de la inversión de la libertad en dominación es tanto su objeto central de conocimiento como su *punto de vista* histórico. Desde su perspectiva, los contornos de la prehistoria de la sociedad capitalista se vuelven claros, del mismo modo que la especificidad de esta sociedad sólo se vuelve reconocible en el espejo de aquella” (390). Pero si inversión de la libertad a partir de la praxis fundada en la libertad necesita del análisis histórico y teórico social, que es desde luego una obviedad, poco o nada sabemos de qué tipo de análisis ha de servirse su materialismo crítico de Wallat. Y si la inversión de la libertad en dominación no puede reducirse a mero influjo circunstancial, si la autonomización de los resultados del ejercicio de esa libertad cristalizados en estructuras de dominación se convierten en presupuestos constitutivos de la praxis constituyente, el materialismo crítico no puede conformarse con apelar a una capacidad esencial y transhistórica del ser humano para hacer frente a la inversión de la libertad. La recuperación de ciertos elementos de la filosofía moral kantiana en la dialéctica materialista, ¿es suficiente?

\* \* \*

No es posible entrar aquí en la discusión en detalle de las interpretaciones que ofrece Wallat de los distintos autores. En algunos casos, como Holz, Camus o Castoriadis me falta la competencia para ello. En el caso de Horkheimer y Adorno tendría algunos puntos de discrepancia. La lectura de la *Dialéctica de la Ilustración* peca de unilateralidad y deja de lado o malinterpreta conceptos como el de imagen dialéctica o el de protohistoria, de procedencia benjaminiana, que harían más difícil leer esa obra en términos de teleología negativista o de crítica totalizadora. La tesis de la imbricación de dominación de la naturaleza, dominación social y dominación de sí constituye una aportación que difícilmente puede ser despachada imputando a sus autores la deducción de las dos últimas a partir de la primera y atri-

buyendo a esta un carácter casi destinal. La genealogía nietzscheana de la idea de historia natural resulta claramente insuficiente. Tampoco los elementos retóricos de esa obra y su relación con la experiencia historia a la que responde están debidamente reconocidos. La interpretación habermasina y honnethiana de esa obra posee quizás un peso excesivo en la lectura que hace Wallat. Por otro lado, siendo el propósito central del libro realizar una propuesta de materialismo crítico y dedicando una atención importante a Adorno, sorprende la escasa atención que reciben las “meditaciones sobre metafísica” de la *Dialéctica negativa*, la centralidad de la catástrofe de Auschwitz y su significación para el replanteamiento de la relación entre materialismo y metafísica. Resulta dudoso que un monismo o una ontología materialistas puedan ofrecer respuesta a las cuestiones que se articulan en dichas meditaciones. Otra cuestión afecta al así llamado bloqueo de la praxis. Evidentemente Adorno no postula un bloqueo generalizado de la praxis, sino de una praxis capaz de revertir la inversión de la libertad en dominación a través de una praxis que está ella misma imbricada de manera sustancial en esa inversión. Un problema que no se resuelve apelando a una condición esencialmente libre de los sujetos racionales, que a veces aparece como algo preexistente que encuentra *aplicación* en la historia y la sociedad. La teoría crítica clásica no negó la posibilidad y la necesidad de la autorreflexión como condición para revertir la inversión de libertad en dominación. Ella misma es una figura de autorreflexión, de Ilustración de la Ilustración. La cuestión es más bien qué tipo de autorreflexión puede enfrentarse a la inversión que se manifestaba en la nueva configuración de las relaciones sociales capitalista y en el devenir histórico de carácter catastrófico que siguió a esa configuración. La figura de crítica inmanente hubiera merecido una atención mayor, así como la de la rememoración de la naturaleza en el sujeto.

Por lo que respecta a la estructura del libro, este recoge planteamientos teóricos muy diferentes, a veces solo unidos por el interés del autor de hacer visibles ciertos aspectos aprovechables para su propia propuesta teórica. La crítica de Marx y el marxismo por parte de A. Camus o C. Castoriadis puede ser más o menos acertada, pero solo muy forzosamente puede dirigirse contra la recepción de Marx en la teoría crítica clásica, aunque Wallat lo haga en algunas ocasiones. Muchos ajustes de cuentas con Marx desde los años 1970 en adelante no dejan de ser ajustes de cuentas con el marxismo vulgar que sus mismos autores habían profesado. Un acto de autoliberación que a veces se proyecta sobre quienes nunca se adhirieron a aquellas lecturas de Marx. Al monismo materialista de Holz quizás se le puedan arran-

car algunos elementos teóricos aprovechables, pero el núcleo de experiencia que hace de la teoría crítica una teoría imprescindible para comprender el siglo XX y, por tanto, para poder entender el presente, está completamente ausente en Holz. Poner a dialogar el pensamiento de Holz y el de Adorno, se me antoja un ejercicio académico de muy escasa trascendencia para interpretar el presente y sus demandas teóricas. Por otro lado, las exigencias con las que Wallat confronta el pensamiento de Horkheimer y Adorno, y por contraste los déficits que señala en ellos, pierden fuelle frente al resto de autores, lo que impide una comprobación a fondo de la consistencia teórica de sus propuestas. No es que falte el juicio finalmente negativo sobre sobre ellas, sino que el tipo de hilo argumental no es equiparable. Esto tiene efectos sobre la coherencia del conjunto. Y, finalmente, la propia propuesta de materialismo crítico hubiese merecido un desarrollo mayor, sobre todo conectarla de algún modo con las exigencias teóricas y prácticas de un presente, el nuestro, que ya no es el de Horkheimer y Adorno, pero tampoco el de Camus, Castoriadis o Holz.

En todo caso, estas reflexiones críticas no pretenden desmerecer el trabajo riguroso y la aportación reflexiva de Wallat que reivindica acertadamente la significación que la filosofía y el materialismo deben tener en toda recepción o discusión de las aportaciones de la teoría crítica clásica que se precie.

José A. Zamora

[joseantonio.zamora@cchs.csic.es](mailto:joseantonio.zamora@cchs.csic.es)