

Constelaciones

R E V I S T A D E T E O R Í A C R Í T I C A

ISSN 2172-9506

INICIO ~ ANUNCIOS ~ ACERCA DE ~ POLITICA EDITORIAL ~ REDACCION ~ NUMEROS ~ AUTORES ~ NORMAS PARA AUTORES

www.constelaciones-rtc.net

Vol. 1 (2009) Actualidad de la Teoría Crítica

Sumario

<i>Presentación</i> Editores	1 - 2
Artículos	
<i>La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción</i> Vicente Gómez	3 - 35
<i>Sobre la recepción de la teoría crítica en Brasil: el caso Merquior</i> Rodrigo Duarte	36 - 50
<i>Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada</i> Jordi Maiso	51 - 71
<i>J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica</i> José Manuel Romero	72 - 87

Notas

- Las contradicciones en el sujeto y el psicoanálisis como resistencia partisana: Paul Parin (1916–2009)* 88 - 92
Jordi Maiso
- Das Argument: 50 años de compromiso intelectual crítico* 93 - 97
José Antonio Zamora
- Repensar la estética y la teoría musical de Adorno desde Lisboa* 98 - 101
Antonio Notario
- La vigencia de los planteamientos estéticos y musicales de Hanns Eisler* 102 - 104
Antonio Notario

Entrevista

- Teoría Crítica y experiencia viva. Entrevista a Detlev Claussen* 101 - 141
Jordi Maiso
- Entrevista a Rubén Jaramillo* 142 - 150
Claudia Supelano-Gross

Foro

- Propuesta de Foro: "Actualidad de la Teoría Crítica"* 151 - 152
Editores
- Actualidad de la Teoría Crítica* 153 - 159
Blanca Muñoz
- Experiências brasileiras da atualidade da Teoria Crítica* 160 - 164
Bruno Pucci
- Sobre la actualidad de la Teoría Crítica* 165 - 169
Ricardo Pinilla
- La actualidad de la Teoría Crítica* 170 - 175
Jordi Maiso
- Actualidad de la Teoría Crítica* 176 - 182
José Antonio Zamora
- Actualidad de la Teoría Crítica* 183 - 188
Antonio Notario
- Pensamiento crítico y negativo. Sobre la actualidad de la Teoría Crítica* 189 - 194
Mateu Cabot

Reseñas

- Th.W. ADORNO: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft; Th.W. ADORNO, S. KRACAUER: Briefwechsel 1923-1966 (A.Kellermann, J.Maiso)* 194 - 201
- R. FORSTER: Los hermeneutas de la noche (A.Escribano)* 203 - 209
- H. MARCUSE: Nachgelassene Schriften (J.M.Romero)* 210 - 212
- R. MATE: La herencia del olvido (M.Ayllón)* 213 - 216

<i>R. TIEDEMANN: Niemandslund; R.TIEDEMANN: Mythos und Utopie (J.A.Zamora)</i>	217 - 222
<i>B. VIEJO: Música moderna para un nuevo cine (A.Notario)</i>	223 - 225

PRESENTACIÓN

EDITORES

En el panorama actual de revistas de filosofía no existe un foro de debate y difusión para los intentos de actualización de la Teoría Crítica en el ámbito iberoamericano. Este hecho nos movió a poner en marcha un espacio de encuentro y discusión entre quienes consideran que la Teoría Crítica tiene algo significativo que aportar a la tarea de desentrañar la situación social, cultural y política actual.

En los ámbitos de las Ciencias Sociales, el Cine, la Comunicación Audiovisual, la Crítica de Arte, la Crítica Cultural, la Estética y Teoría de las Artes, la Ética y Filosofía Moral y Política, la Filosofía, la Historia del Arte, la Historia y la Teoría de la Educación, la Música, la Política, la Sociología, la Teoría de la Literatura, etc. asistimos a una intensificación del diálogo con los representantes de una tradición de pensamiento que, en tiempos de una crisis profunda y de un oscurecimiento sin precedentes del horizonte histórico, convirtieron la crítica radical en una responsabilidad intelectual irrenunciable y la teoría crítica en una forma de praxis social acorde con esos tiempos. Dicha crítica sigue sirviendo de inspiración a algunos intentos actuales de afrontar responsablemente los retos teóricos y prácticos del presente, a los que esta revista pretende dar acogida.

No pretendemos alimentar ninguna ortodoxia ni sucumbir al encantamiento de las disputas entre supuestos herederos, legítimos o no, de unos pensadores elevados contra su voluntad al panteón filosófico. Lo que pretendemos es aunar los esfuerzos teóricos hasta ahora aislados de quienes trabajan en este ámbito; ayudar a darles visibilidad en el marco de la producción filosófica general; contribuir a fortalecer la continuidad de un debate y un intercambio que, cuando ha tenido lugar, ha resultado enormemente fructífero; y organizar y promover discusiones sobre la actualidad y pertinencia de la Teoría Crítica para descifrar el presente y la evolución económica, política o ideológica de la sociedad.

Los editores de la revista desean subrayar la conexión existente entre teoría de la sociedad, teoría de la cultura y teoría de la subjetividad, una constelación que ha

caracterizado desde sus orígenes a la Teoría Crítica y que sigue teniendo vigencia en el presente. Sólo desde dicha constelación y en forma de una autorreflexión específica puede seguir reclamando actualidad la filosofía.

—

En éste número inaugural hemos querido plasmar, en lo posible, una visión del momento presente leyéndolo con la experiencia del camino recorrido. Por ello la mayoría de los trabajos reunidos en el volumen contienen el propósito de una comprensión de la “actualidad de la Teoría Crítica” en sus dos momentos, a saber: una mirada retrospectiva del camino efectuado y un análisis prospectivo de las posibilidades que siguen abiertas. Para ello hemos querido recuperar los ARTÍCULOS de Vicente Gómez (*La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*) y el de Rodrigo Duarte (*Sobre la recepción de la teoría crítica en Brasil: El caso Merquior*), en los que se ofrece una visión de la recepción de la Teoría Crítica en España y en Brasil, respectivamente. Completamos esta primera sección con una revisión crítica de la bibliografía adoniana en castellano, a cargo de Jordi Maiso, y un artículo de José Manuel Romero sobre la cuestión de las bases normativas de la Teoría Crítica. Se recogen NOTAS acerca del reciente fallecimiento de Paul Parin (1916-2009), sobre el 50º aniversario de la revista *Das Argument*, sobre el congreso sobre la teoría musical de Adorno celebrado en Lisboa y del cuál aparecen ahora las actas, y sobre el congreso sobre Hanns Eisler celebrado en Berlín. Siguen dos ENTREVISTAS a personas que son experiencia viva de la Teoría Crítica, Detlev Claussen y Rubén Jaramillo. El FORO inaugurado en este número, y que como se explica en la nota introductoria al mismo seguirá abierto a la participación, pretende aportar reflexiones sobre la cuestión central de este número. Seis RESEÑAS sobre recientes novedades bibliográficas completan el número.

LA TEORÍA CRÍTICA EN ESPAÑA. ASPECTOS DE UNA RECEPCIÓN*¹

VICENTE GÓMEZ

gmez.vicent@gmail.com

RESUMEN

En este ensayo se analiza la recepción de la Teoría Crítica en España hasta 1996, fecha en que se publicó el texto. A partir de un pormenorizado análisis bibliométrico de la producción publicada, se analizan las tendencias y características de la recepción española en relación a la contemporánea discusión en lengua alemana.

Palabras clave: Teoría Crítica, Escuela de Frankfurt.

ABSTRACT

This essay analyzes the reception of critical theory in Spain until 1996, when it was published the text. From a bibliometric analysis of published output, analyzing trends and characteristics of the Spanish reception in relation to the contemporary discussion in Germany.

Keywords: Critical Theory, Frankfurt's School.

* Este ensayo fue publicado por primera vez en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 30 (1996), págs. 11-41. La visión de la situación de los estudios de Teoría Crítica en el momento de su redacción (1996), que permite una visión del cambio efectuado, nos ha decidido a su reproducción, para lo cual se cuenta con el permiso explícito de su autor, N. del Ed.

¹ Este ensayo, como su subtítulo indica, aborda sólo algunos de los aspectos de la recepción española de la Teoría Crítica, sabedor de que sólo un estudio más amplio lograría hacer justicia a todo lo que en él tal vez pueda echarse en falta. El autor es consciente de que no se reflejan en él La totalidad de los esfuerzos, casi siempre aislados y por ello tanto más loables, de quienes se han ocupado entre nosotros del pensamiento crítico de inspiración francfortiana. Esta insuficiencia no sólo es subjetiva: la falta de coordinación y la diseminación geográfica de los esfuerzos teóricos en la misma dirección es algo objetivo. A la delimitación cronológica de las distintas etapas de la recepción española,

le subyace una tentativa de aproximación bibliométrica y bibliográfica que en adelante debería seguir siendo completada. Su objetivo primordial no es, sin embargo, hacer cuantitativamente inventario de lo acontecido, sino interpretarlo críticamente. En este sentido, difícilmente podrá sustraerse a la controversia. A la posición relativamente importante dentro del panorama académico español de que hoy goza la Teoría Crítica, apenas le ha acompañado hasta el momento una verdadera reflexión crítica de lo que ha sido su recepción. Sólo ella podría contribuir a enlazar productivamente el presente y el pasado más reciente. A los profesores Jacobo Muñoz (Universidad Complutense de Madrid) y Sergio Sevilla (Universidad de Valencia) quisiera agradecerles especialmente su orientación en la redacción de este escrito. También agradezco sinceramente su colaboración al profesor Mateu Cabot (Universidad de las Islas Baleares).

Simbólicamente, podría señalarse el año 1962 como el comienzo de la recepción española de la Teoría Crítica. En Ariel, y gracias al temprano interés de Manuel Sacristán, aparecieron entonces las primeras ediciones castellanas de dos títulos de Adorno: *Notas de literatura y Prismas*. Empezar la reconstrucción de la suerte que la Teoría Crítica ha tenido en nuestro país durante los últimos treinta años haciendo mención a Manuel Sacristán no es una casualidad. Sin la trama de referencias intelectuales y político-ideológicas que de inmediato suscita su nombre, se correría el riesgo de hipostasiar esa fecha, produciéndose una desvirtualización de lo verdaderamente acontecido.

La Teoría Crítica no aparece entre nosotros como llovida del cielo. Su recepción inicial permanece indisolublemente ligada a los tempranos intentos llevados a cabo en nuestro país por introducir el marxismo, el paradigma histórico-filosófico en el que naturalmente cabe situarla. También en Alemania “Teoría Crítica” operó tempranamente sólo como una denominación ideada por Max Horkheimer para nombrar eufemísticamente esa actualización del marxismo por la que se esforzaba el círculo que en torno a él se constituyó. No es un azar que en ciertas ocasiones una simple cuestión de nombres haya producido controversias: en efecto, ¿deberemos hablar de “Teoría Crítica” o de “Teoría crítica”?, ¿es indiferente en este punto la ortografía?² Y más allá de esto, cabría también preguntarse: ¿qué queremos decir cuando hablamos de “primera Teoría Crítica”? En relación con el primer interrogante, razones de contenido prohíben toda indiferencia; en relación con el segundo, nuestra opción por esta expresión, que en adelante utilizaremos para referirnos a la obra de Max Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse y Walter Benjamin –situando la producción teórica de J. Habermas y A. Wellmer en el marco de las sucesivas “generaciones” de Teoría Crítica–, debe ser al menos justificada.

Ciertamente, el significado irrestricto de “primera Teoría Crítica” es distinto del que aquí conferiremos a esta expresión. Razón tiene Sergio Sevilla cuando, tratando de resituar la tradición de pensamiento crítico alemán en el contexto de la crisis generalizada que hoy vive el pensar crítico, afirma que “sólo desde el trasfondo del ‘giro práctico’ de la razón efectuado por Kant y su superación en la dialéctica hegeliana hemos de entender la arquitectura del programa de la primera Teoría Crítica, paradigma de

² Cf. G. HÖHN y G. RAULET, “L’Ecole de Francfort en France. Bibliographie critique”, *Esprit*, 5 (1978), págs. 135-147. Cf. págs. 141-142.

las formulaciones subsiguientes hasta el punto de hacer de ellas reformulaciones, en la obra de Marx. Lo que hermenéuticamente llamaríamos ‘historia efectual’ de esa obra está constituido por un conjunto tan plural de elaboraciones teóricas y propuestas políticas –sin contar con el enorme problema (...) de cómo entender su relación con el ‘socialismo real’– que cualquier reconstrucción, por sumaria que sea, resulta necesariamente polémica con otras exposiciones alternativas ya disponibles”³. “Primera Teoría Crítica”, tal y como la utiliza Sevilla, equivale a la expresión “Teoría crítica” cuyo segundo componente Höhn y Raulet escribían justificadamente en minúscula. Bajo “primera Teoría Crítica” Sevilla piensa la restitución marxiana, desde la XI Tesis sobre Feuerbach, de la primacía del giro práxico kantiano frente al teoreticismo de la dialéctica hegeliana, así como el conjunto de sus reformulaciones posteriores hasta J. Habermas.

De este paradigma nunca quiso desprenderse la Teoría Crítica. La peligrosa amenaza del nazismo no sólo obligó a sus miembros a utilizar seudónimos, ella misma se vio forzada a camuflar bajo esa etiqueta su “marxismo”, con el que la liga, según Sevilla, lo esencial: su voluntad de transformar el mundo y la necesidad de afianzar la praxis transformadora en una teoría verdadera de la evolución social. A ello habría que añadir un tercer supuesto, implícito ciertamente en los anteriores: su concepción histórica de la verdad, que hace de la teoría un saber consciente de su momento histórico. Cualquier descuido de estos tres supuestos básicos del marxismo inherentes a la Teoría Crítica, en el que en ciertas ocasiones, interesadamente, también han incurrido algunas de sus “asimilaciones” españolas, desembocará a menudo en un auténtico desfonde del paradigma hegeliano-marxista, silenciando el verdadero interés que impulsa a la Teoría crítica⁴.

³ S. SEVILLA, “¿Es una aporía pensar lo político?”, *Eutopías* (1994), cf. págs. 3-4.

⁴ Más allá de la problemática del giro pesimista del último Horkheimer hacia la religión y la metafísica, en Alemania ha sido la obra de Adorno, y sorprendentemente su filosofía de la música, la que, paradigmáticamente, ha sido objeto de una reapropiación teológica. Así, en el estudio temprano de W. GRAMER, *Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Th. W. Adornos*, Tübingen: Matthias-Grünwald, 1976), es posible apreciar hasta qué extremo puede llegar la literatura crítica cuando radicaliza la lectura del giro de la filosofía de Adorno hacia el arte y la estética como enclave de irracionalidad. La interpretación del arte negativo como enclave de “lo otro” (*das Andere*) es aprovechado por Gadamer como aglutinante de un potencial utópico, como expresión de un “algo” (*Was*) que

luego puede traducirse fácil y religiosamente como lo Absoluto, como Dios finalmente. Esta traducción, sin embargo, sólo es posible desligando esas nociones de las categorías epistemológicas presentes en el discurso estético adorniano, e inyectándoles arbitrariamente una acepción teológica (He discutido este tipo de “asimilación” en mi tesis de doctorado *La función de lo estético en la filosofía de Th.W. Adorno*, Universidad de Valencia 1991 (inédita). Tras el dilatado periodo de cerrazón intelectual que vivió este país, también entre nosotros se han realizado intentos por vías similares. De todos son ya conocidos. La búsqueda de un paradigma teórico desde sectores católicos de diversa índole, avanzados o regresivos, ha sido entre nosotros constante. Acudiendo a la Teoría Crítica, pero también a los marxismos preferentemente heterodoxos y a la Fenomenología, han ideado formas de hacerse

Entendiendo, pues, que “Teoría Crítica” debe preservar en sí su filiación hegeliano-marxista, utilizaremos esta expresión, no obstante, en su sentido más restringido. Nuestra tarea es aquí reflexionar sobre la recepción española de la Teoría crítica de procedencia francfortiana, no sobre la recepción del marxismo. Por ello ceñiremos la expresión “primera Teoría Crítica” a los primeros teóricos críticos francfortianos y, ampliada como “Teoría Crítica”, incluirá también a quienes hoy se quieren sus continuadores. De acuerdo con ello, hablaremos de “Teoría Crítica”, pero sin olvidar su autoconcepción como “Teoría crítica”, expresión con la que los primeros críticos francfortianos quisieron subrayar la fuerza crítica, es decir autocrítica del marxismo que pretendieron representar. La clarificación de sus relaciones teóricas con el marxismo, tarea de la que ya ellos se ocuparon, vuelve a dejarse sentir justamente en el inicio de la recepción española de la Teoría Crítica, difíciles relaciones que en nuestro país se vieron agravadas por la concreta coyuntura política en la que entonces se hallaba inmerso.

1. RECEPCIÓN COYUNTURAL: 1962-1974⁵

En un país como España, donde la filosofía alemana siempre ha sido favorablemente recibida, la planificación de la nueva *Zeitschrift für kritische Theorie*⁶ no podía menos que despertar un verdadero y vivo interés, especialmente en quienes entre nosotros se ocupan desde hace años de la Teoría Crítica. “Nueva” es evidentemente la revista, pero tras el proyecto ahora realizado existe, en quienes han hecho finalmente posible la publicación, una tarea sentida desde hace tiempo como urgente. Se sabe que la nueva

filosóficamente aceptables en condiciones académicas e históricas distintas. No los discutiré en esta ocasión. La complejidad de dichas asimilaciones merecería de por sí un estudio aparte, para así evitar la injusticia de nivelar los diferentes grados de rigurosidad teórica presentes también en ellas, y alejados de la moda y el oportunismo.

⁵ Estadísticamente puede comprobarse que el volumen de ediciones castellanas de libros de Teoría Crítica, alcanza en esta primera etapa su punto más álgido, nunca después sobrepasado en la historia de la recepción española, en el año 1969. Dicho volumen disminuye sensiblemente hasta 1974, pasando de 18 títulos en 1969 a 4 en 1974, siempre contabilizando primeras ediciones, reediciones e reimpressiones. El volumen de libros de autores españoles sobre Teoría Crítica tiene también en este período inicial su punto álgido en el mismo año, y su número se mantiene,

aunque en descenso, hasta 1974, pasando de 4 títulos en 1969 a 2 en 1974 y a 0 en 1975, año que podría considerarse como cierre de etapa. En las revistas españolas de filosofía aparecen hasta 1975 un total de 23 artículos, siendo de nuevo 1969 el año en que más artículos se publican: 7 en total, frente al único artículo publicado en 1974, aunque de ellos sólo 15 son de autores españoles. Desde un punto de vista político, el período así estadísticamente acotado coincide, pues, con la última etapa del franquismo.

⁶ La *Zeitschrift für kritische Theorie*, cuyo primer número apareció el otoño de 1995, está dirigida por Gerhard Schweppenhäuser y es una iniciativa de la editorial lüneburguesa Zu Klampen. Sobre la autoconcepción y sentido de la revista, Cf. G. SCHWEPPENHÄUSER, “Concepción de la *Zeitschrift für kritische Theorie*”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 30 (1996), págs. 239-241.

Zeitschrift es el fruto tardío de una ya vieja confrontación “a dos bandas” entre concepciones dispares de la Teoría Crítica, a saber entre su “transformación” en términos de teoría de la acción comunicativa y su “continuación sin ruptura”. Desde el *Hamburger Adorno Symposium 1984* se han materializado los primeros resultados de la discusión en Zu Klampen. Esta discusión, el último estadio del desarrollo en Alemania de la Teoría Crítica, ha sido completamente desatendido hasta hoy mismo en España, y nadie ha llamado todavía la atención al respecto. Pero este silencio es solo la última figura de treinta años de recepción española de la Teoría Crítica, que es claramente contradictoria.

Pero si la introducción y el desarrollo de la Teoría Crítica en España fuesen sólo contradictorios, su recepción no se distinguiría de la de otros países. También en Francia fue en un comienzo paradójica. Tempranamente, Höhn y Raulet hablaron ya de su “étrange destin” en Francia. En el período de su máxima producción teórica Adorno, Horkheimer, Marcuse y Benjamin permanecieron allí desconocidos; englobados simplemente bajo la fórmula “Escuela de Frankfurt”, se convirtieron demasiado tarde en “actuales”, para después ser rápidamente olvidados⁷. Este parece haber sido también el caso en España. Pero la recepción española es tan particular, como excepcional en Europa occidental ha sido también durante cuarenta años su situación política y académica.

Grandes esfuerzos tuvieron que hacerse en este país para lograr abrirse a la filosofía europea contemporánea, y aún al principio de los años setenta, cuando empezó a materializarse una voluntad nunca del todo acallada, los intelectuales españoles tenían plena conciencia de que sólo eran los representantes de una muy “joven filosofía”. Al menos hasta fines de los años cincuenta la Universidad española no era sólo una universidad “franquista”, sino que permanecía completamente absorbida por las corrientes tradicionalistas de pensamiento. Fenomenología, filosofía del lenguaje y marxismo fueron recibidos propiamente en España sólo a fines de los años sesenta. También entonces la oposición política española buscaba orientaciones en el marxismo, para así armarse ideológicamente contra la dictadura. Y aunque incluso algunos años antes contados intelectuales españoles lograron establecer contactos episódicos con miembros relevantes de la Teoría Crítica, es fundamentalmente en estas circunstancias cuando en nuestro país empieza a tenerse una más amplia noticia de ella.

⁷G. HÖHN y G. RAULET, “L'Ecole de Francfort en France. Bibliographie critique”, *op. cit.*, pág. 135.

Como ya se ha señalado, simbólicamente, puede hacerse referencia al año 1962 como fecha de inicio de la recepción española de la Teoría Crítica, momento en que aparecen los dos primeros títulos de Adorno en castellano. Pero la mayor parte de los títulos publicados luego no aparecen ya en nuestro país, sino en otros países de habla castellana, sobre todo en Argentina, Venezuela y México. Aunque allí se publicasen títulos que, con arreglo a su contenido, apenas podrían ponerse en relación inmediata con la situación política de entonces, la fase inicial de la recepción resultaría difícil de comprender sin prestar debida cuenta al interés ideológico marcado por esa coyuntura política. En este sentido, y en primer lugar, el propio reparto geográfico de las ediciones no deja de ser elocuente: mientras los editores españoles publican preferentemente textos de inmediata resonancia política, son fundamentalmente editores latinoamericanos quienes divulgan la obra propiamente filosófica y estética de los francfortianos⁸. En segundo lugar, será el tiempo el que de inmediato se encargará de determinar cuáles de entre esos títulos merecerán reimprimirse: sólo aquellos que pudiesen resultar inmediatamente críticos de la situación social y cultural del país. Un interés propiamente filosófico por la Teoría Crítica, capaz de comprender su lugar histórico-filosófico específico, apenas lo hubo en aquel momento. Antes bien, su recepción está enmarcada en una muy compleja trama de referencias político-ideológicas, que aquí sólo podemos apuntar brevemente.

Gracias a los movimientos contraculturales europeos, que en España encontraron cierto eco a través de Nanterre, las obras de E. Fromm y H. Marcuse pasaron a un primer plano. Por lo que a la primera respecta, el fuerte impacto de textos de Fromm como *El miedo a la libertad* hicieron prácticamente del lenguaje de los intelectuales contestatarios de este país una jerga frommiana. Habiendo sido incorporada entre

⁸Si incluimos ediciones, reediciones y reimpressiones, hasta 1974 se publican 42 títulos de Marcuse, la mayoría de ellos de carácter inmediatamente crítico-político e ideológico. De ellos sólo uno es de contenido teórico-estético: "El futuro del arte" (*Convivium*, 1968), y tan sólo uno, "Para una teoría crítica de la sociedad", sitúa su quehacer en el marco compartido de la elaboración de la Teoría Crítica. Este texto, sin embargo, se publica en lo editorial venezolana *Tiempo Nuevo* en 1971. De los 25 títulos de Adorno publicados en castellano durante este período, 15 de ellos, su mayoría pues, son también de inmediata intervención cultural y política, a los que se añaden 5 títulos de crítica estético-literaria y musical y 5 de carácter propiamente filosófico-epistemológico. Son también básicamente editoriales argentinas las que publican los

textos teórico-estéticos y filosófico-epistemológicos (a excepción de *Tres estudios sobre Hegel* y *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, editados en Taurus y Grijalbo respectivamente). *Kierkegaard*, *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, *Dialéctica del Iluminismo* y *Filosofía de la nueva música*, en cambio, aparecen en editoriales sudamericanas. De los títulos de Horkheimer que aparecen hasta 1975, 4 son de crítica ideológica, editados también en España. En Sudamérica publican *Sobre el concepto del hombre* y la *Crítica de la razón instrumental*, el grueso teórico de la obra de Horkheimer, que permanecerá hasta hoy irrecuperada. Excepción es el texto sobre el teólogo Paul Tillich y *Teoría crítica*, editados inicialmente en España en *Studium* en 1971 y en Seix Barral en 1973, respectivamente.

nosotros sin la menor conexión teórica con la obra de Marcuse, y siendo entonces impensable toda conexión con el marco teórico más amplio de la Teoría Crítica, su obra quedó desprestigiada tras el auge que conoció a mediados de los sesenta. La razón fue la falta de “cientificidad” de que su obra adolecía: ni su psicología parecía ser una psicología suficientemente científica, ni encajaba en la mentalidad de los estudiantes españoles de izquierdas, políticamente proclives al marxismo científico de Althusser. La obra de Marcuse, en cambio, pese a la dificultad de las referencias teóricas que su lectura entrañaba para el público español, logró un eco considerablemente mayor. Durante estos años se editaron y reimprimieron, en ciertas ocasiones incluso masivamente, muchos de sus escritos⁹. La crítica respondió con estudios y artículos¹⁰. Su influencia, sin embargo, quedará de repente interrumpida. Después del Mayo del 68, su pensamiento será fuertemente criticado como “utopismo”, cuando no despachado simplemente como legitimación del terrorismo.

Pero ya desde comienzos de los años sesenta la oposición política española a la dictadura buscaba su orientación en otra parte, preferentemente en el marxismo italiano, concretamente en la filosofía de la praxis de Gramsci. Fuertemente politizados, los intelectuales de izquierdas, después denominados “sacristianos” por su condición de discípulos y colaboradores de Manuel Sacristán, pusieron la mayor parte de sus fuerzas en la confrontación entre Althusser y Gramsci. En 1969 Manuel Sacristán edita la *Antología de Gramsci*, e innumerables ediciones de extractos de sus *Cuadernos de la cárcel* se suceden durante estos años, así como ensayos que, al hilo de su obra, abordan las problemáticas del “compromiso histórico” y el “eurocomunismo”. En el permanente intento de renovación política del marxismo desde el Partido Comunista Español, el

⁹ Marcuse es con mucho el más traducido en esta etapa inicial. *El hombre unidimensional*, que se edita ya en 1968 en catalán, conoce su novena edición en 1972, año de la octava edición de *Eros y civilización*. *El marxismo soviético* conoce su cuarta edición en 1975. Sólo la obra de Adorno se aproxima en cierta medida, en cuanto al volumen de su difusión, a la que gozó la obra de Marcuse, aunque la distancia es considerable. El título más publicado de Adorno en esta primera etapa es *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, que aparece en 4 ocasiones. De Horkheimer se editan un total de 10 títulos. De Benjamin tan sólo 4, igual que de Habermas.

¹⁰ Las monografías de A. Escotado, J. M. Castellet, C. Castilla del Pino y M. Foyaca, todas ellas de 1969, son los primeros libros de estudiosos españoles dedicados a Marcuse, seguidas en 1970 por los libros de M. Bedoya y A.

Oriol y en 1971 por los de L. Blanco y J. Nin de Cardona. Las obras de Castellet y Bedoya incluso se reeditan. Son 12, pues, las monografías sobre Marcuse de autores españoles, de las aproximadamente 24 publicadas hasta 1974, si se contabilizan las monografías de autores extranjeros vertidas al castellano. Es esta una situación excepcional que ya nunca más volverá a repetirse. La respuesta de la crítica especializada, de su parte, está en consonancia con la producción editorial durante esta etapa. Marcuse es el autor más comentado por los críticos. El eco de su obra es considerable: los autores de los primeros artículos sobre Marcuse publicados en revistas españolas son N. González (*Razón y Fe*, 1968) y N. M. Siguán (*Convivium*, 1968), seguidos un año después por los de P. Altares, A. Escotado, M. Foyaca, N. M. López Calera y P. Rocamora, sumando un total de 12 artículos hasta el año 1974.

interés por Gramsci se prolongará hasta fines de los setenta. No menos importante fue en este sentido la recepción del joven Lukács: *Historia y conciencia de clase*, traducida asimismo por Sacristán en 1969, era introducida como “una pieza muy instructiva para el lector socialista”.

Aunque durante este tiempo la obra de Marcuse, bajo la etiqueta “Freudo-marxismo”, siguió conservando su interés, fue luego, igual que en Francia, inmediatamente olvidada, convirtiéndose rápidamente en “inactual”. Todo intento posterior de enlazar con esa síntesis de freudismo y marxismo a la que por entonces parecía reducirse su pensamiento, deberá empezar por arremeter vehementemente contra esa inactualidad¹¹. De otra parte, el número de los títulos de Horkheimer y Adorno traducidos al castellano durante los años sesenta fue relativamente elevado, pero en este caso este volumen de producción editorial no halló una respuesta proporcionada en la crítica: el número de reseñas, artículos y estudios sobre las formulaciones adorniana y horkheimeriana de la Teoría Crítica fue prácticamente nulo¹². Habrá que esperar hasta 1975 para que, recién aparecida en Taurus *Dialéctica negativa*, sea Susan Buck-Morss quien escriba sobre “La dialéctica de T. W. Adorno”, y la resonancia específica que entonces pudo haber tenido esta lectura no debe pasarse por alto. La intrincada discusión entre Benjamin y Adorno en torno a la idea de un “pensamiento configurativo”, que la autora empieza explicitando, y su introducción especialista al texto temprano de Adorno “La actualidad de la filosofía”, publicado en nuestro país sólo en 1991, difícilmente podían en aquel entonces producir algún efecto entre los intelectuales de izquierda. Si incluso la lectura de Marcuse, frente a Althusser, podía por entonces parecer excesivamente compleja, este momento un tanto “primitivo”, pero no por ello eludible, de la recepción se prolongará en el caso de Adorno hasta bien entrados los años ochenta. La efectividad del escrito de Buck-Morss habría que buscarla en otro lugar. La autora, que comienza dilucidando el sentido de las “imágenes dialécticas” y su diferente concepción en Adorno y en Benjamin, acaba afirmando que la Dialéctica negativa de Adorno no es un buen útil para la revolución: su “teoría, no es, sin embargo, una teoría para revolucionarios”¹³. Si tras la muerte de Adorno Hans Jürgen Krahl,

¹¹ Cf. E. FERNÁNDEZ GARCÍA, “La recepción de Freud en la Escuela de Frankfurt”, en *Anales*, XXII (1987-88), pág. 73.

¹² Adorno sólo parece por entonces merecer dos muy breves noticias póstumas: las de J. Pérez del Corral (*Razón y Fe*,

1969) y C. Moya (*Revista de Occidente*, 1970).

¹³ S. BUCK-MORSS, “La dialéctica de Th. W. Adorno”, *Teorema*, 5 (1975), pág. 500.

y con él los estudiantes socialistas alemanes, acusaban a la Teoría Crítica de haber abandonado su integración en la lucha proletaria, cinco años después Buck-Morss hacía en nuestro país un guiño en el mismo sentido: efectivamente, para armarse ideológicamente contra la dictadura y preparar la revolución, los intelectuales españoles de izquierdas debían sondear caminos más inmediatos, y así venían haciéndolo desde hacia ya una década.

Si esta era la situación en esa zona en la que en determinados momentos históricos interseccionan el interés emancipador y el pensamiento, en la institución académica las circunstancias no eran más favorables para la recepción de la Teoría Crítica. Aun contando con la excepción que fue Marcuse, en esta etapa inicial ni siquiera su obra fue recibida en relación con la Teoría Crítica. Desde un punto de vista académico se era entonces reticente a conferir una posición al pensamiento francfortiano en el ámbito especialista de la filosofía. La herencia de la filosofía española profundamente tradicionalista pesaba todavía, y allí donde el Tomismo y el Realismo –este último hasta hoy mismo considerado a menudo como la peculiaridad del “pensamiento español”–, junto a la fenomenología y la filosofía del lenguaje, recién descubiertas, eran considerados como las únicas posiciones propiamente filosóficas, la Teoría Crítica no podía pasar por filosofía. Una gran injusticia ésta hacia un pensamiento que, hegelianamente, nunca dejó de entender la filosofía como el esfuerzo consistente en llevar su época a conceptos.

Sin embargo, en este contexto teórico quedaba todavía un lugar vacío en el panorama académico, que la Teoría Crítica podía ocupar: sólo desde un punto de vista científico-social pudo entonces despertar un interés teórico y sólo así se la incorporó académicamente. Únicamente la reciente discusión alemana en torno a la sociología pudo alcanzar en España cierta autonomía teórica en una hora conflictiva. Uno de los primeros méritos de Jacobo Muñoz en este ámbito fue su traducción de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Grijalbo, 1973). El eco en nuestro país de esta disputa metodológica en ciencias sociales fue inmediato. Su interés ha quedado documentado en el volumen *Teoría sociológica contemporánea* (comp. J. Jiménez Blanco y C. Moya, Tecnos, 1974). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt es por fin recibida, pero reduciendo previamente su alcance, subsumiéndosela a menudo exigua y aproblemáticamente bajo la fórmula “escuela de sociología de

Frankfurt". En adelante, los intelectuales españoles podrán seguir tomando partido por la metodología dialéctica o por el racionalismo crítico, e ir incorporando luego en la discusión metodológica de las ciencias sociales la hermenéutica, el interaccionismo simbólico, el funcionalismo o la teoría de sistemas: la labor investigadora en el ámbito de la teoría y metodología sociológicas que recorre la totalidad de la prolífica obra del sociólogo español José E. Rodríguez Ibáñez, desde *Teoría Crítica y sociología* (Siglo XXI, 1978) hasta *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método* (Taurus, 1989), pasando por su libro *El sueño de la razón* (Taurus, 1982), documenta esta trayectoria personal y objetiva. Pero el ámbito especialista de la sociología quedará en todo momento irrebasado. Junto al "utopismo", "sociología" ha sido, efectivamente, la segunda de las respuestas que, a modo de carta de admisión, la gran mayoría de los intelectuales españoles dieron inicialmente a la Teoría Crítica. Bajo esta forma, sin embargo, se descubrirá enseguida –simultáneamente– que la Teoría Crítica tampoco es suficientemente "científica". Evidentemente, la Teoría Crítica no es una disciplina sociológica.

2. INICIO DE LA RECEPCIÓN ACADÉMICA: 1975-1983

Ya a mediados de los setenta, fueron editores españoles quienes emprendieron la edición de textos de Teoría Crítica, incorporándolos por vez primera metódicamente en su programa editorial. Esta iniciativa no podría tomarse inequívocamente como el momento del inicio de la recepción académica española, si este interés editorial no hubiese estado acompañado por una respuesta de la crítica. Ambas cosas se combinaron entonces coherente y novedosamente en nuestro país a partir de los primeros años de la transición política española hacia la democracia¹⁴.

¹⁴Bibliométricamente, esta segunda etapa puede delimitarse de acuerdo a una reanimación inicial, entre los años 1974-75. tanto de las traducciones de textos de Teoría Crítica como de las curvas correspondientes a las monografías de autores españoles y a los artículos en revistas especializadas, así como por el relativo descenso de los tres indicadores en su final, hacia 1983. En 1975 se publican 9 títulos de Teoría Crítica, frente a los 4 con que podríamos dar por concluido el período anterior un año antes. Esta tendencia irá en declive hasta 1979 y volverá a reanimarse en los años 1979-

80-81, alcanzando su punto álgido en 1982, y cayendo de nuevo finalmente en 1983 hasta llegar a sólo 2 títulos traducidos. Las monografías sobre Teoría Crítica acompañan ahora la evolución descrita y, por vez primera, de un modo "adecuado". En 1975 se ha alcanzado un punto de traducción ya "suficientemente" elevado como para que la asimilación teórica sea efectiva. En realidad, ésta no comienza hasta tres años después: las monografías pasan de ser 2 en 1975 a 5 en 1978. Durante estos años los artículos en revistas especializadas fluctúan con regularidad entre los

Es fundamentalmente a Jesús Aguirre, por entonces conocedor excepcional de la obra adorniana, a quien, en primer lugar, hay que agradecer su labor en pro de la introducción y difusión de textos capitales de Adorno y Benjamin en estos primeros años. Es él quien está permanentemente tras la edición de *Terminología filosófica*, *Tres estudios sobre Hegel* y *Dialéctica negativa* de Adorno, que Taurus confía a distintos traductores; él mismo se encarga de verter al castellano los numerosos textos de Benjamin publicados durante estos intensos años. Adorno y Benjamin pasan ahora a ocupar el lugar prioritario que anteriormente había ocupado Marcuse¹⁵, de quien no obstante, y gracias a la iniciativa de J. Francisco Ivars, pronto podrá leerse en castellano y catalán uno de sus textos teórico-estéticos más importantes: *La dimensión estética*¹⁶.

En estas circunstancias, la edición de las obras de Habermas experimenta un impulso considerable, triplicándose¹⁷. En su caso, y por vez primera, las ediciones españolas de su obra son prácticamente contemporáneas a la producción del autor, no interponiéndose ya décadas entre el momento de su producción y su recepción: su obra es uno de los últimos frutos de la filosofía alemana, y como tal se la acoge en un país que ha estado demasiado tiempo encerrado en el pensamiento de corte tradicionalista y que ha permanecido de espaldas a la contemporaneidad filosófica. Sucesivamente, en 1975 se traduce *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*; en 1981 aparece *Historia y crítica de la opinión pública*, junto con *La filosofía como guarda e intérprete* y *La reconstrucción del materialismo histórico*. A ello se suman otros dos títulos en 1982: *Sobre Nietzsche* y *Conocimiento e interés*. Habermas ha irrumpido vigorosamente en la escena

valores 2 y 3 por año. Aparecen las primeras tesis de doctorado sobre Teoría Crítica en las universidades españolas (un total de 4 tesis, la primera de ellas fechada en 1977). La recepción más estrictamente académica empieza ya a ser efectiva. El año 1982 marca el punto álgido de esta segunda etapa: entre 1981 y 1982 aparecen un total de 12 artículos dedicados a Teoría Crítica, frente al número máximo de 7 alcanzado en 1969, y ello a pesar de que la situación socio-política del país en aquel momento era sumamente receptiva y afanosa de orientaciones ideológicas. Podría afirmarse, pues, que las condiciones que nos permiten hablar de una recepción propiamente académica están ya ahora presentes.

¹⁵A pesar de que la situación política española es en estos momentos idónea para la recepción de la obra de Horkheimer *Sociedad en transición*, que se edita en 1976 en Edicions 62, aun contando con la excelente labor que desde los círculos de esta casa barcelonesa se emprendió muy tempranamente (*L'obra d'art a l'època de la seva*

reproductibilitat tècnica de Benjamin aparece ya en 1963 en esa casa), de entre los teóricos críticos es ahora Adorno el más difundido. Desde 1975 hasta 1982 aparecen 9 de sus títulos. Asimismo, de Benjamin se publican en este período 6 títulos, siendo *Hachís*, su *Baudelaire* y su *Brecht* los más editados.

¹⁶Si en la primera etapa los títulos de Marcuse sumaban un total de 30, ahora son exactamente la mitad, tratándose en su mayoría reediciones de obras ya publicadas, que son no obstante considerables: en 1975 se tira la 4ª edición de *El marxismo soviético*, en 1976 la 9ª edición de *Eros y civilización*. *El fin de la utopía* vive su 10ª edición en 1978. Novedosa en este sentido es la aparición de textos importantísimos de Marcuse que no son de inmediata impronta político-ideológica: *La dimensión estética* aparece por vez primera en castellano en 1978 y luego en catalán en 1982.

¹⁷De los 4 títulos de Habermas editados en la etapa anterior se llega ahora a 12, sobrepasando así a Adorno y muy próximo incluso del volumen de traducciones de Marcuse.

académica. Aunque verdaderamente inaugura su obra, en estos textos ha madurado ya su delimitación con respecto a la Teoría Crítica, que en adelante deberá adjetivarse como “primera” o “temprana”. Asimismo, Albrecht Wellmer se introduce en España en 1979 con su Teoría Crítica de la sociedad y positivismo, reforzando así la perentoriedad con que se anuncia el “cambio de paradigmas”, pensado por él mismo en Alemania poco tiempo antes. La necesaria diferenciación de planteamientos en el propio seno de una teoría crítica de la sociedad comunicativamente reorientada no se recibirá hasta más tarde, en un contexto teórico y social marcado por la instalación en el gobierno del Partido Socialista Obrero Español.

Es en esta segunda etapa cuando en la Universidad española se producen las primeras tesis de doctorado sobre la tradición francfortiana. Significativamente, de una de ellas, leída en la Universidad de Valencia durante el curso 1976/77, es autor Manuel Jiménez Redondo, a quien, aun inmerso en las precarias condiciones de la Universidad española de entonces, no podrá discutírsele el mérito de haber logrado enlazar con la discusión alemana más actual en torno a Teoría Crítica: su Autodisolución del “pensamiento dialéctico” y reconstrucción de las bases de la crítica instaba ya en esa fecha a un “cambio de paradigmas” en Teoría Crítica, que Jiménez no dejará de pensar hasta hoy mismo con rigor. Ejemplares en este sentido son sus posteriores aportaciones “Problemas de construcción en Teoría de la acción comunicativa” (*Daimon*, 1989) y “Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas”, su “Introducción” al libro de Habermas *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Paidós, 1991). En torno a Manuel Jiménez y a Sergio Sevilla fraguará con el tiempo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia uno de los pocos grupos españoles de investigación permanentemente esforzados en Teoría Crítica.

El interés editorial por Habermas arriba descrito obtiene un importante eco en la crítica especialista española, que su obra va prácticamente a monopolizar. ¿Cómo se explica si no que, a pesar de la relativamente elevada difusión de las obras de Adorno y Benjamin en esos años, no aparezca entre nosotros una sola monografía sobre Adorno hasta 1985 y que no se publique un solo estudio sobre Benjamin hasta mucho después?”¹⁸ Si hasta entrados los ochenta serán estudiosos extranjeros quienes nos expliquen genéricamente Teoría Crítica –Jay (1974), Perlini (1976), Zima (1976) y Rusconi (1977)–,

¹⁸ Las dos únicas monografías sobre Adorno que datan de estos años son de autores extranjeros, concretamente la de Marc Jimenez, de 1977, y la de Susan Buck-Morss, de 1981.

La obra de Marc Jimenez, publicada además en una editorial bonaerense, quedará definitivamente perdida en el tiempo. La continuada investigación del profesor francés en torno a

y siguiendo idéntica línea, la del silencio, la respuesta en forma de artículos al caudal de traducciones de las obras de Adorno y Benjamin será insignificante¹⁹, las obras de Horkheimer y Marcuse, de su parte, apenas experimentarán una renovación en los intereses de la recepción española, que permanecen prácticamente idénticos a los de la primera etapa²⁰.

La influencia que un libro como el de Martin Jay ejerció entre nosotros no puede pasarse por alto en este contexto. Un año antes de que apareciese en Taurus la *Dialéctica negativa* de Adorno y *Hachís y Tentativas sobre Brecht* de Benjamin, esta misma casa publicaba el libro de Jay *The dialectical imagination*, un clásico en la historia de la historia de la Teoría Crítica y el antiguo Institut für Sozialforschung. En su “Introducción” el autor insistía en que “bajo muchos aspectos, tanto para bien como para mal”, las experiencias de la Escuela de Frankfurt “fueron las experiencias singulares de una generación extraordinaria “cuyo momento histórico ahora ya ha pasado, irrevocablemente”²¹. Como documento histórico, el valor del libro es indiscutible. En tanto que relato de la historia exterior de la Teoría Crítica, incluso Horkheimer puso de manifiesto su rango en el “Prólogo” que preparó para la obra. Ampliamente utilizado después por los estudiantes españoles de filosofía como el libro introductorio por entonces más amplio a la Teoría Crítica, su influencia en este país fue sin embargo ambigua: al tiempo que presentaba por vez primera una labor investigadora que remontaba

los problemas de una estética crítica que pretende enlazar productivamente con la obra de Adorno, pasará en adelante desapercibida en este país. La situación se repite en el caso de Horkheimer. La obra del italiano F. FERRAROTTI, *El pensamiento sociológico de Auguste Comte hasta Horkheimer* se traduce en 1975. La primera monografía sobre Horkheimer de un autor español es la de J. M. MARDONES *Dialéctica y sociedad irracional. La Teoría crítica de Max Horkheimer*, de 1979. El interés estrictamente sociológico de la recepción, que se prolonga desde la etapa anterior, se confirma en las obras de J. E. Rodríguez Ibáñez ya mencionadas.

¹⁹ Nada sobre Walter Benjamin durante este tiempo. El carácter excepcional de la recepción española de Benjamin es evidente: en 30 años de Teoría Crítica en España, su obra sólo parece haber merecido el artículo de J. Herrera “Hacia una estética de la mecanización (En torno a Walter Benjamin)”, *Revista de Ideas Estéticas*, 1973, convirtiéndose en cambio en 1992 en el autor más estudiado. En lo que se refiere a Horkheimer, por otra parte, excepto el artículo de J. Manzana sobre las relaciones entre Kant y Horkheimer (1977), los artículos de J. M. Mardones (1978) y J. Rubio Carracedo (1982) vuelven exclusivamente sobre el pensamiento sociológico del autor. El caso Adorno no es

menos sorprendente. Sobre la dialéctica de Adorno aparece sólo en 1975 en Teorema el mencionado artículo de S. Buck-Morss. El pensamiento estético de Adorno, publicada ya al castellano en 1971 su obra póstuma, *Teoría estética*, no provoca sino un único artículo, el de R. Mandado en *Aporia*, pero diez años después.

²⁰ Aunque sobre Marcuse aparezcan ahora 7 artículos, éstos prolongan básicamente las dos líneas dominantes de la interpretación española del autor ya presentes en la etapa anterior: su relación con E. Fromm y el problema de la utopía. Sobre su “freudo-marxismo” publica M. Morales un artículo (*Arbor*, 1976), siendo D. Sabiote quien se ocupa fundamentalmente del tema en sus tres escritos al propósito (1981, 1982, 1982); sobre su “estética socialista” escribe N. Blánquez (1981). Sólo M. Berciano inaugura insistentemente (1980, 1981) otra línea de interpretación: la referida a la filiación de Marcuse, desafortunada para el intérprete, con Heidegger y la constitución de una ontología primera.

²¹ M. JAY, *The dialectical Imagination (La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, Madrid: Taurus, 1974. Cf. “Introducción”, pág. 17.

su quehacer muchas décadas atrás, contribuyó a dar fuerza a una tendencia que ya asomaba entonces, bajo las circunstancias de una recepción simultánea de la Teoría Crítica y de la obra de quien ya en ese momento pasaba generalmente por ser su máximo exponente.

El único legado propiamente filosófico de la primera Teoría Crítica –utopista, negativa, difícilmente aprovechable ideológicamente y, al parecer, sólo rentable desde el punto de vista de la fundamentación epistemológica de las ciencias sociales, aunque como estadio superado al que no había que retroceder– debía hallarse en otro lugar. Sólo su reformulación científico-sociológica por parte de Habermas parecía poder superar sus aporías. Y sólo en el pensamiento de Habermas hallaba en este momento la crítica española, junto con la viabilidad científico-social de la Teoría Crítica, la auténtica herencia de la “gran filosofía”²². A diferencia de lo que ocurre con el resto de los teóricos críticos, la obra de Habermas provoca sucesivamente en esta segunda etapa dos monografías: las de E. Menéndez Ureña (Tecnos, 1978) y R. Gabás (Ariel, 1980). Marcuse ha quedado básicamente como un utopista *démodé*; Horkheimer interesa todavía casi exclusivamente desde el punto de vista de la epistemología de las ciencias sociales; la dialéctica negativa de Adorno no resulta ideológicamente instrumentalizable; Benjamin, finalmente, es ignorado por la crítica. Tiempo habrá luego para que se le homenajee, del mismo modo que en Alemania será Horkheimer objeto preferente de exhumaciones realizadas al hilo de discursos conmemorativos. Habermas, en cambio, se acredita como “el filósofo”. Poco importa, al parecer, que mientras tanto Adorno haya enlazado ya crítica y materialmente con Kant y Hegel en su *Dialéctica negativa*, o que la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, tomando como motivo a Husserl, pusiera de relieve en los años cincuenta el carácter en última instancia contradictorio de la línea fenomenológica que va desde Bergson hasta Heidegger, así como de toda “filosofía primera”: enlazar productivamente con la “gran filosofía” y teorizar las deficiencias de un pensamiento *self-defaiting*, es algo que sólo se le reconocerá a Habermas. En consonancia con ello, en los catálogos de la producción bibliográfica española no será inhabitual ver incluidos los *Tres estudios sobre Hegel* de Adorno como otra de las tantas monografías que sobre el filósofo alemán circulan en el

²² E. Menéndez Ureña ponía entonces en relación la Fenomenología trascendental de Husserl y Habermas (*Pensamiento*, 1975); J. Rodríguez Marín dilucidaba el “nuevo enfoque de la filosofía trascendental” de Habermas

(*Teorema*, 1977); M. Álvarez Gómez (*Aporía*, 1982) abordaba la discusión, que en Alemania se remontaba a una década atrás, entre Apel, Habermas y Gadamer en torno a la Hermenéutica.

mercado español. ¿Dónde ha quedado el Adorno filósofo? Bajo estas circunstancias, mayoritariamente, la recepción posterior de su pensamiento sólo será “efectiva” en España previamente mediatizada por la revisión que de él harán los “herederos” de la Teoría Crítica. Claro que el número de los que se admitirá como auténticos herederos será también restringido. Una amplia vertiente de la Teoría Crítica, aquella que en Alemania no ha realizado el *linguistic turn*, permanecerá desconocida en este país hasta hoy mismo²³.

3. “NORMALIZACIÓN” DE LA RECEPCIÓN: 1983-1995

Los años 1983-84 marcan el inicio de la tercera etapa en la recepción española de la Teoría Crítica. Estadísticamente puede documentarse su diferencia fundamental respecto de las fases anteriores. Aunque existen razones para pensar que en este momento la recepción de la Teoría Crítica en España vuelve a estar marcada por la nueva coyuntura política del país, es en este último tramo histórico en el que tiene lugar propiamente lo que podríamos calificar como la efectiva “normalización” de la recepción española²⁴. Pero veamos concretamente en qué se traduce esta normalización, qué obras y autores están en realidad tras ella. También ella tiene sus costes.

²³En su escrito “¿El fracaso de la teoría crítica?” (*Daimon*, 1989), A. Maestre pretende “abrir un debate sobre la recepción de la Teoría Crítica en España”, presentando una lectura de la primera Teoría Crítica distinta de la ofrecida por la “escuela de Habermas”. Es la que desde hace ya años propone el grupo del *Konkursbuch* de Tübingen, integrado, entre otros, por G. Kimmerle y H. Hesse (Cf. “Entrevista con Gerd Kimmerle” y “Entrevista con Heidrun Hesse”, en *Daimon* 1989). El grupo del *Konkursbuch*, efectivamente, desmarcándose de las pretensiones sistemáticas de los últimos desarrollos en Teoría Crítica, enlaza fundamentalmente con la crítica de la Ilustración realizada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Pero el modo de esta conexión es muy peculiar: Kimmerle y Hesse reciben la primera Teoría Crítica indirectamente, a través de la reapropiación previa de la recepción de Nietzsche en el postestructuralismo francés (Foucault, Derrida, Lyotard). Curiosamente, la tarea de una “autorreflexión radical de la Teoría Crítica”, que cohesiona al grupo, comparte con los círculos habermasianos la discutible lectura de la primera Teoría Crítica como mala conexión de crítica social y filosofía de la historia mesiánica, así como el reproche de su incapacidad para desarrollar una teoría crítica libre de supuestos metafísicos.

Presentándonos la labor del grupo de Tübingen, Maestre intenta corregir la alarmante situación de monopolización teórica de la Teoría Crítica por su vertiente habermasiana, efectiva en Alemania y operante también en nuestro país. Y no obstante, su loable intento de ampliación de la exigua concepción que tenemos de la Teoría Crítica no sucede sin exclusiones. En su voluntad de mostrar que el paradigma de la Teoría Crítica es un paradigma compartido y en absoluto monolítico, Maestre siquiera alude al perenne intento de actualización y rentabilización teórica de la primera Teoría Crítica por parte de antiguos colaboradores y discípulos de Horkheimer y Adorno, como A. Schmidt y H. Schweppenhäuser, y de relevantes miembros de la denominada “tercera generación” de Teoría Crítica, cuya amplia trayectoria en común es fácilmente documentable y que ha culminado recientemente en el foro de discusión sobre Teoría Crítica en que pretende erigirse la nueva *Zeitschrift für Sozialforschung*. Mi breve escrito “*Zeitschrift für kritische Theorie*. Un nuevo foro filosófico”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 30 (1996), págs. 243-250, comparte el propósito de Maestre y pretende seguir corrigiendo estas deficiencias de la recepción española de la Teoría Crítica.

²⁴Efectivamente, 1982 significa el inicio de lo que la política española ha vivido como su “segunda transición”, el

En el caso de Adorno, en primer lugar, pierde ahora prácticamente toda su fuerza la edición de escritos de crítica cultural: *Prismas*, una de las obras inicialmente más publicadas, no desaparece del mercado, pues vuelve a editarse en 1984, pero su reedición en una colección de divulgación no puede ya ser en este momento más que simbólica. Son ahora fundamentalmente editoriales españolas estrechamente ligadas a la Universidad las que reeditan sus escritos propiamente filosóficos. Hasta 1995 aparece un total de 20 títulos, contando reediciones de textos ya antes publicados. Sólo 6 de ellos son títulos nuevos: *Impromptus* (1985), *Mahler* (1987) y *Alban Berg* (1990), por lo que respecta a su filosofía de la música; *Bajo el signo de los astros* (1986), de otra parte, es un botón de muestra de la actividad sociológica de Adorno durante la emigración forzosa en EE.UU. Los editores españoles empiezan a hacerse eco de los escritos de Adorno que en Alemania se reeditan en volúmenes sueltos. *La actualidad de la filosofía*, extraído del legado de Adorno, y que Buck-Morss introducía en 1975 en *Teorema*, aparece en nuestro país sólo en 1991. *Sobre Walter Benjamin* se publica en 1995.

Aunque el volumen de reediciones sea efectivamente notorio, la crítica no ha acompañado a esta intensa producción editorial. La primera monografía dedicada a Adorno fue la de Mercé Rius *Th. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (Laia, 1985).

desmoronamiento del partido centrista hasta entonces en el gobierno y su relevo por el PSOE. Desde los círculos intelectuales del socialismo español se empieza entonces a buscar en Habermas al ideólogo de la socialdemocracia, y en torno a la explicitación de su legitimación teórica girarán algunas de las primeras aportaciones publicadas en las revistas españolas de filosofía. Algunas de estas revistas pasarán incluso a estar bajo la influencia directa de destacados líderes socialistas. No obstante, creemos correcto hablar de “normalización”, puesto que su inicial asociación a la coyuntura política de entonces en modo alguno comportará ya ahora la evanescencia y el abandono de lo recibido, como sí fue el caso en la primera etapa de la recepción española.

Esta última etapa conoce varios puntos álgidos desde un punto de vista cuantitativo. El año 1985, en primer lugar, trae consigo uno de los momentos de mayor producción editorial de toda la historia de la recepción española (1969 ocupa el primer lugar, nunca después igualado, 1987 ocupará el segundo lugar y 1985 el tercero). Asimismo, el volumen de monografías alcanza este año el segundo valor máximo en la historia de la recepción española, siendo sólo superado –y con mucho– en 1992. Además, el volumen de artículos se mantiene inalterado en dos años sucesivos, 1984 y 1985. El año 1989 podría considerarse como el segundo punto álgido de esta tercera etapa. El volumen de traducciones ha sido ya suficiente como para provocar una respuesta especialista. Y

así sucede: en 1989 aparece un total de 22 artículos sobre Teoría Crítica. El nivel de los estudios monográficos oscila entre el año inmediatamente anterior y el inmediatamente posterior entre valores relativamente altos. El volumen de tesis de doctorado, finalmente, se mantiene ahora, por vez primera en el conjunto de la recepción española, constante, aun cuando en su valor mínimo: una tesis por año, pero sin solución de continuidad a partir de 1986. En tercer lugar, y finalmente, también el año 1992 podría interpretarse, con arreglo a la cuantificación realizada, como el tercer punto álgido de esta fase tercera. En efecto: si bien la curva de la crítica especializada no alcanza ya ahora el valor máximo de 1989, sólo se queda a 5 puntos de él (ahora son 17 los artículos que aparecen en las revistas españolas), pero el volumen de estudios monográficos asciende hasta el valor 20, el máximo alcanzado en tres décadas de recepción. En 1992, pues, las líneas de los estudios y los artículos llegan prácticamente a fundirse, mientras que el nivel de traducciones se mantiene. Y sin embargo, tres puntos álgidos en el breve espacio de tiempo que son 10 años son quizá demasiados. Entre los muy abruptos ascensos y descensos de las líneas no media más que el plazo de un año. En realidad, esta “regularidad de lo excepcional” apunta a otra cosa: la recepción académica de la Teoría Crítica en este país es, por vez primera, no sólo efectiva –como lo fue en la etapa anterior– sino, lo que es más decisivo, asistimos ahora a una *recepción formalmente normalizada*.

Era éste un libro ambicioso en su intento de reconstruir el pensamiento de Adorno, articulándolo en torno a la cuestión de la utopía. Entre sus méritos podríamos tal vez destacar la problematización de la fórmula “Freudo-marxismo” para comprender correctamente a Adorno. Pero sin duda su verdadero mérito es más primario: de Mercè Rius afirma Rubert de Ventós, quien prologa el libro, que en la autora “ha encontrado Adorno el intérprete que se merecía”. Y ello no necesariamente debido a las excelencias de su exégesis, sino a algo si cabe más meritorio: como sugiere Rubert de Ventós, y pese al loable empeño editorial documentable hasta esa fecha, Rius nos hace oír por vez primera una voz hasta el momento extraña en nuestro país. Tanto es así que la autora, al hilo de la célebre sentencia de los *Minima moralia* acerca de la cortesía de Proust, dedica la “Introducción” de su libro a convencernos de que las exigencias intelectuales que al lector eleva la prosa de Adorno deben entenderse como una cortesía del autor. De este modo Rius invitaba a la lectura de la obra de Adorno, con la esperanza de evitar su rechazo, dado el vértigo que todavía producía entre nosotros su “maraña conceptual”²⁵.

Casi diez años habrán de transcurrir hasta que aparezcan otras dos monografías sobre Adorno: en 1994 se publicará el libro *Th. W. Adorno (1903- 1969)*, de Ramón Mandado, y el volumen de A. Wellmer/V. Gómez sobre Adorno, al que después nos referiremos. Tampoco los artículos, apenas un total de 13 hasta 1995, responden proporcionalmente a esa “efervescencia” editorial. Su reflexión se polariza en torno a las cuestiones relacionadas con la estética adorniana y la idea de una dialéctica negativa, pero sin tocar la problemática de sus mediaciones, que sin embargo constituye una de las preocupaciones constantes del pensamiento de Adorno. “La praxis estética en Th. W. Adorno” (*Aporia*, 1982) de Ramón Mandado y “Mensaje en una botella (Sobre la estética de la negatividad de Th. W. Adorno)” (*Revista de Occidente*, 1985) de Jacobo Muñoz, son los primeros artículos dedicados a su teorización estética. Sobre lo mismo girarán luego sólo un par de breves escritos de otros autores. El de Vicente Jarque “La belleza es triste: sobre la teoría de lo bello en Th. W. Adorno” (*Quaderns de Filosofia y Ciència*, 1989) concretamente, testimonia la desorientación teórica de su autor ante la complejidad de un pensamiento estético que es calificado, sin ninguna otra determinación, como “más o menos marxista”, y al que, desde una perspectiva *fin de siècle* que

²⁵ Mercè RIUS, *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Laia: Barcelona, 1985. Cf. “Introducción”, pág. 11.

incrementa ya por entonces su capacidad de encantamiento, se le achaca su vertiente mística, ascética y hasta “sodomasoquista”. Todo por no entender que la estética de Adorno es una estética centrada en la lógica rigurosa de la obra de arte, y no un momento más en la tradición kantiana de la “Wirkungsästhetik”. Sobre Dialéctica negativa, de otra parte, aparecen un total de 4 artículos: los de J. Hernández-Pacheco (*Thémata*, 1986), J. Monter-Pérez (*Anales Valentinus*, 1986), M.J. Mingot (*Anales del Seminario de Metafísica*, 1988) y A. Benedito (*Quaderns de Filosofia y Ciència*, 1989). Son éstos escritos introductorios de una problemática que empieza a hacerse explícita sólo cuando se la toma ya por teóricamente superada.

El caso Horkheimer no es menos desalentador: desde 1983 hasta 1995 aparecen 10 de sus títulos, pero la mayor parte son reediciones de obras ya publicadas. La crítica, no obstante, se esforzó por no descuidar totalmente su obra. Así, fue Jacobo Muñoz quien ya a fines de los setenta (1978) reconstruía sistemáticamente el pensamiento de Horkheimer en su amplio escrito “La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía”, que, frente al marcado interés científico-sociológico habitual en el tratamiento del pensamiento de Horkheimer, escrutaba el contenido propiamente filosófico de su obra, dilucidando sus relaciones con la gran filosofía alemana, la crítica de la economía política de Marx, Max Weber y Georg Lukács. Este escrito temprano fue después incluido en su libro *Lecturas de filosofía contemporánea* (Ariel, 1984). Jacobo Muñoz volverá sobre Horkheimer en “Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la ‘teoría crítica’)” (*Anales*, 1988), en donde, cauteloso frente a los más diversos reduccionismos de que es objeto el pensamiento de Horkheimer, el autor pone de relieve el inmenso “trabajo científico-social y crítico-ideológico” sobre el que descansa su pensamiento. Será fundamentalmente J. A. Estrada quien, entregando la mayor parte de las veces a *Pensamiento* los sucesivos capítulos de su tesis de doctorado *La Teoría Crítica de Max Horkheimer* (Universidad de Granada, 1980), publicará a lo largo de la década de los ochenta un elevado número de artículos, abundando en la producción teórica tardía de Horkheimer (*Estudios Eclesiásticos*, 1984; *Pensamiento*, 1987 y 1989), pero asimismo esforzándose por reconstruir sistemáticamente su obra en escritos como “La formación de la Teoría Crítica de Max Horkheimer” y “Características de la Teoría Crítica de Max Horkheimer” (*Pensamiento*, 1985), dilucidando otras veces sus relaciones con el marxismo (*Estudios filosóficos*, 1988). D. Sánchez Meca

(*Anales de filosofía*, 1986) reflexiona sobre la relación entre Teoría Crítica y hebraísmo en Horkheimer; la cuestión referida al pesimismo del último Horkheimer ocupará brevemente a J. L. Molinuevo (*Revista de filosofía*, 1988). En 1990 ven la luz tres monografías sobre su obra: *Max Horkheimer* de L. Díez, *La Teoría crítica de Max Horkheimer* de J.A. Estrada y una obra colectiva editada por la Universidad de Granada con el mismo título.

Y pese a ello, dos obras capitales de la Teoría Crítica sufren mientras tanto los costes de la “normalización” de la recepción española. De ella no parecen haberse beneficiado ni la *Dialéctica de la Ilustración* ni la *Teoría estética*.

A la iniciativa de Alejandro Sierra debemos la reciente aparición en Trotta (1994) de la *Dialéctica de la Ilustración*, en la nueva y cuidada traducción de Juan José Sánchez, autor del estudio sobre Horkheimer titulado *Wider die Logik der Geschichte* (Einsiedeln, 1980). Hasta hace dos años la *Dialéctica de la Ilustración* seguía arrastrando la vergüenza de su primera traducción, sencillamente mala, además de una incomprensible reducción del texto alemán²⁶. Parece como si en España el libro hubiese debido resignarse a volver a vivir la suerte que tuvo durante la Segunda Guerra Mundial. Publicado por vez primera en castellano en 1971 en la editorial Sur (Argentina) y desde entonces agotado, en España el libro ha permanecido más de veinte años fuera de circulación, aun cuando fuese determinado como la obra principal de la Teoría Crítica por su primer y único recensor español²⁷. Mientras que en Alemania la literatura que esta obra provocó mereció un amplio y autónomo listado bibliográfico²⁸, hasta 1994 su fotocopiado fue para estudiosos y estudiantes españoles de filosofía la única posibilidad

²⁶ En verdad, la pésima traducción de la *Dialéctica de la Ilustración* no es, desafortunadamente, un caso aislado. También en las ediciones españolas de textos de Teoría Crítica la negligencia en las traducciones tiende a prolongarse. En la reimpresión de algunos de sus textos capitales ni siquiera se ha intentado corregir o mejorar antiguas traducciones. Sobre esta situación se han levantado recientemente algunas quejas aisladas. Así Mateu Cabot, en su “Nota crítica a la edición castellana de Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. Taurus” (1992, inédito): “La primera edición española... data de 1975; en 1990 se nos ofreció la tercera reimpresión, que reproduce los defectos. La edición castellana fue realizada a partir de la primera edición alemana (Suhrkamp. 1966); no sobre la segunda edición (1967), supervisada por el autor, ni sobre la edición del volumen 6 de los *Gesammelte Schriften* (1973), realizada a partir de la segunda edición e incorporando un ilustrativo “Epílogo editorial”. Era de esperar que en una nueva edición se eliminaran (los) errores. No ha sido así. Junto a los problemas de traducción de términos, la falta de traducción de

fragmentos, o el allanamiento de otros, el caso evidente y curioso para cualquier lector de que el texto que habla de Engels remita a una nota que lo hace acerca del esquematismo kantiano, y que el texto que habla del esquematismo remita a una nota que habla sobre la organización del gobierno, por ejemplo. Todo esto no es insignificante. Evidentemente todo ello hace un poco más difícil aún la lectura de una obra que, en cualquier caso, se merece una mejor edición”. También A. Aguilera ha llamado enfáticamente la atención sobre la inservibilidad de esta traducción. Cf. A. AGUILERA, “Salvación de la apariencia”, en M. CRUZ (ed.), *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid: Tecnos, 1992. Cf. pág. 193, nota a pie de página.

²⁷ J. Carabaña fue el autor de la resección. En *Teorema* (1), Valencia 1971, págs. 167-169.

²⁸ R. GÖRTZEN, “Dialektik der Aufklärung. Eine Literaturbericht”, en Willem van REIJEN / Gunzelin SCHMID-NOERR (eds.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: “Dialektik der Aufklärung” 1947-1987*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, págs. 242 y ss.

de aproximarse al texto. Sólo esto bastaría ya para contradecir fuertemente la opinión de que la Teoría Crítica ha sido ampliamente recibida en España.

Lo que mientras tanto ha sucedido con la *Teoría estética* de Adorno vuelve a hablar, desgraciadamente, en favor de lo mismo. Como se ha reseñado, el texto apareció en 1971 en Taurus, inmediatamente después de su edición alemana. En Alemania el texto fue esperado como el escrito que conferiría póstumamente coherencia al conjunto de la producción teórica de Adorno. Aunque esta idea descansa sobre presupuestos discutibles, sirvió allí al menos para hacer efectiva la recepción académica de su filosofía. Diez años después de su aparición alemana, la *Teoría estética* había provocado una vasta literatura²⁹. Felizmente, la obra de Adorno llegó a España temprano, pero pasó totalmente desapercibida. No hubo entonces ningún artículo ni estudio sobre *Teoría estética*. La *estética marxista* de Georg Lukács, cuyos *Prolegómenos* eran traducidos por Manuel Sacristán precisamente el año en que moría Adorno, tuvo en España una suerte mejor³⁰. En 1980 la *Teoría estética* se reimprime en Taurus, pero para entonces la revisión habermasiana de la primera *Teoría Crítica* era ya ampliamente conocida en este país y generalmente aceptada sin discusión. Desde entonces, como por lo demás también en otros países, la obra póstuma de Adorno se convirtió en el argumento favorito en manos de quienes entendían la mediación adorniana entre filosofía y estética como autodisolución de la filosofía en teoría del arte, y de quienes abogaban en favor de la transformación teórico-comunicativa de la *Teoría Crítica*. La *Teoría estética* fue recibida en España ya fuertemente prejuiciada, de antemano derrotada. Un modo verdaderamente extraño éste de recibir una filosofía: volverla inmediatamente contra sí misma, despacharía enérgicamente como su propia contradicción, pero sin saber a ciencia cierta dónde se halla ésta. Con el tiempo, esta actitud, lógicamente, no podía sino redundar en perjuicio de sí misma: el conjunto de la *estética post-adorniana*, de la que son parte relecturas de la obra de Adorno tan relevantes como los últimos desarrollos teóricos de Marc Jimenez, Peter Bürger, Hans-Robert Jauss o Martin Seel, en el ámbito europeo, o las respuestas de R. Shusterman y A. Danto en el panorama americano, permanecen hasta el momento prácticamente desconocidas

²⁹ P. Chr. LANG, "Kommentierte Auswahlbibliographie 1969-1979", en E. LINDNER y M. LÜDCKE (eds.), *Materialien zur Ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, págs. 509 y ss.

³⁰ Cf. por ejemplo, R. GARRIGA, "El realismo crítico de G.

Lukács", *Aporia*, 9 (1967), J. A. MARÍN, "Las ideas estéticas de L. Goldmann en su entronque con las de Lukács", *Arbor*, (1971) o, después, F. SORIA, "La estética de Lukács", *Estudios filosóficos* (1976).

entre nosotros. En España la obra póstuma de Adorno pudo leerse tempranamente, pero ¿hubo en realidad una respuesta adecuada a esta loable iniciativa editorial? Sólo hoy, veinticinco años después, Gerard Vilar es capaz de reconocer que conocemos al Adorno filósofo, pero no al Adorno filósofo de la música. Habríamos olvidado que Adorno “fue el fundador de la filosofía de la música y de la sociología de la música modernas”³¹. Pero, ¿qué sería la Teoría estética de Adorno sin su filosofía de la música y sin sus estudios sobre la sociología musical? ¿Y qué sería verdaderamente Teoría estética sin Dialéctica negativa? Aunque con buena intención, el reconocimiento de Vilar conduce a equivoco, pues cree poder conservar al filósofo aun restándole el filósofo del arte.

Desde círculos intelectuales y ámbitos geográficos muy diversos, y en una marcada falta de coordinación que quizás mereciese la pena empezar a corregir, únicamente en los últimos años comienzan a manifestarse tímidos intentos de modificar esta situación deficitaria.

Aunque con retraso considerable, desde 1991 podemos leer en castellano importantes escritos filosóficos tempranos de Adorno: “La actualidad de la filosofía” y “La idea de la historia natural”. Una panorámica global de su obra sólo se ha hecho posible, pues, desde ese año. Y sólo ella ha dado origen a una reconstrucción del conjunto de su producción teórica desde dichos escritos programáticos: éste es el trabajo “Lógica de la descomposición”, que ha realizado magistralmente Antonio Aguilera para Paidós como introducción al volumen *Adorno. Actualidad de la filosofía*. En este esfuerzo por darnos a conocer los primeros escritos de Adorno se había empeñado ya anteriormente Aguilera: su “Caracterización de Theodor W. Adorno” (en el volumen *Historia, lenguaje y sociedad*, Grijalbo 1989), que esboza la complejidad de las referencias históricas e intelectuales del pensamiento adorniano, da noticia de Kierkegaard, la tesis académica de Adorno de 1929 —una obra que no ha gozado todavía, ni siquiera en Alemania, de la recepción que se merece—, y correlaciona la concepción adorniana del arte expresa en “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik” (1932) con teoremas centrales de su obra póstuma, *Teoría estética*. Mientras tanto la práctica totalidad de los escritos teórico-estéticos tempranos de Adorno que Aguilera tiene en mente en su ensayo, siguen sin contar con una edición castellana. Pero, a nuestro juicio, es “Salvación de la apariencia. Del mal en la historia”

³¹ Gerard VILAR, “Adorno y Beethoven. Filosofía de la música”. En *La Balsa de la Medusa*, 1994, pág. 81. Vilar es también autor de “Composición: Adorno y el lenguaje de la

filosofía”, en *Isegoria* 11, 1995, págs. 195-203), artículo en el que reconstruye históricamente la concepción adorniana de las relaciones entre los lenguajes del arte y la filosofía.

(en *Individuo, Modernidad, Historia*, Manuel Cruz ed., Madrid: Tecnos, 1992) su aportación más relevante, una exégesis exacta, e inhabitual entre nosotros, del capítulo “Meditaciones sobre la metafísica” de *Dialéctica negativa*. La solidaridad de la dialéctica con la metafísica en el momento de su derrumbe, con que acaba la obra de 1966 y que para Habermas significa el desmoronamiento final de dialéctica y metafísica, es interpretado como cumplimiento del programa de una “micrometafísica”, que no de una “metafísica negativa”, delineado por Adorno en “La actualidad de la filosofía” (1931). Adorno habría urgido tempranamente a virar la gran filosofía hacia la escritura de lo histórico, hacia el momento no-idéntico o no-comunicativo en el pensamiento, la sociedad y la cultura, sin lo cual no hay ni pensamiento, ni sociedad, ni cultura. Aguilera se hace eco de la voz de los jóvenes filósofos alemanes que hoy critican la aspiración habermasiana al sistema y el peligro de idealismo que corre su estilización de esa esfera de la inmediatez que es el mundo de la vida a un mero concepto que depende siempre de su propia teoría de la argumentación. La confinación última de la obra de Habermas a los límites de la autoconservación social es para Aguilera el resultado de un olvido: sólo en el éxodo de la metafísica hacia lo material es posible pensar todavía aquello que trasciende lo que meramente es el caso. Desgraciadamente, hasta la fecha no podemos reseñar ningún otro estudio del autor sobre Teoría Crítica. No obstante, Aguilera es consciente de la influencia que, en el modo de plantear los problemas, han ejercido sobre él las obras de Benjamin y Adorno. Tal vez sea en el modo de relación que el sujeto establece con su objeto donde, a fin de cuentas, haya que localizar el legado más duradero de aquéllos.

De entre quienes recientemente vienen esforzándose por mostrar la rentabilidad teórico-crítica del pensamiento de Horkheimer y Adorno, merece también atención Ciro Mesa y el grupo de la Universidad de la Laguna (Tenerife), que gira en torno a Isaac Alvarez y que desde 1991 ha comenzado una cuidadosa traducción de textos de Adorno, Horkheimer y Benjamin documentable en los primeros números de la revista *Laguna*. En su escrito “Identidad, Pecado original de todo pensamiento” (*Laguna*, 1992), Mesa reconstruye los motivos históricos de la crítica de Adorno y Horkheimer al pensamiento de la identidad, dilucidando la subsiguiente transformación de la filosofía en “autorreflexión del pensamiento”. Pero mas allá de la exégesis, el autor aboga por la reintroducción de la crítica y defensa de la ilustración ejercida por los primeros francfortianos en el debate filosófico actual como búsqueda de un espacio para el pensamiento

crítico entre racionalismo e irracionalismo, entre fundamentación y desfundamentación. En “Sobre el concepto de tradición en Gadamer” (*Laguna*, 1996), Mesa, en discusión con más plurales lecturas de la hermenéutica, reintroduce la vía del “materialismo sin tapujos” y la experiencia del sufrimiento de la Dialéctica negativa de Adorno en tanto que revulsivo contra la conciliadora concepción de la sociedad como “comunidad de diálogo”.

Desde la Universidad de las Islas Baleares, Mateu Cabot defiende el “sentido de un retroceso” desde Habermas a Adorno (*Estudios filosóficos*, 1993), poniendo de relieve el carácter aparente de la presunta superación filosófica de la obra de Adorno por parte de una Teoría Crítica científico-sociológicamente reorientada. Su planteamiento logra enlazar así con los últimos ensayos aparecidos en Alemania sobre esta misma cuestión, como los de Peter Moritz y Claudia Rademacher (Zu Klampen, 1992 y 1993, respectivamente). Un año después, el mismo autor publicará su escrito sobre los orígenes del pensamiento de Adorno (*Pensamiento*, 1994).

La imbricación fundamental en la obra de Adorno entre estética y filosofía y sus consecuencias esclarecedoras sobre la presunta necesidad de un cambio de paradigmas filosóficos en Teoría Crítica, no ha sido objeto de estudio exhaustivo hasta el año 1994, en que en Valencia, fruto de un seminario sobre Adorno celebrado años antes en esa universidad y gracias a la iniciativa de Sergio Sevilla, se publica el volumen *Teoría Crítica y Estética: Dos interpretaciones de Theodor W. Adorno*, de Albrecht Wellmer y Vicente Gómez. En él se pone sobre la mesa la incertidumbre del rumbo actual de la Teoría Crítica, que se bifurca entre su transformación en términos de teoría de la acción comunicativa y su continuación sin rupturas. Mientras Wellmer defiende la “versión”, ya desde hace años corriente en los actuales círculos francfortianos, de las relaciones entre *Dialéctica de la Ilustración* y *Teoría estética*, Gómez entiende su aportación como una revisión crítica de esta revisión, proponiendo una actualización no-aporética de las relaciones entre estos dos textos capitales de Adorno y su *Dialéctica negativa*. Sobre la pérdida del potencial crítico de una Teoría de la sociedad comunicativamente reorientada, gira buena parte de la investigación de Vicente Gómez, autor de una tesis doctoral sobre las relaciones de estética y filosofía en el pensamiento de Adorno, y de quien puede también leerse “Mundo administrado’ o ‘Colonización del mundo de la vida’. La depotenciación de la Teoría crítica de la sociedad en Jürgen Habermas” (*Daimon*, 1995). En este escrito el

autor, enlazando con los planteamientos críticos hacia Habermas recogidos emblemáticamente en el volumen colectivo *Unkritische Theorie. Gegen Habermas* (Zu Klampen, 1989), discute la reformulación habermasiana de la “paradoja de la cosificación” como disolución conciliadora de la misma.

Pero si algún caso es excepcional en la historia de la recepción española de la Teoría crítica, éste es sin duda el de Walter Benjamin. El autor no ha sido prácticamente estudiado hasta mitad de los ochenta, aun cuando hasta ese momento se hayan publicado varios de sus títulos. Y repentinamente su obra cobra una “actualidad” inusitada. En esta última etapa, que se estaría tentado a calificar, a tenor de los datos, como la etapa de Benjamín, se publican 26 de sus obras. Y en este caso no todo son reediciones de textos ya publicados³². Significativa es la proporción que guardan entre sí las curvas de traducción de sus obras y las correspondientes a las monografías, artículos y tesis. Las monografías de autores españoles aparecen sólo a partir de 1989, en plena efervescencia editorial. Comienzan con un “homenaje”, el de M. Pessarrodona, *Homenaje a Walter Benjamin* (Columna Edicions 1989). En 1992 se produce el “boom Benjamin”: pueden contabilizarse un total de 10 monografías, entre las que destacan las de C. Fernando, F. Jarauta, V. Jarque, A. Rucas y J. Llover. El ciclo se cierra con otro “homenaje”, en este caso el que Cataliza le rinde en 1994, en el volumen colectivo *Cataliza a Walter Benjamin*³³. Claro que tal entusiasmo es incapaz de ocultar un sesgo: quizás haya sido simplemente un

³² Al contrario: en 1984 se publica *Art i literatura*; el año siguiente *El Berlín demoníaco*, *Diari de Moscou*, *Direcció única* e incluso su *Correspondencia* con G. Scholem. Un año después aparecen nuevos textos, que conocen incluso menciones en las revistas de filosofía españolas. Este es el caso de la tesis de Benjamin de los años veinte *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán. El origen del drama barroco alemán* aparecerá inmediatamente después, en 1990, junto con reediciones de *Hachís* (la 4ª ese mismo año), las *Tentativas sobre Brecht* (en su 3ª edición) y *Diario de Moscú* (en su 2ª edición, ahora castellana). *Historias y relatos* e *Iluminaciones IV* son los nuevos títulos de 1991; la *Metafísica de la juventud* aparece en 1993. De ser un desconocido, Benjamin pasa en 1994 a conocer dos ediciones de sus obras en colecciones de divulgación como las de Altaya y Planeta-Agostini. *Personajes alemanes* es el último título de Benjamin en castellano (Paidós, 1995).

³³ A todo ello hay que sumar las monografías de autores extranjeros traducidas al castellano: las de G. Scholem (1987), P. Missac (1988), B. Witte (1990), D. Frisbi (1990) e I. Scheuermann (1993). En este período se dedican incluso más monografías a Benjamin, un número de 8, que

a Habermas, 7 en total. Excepto el temprano artículo de J. Herrera (1973) y los breves artículos de A. AGUILERA “Mesianismo utópico y antiutopía en Benjamin” (en *Lo utópico y las utopías*. Barcelona 1984) y de V. JARQUE “La esperanza desesperada, Bloch, Adorno y Benjamin ante la utopía” (*Quaderns de Filosofia i Ciència*, 1985), prácticamente la totalidad de los artículos sobre el autor en treinta años se apiñan en 1992, un total de 9 (los de J. L. Arántegui, V. Cirlot, R. García Alonso, A. Lucas y M. Salmerón en *Paideia*; los de R. Bodei, F. Jarauta y H. Schweppenhäuser en *Revista de Occidente*; el de Jacobo Muñoz, finalmente, aparece este mismo año en *Anales*). En correspondencia con ello, las tesis presentadas en la Universidad española se reparten ahora entre Benjamin (3 tesis: las de A. Lucas de 1987, E. Fernández Guijón de 1988 y V. Jarque de 1989) y Habermas (3 tesis: 1984, 1986 y 1990). “La herencia pendiente de la ‘razón anamnética’, de Reyes Mate (*Isegoria*, 1994) y “El concepto de la historia en Walter Benjamin y la crisis de la modernidad”, de Luis Caballada (*Estudios filosóficos*, 1995) son los artículos más recientes sobre el autor.

descuido no traducir las obras ya clásicas de los estudiosos alemanes de Benjamin. O quizás se debiese a su “ortodoxia”. En todo caso se desconoce el *Walter Benjamin* de Rolf Tiedemann, editor de sus Obras Completas, y *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminschen Denkens*, de Hermann Schweppenhäuser, coeditor de las mismas. Pero sea como fuere, y aunque fundamentalmente bajo el signo del postismo, el caso es que Benjamin cobra actualidad. Por ver está todavía si esa actualidad es verdaderamente tal, o si se trata simplemente de una “recuperación” coyuntural.

Y no obstante, las líneas más coherentes son con mucho las que estadísticamente describe la evolución de la recepción habermasiana. Aproximadamente 34 títulos, entre nuevas ediciones y reediciones, llenan esta última etapa de la recepción española³⁴. Los puntos álgidos del volumen editorial en lo que respecta a traducciones no son en este caso ni uno ni dos, sino que se suceden constantemente desde 1986 hasta 1994, en plena sincronía con las ediciones alemanas y las traducciones inglesas, italianas o francesas. Del mismo modo hay que señalar que en este momento existen ya en España acreditados especialistas en la traducción de la obra de Habermas, algo que hasta el momento constituía la excepción en los demás casos. Manuel Jiménez se consolida entre nosotros como el traductor y el más acreditado especialista en Habermas. De su parte, los libros sobre el autor evolucionan de modo acorde al volumen de traducciones publicadas y de manera regular. El número de artículos sobre su obra se dispara, y los doctorandos españoles interesados en Teoría Crítica dedican fundamentalmente a Habermas su investigación³⁵. Además, se traducen los estudios de los grandes

³⁴ Mientras tanto siguen las reediciones de las obras de Habermas. Así, en 1986 se tira la 2ª edición de *Perfiles; Conocimiento e interés* vive su 2ª edición ese mismo año y el año siguiente se publica en catalán; en 1988 se produce su reimpresión en Taurus y vive su 4ª edición en 1992. *Reconstrucción del materialismo histórico* tiene su 4ª edición en 1986 y su 5ª en 1992; *Teoría y praxis* se publica en Tecnos en 1987; *Ensayos políticos* en 1988; *La lógica de las ciencias sociales* en 1988; *Teoría de la acción comunicativa* vive su 2ª edición en 1988, y tiene su 3ª edición en 1992. En 1989 se publica *Identidades nacionales y postnacionales*; en 1990 *El pensamiento postmetafísico*; en 1991 *La necesidad de revisión de la izquierda*; en 1993 *Assaigs filosòfics* en su 2ª edición; en el mismo año *Ciudadanía política i identitat nacional* y el *Discurs filosòfic de la modernitat* en su 4ª edición; en 1994 *Tres modelos de democracia*, y en 1995 *Teoría y praxis*, en Altaya.

³⁵ Desde el ascenso de la producción de monografías sobre su obra en 1985 (tan sólo en este año aparecen casi tantos libros, 3 libros, como en la totalidad de la recepción anterior, 4 libros), las monografías no han dejado de sucederse

regularmente, a un promedio de al menos 2 libros por año. Desde 1985 hasta 1994 aparecen 13 monografías sobre Habermas de autores españoles: en 1985 las de J. M. Mardones y D. Innerarity, en 1986 las de A. Ortiz-Oses y L. F. Requejo, en 1988 y 1990 las de M. Jiménez Redondo y la de J. Muguerza; en 1991 la segunda de F. Requejo; en 1992 las de J. Bengoa y V. García Marzá; en 1993 la de J. Nebreda, y en 1994 las de F. J. Martínez Martínez y F. Serrano Gómez. El total de los artículos sobre Habermas asciende entre 1983 a 1994 a más de 50, el mayor valor alcanzado en la historia entera de la recepción española, viviendo sus momentos más vigorosos en los años 1989 y 1991, años en los que se concentra más del 50 por ciento de la producción conjunta de esta década. Las tesis doctorales acompañan esta misma tendencia: en 1984 D. Innerarity diserta sobre *Las relaciones entre praxis e intersubjetividad en Habermas*; el mismo año lo hace J. Corbí sobre la pragmática universal; en 1986 E. Requejo lee su tesis sobre racionalidad y ética política, y en 1990 V. García Marzá presenta su tesis doctoral sobre la ética discursiva de Habermas.

intérpretes de Habermas: en 1988 se edita la obra de A. Guiddens et al. *Habermas y la modernidad*, así como la monografía de Th. McCarthy *La Teoría crítica de Jurgen Habermas*.

Finales de los 80 y principios de los 90 suponen el punto álgido de la recepción de Habermas en España. Por vez primera nuestro país normaliza su recepción. De ello son signo inequívoco, desde un punto de vista formal, al menos dos hechos: en primer lugar, en las revistas españolas se suceden con regularidad las reseñas de las nuevas publicaciones de Habermas, algo que no es sin más obvio, habida cuenta de que las obras del resto de autores apenas han conocido reseñas³⁶. Signo de lo mismo, en segundo lugar, es también algo en otros países usual, pero en el nuestro hasta ese momento muy escasamente practicado: las revistas españolas de filosofía comienzan a dedicar números especiales a la Teoría Crítica de Habermas. Su caso no tiene en este sentido parangón. Si bien en 1987/88 *Anales* centró fundamentalmente parte de su número XXII en la primera Teoría Crítica, fue ésta una meritoria excepción. En 1985, en cambio, el *Instituto de Filosofía de Valladolid* edita las actas del Seminario sobre “El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y Teoría Crítica”; en 1987 tiene lugar en Madrid el *Congreso sobre Teoría de la acción y Comunicación*; *Daimon* dedica luego, en 1989, su primer número a “La obra de Jürgen Habermas. Propuestas para una recepción”; *Isegoria* consagra igualmente su primer número, en 1990, a la Teoría Crítica, y entre sus colaboradores se cuenta con Th. McCarthy y A. Wellmer.

La prolífica obra de Habermas, que documenta una serie de influencias, problemáticas y posicionamientos sobremano complejos, está ya presente como punto de vista obligado en cualquier ámbito de la reflexión y discusión filosóficas. Valga lo que sigue como una tentativa inicial de tipificación de los ámbitos teóricos en que su obra ejerce hoy influencia.

En 1984, prácticamente en el inicio de esta última etapa de la recepción española, se traduce en *Teorema* “Moralidad y eticidad: Problemas de la ética del discurso”, escrito que inaugura el viraje del interés de la recepción española hacia el ámbito de la ética, que perdura hasta hoy mismo. En 1985 se traduce *Conciencia moral y acción comunicativa*. En 1987, “Sobre moralidad y eticidad”, y ese mismo año aparece “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?”. En 1989, “Pragmática universal y normatividad”

³⁶ *La reconstrucción del materialismo histórico* es reseñada en *Arbor* (1982). Hay reseñas regulares desde 1989 de la obra de Habermas: *La lógica de las ciencias sociales* (*Anales*,

1989); *Teoría de la acción comunicativa* (*Diálogo filosófico*, 1989; *Anales*, 1990); *El discurso filosófico de la modernidad* (*Estudios filosóficos*, 1990; *Anales*, 1992).

y, de nuevo, “Sobre moralidad y eticidad”, ambos en el número especial que *Daimon* dedica ese año a Habermas. *Los Escritos sobre moralidad y eticidad* aparecen en 1991.

Desde entonces, junto a la explicitación y reconstrucción de la obra de Habermas, en cuya labor constante destaca la figura de M. Jiménez Redondo con sus dos monografías consecutivas *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de Jürgen Habermas* (Madrid, 1988) y *Habermas* (Valencia, 1990)³⁷, el interés por su obra se focaliza preferentemente sobre la problemática de la ética discursiva. Especial atención en este sentido merece, en primer lugar, la aportación de Javier Muguerza. Con su escrito “Teoría crítica y razón práctica” (*Sistema*, 1973), el autor fue uno de los primeros entre nosotros en ocuparse de la reactualización habermasiana de la idea de “razón práctica”. Su libro *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (Madrid, 1990) enfatiza la perspectiva ya alcanzada en su escrito de 1988 “Habermas en el ‘reino de los fines’ (Variaciones sobre un tema kantiano)”. En su libro Muguerza pone de relieve la deuda contraída por la filosofía moral y política de Habermas respecto de la línea de pensamiento que discurre de Rousseau a Marx y en la que Kant ocupa un lugar central. Teniendo en cuenta los distintos posicionamientos desde los que Habermas perfila su idea de “consenso racional”, Apel, Rawls y Tugendhat fundamentalmente, Muguerza reformula esa idea apelando a la noción kantiana de “insociable sociabilidad” como metáfora de lo que el autor entiende por “concordia discorde”, medio de canalización de todo disenso. La *concordia discors*, antes que presuponer el paso de la acción al discurso, entendería el discurso como acción, independientemente de su consumación, suministrando de este modo una idea enfática de democracia. Muguerza presenta así un esbozo programático de una ética comunicativa. Reseñemos también un libro anterior, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría crítica de J. Habermas* (Pamplona, 1985), de Daniel Innerarity, en el que el autor argumenta escéptico ante el proyecto habermasiano de fundamentación discursiva de la verdad y la ética.

³⁷ Especialmente significativa resulta la obra de Cristina LAFONT *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid: Visor, 1993), en la que la autora examina críticamente el “giro lingüístico” habermasiano desde el legado de Hamann, Herder, Humboldt, Heidegger y Gadamer. Entre los artículos destacan: J.M. MARDONES (*Pensamiento*, 1984), C. REVILLA (*Anales*, 1988), J. BERIAIN (*Estudios filosóficos*, 1989), M. JIMÉNEZ REDONDO (*Anales Valencinos*, 1989), J.L.

VILLACAÑAS (*Daimon*, 1989), J.M. AGUIRRE (*Pensamiento* 1991), A. PRIOR (*Daimon*, 1991) y J. M. ROSALES (*Thémata* 1993). Especial atención merece también en este sentido la labor de explicitación realizada por A.M. López Molina (*Anales*, 1988 y 1994), en cuyos trabajos el autor reconstruye con claridad la restitución habermasiana de la teoría del conocimiento a partir de sus críticas a Kant y Hegel y en su relación con la teoría de la sociedad.

Las implicaciones de la obra habermasiana en punto a teoría política, centradas fundamentalmente en la problemática de las relaciones entre consensualismo y socialdemocracia, vienen siendo otro de los puntos candentes en torno a los que gira parte de la discusión con Habermas. Entre nosotros, es fundamentalmente F. Requejo quien se ha ocupado de este tema en sus libros *Racionalidad y ética política* (Barcelona, 1986) y *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas* (Barcelona, 1991). También J. Muguerza ha reexaminado las relaciones entre el neocontratualismo de J. Rawls y J. Habermas en su escrito “Entre el liberalismo y el libertarismo”, incluido en su libro *Desde la perplejidad*.

Por otra parte, la alternancia de paradigmas en Teoría Crítica, pensada mayoritariamente como un giro filosóficamente superador de las supuestas aporéticas en que incurriera la primera Teoría Crítica, y la tematización expresa de las relaciones de la obra de Habermas con el marxismo ocupan un lugar menos destacado. En la primera dirección, merece mención la aportación de Sergio Sevilla con sus escritos “La transformación material de la filosofía trascendental” (*Daimon*, 1989) y “La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y los problemas de legitimación del capitalismo” (Cádiz, 1990), así como su escrito ya citado “¿Es una aporía pensar lo político?”³⁸. También la diferenciación de los planteamientos de Habermas y K. O. Apel ha suscitado interés³⁹. La discusión entre Habermas, Rorty, Lyotard, Foucault y Derrida, en el marco de la problemática de las relaciones entre modernidad y “posmodernidad”, ha tenido un eco mayor 40. Los actuales planteamientos del feminismo teórico, finalmente, han podido enlazar con los teoremas de la Teoría Crítica, tanto en diálogo con su formulación adorniano-horkheimeriana como con su revisión habermasiana. Tras la edición castellana del libro de Seyla Benhabib et al. *Teoría feminista y Teoría crítica* (Edicions Alfons

³⁸ E. LAMO DE ESPINOSA hizo pronto temática la relación entre Teoría Crítica y marxismo en su libro *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Fráncfort* (Madrid: Alianza, 1981). Sobre las relaciones teóricas Marx-Habermas merecen también mención los artículos de R. García Mateo (*El Ciervo*, 1984), J. R. Arana (*Estudios de Deusto*, 1989). De otra parte, además de M. Jiménez Redondo, también J. M. MARDONES ha pensado matizadamente la alternancia de paradigmas en Teoría Crítica en varios de sus escritos, publicados en *Pensamiento* 1984 y en *Sistema* 1985, así como en su libro *Razón comunicativa y Teoría Crítica* (Bilbao: Univ. País Vasco, 1985). Una más reciente aportación en esta misma línea es el libro de TH. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones: Reconstrucción*

y *deconstrucción en la Teoría crítica contemporánea* (Madrid: Tecnos, 1991). Nueva luz sobre la problemática de la alternancia de paradigmas filosóficos en Teoría Crítica podría arrojarla la obra recién publicada en catalán de DETLEV CLAUSSEN, *La Teoría Crítica avui*, Alzira: Germania Serveis Gràfics, 1994.

³⁹ De las relaciones teóricas entre Habermas y K. O. Apel se ha ocupado fundamentalmente A. CORTINA, entre otros lugares, en sus libros *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca: Sígueme, 1985) y *Ética mínima* (Madrid: Tecnos, 1986), así como A. MAESTRE en su artículo “Reflexión para una ética en democracia: discurso ético y utopía”, incluido en *Teoría de la democracia* (J. M. González y F. Quesada, coords.), Barcelona: Anthropos, 1988.

el Magnànim,1991), uno de los estudios más recientes en este ámbito es el de Neus Campillo, autora de “El feminismo como crítica filosófica” (*Isegoria*, 1994).

El momento de la recepción de la obra de Albrecht Wellmer coincide con la imperancia progresiva de Habermas en el panorama académico español. Aunque en 1979 se traduce su libro *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*, su obra empieza a seguirse y a obtener entre nosotros su merecido eco sólo a mediados de los ochenta. El debate en torno a la posmodernidad y la atención a la progresiva diferenciación de posicionamientos teóricos en el seno de los actuales círculos francfortianos, han sido los principales catalizadores de su recepción en España. Así en 1985 se traduce “Dialéctica de la modernidad y posmodernidad” en *Debats*; “Razón, utopía y Dialéctica de la Ilustración” –uno de los textos en que Wellmer propugna un “cambio de paradigmas” en Teoría Crítica– aparece incluido en el ya mencionado volumen colectivo de A. Guiddens et al. de 1988; dos años después aparecerá su escrito “Comunicación y emancipación”, en la misma línea que el anterior, en *Isegoria*. Su libro *Dialéctica de la modernidad y posmodernidad* se publica en Visor en 1993, un año antes que *Ética y Diálogo* y que la discusión en torno a la interpretación de la estética de Adorno, fruto del Seminario sobre Adorno (Universidad de Valencia, 1992) y documentado en el volumen ya citado Wellmer-Gómez, de 1994. Finalmente se ha publicado *Música y lenguaje* (Eutopías, 1995). Mientras tanto se prepara la traducción de su último ensayo *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. La obra de Wellmer, pese a su afinidad teórica con Habermas, ha abierto desde su comienzo una línea de investigación autónoma, a la que la crítica española todavía no ha respondido suficientemente. Excepción en este sentido es el escrito de V. Gómez “Contra la irracionalización del arte. La idea de ‘artisticidad’ en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa” (*Taula*, 1995), que hace hincapié en la pérdida de potencial crítico que comporta la transformación wellmeriana del pensamiento estético de Adorno en términos de pragmática del lenguaje.

Posiblemente, hablar de “normalidad” en la reconstrucción de la recepción de un pensamiento, sea éste cual sea, puede parecer injustificado. Pues, en efecto. ¿existen acaso vías prefijadas por las que deba discurrir una recepción para que pueda ser calificada como “normal”? ¿No constituye precisamente el primer requisito de toda reconstrucción de esta índole abandonar toda idea prefijada y atender a su especificidad, a aquello que la hace distinta de otros casos, escrutando así los derroteros,

siempre distintos, por los que cada grupo de destinatarios conduce lo recibido? Ciertamente, y éste ha sido aquí nuestro propósito. Y sin embargo, a la vista de lo sucedido en los treinta años de recepción española de Teoría Crítica, creemos que sigue habiendo razones para afirmar que ésta no ha sido por así decir “normal”. No al menos desde un punto de vista formal, el único modo como en este ámbito podría reclamarse normalidad. Desde un punto de vista formal, un pensamiento sólo es recibido con normalidad si, en primer lugar, es certero su destinatario; en segundo término, si nada bloquea la fluidez de la recepción; en tercer lugar, si ocurre que el médium previsto usualmente para tal fin es efectivo. Sólo entonces el impulso editorial, los volúmenes de producción de estudios y artículos y la recepción más estrictamente académica en forma de investigación, irán al unísono. Posiblemente, estas condiciones ideales no se han cumplido en ningún momento y en ningún país. Importante era saber por qué en el nuestro tampoco.

La primera de las condiciones estuvo ausente en la primera etapa de la recepción española de la Teoría Crítica. La deseabilidad de que el pensamiento rebasa su institucionalización, que en la hora conflictiva que entonces vivía este país quedó realizada, costó cara. El precio más elevado que tuvo que pagar tal recepción coyuntural es conocido: la primacía que entonces cobró la obra de Marcuse supuso inmediatamente después su olvido. Para bien o para mal, el destinatario del pensamiento filosófico sigue siendo el mundo académico, y a ello ciertamente se ha ceñido esta reconstrucción. Quizás la única posibilidad que le quede al pensamiento sea en este sentido resistirse a reproducir internamente la departamentalización, recuperando así su aspiración a trascender su institucionalización. Sólo a mediados de los años setenta pudo la Teoría Crítica gozar de una recepción propiamente académica, pero entonces su discusión se vio ampliamente bloqueada. Si en la primera etapa fueron intereses ideológicos los que dificultaron su recepción adecuada, este bloqueo procedió después fundamentalmente de la amplia imperancia académica que logró la obra de quien se perfilaba como su más excelente continuador: Jürgen Habermas. Durante este segundo periodo, el modo inicial de la recepción española de la Teoría Crítica producirá sus efectos: tendencialmente, tras la expiración de las aspiraciones extra-académicas, lo único que permanecerá de la Teoría Crítica será su reformulación habermasiana como Teoría crítica de la ciencia. La tercera de las condiciones, finalmente, que hace que exista coherencia entre lo que se edita y

la crítica, sólo ha sido ampliamente satisfecha, en lo que aquí se ha delimitado como tercera etapa de la recepción española, en el caso de la obra de Habermas.

A diferencia de su reformulación habermasiana, la Teoría Crítica no ha sido recibida entre nosotros paso a paso, de acuerdo a su desarrollo interno, también progresivo. Llegada “demasiado tarde”, el momento de su recepción ha coincidido precisamente con el tiempo del descubrimiento de su transformación en términos de teoría de la acción comunicativa. Ambas han sido en España recibidas *simultáneamente*, y hasta hoy mismo aquélla permanece profundamente mediatizada por su revisión habermasiana. Debido a la fuerte influencia académica de Habermas, también en España la Teoría Crítica ha sido comprendida aproblemáticamente como mero estadio previo de la teoría de la comunicación. Pero, a diferencia de otros países, en donde se reelaboró y reflexionó críticamente sobre los distintos planteamientos en la Teoría Crítica, en este país, por lo general, no se supo a ciencia cierta qué había sido de ese modo superado, o si al menos, en alguno de sus niveles podía seguir siendo teóricamente rentable ocuparse de ella. Autoevidente fue sólo la superación, que entre nosotros sigue hasta hoy fundamentalmente incuestionada.

Existe una opinión ya consolidada y ampliamente extendida –referida inmediatamente a Adorno, pero a menudo extrapolada al conjunto de la Teoría Crítica–, según la cual “por lo que hace a su influencia en el mundo de habla castellana, es de destacar que las obras de Adorno fueron editadas o reeditadas con cierta profusión en la década de los setenta”. Así se expresaba Manuel Sacristán hace ahora doce años⁴⁰. Si esto fuese simplemente la constatación de un volumen editorial relativamente grande, en principio el autor podría haber tenido razón. Pero Sacristán habla de la “influencia” de la obra de Adorno en el pensamiento español, como si la traducción de los escritos de un filósofo fuese ya por sí misma la demostración de su recepción teórica. Si así fuera, nunca podrían traerse a colación modas, coyunturas, oportunismos o cualesquiera otros factores incluso más primitivos en la interpretación de una recepción. En este sentido su juicio es todo menos una constatación. Desgraciadamente es sólo

⁴⁰ Así lo afirma M. SACRISTÁN en su “Introducción” a la obra de Adorno *Crítica cultural y sociedad*, Madrid: Sarpe, 1984, pág. 123. M. Mardones ha ratificado recientemente la idea de Sacristán referida a la influencia de la Teoría Crítica en España. Cf. J. M. MARDONES “La recepción de la Teoría Crítica en España”, en *Isegoría* 1,1990, págs. 131-138. Pero su aportación desmiente en su propio desarrollo lo que en

principio el autor da por algo obvio, “que tal influencia no ha sido superficial” (*ibidem*, pág. 138): excepto unas iniciales consideraciones de rigor dedicadas a la primera Teoría Crítica, lo que Mardones reconstruye es la recepción española de la Teoría Crítica de Habermas. Es indudable que ésta es hoy influyente en el mundo académico español.

wishful thinking. Si hay algo que puede caracterizar la recepción española, es su fuerte tendencia a proceder *lineal* y *acumulativamente*.

Höhn y Raulet vieron una coincidencia feliz en el hecho de que a mediados de los setenta pudiesen leerse en Francia simultáneamente *El eclipse de la razón*, la *Dialéctica de la Ilustración*, *La ciencia y la técnica como "ideología"* y *Conocimiento e interés*⁴¹. Esta misma simultaneidad debería interpretarse en nuestro país de otro modo. Junto con otras circunstancias "anómalas", tal simultaneidad contribuyó a despachar la Teoría Crítica como algo ya viejo. Sencillamente sustituida por lo más nuevo, *démodé*, se la tuvo y se la tiene sin embargo como un momento filosóficamente "superado" (*aufgehoben*) por los nuevos desarrollos en Teoría Crítica. Todo intento teórico de enlazar productivamente con ella actualizando sus teoremas, pasará luego por apología y ocupación inactual. También en el mundo del espíritu se tiene a menudo lo más nuevo por lo únicamente válido.

Aunque en los últimos años hayan comenzado a asomar signos aislados de un giro hacia el examen de esta situación, que afortunadamente nunca estuvieron totalmente ausentes, en España la obra de Habermas ha monopolizado prácticamente todo interés teórico por la Teoría Crítica, silenciando los demás desarrollos de la Teoría Crítica en Alemania, los más recientes y los no tan recientes. Bastante irónicamente, si éstos fuesen alguna vez recibidos en España, tendría que presentárselos como "la otra Teoría Crítica", pues hasta hoy su transformación teórico-comunicativa pasa por ser toda la Teoría Crítica. Para hacer referencia a la primera Teoría Crítica, la fórmula "Escuela de Frankfurt" sigue teniendo entre nosotros primacía sobre "Teoría Crítica". Evidentemente, "escuela" –la mayor parte de las veces utilizada de un modo indiferenciado y con la connotación propia del término, que oscila entre la ortodoxia y el derrumbe– concuerda mejor con la idea de un pensamiento ya viejo desde un punto de vista histórico-filosófico. Pero ni histórica ni filosóficamente puede en realidad quedar superada una filosofía que, desde el escrito de Horkheimer "Teoría tradicional y Teoría Crítica" se entendió así misma como filosofía dialéctica y material: históricamente, los nudos contradictorios de la sociedad que constituían su objeto no han hecho desde entonces sino agravarse. La interpretación crítica (*Deutung*) de la ideología en que se ha convertido la sociedad tardocapitalista en sus desarrollos más recientes, está todavía por realizar. Esta crítica material de la sociedad no parece poder esperarse de una

⁴¹Cf. HÖHN, G., RAULET

Teoría Crítica comunicativamente reorientada, que, con bastante lucidez, no duda en reconocer en los *Mínima moralia* de Adorno un logro hasta el momento inigualado. Filosóficamente, al menos en España, haciendo abstracción de las meritorias excepciones aquí apuntadas, el legado filosófico de la primera Teoría Crítica sigue fundamentalmente intacto.

SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA EN BRASIL: EL CASO MERQUIOR¹

RODRIGO DUARTE

roduarte@fafich.ufmg.br

RESUMEN

La recepción de la Teoría Crítica en Brasil se inició en la muy temprana fecha de 1969 por parte de José Guilherme Merquior (1941-1991). Dicha recepción está marcada por la impronta heideggeriana de este autor, lo que lleva a identificar a Marcuse y Adorno con unos tópicos reductores -negativismo, radicalismo apolítico, esteticismo alternativo, etc.- y a afrentarlos a un Benjamin positivizado y optimista completamente desfigurado, así como a proponer una alternativa marcada por su adhesión a la ontología existencial. Paradójicamente estos tópicos se han mantenido en la recepción posterior, tanto en autores vinculados a posiciones de izquierda más radical, como en otros más próximos al pensamiento de Habermas.

Palabras clave: Merquior, Teoría Crítica, Brasil, Heidegger

ABSTRACT

The reception of the Critical Theory in Brazil began at a very early date in 1969 by José Guilherme Merquior (1941-1991). This reception is deeply marked by a Heideggerian influence on the author, which leads to the identification of Marcuse and Adorno with some reductive topics - negativism, apolitical radicalism, alternative aestheticism, etc.- and to oppose them with a completely disfigured Benjamin, positivized and optimistic, as well as to propose an alternative marked by their adherence to the existential ontology. Paradoxically, these topics have remained in the later reception in authors linked to ultra-left positions, as well as in those close to Habermas' thought.

Keywords: Merquior, Critical Theory, Brasil, Heidegger

¹ Original alemán en Rodrigo DUARTE, *Deplatzierungen. Zeitschrift für kritische Theorie* 5/1997, págs. 117-126 (Nota del traductor).
Aufsätze zur Ästhetik und kritischen Theorie, Weimar: Max Stein, 2009, págs. 14-30. Una versión anterior apareció en

Quien sólo piense en la polémica reciente entre la ética del discurso de los “francfortianos tardíos” y la ética de la liberación latinoamericana² a la hora de analizar el influjo de la teoría crítica en Brasil, comete un doble error. Por un lado, es muy cuestionable que la filosofía proveniente del *linguistic turn* tenga todavía algo que ver con la teoría crítica; por otro lado, en la vida filosófica de Brasil –en contraposición a prácticamente todo el resto de los países del continente– la filosofía latinoamericana de la liberación no juega ningún papel importante. Sin embargo, es posible observar un importante influjo de la teoría crítica “clásica” sobre los intelectuales brasileños desde los años sesenta hasta hoy, y por cierto con una tendencia creciente en la medida en que se produce un desarrollo de la sociedad hacia la progresiva cristalización de una situación tardocapitalista. Un índice de este influjo es el hecho de que primer el libro sobre la “Escuela de Fráncfort” fuese escrito por un brasileño y se publicara en 1969 –antes de *Dialectical Imagination* de Martin Jay³. Se trata de *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin. Ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt* de José Guilherme Merquior (1941-1991)⁴.

El contexto en el que surge este libro es el comienzo de la dictadura militar que se hizo con el poder en Brasil después del golpe de Estado que derrocó al presidente de izquierda liberal João Goulart. Por esa época ya se habían publicado numerosas traducciones al brasileño de las obras de Herbert Marcuse⁵, por más que lo que importaba a los grupos activos de izquierdas era más una inspiración política difusa que realizar contribuciones rigurosas a la reflexión sobre la situación sociopolítica y cultural específica de Brasil bajo inspiración de la teoría crítica. Precisamente hacia finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se refuerza la situación tardocapitalista en la parte industrializada del país y el golpe de Estado de derechas viene a constituir de modo natural un paso evidente en la incorporación de Brasil al orden económico globalizado, que hoy día –tras la supresión del socialismo real– recibe enormes impulsos de la política económica neoliberal internacional (y que en Brasil en la época en que

² Cf. p. ej. Raúl FORNET-BETANCOURT, *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus, 1992. Cf. también: “Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der ‘Diskursethik’ und die ‘Philosophie der Befreiung’”, en Andreas Dorschel et. al. *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

³ Martin JAY, *Dialectical Imagination*, Boston/Toronto: Little,

Brown & Company, 1973.

⁴ Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1969. (La referencia de todas las citas de este libro se indican con el número de página entre paréntesis dentro del texto.)

⁵ P. ej., *Eros e civilização*, Rio de Janeiro: Zahar, 1969; *O fim da utopia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969; *Marxismo Soviético. Uma análise crítica*, Rio de Janeiro: Saga, 1969; *Materialismo histórico e existência*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

se escribió el presente texto es continuada por la coalición dirigida por socialdemócratas y liberales de derechas).

El hecho de que la primera apropiación de este avanzadísimo instrumental teórico para la crítica de lo existente fuese realizada por un conservador como Merquior no ha dejado de tener consecuencias para la recepción en general de la teoría crítica en Brasil. Y ciertamente resulta visible la presencia de algunos aspectos de la interpretación de Merquior en numerosos libros y artículos sobre la Escuela de Fráncfort también de autores de orientación izquierdista que han aparecido en Brasil a lo largo de este tiempo. Sobre ello volveré más adelante.

José Guilherme Merquior (1941-1991) fue diplomático, politólogo, publicista y crítico literario⁶. El primer estudio de la Escuela de Fráncfort fue escrito extrañamente por uno de los pocos intelectuales brasileños altamente formados, que –sólo unos años después– dio públicamente apoyo ideológico al régimen militar. Y aunque ni una sola línea de su libro delate su simpatía hacia la derecha, es posible percibir algunos detalles de ello cuando se lo lee cuidadosamente. Lo que trato de hacer a continuación es precisamente una lectura de este tipo.

El libro está dividido en tres apartados. El primero trata sobre “Arte y sociedad” en Marcuse y Adorno, el segundo sobre Benjamin y el tercero sobre las “Raíces y límites del pensamiento negativo”. El primer apartado comienza con una descripción de la trayectoria de Herbert Marcuse desde “Hegel a Marx” y “con Freud más allá de Marx”, para terminar retornando a Hegel, para lo que el autor da la siguiente justificación:

En lucha contra el sistema capitalista, Marx había desenmascarado el pensamiento burgués como falsificación de la realidad social. En lucha contra el dominio nazi y su prolongación más sutil, la civilización tecnológica represiva, Marcuse se ve obligado a revalorizar las aportaciones de ese pensamiento burgués (y sus fuentes pre-burguesas). Tales ingredientes culminan en Hegel. (pág. 29)

Después Merquior se refiere a las contribuciones de Marcuse a una crítica del mundo industrial avanzado, poniendo de relieve temas como la sociedad sin padre –consecuencia

⁶ Su libros más importantes son: *Razão do Poema. Ensaios de Crítica e de Estética*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965; *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979; *A Natureza do Processo*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982; *O Argumento Liberal*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983; *Rousseau and Weber*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980; *Fou-*

cault, London: Fontana, 1985; *Western Marxism*, London: Paladin, 1986; *From Prague to Paris*, London: Verso, 1986; *Liberalism Old and New*, Boston: Twayne, 1991. Más información sobre Merquior y su obra puede encontrarse en la revista *Tempo Brasileiro*, n° 109. In memoriam José Guilherme Merquior, Rio de Janeiro, Abril-Junio 1992.

de la sustitución de la autoridad personalizada del *pater familias* por un sistema de dominación impersonal y difuso y de sus efectos sobre la conciencia moral—, la agresividad tecnológica y la desublimación represiva —la superación de los tabús sexuales como estrategia de represión. La utopía marcusiana de una sociedad sin represión es descrita a continuación como autosublimación de la libido, que llevaría a una erotización de la vida cotidiana. La insistencia que pone Merquior en la hipótesis de una eliminación total de la represión —a pesar de todas las advertencias de Marcuse, que distinguía entre la represión convencional y la *surplusrepression* capitalista— debe ser considerada un fallo de interpretación, cuya raíz profunda está en la actitud “positiva” de principio que Merquior tiene hacia Marcuse.

Según Merquior, en Marcuse se produce una estetización de la vida que prolonga la erotización de las relaciones sociales y que no tiene nada que ver directamente con el arte tradicional, sino con una actitud contemplativa más general contrapuesta al principio del rendimiento: “Marcuse convierte las actividades contemplativas en el rasgo más decisivo del comportamiento humano en una sociedad no represiva. Celebra a Orfeo y a Narciso como los héroes que sucederán al activo Prometeo” (pág. 38).

Probablemente a causa de la referencia directa de Marcuse a *Sobre la educación estética del hombre* de Schiller⁷, que tiene que ver con la mencionada preferencia por un efecto general de las obras de arte frente a su efecto específico, Merquior añade un excursus que se ocupa de la relación de la concepción de Schiller con su fuente directa, esto es, la crítica kantiana del juicio estético. Marcuse habría preferido el punto de vista de Schiller porque, aunque el típico rigorismo kantiano, que está profundamente vinculado con la construcción del *a priori* transcendental, ciertamente no pueda ser evitado desde ese punto de vista, al menos puede ser suavizado, por un lado, y limitado, por otro. Pero el precio sería una toma de partido acrítica de Marcuse a favor de un rasgo de Schiller que le quita valor precisamente como filósofo: “A Marcuse no le interesa analizar los elementos del *constructo* de Schiller, porque lo que le seduce es justamente su síntesis, sin preocuparse de hasta qué punto es ilusoria” (pág. 44).

Antes de terminar el apartado dedicado a Marcuse con una severa crítica de lo que denomina “divorcio entre negatividad y praxis”, Merquior menciona su obra *El hombre unidimensional*, en la que éste habría sustituido el optimismo visionario del libro

⁷ Herbert MARCUSE, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1974, págs. 180ss.

anterior por un escepticismo respecto a las posibilidades concretas de una liberación real de la humanidad. Para Merquior, ambos puntos de vista –el optimista y el pesimista– dan testimonio de una fundamental pérdida de realidad que reduce el valor global de su pensamiento a pesar de todas las importantes contribuciones del filósofo. Según Merquior, puede incluso paralizarse el impulso crítico que constituye el lema de la filosofía de Marcuse, si al final no tuviese nada mejor que ofrecer que un “gran rechazo”.

Dado que no hay puentes entre lo que existe y lo que es realmente diferente de lo que existe, la crítica social se consagra con toda seriedad al duro ejercicio del rechazo total para no caer en la monstruosidad de la solución intermedia. Así fluye el sueño del alma bella desde el pesimismo más desbocado, desde la postrer pervivencia de la gran esperanza del último refugio del humanismo intransigente. (pág. 47)

Por lo que respecta a Adorno, Merquior comienza mencionando los puntos más importantes de la *Dialéctica de la Ilustración*, entre los que subraya la definición de Ilustración como dominio de la naturaleza y su movimiento hacia una secularización radical de las divinidades míticas que, sin embargo, en lo fundamental perviven de forma enmascarada. Se puede percibir desde las primeras líneas de su presentación –como ya antes respecto al “gran rechazo” de Marcuse– el escepticismo de Merquior frente al beneficio e incluso la posibilidad de que una crítica ilustrada desconfie de sí misma. Sin embargo, intenta atenerse a su promesa formulada en la introducción de libro, esto es, mantener su presentación “en cuanto sea posible” libre de opiniones personales, y trata a continuación de lo que realmente le interesa, es decir, del arte y su relación con la sociedad. Según lo visto, el arte sería la herencia de la época mítica, pues por un lado conserva algo de los rituales mágicos a través de su actividad mimética y, por otro, está referido a la totalidad, en vez de operar con simples ruinas de la “palabra originaria”⁸, tal como hacen las ciencias positivas en la actualidad. El arte se encontraría en tensión frente a ambos –tanto frente al mito como frente a la ciencia– y se convertiría por ello en lugarteniente de otra praxis –de una praxis mejor (pág. 51).

A continuación el autor hace referencia a los rasgos que, según Adorno, caracterizan al arte auténtico que se encuentra en una relación de tensión con la dominación. Éstos podrían resumirse de modo global en la caracterización del arte vanguardista, que rompe con la tradición no sólo desde el punto de vista formal, sino también desde el

⁸ Cf. MAX HORKHEIMER y TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, pág. 34.

punto de vista del contenido: “El estilo es ruptura, porque la homogeneidad, al reflejar en la obra la tiranía de lo idéntico, resulta sospechosa” (pág. 53).

Como mínimo a partir de este momento se manifiesta la incompreensión de Merquior frente al planteamiento de Adorno, pues añade un párrafo sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel para afirmar a continuación que tras la caracterización «negativa» del arte no se escondería otra cosa que la concepción hegeliana del absoluto –sólo que bajo signo contrario–, lo que justificaría la conexión de la estética adorniana con el hegelianismo insinuada en el título del libro (54). Esto podría considerarse meramente una interpretación idiosincrásica, si no fuera porque conduce a una burda falsificación de la concepción del arte en Adorno: puesto que el arte –aunque sea negativamente– representa lo absoluto, que no se encuentra en ningún lugar del mundo, perdería su *raison d'être* y su derecho de existencia dejaría de estar seguro. Merquior declara en conexión con esto:

El arte en Adorno es “heautontimorouménico”, verdugo de sí mismo. En contraposición a la estética luminosa de Marcuse, fuente y creación de una sociedad reconciliada, la obra de arte antropofágica en Adorno sólo tiene una relación de anhelo incurable con la paz y la felicidad. Sin embargo su deseo casi salvaje de un acuerdo imposible, su rechazo inflexible del orden falso del universo, es la fuerza que convierte la obra de arte en un lenguaje odioso de la ruptura. (pág. 56)

El hecho de que la publicación póstuma de la *Teoría Estética*, en la que se elabora la ambigua relación de la obra de arte con el contexto social, se produjese en 1970 –es decir, un año después del estudio de Merquior– sólo puede explicar en parte este enorme malentendido, pues Merquior se refiere a otras obras de Adorno que caracterizan la obra de arte con toda claridad como algo muy distinto del anhelo de una felicidad pasada e imposible¹⁰.

Sin embargo, Merquior demuestra una comprensión adecuada de los planteamientos críticos de Adorno respecto al “gusto culinario” de la industria cultural como

⁹*Heautontimoroumenos* es el título de una comedia de Publio Terencio de 163 a.C. que fue traducida como “el verdugo de sí mismo”, “el que se autoatormenta” o, más literariamente, “Comedia del autocastigo” (*Nota del traductor*).

¹⁰Dos ejemplos de ello son las *Dissonanzen*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht Vandenhoeck & Rupprecht, 1982, y la *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978. En *Dissonanzen* Adorno conserva la definición de lo bello de Stendhal como “promesse du bonheur”, lo que sólo

tiene sentido si se adopta el punto de vista de una proyección de la felicidad humana orientada hacia el futuro (pág. 13). En la *Philosophie der neuen Musik* diferencia Adorno su actitud respecto a una metafísica nostálgica del arte, distinguiendo tres tipos fundamentales de obras de arte: “La obra de arte clausurada es la obra burguesa, la mecánica pertenece al fascismo, la fragmentaria está referida a la utopía en el estado de completa negatividad” (pág. 120). Resulta innecesario resaltar que Adorno toma partido por el tercer tipo.

empobrecimiento extremo de las posibilidades expresivas de un objeto estético. Y también su exposición de los puntos más importantes de la *Filosofía de la nueva música* se corresponde completamente con las intenciones de Adorno, si dejamos de lado quizás la cuestionable opinión de que la dodecafonía sería la culminación del expresionismo de Schönberg y no su negación (pág. 65) –cuando ciertamente el autor de la *Filosofía de la nueva música* muestra en decenas de páginas que entre la libre atonalidad y la técnica dodecafónica existe propiamente una ruptura, que debe ser contemplada dialécticamente, etc.

El reconocimiento de la significación universal de la contribución de Adorno a la estética aparece en otro excursus, referido esta vez a la estética de Lukács. Merquior reconoce las superioridad de la filosofía adorniana del arte frente a la de Lukács, y por cierto en la medida en que en ella la obra de arte, en vez de imitar la realidad embelleciéndola, es consciente de su constitución como artefacto irreal, de modo que desenmascara la “irrealidad” del mundo exterior al desvelar su falsedad. Partiendo de aquí, el planteamiento de Adorno permitiría una crítica inmanente del objeto estético, sin tener que someterlo directamente a un ideal histórico o social (págs. 80ss.).

Antes de concluir este primer apartado de su libro, Merquior compara de manera interesante algunos puntos de la filosofía adorniana de la música con la idea central de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, es decir, con la dialéctica de lo dionisiaco y lo apolíneo, y de sus consecuencias para el arte y el mundo de la cultura. Lo fructífero de esta comparación se pone de manifiesto en que el propio Adorno, en un texto que Merquior ciertamente no conocía en ese momento, se refiere a que su problemática de la determinación histórica de lo musical ya había sido tratada por Nietzsche. Adorno se había dado cuenta,

que la pintura misma, que consiste primariamente en un ordenar humanamente dominador del mundo espacial exterior, se integra en la continuidad de los elementos racionales de la civilización romana occidental mejor que la música, que contiene para bien y para mal algo inasible, caótico y mítico. Esta contraposición es la que tenía ante sí Nietzsche¹¹.

Pero Merquior ignora de nuevo el carácter dialéctico de la concepción adorniana, cuando se obstina en una enfatización unilateral del lado expresivo y mimético –en una palabra, mítico– de la obra de arte: “Resulta extraño que el neohegeliano Adorno

¹¹Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* T. 18 (*Musikalische Schriften IV*), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, pág. 143. Sobre la relación entre las concepciones de Adorno y Nietzsche sobre la música *cfr.* Rodrigo DUARTE, “Som Musi-

cal e Reconciliação a partir de *O Nascimento da Tragédia de Nietzsche*”, en *Kritérion* 89, Belo Horizonte, Enero-Julio, 1994, págs. 74-90.

desdialéctice la teoría del *Nacimiento de la tragedia*" (88). Tampoco en este caso el hecho de que Merquior no conociese la *Teoría Estética* puede justificar su comprensión errónea, puesto que Adorno ya había elaborado en diversos escritos anteriores lo que sería conocido como la dialéctica entre expresión y construcción (o mimesis y racionalidad), es decir, como la relación dinámica y recíproca entre ambos factores¹². La apoteosis de esta enorme equivocación en la interpretación de la estética de Adorno es el despliegue del ya mencionado reproche, según el cual la obra de arte en esa estética se convierte en su propio verdugo, al no atisbar para sí ninguna alternativa a la apropiación de la racionalidad cosificada del sistema de dominio:

El director de orquesta [sic] Adorno, asesor técnico de Thomas Mann durante la redacción del *Doctor Fausto*, ve ahora en la música vanguardista el demonio de la represión ilustrada, la figura de la promesa de felicidad traicionada. El arte de la ruptura es precisamente un "derrumbe necesario". (pág. 94)

El segundo apartado del libro está dedicado a Walter Benjamin, que Merquior encuentra incomparablemente más simpático. Comienza con una propuesta de explicación para la hostilidad llamativamente menor de este filósofo frente a la técnica, si lo comparamos con Marcuse y Adorno. Benjamin no ha conocido –como Marcuse, Adorno y Horkheimer– la bestialidad de la sociedad tecnológica de los Estados Unidos, lo que le permitió, según Merquior, no emitir un juicio tan amargo como el de sus amigos francfortianos –y consecuentemente menos unilateral que el de ellos– sobre el mundo que tenía ante sí. Resulta visible la simpatía apriorica de Merquior hacia Benjamin, que le hace descuidar el hecho de que la diferencia entre los puntos de vista de Benjamin y Adorno en muchos temas es muy pequeña.

La "toma de partido" por Benjamin se produce entre otras razones debido a su procedimiento de tratar el texto como un microcosmos, como *speculum mundi* y encontrar de esta manera, por así decirlo, fósiles culturales. Esto culmina consecuentemente en una presentación de la concepción de la alegoría abordada por Benjamin en el libro sobre *Drama barroco alemán*, que Merquior considera la "clave de la estética moderna". Para apoyar su interpretación el autor llama la atención sobre el origen en

¹² Además de *Minima Moralia* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, pág. 191; 285ss.; 298 et passim), conocida por Merquior, podría haberse referido, por ejemplo, a *Ohne Leitbild* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967, págs. 43 u 104ss.). Sobre la dialéctica de expresión y construcción cfr. Rodrigo

DUARTE, *Zum Begriff Naturbeherrschung bei Theodor W. Adorno*, Kassel (tesis doctoral) 1989, especialmente el tercer capítulo: "El dominio de la naturaleza como concepto estético".

Goethe de la distinción entre símbolo y alegoría, lo que habría sido descuidado por una tenaz tradición, que encuentra en el Lukács tardío uno de sus últimos exponentes. Según esto, la forma del escrito teórico que corresponde a la alegoría no es la del sistema, sino una forma abierta, que Benjamin caracteriza como la forma del tratado y que Merquior correctamente sitúa junto al modelo de ensayo de Adorno. Sorprendentemente, en este apartado se repiten las citas de *El ensayo como forma* de Adorno, sin hacerlo reconocible, lo que resulta todavía más curioso si se tiene en cuenta que Merquior anteriormente no ha dejado de manifestar su aversión al filósofo francfortiano.

Merquior tiene un buen olfato para la manera en que Benjamin aplica con éxito conceptos psicoanalíticos en la filosofía de la cultura, por ejemplo, cuando reconoce la concepción freudiana del trauma y la conmoción en el procedimiento poético de Baudelaire. Partiendo del punto de vista de Freud, según el cual los impulsos inconscientes vinculados al recuerdo involuntario producen rápidas e intensas descargas de energía y una repulsa en el psiquismo contra el mundo externo, Benjamin habría señalado que la poesía de Baudelaire procede de manera similar, aunque su sujeto no es el individuo sino un objeto histórico-cultural y estético: “El traumatófilo Charles Baudelaire se ha dedicado sistemáticamente a que la reflexión transforme los acontecimientos en vivencias. De esta manera la lucha de la poesía contra la situación del hombre moderno abandona el campo de las idealizaciones románticas gastadas en favor del ejercicio de la crítica cultural” (pág. 120).

Merquior ve en la defensa del cine realizada por Benjamin una liberación de la tradición en conexión con su posicionamiento frente a la modernidad artística. El hecho de que los sobresaltos producidos por la literatura vanguardista se asemejen a los procedimientos cinematográficos (movimientos de cámara, *fastmotion* y *slowmotion*, posibilidades de montaje, *close-up*, etc.) se convierte para Merquior en motivo para destacar la filosofía del arte de Benjamin frente a Marcuse y Adorno: “En la estética de Benjamin convive el elemento de la sobria afirmación con la percepción de lo inhumano. No se puede decir de manera mejor: en Benjamin existe un sentido para lo trágico», en Adorno en lugar de eso un supuesto «terrorismo de la ruptura” (pág. 127s.). El procedimiento para apropiarse de Benjamin como un moderno trágico (en el sentido de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche) y denunciar a Adorno como un terrorista antimoderno del arte o de la “ruptura”, exagerado hasta la caricatura por Merquior,

representa un modelo de recepción conservadora de la teoría crítica con efectos en Brasil hasta hoy.

Merquior intenta en el segundo apartado del libro dejar mal a Adorno en relación con Benjamin comparando de manera inadecuada las concepciones sobre la muerte del arte de Adorno y Hegel. El tema clave de la visión hegeliana no se basaría sólo en la conocida “grecofilia” de Hegel, sino también en su inclinación anti-romántica hacia la prosa de la vida. Es posible mostrar entre tanto que Hegel no sólo aprobó el formalismo de la sociedad burguesa como signo de la objetivación del Espíritu Absoluto, sino que también lamentó sinceramente las relaciones que determinan el final del arte. Es precisamente la obsesión por los griegos que menciona Merquior, lo que le hace adoptar una actitud ambivalente respecto al mundo moderno:

Si el contenido de las circunstancias es de otro tipo y la objetividad asume por tanto otras determinaciones en sí que aquellas que han aparecido en la conciencia de los que actúan, entonces el hombre actual no asume todo el alcance de lo que ha hecho, sino que rechaza la parte de su acción que por un no saber o por desconocer las circunstancias mismas ha resultado diferente de lo que pretendía voluntariamente, y se atribuye sólo aquello que ha realizado conscientemente y en relación a ese saber con propósito e intención. El carácter heroico no hace esta diferencia, sino que responde de la totalidad de su acción con toda su individualidad¹³.

Según Hegel, el arte de su época no está por ello en condiciones de configurarse de manera adecuada a su tiempo, pues tanto la situación idílica como también la moderna situación prosaica (por razones opuestas) deberían ser evitadas como objeto de expresión artística dada su inadecuación y al arte moderno le es inherente siempre un “anacronismo necesario”¹⁴. Por otro lado, Merquior pasa por alto que ya el Adorno más pesimista de la *Filosofía de la nueva música*, allí donde está en juego la posibilidad de supervivencia del arte en el mundo administrado, anticipa la concepción de su *Teoría Estética*, según la cual se define “la desartización del arte no únicamente como etapa de su liquidación, sino como su tendencia de desarrollo”¹⁵.

¹³G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, T. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, pág. 246.

¹⁴G.W.F. HEGEL, *ibidem*, págs. 250ss. Sobre el “anacronismo” del arte contemporáneo en Hegel, *cfr.* especialmente pág. 359.

¹⁵Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, pág. 123. –Adorno subraya en su obra temprana *Filosofía de la nueva música* la prepotencia de la industria cultural y la represión política, es decir, de aque-

llas fuerzas que amenazan la existencia del arte: “Sólo para una humanidad pacificada se extinguiría el arte: su muerte hoy, tal como amenaza, únicamente sería el triunfo de la mera existencia sobre la mirada de la conciencia que presume de hacerle frente.” (Theodor W. ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, pág. 24). Las diferencias decisivas entre Hegel y Adorno, cuando se trata de la “muerte” del arte, son, por un lado, el optimismo de Hegel y el pesimismo de Adorno y, por otro, la actitud

En consonancia con este esquema de movilizar a Benjamin contra Adorno, Merquior destaca la evidente presencia de la teología en la filosofía del lenguaje benjaminiana y pretende hacer valer la concepción no lineal de la historia en Benjamin contra una supuesta concepción “autonegadora” en Adorno y Marcuse:

El misterio de la esperanza escapa tanto a Adorno como a Marcuse. Por una ironía del destino, Benjamin –víctima de la guerra y el nacionalsocialismo– está mucho menos amargado que los supervivientes [...]. Pero la esperanza es un correlato del origen. Si no se encuentra esperanza en Marcuse y Adorno, si sus proclamas de salvación son tan raras, es porque en ellos falta igualmente la dimensión filosófica, que en Benjamin está representada por la alianza entre dialéctica y teología, cuyo contenido último es la idea del origen. (pág. 143)

En realidad la diferencia entre Adorno y Benjamin, por lo menos en lo que se refiere a la “esperanza por mor de los que carecen de ella”, no es con todo tan grande como afirma Merquior. Más allá de esto Merquior quita importancia al hecho de hasta qué punto es problemático el papel de la teología en el pensamiento de Benjamin. Sin embargo, forma parte de la estrategia argumentativa dar ambos puntos por sentados, para que la negatividad filosófica de Marcuse y Adorno pueda ser rechazada como contradictoria. Benjamin es confrontado como filósofo “positivo” a los “negativistas” improductivos Marcuse y Adorno y de esta manera aproximado a un pensador cuya filosofía es completamente opuesta a la de Benjamin: Martin Heidegger. La referencia de Merquior a la ontología fundamental de Heidegger, que con anterioridad sólo se podía percibir leyendo entre líneas, se presenta a plena luz en la última parte de libro. La interpretación heideggeriana de la metafísica occidental como olvido del ser y su crítica de la técnica son presentadas para acentuar las diferencias con la concepción del sufrimiento y la felicidad humanas de Marcuse y Adorno:

Pero al adoptar otro concepto de salvación, otra idea de felicidad fundamentada en otro punto de vista sobre la historia de la cultura, Heidegger evita el pesimismo al que sucumben los defensores del pensamiento negativo y alcanza (aunque de manera inconsciente, sin ningún influjo ideológico perceptible) el ‘pathos’ de la esperanza que había alimentado las consideraciones de Walter Benjamin. (pág. 171)

Merquior intenta aquí aproximar y distanciar la filosofía de Heidegger respecto a temas de Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey y Lukács, así como a temas de la teología

opuesta frete a la modernidad estética, cuyas manifestaciones no eran naturalmente las mismas. Cf. Rodrigo DUARTE, “Morte da Imortalidade. Adorno e o prognóstico hegeliano

da morte da Arte”, en *Morte da Arte, Hoje*, ed. *Idem*, Belo Horizonte, 1993. Merquior atribuye a Adorno una afinidad intacta con Hegel, para atacarlo de modo injustificado.

cristiana y judía. Pero más interesante es su presentación del planteamiento de Heidegger en relación a Hölderlin. Según ésta, la transición de la analítica existencial a la reflexión histórico-ontológica por la mediación de la poesía hölderliniana representa una ruptura definitiva con la tradición metafísica, porque en ella la preocupación del poeta por Occidente coincide con el punto más alto del proceso de autojustificación de la cultura alemana, que comenzó a mitad del siglo XVIII.

Lo que Hölderlin exige de Occidente en forma de una fidelidad a la naturaleza se corresponde con el sentido de verdad del ser en cuanto dialéctica de revelación y ocultamiento en el planteamiento de Heidegger. Desde una perspectiva histórica la esperada fidelidad a la sobriedad originaria se asemeja al individuo que se somete a su propia finitud y controla la “ley de la secuencialidad” –el tiempo– aceptándolo en su esencial apertura. (pág. 198)

La obsesión de Merquior por rechazar *in toto* a los filósofos francfortianos como exponentes de una crítica de las ideologías que se conduce a sí misma *ad absurdum*, se expresa consecuentemente otra vez cuando comenta la crítica de Adorno y Marcuse a Heidegger. Acusa a Adorno de no haber ido en sus ataques a Heidegger más allá de provocaciones sin un análisis detallado; parece como si Merquior no conociese la densa y profunda crítica de la ontología fundamental en la *Dialéctica Negativa* de Adorno. En relación con la crítica de Marcuse a Heidegger, que trata de manera históricamente más precisa la relación del filósofo con el nacionalsocialismo, Merquior se encuentra en el apuro de tener que explicar lo inexplicable y remite únicamente a la conocida excusa de los heideggerianos, según la cual Heidegger se habría arrepentido a tiempo de su *liaison dangereuse*, etc. Otro interminable excursus, que comienza con Rousseau y aborda el neokantismo, trata la problemática del marxismo y el estructuralismo, especialmente en Althusser. También aquí busca Merquior la ocasión y la encuentra para lamentarse del exceso de negatividad en Marcuse y Adorno.

El utopismo ‘pedagógico’ schilleriano de Marcuse y la amargura autodestructiva de la estética de Adorno provienen de la lejanía respecto a la praxis en el sentido de la ausencia de un horizonte revolucionario. [...] En la crítica de la cultura de los neohegelianos la inercia de la historia conduce a la desesperación o a un utopismo en permanente aplazamiento; en el antihegeliano Althusser no sólo pierde el marxismo el sabor mesiánico, sino también el rasgo de la problematización de los valores y del cuestionamiento de la cultura. (pág. 255s.)

El rechazo de Hegel de la concepción kantiana del disfrute desinteresado de lo bello habría establecido una nueva y rigurosa medida para la consideración de los fenómenos

estéticos: su valor depende de su utilidad social y se desatiende su relación con aspectos inmanentes a la forma. De ello resulta un reduccionismo cuyos representantes más articulados junto a Hegel son, con acentos diferentes, Schiller, Heine, Ruge, Gervinus, Stuart Mill, Bentham, Marx y Engels, así como Freud. Merquior aclara que lo que resulta falso no es la conexión con el contexto histórico, sino su exclusividad como criterio de calidad estética. La adhesión de Merquior al estructuralismo no resulta en absoluto incompatible con su proximidad a la ontología fundamental de Heidegger y se pone de manifiesto cuando describe lo que él considera las condiciones históricas bajo las cuales podría ser superado el reduccionismo.

La superación de los reduccionismos positivistas y las concepciones teleológicas del siglo pasado por medio del análisis estructural coincide en el plano epistemológico con el paso de los límites de la economía de la escasez hacia un horizonte de la abundancia y la diversidad de la producción y del consumo inaugurado en nuestro tiempo. (pág. 268)

El hecho de que esto esté escrito en 1968 no justifica de ninguna manera la magnitud de su cortedad de miras al contemplar las relaciones del capitalismo tardío como posible terreno de una promesa de felicidad sea del tipo que sea, puesto que como es conocido ni siquiera la cuestión de la alimentación mínima de una gran parte de la humanidad ha sido resuelta por el ya todopoderoso capitalismo mundial, y mucho menos la de la felicidad.

Merquior reconoce ciertamente en sus observaciones finales la existencia de algo que él llama “crisis de la cultura”, que afecta no sólo a Europa como lugar de nacimiento de la modernidad, sino también a su periferia “activa” (Norteamérica y la antigua Unión Soviética) y “pasiva” (el llamado Tercer Mundo, especialmente Latinoamericana). Pero una esperanza irrenunciable de superación de los urgentes problemas humanos sólo se manifiesta en él como toma de partido por un punto de vista filosófico que rechaza cualquier crítica radical de la situación actual (cf. 288). La negatividad crítica, que para Adorno es el lugarteniente de la verdadera esperanza, para Merquior es una forma de pensamiento que pertenece al ocaso europeo. Por eso, para un no europeo, por ejemplo, para un pensador latinoamericano, es completamente inapropiada. Según su opinión, sólo el hombre del Tercer Mundo (especialmente en su zona occidental) –además de un nuevo tipo de intelectuales europeos– podría ofrecer una nueva valoración del drama actual:

Él podría dar al legado de nuestra época otro sentido. Ante todo está en sus manos la fuerza para poner en relación la riqueza espiritual del siglo XX –su densa capacidad artística y teórica (con una grandeza comparable a la profundidad de sus crisis), el inaudito atrevimiento con el que la cultura del siglo XIX interrumpe la tradición moderna– con la conciencia del descentramiento probable y en cierta medida ya iniciado de las fuentes creativas de la civilización occidental. (pág. 303)

Esta declaración se basa en el mismo falso supuesto que la filosofía de la liberación latinoamericana –a pesar de toda la distancia de Merquior respecto a ella–, esto es, considerar la singularidad geográfica e histórica de Latinoamérica como una especie de *a priori* transcendental que constituye al mismo tiempo un criterio de verdad y una certeza de calidad.

El pensamiento de Merquior se transformó en el período siguiente –se separó del heideggerianismo y se orientó hacia un neoliberalismo abierto–, pero las declaraciones de su libro de 1969 no las ha valorado de manera diferente. Aquella parte de su obra titulada *Marxismo occidental* del año 1986 que está dedicada a la Escuela de Fráncfort comienza con una descripción caricaturesca y difamatoria de Adorno, que se dirige más contra su apariencia externa que contra su pensamiento. Tras una presentación del contexto en el que surge y de algunos rasgos de la filosofía de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin, en la que nuevamente sólo sale airoso Benjamin, Merquior cierra con una observación sobre Adorno que deja al adjetivo “crítico” sin su sentido enfático:

Sin embargo, la ‘Teoría crítica’ se mantiene ‘crítica’ porque conserva una crítica, no porque intentara desarrollar un pensamiento estructurado. En efecto, durante la así llamada ‘disputa del positivismo’ a comienzos de los años sesenta en la República Federal de Alemania –fundamentalmente una polémica entre Popper y Adorno– se ha hecho evidente que para el maestro francfortiano la crítica social era más importante que la preocupación rigurosa por sus herramientas de crítica¹⁶.

Las condiciones que determinaron el surgimiento de la teoría crítica están hoy, después del final de la guerra fría, más presentes y extendidas que nunca; no puede ser convincente exigir que se cubran las durezas del “mundo administrado” con un manto de rigorismo lógico-formal o lingüístico. En relación con su valoración de la Escuela de Fráncfort el libro más tardío de Merquior no añade nada nuevo al anterior. Él ha introducido la recepción de la teoría crítica en Brasil. Este es su mérito. Pero ha preformado su avance de manera sumamente problemática.

¹⁶ *Marxismo Occidental*, Rio de Janeiro: Nueva Frontera, 1987, pág. 194 (trad. al port. de Raul de Sá Barbosa).

Un ejemplo de ello es el libro de Flávio Kothe *Benjamin & Adorno: Confrontos*¹⁷ (Benjamin y Adorno: Confrontaciones), aparecido diez años más tarde. Impresionado por las objeciones de los estudiantes alemanes de 1968 contra Adorno, según las cuales éste habría tomado un callejón sin salida filosófico e incluso manipulado la herencia de Benjamin, Kothe escribe un ensayo parcial, en el que –incluso en los puntos en que ambos filósofos verdaderamente coinciden– se produce una toma de partido por Benjamin. Aunque Kothe no sea sospechoso de simpatía hacia la derecha, es posible reconocer en su libro el mismo esquema que encontramos en Merquior: destacar ciertos rasgos “afirmativos” en Benjamin para condenar la supuesta desesperanza de Adorno. Sin embargo, a diferencia de Merquior, en él falta cualquier rastro de un influjo de Heidegger.

A partir de comienzos de los años ochenta, sobre todo con las contribuciones de Sérgio Paulo Rouanet¹⁸ y Barbara Freitag¹⁹, se ha establecido un nuevo nivel hermenéutico –más objetivo– en la investigación sobre la teoría crítica en Brasil. Y sin embargo los escritos de ambos recuerdan las formas de proceder de Merquior, cuando se trata de “reprimir” la irrenunciable negatividad de la teoría crítica –especialmente ejemplificado en la filosofía de Adorno. Sólo que la inspiración de Rouanet y de Freitag ya no es la Heidegger, sino la de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas. Lo que éste llama la “contradicción performativa”²⁰ en la teoría crítica, ya había encontrado una cierta anticipación:

Pero el pensamiento negativo es víctima de esa tendencia [del conformismo unidimensional] al proponer el tema de la represión como nueva mediación universal, es decir, como principio de explicación reduccionista de lo real. (pág. 291).

Sin embargo, investigar de manera más precisa la significación de esta “afinidad electiva” entre autores por otra parte heterogéneos sería un nuevo tema.

Traducción de José A. Zamora

¹⁷ São Paulo: Ática, 1975.

¹⁸ Entre sus escritos más importantes se encuentra *O Édipo e a anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*, Rio de Janeiro: Tempo, 1981; *Teoria Crítica e Psicoanálise*, Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal do Ceará & Tempo Brasileiro, 1983; *As Razões do Iluminismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁹ *Teoria Crítica: Ontem e Hoje*, São Paulo: Brasiliense, 1987.

²⁰ Cf., p. ej., *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985): «Horkheimer y Adorno

toman otra opción, avivando y manteniendo abierta la contradicción performativa de una crítica de las ideologías que se sobrepaja a sí misma y no quieren ya superarla teóricamente. Después de que todo intento de establecer una teoría al nivel de reflexión alcanzado se precipita en lo insondable, renuncian a la teoría y practican *ad hoc* la negación determinada, se oponen de esa manera a cualquier fusión de razón y poder, que taponan todas las grietas» (p. 154).

THEODOR W. ADORNO EN CASTELLANO. UNA BIBLIOGRAFÍA COMENTADA¹

JORDI MAISO

jordimaiso@hotmail.com

RESUMEN

El texto presenta una panorámica de las ediciones y traducciones de libros de Theodor W. Adorno en lengua española, que atiende a la política editorial y compilatoria de estas publicaciones y a sus consecuencias para el calado de su pensamiento en el ámbito latinoamericano. Se incluye también una relación de los estudios y monografías publicados sobre Adorno, con objeto de ofrecer un material para el análisis y la evaluación de la recepción iberoamericana de la teoría crítica adorniana.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, bibliografía, Teoría Crítica, recepción, política editorial.

ABSTRACT

The paper offers an insight into the publications and translations of Theodor W. Adorno's work in Spanish, focusing on the editing and selection policy and its consequences in the influence of his thought in the Latinamerican field. The paper also includes a panoramic on the studies and monographies about Adorno, in order to offer an academic material for a further analysis and evaluation of the iberoamerican reception of Adorno's Critical Theory.

Keywords: Theodor W. Adorno, bibliography, Critical Theory, Reception, Editing Policy.

A la hora de acercarnos a la bibliografía de Theodor W. Adorno en castellano, resulta imperativo empezar constatando el punto de inflexión que está suponiendo la iniciativa de la editorial Akal de publicar una edición española de sus obras completas, ajustándose a los textos aparecidos en la edición alemana de Suhrkamp. La traducción

¹Una primera versión de este texto, escrita en el año 2006, fue publicada en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 83-84 (2008), págs. 115-119. Aprovecho para hacer público mi agradecimiento a David Cortés por incitarme a

realizar este trabajo y especialmente a Antonio Notario, por facilitarme abundante material y enriquecer el texto con sus comentarios y sugerencias.

de las obras completas de un autor como Adorno es poco habitual en el ámbito editorial hispanoamericano, y pese a todo la iniciativa no debería llevar a error a la hora de estimar el arraigo del pensamiento adorniano en el panorama académico e intelectual en lengua castellana. Sin embargo sería urgente plantear una discusión sobre las posibilidades y perspectivas que abre un acontecimiento editorial de estas dimensiones para evaluar hasta qué punto éstas se están materializando o en qué medida la ocasión está siendo desaprovechada. En cualquier caso, sin lugar a dudas, este proyecto de publicación de los escritos de Adorno, que se puso en marcha coincidiendo con el centenario de su nacimiento en 2003, promete poner punto y final a la dispersión y la indisponibilidad de muchos de los textos adornianos, que ha favorecido notablemente una recepción parcial e incompleta de su pensamiento en los países de habla hispana.

Las primeras ediciones de Adorno en castellano datan de la década de 1960, cuando comienzan a darse los primeros pasos hacia una tímida recepción iberoamericana de su pensamiento. Las traducciones pioneras vinieron de la mano de Manuel Sacristán en la fase aperturista del franquismo tardío (*Prismas* y *Notas de literatura*, ambos en Barcelona, Ariel 1962), pero fueron principalmente Jesús Aguirre y la editorial Taurus en España, así como las editoriales Sur en Argentina y Monte Ávila en Venezuela, quienes, con un alto ritmo de publicación entre 1966 y 1975, emprendieron la encomiable labor de introducir la obra adorniana en el ámbito de habla hispana, si bien con resultados desiguales. Lo cierto es que en las urgencias políticas e intelectuales de la izquierda iberoamericana en las décadas de 1960 y 1970 no favorecieron una recepción² ni una política editorial adecuada al alto nivel de exigencia de los textos del francfortiano. Por lo demás el trasfondo teórico y cultural que requiere la adecuada comprensión del pensamiento adorniano –piénsese en la complejidad de sus presupuestos filosóficos, pero también en el peso específico que adquieren en su obra las dimensiones estética y musical– distaba mucho de estar “generalmente disponible” en los panoramas intelectuales de España y Latinoamérica durante estas décadas. Sin

² Para una panorámica de estas urgencias y del complejo de “perspectivas de deseo” que condicionaron la introducción de su obra, baste mencionar que Adorno era percibido en primer lugar como exponente de la “Escuela de Frankfurt”, con la que sin embargo se asociaba predominantemente a Herbert Marcuse, o de una “Teoría Crítica” con la que pronto se iba a remitir ante todo a la obra de Jürgen Habermas; en cualquier caso su pensamiento quedaba adscrito a la

tradición del llamado “marxismo occidental”. Estas circunstancias favorecieron un acercamiento a su obra con un horizonte de expectativas que no siempre permitía hacer justicia a las peculiaridades de la fisonomía intelectual adorniana, y llevaron a más de una decepción en el enfrentamiento con su obra, que pronto daría lugar a reproches basados en simples malentendidos.

embargo se impone reconocer que tampoco las características de la propia producción adorniana ahorran dificultades a quien pretende publicarla en un medio no germánico. En primer lugar porque el volumen de su producción es ingente, y se compone mayoritariamente de multitud de pequeños artículos y conferencias –que con frecuencia responden a contextos y discusiones concretas, difícilmente transferibles a otro entorno cultural–. Tampoco se puede olvidar que, hasta que entre 1970 y 1986 se publican los veintitrés volúmenes de la edición alemana de sus obras completas, una parte muy significativa de los textos adornianos –especialmente los escritos tempranos, pero también buena parte de su producción en el exilio– habían permanecido inéditos, inaccesibles o agotados durante décadas y, cuando fueron publicados, algunos de estos escritos sorprendieron incluso a un público alemán que se consideraba sobradamente familiarizado con su pensamiento. Por otra parte la Teoría Crítica adorniana abarca un espectro temático muy amplio, que comprende filosofía, sociología, psicología social, estética, literatura y música, dificultando su recepción por parte de una academia dividida en disciplinas especializadas sin apenas contacto entre sí, y que en el ámbito iberoamericano, cuando muere Adorno en 1969, todavía se encontraban en el inicio de un largo proceso de “modernización”. Finalmente el lenguaje, la escritura y la composición textual de los escritos adornianos son sumamente complejos y exigentes, propensos a crear dificultades de comprensión a los lectores que se enfrentan con ellos por vez primera, pero muy especialmente a los traductores que se comprometen a volcarlos del alemán, que es su medio natural, a otro idioma. Estas circunstancias han dado lugar a un buen número de traducciones insatisfactorias, a una gran dispersión de los pequeños textos publicados en revistas y al predominio de una dudosa política compilatoria y editorial con fuertes repercusiones sobre la recepción de su pensamiento.

Ya en las ediciones de las grandes obras de Adorno se han hecho visibles las consecuencias de la política editorial que ha predominado en las últimas décadas, especialmente porque estas publicaciones no se han ajustado a las ediciones de las obras completas originales. Así nos encontramos con que las ediciones de *Minima moralia* en Taurus no cuentan con los aforismos desechados que ya había publicado Suhrkamp póstumamente, que a *Dialéctica de la Ilustración* (tanto en la edición en Buenos Aires, Sur, 1969 como en la nueva traducción publicada en Madrid: Trotta, 1994) le falta el anexo de “El esquema de la cultura de masas”, incluido en el tomo tercero de las obras

completas de Adorno, o que la edición de *Teoría estética* en Orbis (Barcelona, 1983) no incluye los Paralipomena ni la primera introducción, que sí que habían aparecido en las ediciones anteriores de Taurus (Madrid, 1971 y 1980), y que constituyen un material de trabajo imprescindible tratándose de un libro al que la repentina muerte de Adorno condenó a un estado fragmentario. Más problemático incluso resulta el hecho de que las diferentes ediciones de la propia *Teoría Estética* y de *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, 1975) tampoco respetaron la composición textual elegida expresamente por Adorno. Si en las ediciones originales de ambos libros el texto se presenta como una constante sucesión de párrafos sin interrupción alguna, introduciendo tan solo ocasionalmente un interlineado algo más espacioso que señalara un cierto corte, las ediciones de Taurus optaron por intercalar entre los párrafos los encabezados que la edición alemana colocaba en el índice detallado al final del texto, y que debía constituir una especie de “mapa” de las temáticas que se van desglosando en cada uno de los párrafos. Quizá los editores pensaran que esta “corrección” del procedimiento expositivo adorniano facilitaría la orientación a un lector que se enfrentaba a textos particularmente difíciles, pero lo cierto es que con este procedimiento se distorsiona por completo la estructura y la lectura del texto, inseparable de las ambiciones teóricas que Adorno perseguía en ambos escritos³.

En lo referente a los textos considerados “menores”, las políticas de edición y compilación tampoco han permanecido sin consecuencias. Especialmente porque en una obra tan amplia y heterogénea como la de Adorno, dichos escritos juegan un papel fundamental para una comprensión de conjunto, ya que en ellos el movimiento de su pensamiento se muestra con una mayor espontaneidad, revelando tanto su rigor como su flexibilidad a la hora de confrontarse de forma directa con cuestiones de actualidad. Sin embargo la dificultad de presentar múltiples pequeños textos con temáticas muy dispares en un ámbito y un idioma no germano ha favorecido una política editorial que ha optado por publicar compilaciones de cosecha propia, en las que con frecuencia se editan varias versiones y traducciones de los mismos textos, mientras que muchos otros escritos han quedado omitidos, y por tanto fuera del campo de discusión. El predominio de esta política editorial, especialmente acusada en las décadas de 1960 y 1970, ha

³Para un comentario sobre este y otros aspectos problemáticos de la única edición de *Dialéctica negativa* disponible en castellano durante treinta años, *cfr.* CABOT, Mateu,

“Comentarios y añadidos a la edición castellana de *Dialéctica Negativa*”, *Taula. Quaderns de pensament*, 23-24 (1995), pags. 145-148.

tenido consecuencias importantes en todas las ramas de la producción adorniana, puesto que las razones por las que algunos textos han sido sistemáticamente excluidos resultan en casi todos los casos impenetrables; pero sin lugar a dudas las principales víctimas han sido sus escritos musicales, que constituyen el grueso de las obras “menores” de Adorno. Baste mencionar que los textos de temática musical no sólo han despertado menos interés para su traducción y su publicación, sino que fueron directamente eliminados del volumen de *Crítica cultural y sociedad* (Madrid: Sarpe, 1984), que retoma textos de *Prismas* en la traducción de Manuel Sacristán publicada en 1962⁴, y en *Disonancias. Música en el mundo dirigido* (Madrid: Rialp, 1966) no se incluyen todos los artículos que se habían incorporado tres años antes a la nueva edición alemana⁵. Quizá esta situación editorial revele también algo de la situación de la cultura musical española. En definitiva, a excepción de la publicación de *Impromptus* (Barcelona: Laia, 1985), que respeta la compilación original publicada en vida de Adorno y cuenta con una cuidada traducción y un excelente prólogo, los pequeños textos musicales apenas han aparecido dispersos en revistas o compilados en pequeños libritos como *Reacción y progreso y otros escritos musicales* (Barcelona: Tusquets, 1970), que reúne algunos escritos musicales tempranos, y *Sobre la música* (Barcelona: Paidós, 2000), selección de textos centrados en las relaciones de la música con el lenguaje, la pintura o la filosofía.

Por lo demás, al margen de la edición de las obras completas, los volúmenes que han respetado las compilaciones originales llevadas a cabo por el autor son *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* (Barcelona: Ariel, 1962), *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid: Taurus, 1969) *Intervenciones. Nueve modelos de crítica* (Caracas: Monte Ávila, 1969), *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973) y *Sociológica*, que incluye también textos de Max Horkheimer (Madrid: Taurus, 1966). Por su parte, *Sobre Walter Benjamin* (Madrid: Cátedra, 2001) y *Educación para la emancipación* (Madrid: Morata, 1998), que cuenta con una traducción muy sólida, se ajustan a las compilaciones póstumas de las ediciones alemanas. En cuanto a las demás ediciones, cabe destacar *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Paidós, 1992), con un extenso prólogo de Antonio

⁴No sólo no fueron incluidos los escritos musicales. En concreto, los textos que aparecen en la edición de *Prismas* en Madrid: Ariel, 1962 y que no son recogidos en el volumen de *Crítica cultural y sociedad* son “La conciencia de la sociología del saber”, “Moda sin tiempo. Sobre el jazz”, “Defensa de Bach contra sus entusiastas”, “Arnold Schönberg, 1874-1951”, “Museo Valéry-Proust” y “George y Hoff-

mansthal. A propósito del epistolario: 1891-1906”.

⁵Los textos que se incluyen en la tercera edición alemana de 1963 y no se incorporan a la publicación española de *Disonancias* en 1966 son el prólogo a la tercera edición (la edición española conserva el prólogo de 1956) y los textos “Zur Musikpädagogik” (GS 14, págs. 108-126) y “Tradition” (GS 14, págs. 127-142).

Aguilera, que reúne dos escritos tempranos fundamentales para comprender la fisonomía intelectual específica de la Teoría Crítica adorniana, y *Epistemología y ciencias sociales* (Madrid: Cátedra, 2001), con una excelente traducción de Vicente Gómez, en el que se recogen algunos textos que podrían ayudar a restituir la importancia de las aportaciones del pensamiento adorniano en materia sociológica. Sin embargo el vacío que ha provocado que textos como *Sin imagen directriz. Parva Aesthetica, Introducción a la sociología de la música* o *El fiel correpetidor* hayan tenido que esperar cuatro décadas para ser traducidos al castellano, ha supuesto quizá uno de los mayores problemas para una adecuada recepción de Adorno en los países de habla hispana.

En cuanto a las ediciones de las grandes obras, de los libros propiamente dichos, habría que destacar ante todo la edición crítica de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 1994). Además de contar con una acertada traducción y un valioso prólogo a cargo de Juan José Sánchez, el texto sigue la edición de Gunzelin Schmid-Noerr en el quinto tomo de las obras completas de Max Horkheimer, en la que se contrastan las correcciones entre la primera edición de la obra en ejemplares mimeografiados en 1944, todavía en el exilio estadounidense, y la publicación de 1947 en la editorial Querido de Amsterdam. Sin lugar a dudas, y pese a la ausencia del anexo de “El esquema de la cultura de masas”, que responde a un conflicto editorial entre Fischer y Suhrkamp (editores alemanes de los escritos de Horkheimer y Adorno respectivamente), este texto ofrece la edición más cuidada a nivel filológico para un trabajo sobre el texto. Por su parte la edición de *Mahler. Una fisionómica musical* (Barcelona: Península, 2002) destaca por contar con una excelente traducción de Andrés Sánchez Pascual. Finalmente cabría mencionar la existencia de *Bajo el signo de los astros* (Barcelona, Laia, 1985), un texto poco conocido, pero que ofrece una perspectiva muy interesante para comprender el alcance de la crítica adorniana a la industria de la cultura, las aportaciones de su aplicación del *content analysis* a la investigación sociológica empírica y algunas de las implicaciones de su crítica a la ideología.

Por lo demás entramos ya en el terreno de la publicación de las obras completas en la edición de bolsillo de Akal. De los veintitrés volúmenes que las conforman, han aparecido hasta ahora *Filosofía de la nueva música, Notas sobre literatura* (ambas de 2003), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (con una excelente traducción de J. Chamorro), *Escritos sociológicos I, Teoría estética* (todas ellas en 2004), *Dialéctica*

negativa seguida de *La jerga de la autenticidad* (2005), *Kierkegaard. Construcción de lo estético* y *Escritos musicales I-III*, en el que se incluyen *Figuras sonoras*, *Quasi una fantasia* y los *Escritos musicales III*, (ambas de 2006), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* y el volumen que reúne *Composición para el cine* (escrito en colaboración con Hanns Eisler) y *El fiel correpetidor* fueron publicadas en 2007. En 2008 aparecieron los *Escritos musicales IV* (que reúne los *Moments musicaux* e *Impromptus*), el volumen de las *Monografías musicales* (que incluye el *Ensayo sobre Wagner, Mahler. Una fisiognomía musical* y *Berg. El maestro de la transición ínfima*) y los primeros volúmenes de *Crítica cultural y sociedad*, en el que se encuentran *Primas* y *Sin imagen directriz* (según la traducción elegida para el título *Ohne Leitbild*), y de los *Escritos sociológicos II*, que incluye la personalidad autoritaria y *Sobre la técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas*⁶. Finalmente, en 2009 han sido publicados *Disonancias* e *Introducción a la sociología de la música*. La edición conjunta y ordenada de los textos promete poner fin a la dispersión de pequeños textos y permitir una perspectiva de conjunto de la obra adorniana. Sin embargo esta encomiable labor está lejos de resolver los problemas que plantea una obra fragmentaria, compleja y de un elevado nivel de exigencia lingüístico y de composición textual como es la de Adorno.

El principal problema de la edición de la obra completa en Akal siguen siendo, sin lugar a dudas, las traducciones. En este sentido el frenético ritmo de publicación que ha posibilitado la aparición de trece volúmenes en apenas cinco años va a tener también un precio. Pese a que las ediciones de muchos de estos textos resultaban urgentes en el panorama intelectual hispanoamericano, y en el caso de obras como *Teoría estética* o *Dialéctica negativa* han permitido corregir los errores de edición más arriba mencionados, el nivel general de las traducciones apenas mejora las ya existentes, y en algunos casos incluso cae notablemente por debajo del de las ya disponibles. Por otra parte no se ha aprovechado la ocasión que auspiciaba el que una editorial se comprometiera a publicar las obras completas para dar lugar a un criterio común a la hora de verter la terminología adorniana al castellano, y esta circunstancia resulta tanto más lamentable por cuanto la puesta en práctica de un proyecto editorial de semejante

⁶No obstante, cabe subrayar la dudosa tarea editorial de Akal al no seguir el criterio de Suhrkamp de editar y vender los dos volúmenes de *Crítica cultural y sociedad* y de los *Escritos sociológicos II* conjuntamente, especialmente porque en la edición alemana de bolsillo ambos tomos se

adquieren conjuntamente prácticamente por el mismo precio que Akal ha fijado para la venta por separado del primer volumen, que por lo demás, en el caso de *Crítica cultural y sociedad I*, cuenta con una traducción particularmente desafortunada.

magnitud podría tener como consecuencia que la publicación de nuevas traducciones de escritos adornianos quedara bloqueada por tiempo indefinido. Finalmente cabría subrayar que los textos aparecidos en Suhrkamp, a los que ha de ajustarse la edición de Akal, no son ediciones críticas, y ésta sería de agradecer en libros con una historia tan compleja como *Dialéctica de la Ilustración*, *Teoría estética* o *Composición para el cine*, que en 2006 fue reeditado en Alemania junto con un DVD que incluye una reconstrucción a cargo de Johannes C. Gall de algunos de los trabajos realizados en el marco del *Film Music Project*.

Con ello llegamos a las ediciones de los escritos póstumos, que en Alemania se vienen publicando sistemáticamente desde 1993, incluyendo escritos no terminados, correspondencia y transcripciones de lecciones, así como de conversaciones y discusiones. Resulta muy improbable que acaben por publicarse en castellano una parte significativa de los treinta y cinco volúmenes que planea editar el Archivo Theodor W. Adorno, pese a que muchas de estas publicaciones suponen una contribución a la comprensión de la obra adorniana difícil de sobreestimar. Sin embargo a lo largo de la última década han aparecido ya algunas traducciones fundamentales. En materia de correspondencia habría que destacar ante todo la acertada traducción de la correspondencia con W. Benjamin (*Correspondencia 1928-1940*, Madrid: Trotta, 1998), que reúne pasajes centrales para comprender la empresa teórica de ambos autores así como las divergencias entre ellos, y también deja entrever la lucha por la supervivencia de *intelligentsia* alemana condenada al exilio. Por su parte, la correspondencia con Thomas Mann (*Correspondencia 1943-1955*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006) ofrece una interesante perspectiva de la colaboración de ambos autores con motivo de *Doktor Faustus*, pero sobre todo de las primeras impresiones tras el regreso de Adorno a la República Federal Alemana. Sin lugar a dudas, la publicación de una selección de las cartas a sus padres resulta más anecdótica a nivel estrictamente teórico (*Cartas a los padres (1939-1951)*, Buenos Aires: Paidós-Argentina, 2006).

En el ámbito de las lecciones contamos con dos buenas traducciones de *Terminología filosófica I y II* (Madrid: Taurus, 1976 y 1977) y especialmente de *Introducción a la sociología* (Barcelona: Gedisa, 1996), que ofrecen una perspectiva más accesible para familiarizarse con algunos de los motivos fundamentales de su concepción de la sociología, y también un notable testimonio de su relación con el movimiento estudiantil.

Finalmente, de los escritos no terminados se ha publicado hasta la fecha *Beethoven. Filosofía de la música* (Tres Cantos: Akal, 2003), que constituye una elección llamativa, ya que, pese a que incluye materiales de indudable interés, el texto es más bien producto de la labor compilatoria de Rolf Tiedemann que un libro escrito por Adorno. Por último la publicación de los *Sueños* (Tres Cantos: Akal, 2008) resulta especialmente innecesaria, ya que los escritos que ofrecen un material verdaderamente fructífero desde el punto de vista teórico iban a ser ya publicados en el segundo tomo de *Miscelánea* en el volumen 20 de la obra completa. Por ello quizá hubiera sido más interesante optar por alguno de los otros textos póstumos aparecidos recientemente en lengua alemana, como pueden ser *Corrientes de música. Elementos para una teoría de la radio*, la correspondencia con Horkheimer o con Alban Berg, o bien un nuevo volumen de sus lecciones (por ejemplo *Problemas de filosofía moral* o *Lecciones sobre la historia y la libertad*), que podrían haber ofrecido al lector en habla hispana un acceso más vivo y fructífero –y también menos propenso al chismorreo anecdótico– a un pensamiento que hubiera querido no detenerse.

En el terreno de bibliografía secundaria y estudios sobre la obra adorniana, existen numerosos artículos y publicaciones, cuyo número ha crecido esponencialmente en el curso de los últimos quince años. En el ámbito de las monografías traducidas, entre los estudios clásicos destacan *Adorno* (Madrid: Siglo XXI, 1988), de Martin Jay, y *El origen de la dialéctica negativa* (Madrid: Siglo XXI, 1981), de Susan Buck-Morss, que fueron publicados en Estados Unidos cuando apenas había otros textos que ofrecieran un acceso más asequible al pensamiento de Adorno, y sin lugar a dudas facilitaron las labores de recepción, permitiendo que la Teoría Crítica adorniana alcanzara a un público más amplio. Sin embargo en la actualidad la recomendabilidad de ambos textos resulta, cuando menos, dudosa. Dichos trabajos fueron escritos en un momento en que buena parte de los textos adornianos todavía no estaban disponibles, lo cual, sumado a las urgencias generacionales en un panorama teórico e intelectual cuyos centros de interés se estaban desplazado hacia orientaciones teóricas muy lejanas de las latitudes francfortianas, favoreció la proliferación de visiones parciales y demasiado cómodas, que el estado posterior de la investigación adorniana ha revelado sumamente discutibles. Sin embargo, por desgracia, la influencia de ambas monografías en la investigación iberoamericana sigue siendo visible en algunos de los estudios sobre

Adorno recientemente publicados, en los que estos trabajos pioneros continúan figurando como la literatura secundaria más citada.

Sin lugar a dudas, en materia de publicaciones biográficas el lector en lengua castellana cuenta con un material de primer orden, ya que existen traducciones de los dos trabajos más interesantes producidos en lengua alemana. Ante todo destaca la monumental biografía oficial de Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual* (Barcelona: Herder, 2003), resultado de un ambicioso proyecto de investigación que ha dado lugar a un texto sólidamente documentado. Sin embargo, desde el punto de vista teórico e interpretativo, quizá sea más interesante el trabajo de Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006), que ofrece una sobresaliente panorámica de la intrincada red de referencias históricas y textuales que se entrelazan en la obra adorniana, en un texto que se muestra consciente de lo problemático de la propia forma biográfica y se propone ofrecer en primer lugar un material que enriquezca la lectura de los textos adornianos. Por lo demás, para una visión más amplia del surgimiento y la evolución de la Teoría Crítica, el único libro de referencia en castellano sigue siendo *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Fráncfort y el instituto de investigación social (1923-1950)* (Taurus: Madrid 1984), también de Martin Jay, que por desgracia no analiza los años del regreso a la República Federal Alemana en los que Adorno se convierte en el principal representante de este proyecto teórico. En cuanto a monografías más especializadas destacan el trabajo de Marc Jiménez, *Theodor W. Adorno: arte, ideología y teoría del arte* (Buenos Aires: Sur, 1977) y *Adorno. Lenguaje y reificación* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2005), de Gilles Moutot, que se centra en la problematización del lenguaje y la transmisión teórico-filosófica convencional como uno de los fundamentos de la Teoría Crítica adorniana. Por su parte el libro de Christoph Menke, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida* (Madrid: Visor, 1998) constituye un trabajo a partir de una elaboración de ciertos elementos de la estética adorniana, pero su título no debería llevar a esperar una monografía sobre Adorno ni sobre Derrida. Finalmente, los libros de Albrecht Wellmer *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (Madrid: Visor, 1993) y *Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (Madrid: Cátedra, 1996), ofrecen una perspectiva de la lectura y los intentos de reapropiación

del pensamiento adorniano desde posturas revisionistas dentro de la mal llamada “segunda generación” de la Teoría Crítica.

En cuanto a los estudios y monografías sobre Adorno producidos en lenguas hispanas, en primer lugar hay que señalar que su número ha crecido exponencialmente en los doce últimos años. Para una visión de conjunto quizá el acercamiento más completo sea el excelente libro de José Antonio Zamora, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid: Trotta, 2004), así como también el trabajo de Vicente Gómez *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno* (Madrid: Cátedra, 1998), que –pese a posibles lecturas reduccionistas del título– no se centra únicamente en cuestiones de estética, sino que ofrece una reconstrucción sumamente sólida del pensamiento adorniano y se enfrenta a las reducciones a las que se ha visto sometido en las “revisiones” posteriores a cargo de autores como Habermas o Wellmer. Por su parte *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat* (Palma de Mallorca: UIB, 1997), de Mateu Cabot, ofrece un brillante acercamiento al núcleo de la filosofía adorniana, centrado sobre todo en los textos de *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa*. T. W. Adorno. *Del sufrimiento a la verdad* (Laia: Barcelona 1985), de Mercé Rius, la primera monografía sobre Adorno publicada en España, se centra principalmente en el intento de hacer visible el complejo trasfondo teórico desde el que se articula su pensamiento. Finalmente el texto de Ramón Mandado (*Theodor W. Adorno (1903-1969)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1995) ofrece una introducción al pensamiento adorniano de fácil lectura, si bien la brevedad del libro le impone un carácter inevitablemente esquemático.

En cuanto a monografías sobre aspectos más especializados del pensamiento adorniano, en materia estética destaca ante todo el interesantísimo volumen que reúne dos textos de Albrecht Wellmer y Vicente Gómez, (*Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*, Valencia: Servei de publicacions de la Universitat de València, 1994), en el que se confrontan diferentes maneras de entender la herencia y la actualidad de la estética adorniana desde distintos planteamientos de continuación de la Teoría Crítica, y también el libro de Jesús Fernández Orrico *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa* (Valencia: Alfons el Magnànim, 2005). El manifiesto –e injustificable– descuido de la dimensión musical del pensamiento adorniano en la recepción de Adorno en

lengua española⁷, que fue diagnosticado tempranamente en la excelente nota preliminar de Andrés Sánchez Pascual a la edición de *Impromptus* de 1985, ha encontrado un muy recomendable antídoto en *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2000), escrito por Antonio Notario, y en menor medida en *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg* (Eunsa: Pamplona 2003), de David Armendáriz, libro que, pese a tener un planteamiento prometedor, no consigue estar a la altura de las expectativas que despierta su título.

Por su parte el trabajo de Blanca Muñoz, *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas* (Madrid: Fundamentos, 2000), supone una muy interesante reivindicación de la relevancia socio-política de la filosofía social adorniana, con un especial interés en la crítica de la industria de la cultura y sus aportaciones para la comprensión de la incrustación entre procesos de comunicación y dominio en las sociedades masificadas del capitalismo avanzado. El volumen colectivo editado por John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (*Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Herramienta, 2007) ofrece una serie de textos que reivindican la actualidad metodológica de la dialéctica negativa para plantear un pensamiento político crítico, frente a los intentos mayoritarios de una izquierda postmoderna que toma como punto de partida posiciones postestructuralistas. Finalmente *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (Herder: Barcelona 2003), de Marta Tafalla, y *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno* (Biblioteca Nueva: Madrid 2005), de Asunción Herrera Guevara, constituyen dos apreciables acercamientos a la filosofía moral adorniana. Una visión de conjunto del estado actual de la investigación adorniana en España puede encontrarse en las actas del Congreso sobre Adorno celebrado en Palma de Mallorca en 2006, que probablemente ha establecido un antes y un después en la recepción hispánica de su pensamiento (Cabot, Mateu (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2007).

Por último cabría mencionar algunos textos dedicados a temáticas más amplias en los que el pensamiento adorniano ocupa un papel destacado. En primer lugar, en cuanto a

⁷Para una perspectiva de lo poco fructífero y lleno de prejuicios que ha sido el acercamiento del panorama musical español al pensamiento de Adorno, véase la mayoría de los

artículos reunidos en el dossier dedicado a Adorno con motivo del centenario de su nacimiento en *Scherzo. Revista de música*, XVII, 177 (2003), págs. 113-128.

estudios sobre la mal llamada “Escuela de Fráncfort”, contamos con el ya clásico estudio de Adela Cortina (*Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Madrid: Cincel 1987), escrito desde una perspectiva teleológica que interpreta la “vieja” Teoría Crítica desde el punto de vista del “cambio de paradigma” habermasiano, y con el texto de José Manuel Panea, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996), en el que Adorno comparte protagonismo con Horkheimer y Marcuse, y en un análisis sistemático que defiende a estos autores de los “excesos” de la “reformulación” habermasiana, más destinada a construir su propio edificio teórico que a continuar el proyecto de trabajo de sus antecesores. En este sentido resulta especialmente recomendable el libro de Pablo López Álvarez, *Espacios de negación. El legado crítico de Horkheimer y Adorno* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), un sólido análisis del surgimiento y el alcance del proyecto de la Teoría Crítica en Adorno y Horkheimer. En un marco de interpretación teórica más amplia destacan ante todo el prometedor estudio de José Manuel Romero: *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson* (Madrid: Síntesis 2005) y el libro de Breixo Viejo (*Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Madrid: Akal, 2008), que reconstruye la historia del proyecto de música para el cine realizado por Hanns Eisler en la primera mitad de la década de 1940, que acabaría materializándose en el libro de *Composición para el cine*, co-escrito con Adorno.

En definitiva, podemos concluir que el panorama bibliográfico en torno a la obra de Theodor W. Adorno deja entrever una renovada actualidad del pensador que, en los últimos quince años, ha llevado a que se multiplicaran las ediciones de y sobre su obra. Además, tanto la edición de sus obras completas –a pesar de los defectos de las traducciones– como de la publicación de alguno de los escritos póstumos y la calidad de varios de los estudios publicados posibilitan una fructífera nueva recepción de su pensamiento más allá de los clichés en los que quedó aprisionada la Teoría Crítica en los años setenta y ochenta, que tan bien han sido documentados en el texto de Vicente Gómez “La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción” (*Anales del seminario de metafísica*, nº 30, 1996, págs. 11-41). En este sentido las publicaciones de los últimos años parecen ser sintomáticas de un renovado interés y una cierta normalización de la recepción de Adorno en lengua castellana, y hacen visible la apertura de fructíferas vías de apropiación y actualización de su pensamiento.

RELACIÓN CRONOLÓGICA DE LAS EDICIONES DE LIBROS DE THEODOR W. ADORNO EN CASTELLANO

Notas de literatura, Barcelona: Ariel, 1962, traducción de Manuel Sacristán.

Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad, Barcelona: Ariel, 1962, traducción de Manuel Sacristán.

Justificación de la filosofía, Madrid: Taurus, 1964, traducción de Jesús Aguirre.

La personalidad autoritaria (con otros autores), Buenos Aires: Proyección, 1965.

Disonancias. Música en el mundo dirigido, Madrid: Rialp, 1966, traducción de Rafael de la Vega.

Filosofía de la nueva música, Buenos Aires: Sur, 1966, traducción de Alberto Luis Bixio.

Sociológica (con Max Horkheimer), Taurus: Madrid, 1966, versión española de Victor Sánchez de Zavala.

Televisión y cultura de masas, Córdoba (Argentina): Eudecor, 1966, traducción de Enrique L. Revol.

La industria cultural (con textos de Edgar Morin), Buenos Aires: Galerna, 1967, traducción de Susana Constante.

Dialéctica del iluminismo, Buenos Aires: Sur, 1969, versión castellana de H.A. Murena.

El teatro y su crisis actual (con otros autores), Caracas: Monte Ávila, 1969, versión castellana de María Raquel Bengolea.

Intervenciones. Nueve modelos de crítica, Caracas: Monte Ávila, 1969, versión castellana de Roberto J. Vernengo.

Kierkegaard. Ensayo, Caracas: Monte Ávila, 1969, versión castellana de Roberto J. Vernengo.

La sociedad. Lecciones de sociología (con Max Horkheimer), Buenos Aires: Proteo 1969, traducción de Florean Mazía e Irene Cusien.

Tres estudios sobre Hegel, Madrid: Taurus, 1969, versión española de Victor Sánchez de Zavala.

Reacción y progreso y otros ensayos musicales, Barcelona: Tusquets, 1970, traducción de José Casanovas. Incluye "Reacción y progreso" (*Reaktion und Fortschritt*), "El estilo

de madurez en Beethoven” (*Spätstil Beethovens*), “Nocturno” (*Nachtmusik*), “Ravel” (*Ravel*), “Nuevos ritmos” (*Neue Tempi*), “Para una fisiognomía de Krenek” (*Zur physiognomie Kreneks*), “Mahagonny” (*Mahagonny*) y “El quinteto de viento de Schönberg” (*Schönbergs Bläserquintett*)

Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento, Caracas: Monte Ávila, 1970, traducción de León Mames.

Freud en la actualidad (editor con Walter Dirks, incluye textos de otros autores), Barcelona: Barral, 1971, traducción de J.M. Pomares Olivares.

La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad, Madrid: Taurus, 1971, versión española de Justo Pérez del Corral.

Teoría estética, Madrid: Taurus 1971, traducción de Fernando Riaza.

El arte en la sociedad industrial, Buenos Aires: Rodolfo Alonso, 1972, traducción de María Teresa del Valle.

Filosofía y superstición, Madrid: Alianza/Taurus, 1972, traducción de Jesús Aguirre y Victor Sánchez Zavala. Incluye “Justificación de la filosofía” (*Wozu noch Philosophie*), “Cómo leer a Hegel el oscuro” (*Skoteimos*), “Opinión, demencia, sociedad” (*Meinung, Wahn, Gesellschaft*), “Superstición de segunda mano” (*Aberglaube aus zweiter Hand*), “Teoría de la pseudocultura” (*Theorie der Pseudokultur*).

La disputa del positivismo en la sociología alemana (con otros autores), Barcelona: Grijalbo, 1972, traducción de Jacobo Muñoz Veiga.

Psicología y sociología, Valencia: Tres I Quatre, 1972, traducido del inglés al catalán por Francesc Mira I Casterà. Incluye una versión catalana de “Über das Verhältnis von Soziologie und Philosophie” y textos de *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*.

Consignas, Buenos Aires: Sur, 1973, traducción de Ramón Bilbao.

Dialéctica negativa, Madrid: Taurus, 1975, traducción de José María Ripalda revisada por Jesús Aguirre.

El cine y la música (co-escrito con Hanns Eisler), Madrid: Fundamentos, 1976, traducción de Fernando Montes.

Terminología filosófica I, Madrid: Taurus 1976, versión española de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Terminología filosófica II, Madrid: Taurus 1977, versión española de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Teoría estética, Barcelona: Orbis, 1983, reimpresión traducción de Fernando Riaza sin la primera introducción ni los paralipómena.

Crítica cultural y sociedad, Madrid: Sarpe, 1984, selección de textos de *Prismas* que sigue la traducción de Manuel Sacristán para la edición en Ariel en 1962. Incluye los textos “Spengler tras el ocaso” (*Spengler nach dem Untergang*), “El ataque de Veblen a la cultura” (*Veblens Angriff auf die Kultur*), “Aldoux Huxley y la utopía” (*Aldoux Huxley und die Utopie*), “Caracterización de Walter Benjamin” (*Charakteristik Walter Benjamins*), “Apuntes sobre Kafka”» (*Aufzeichnungen zu Kafka*), “La herida Heine” (*Die Wunde Heine*), “El artista como lugarteniente” (*Der Künstler als Statthalter*), “La crítica de la cultura y la sociedad” (*Kulturkritik und Gesellschaft*).

Imromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo, Barcelona: Laia, 1985, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

Bajo el signo de los astros, Barcelona: Laia, 1986, traducción de Carlos Milla Soler.

Mahler. Una fisiognómica musical, Barcelona: Península, 1987, traducción de Andrés Sánchez Pascual, prólogo de Josep Soler.

Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada, Madrid: Taurus, 1987, traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Alban Berg. El maestro de la transición ínfima, Madrid: Alianza Editorial, 1990, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Actualidad de la filosofía, Barcelona: Península, 1991, traducción de José Luis Arantegui Tamayo, introducción de Antonio Aguilera. Incluye “La actualidad de la filosofía” (*Die Aktualität der Philosophie*), “La idea de historia natural” (*Die Idee der Naturgeschichte*) y “De la relación entre filosofía y psicología” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*).

Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos (co-escrito con Max Horkheimer), Madrid: Trotta, 1994, introducción y traducción de Juan José Sánchez.

Sobre Walter Benjamin, Madrid: Cátedra, 1995, traducción de Carlos Fortea.

Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo, Barcelona: Voces y culturas 1996, traducción de Marcos Cánovas, Wenceslao Galán, Eduardo Giorda-

no y Adan Kovacsis. Incluye “Antisemitismo y propaganda fascista” (*Anti-Semitism and Fascist Propaganda*), “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” (*Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*), “¿Qué significa elaborar el pasado?” (*Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*) y “Para combatir el antisemitismo en la actualidad” (*Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*).

Introducción a la sociología, Barcelona: Gedisa 1996, traducción de Eduardo Rivera López.

Correspondencia 1928-1940 (con Walter Benjamin), Madrid: Trotta, 1998, traducción de Vicente Gómez y Jacobo Muñoz, estudio preliminar de Jacobo Muñoz.

Educación para la emancipación, Madrid: Morata, 1998, traducción de Jacobo Muñoz.

Sobre la música, Barcelona: Paidós, 2000, traducción de Marta Tafalla González y Gerard Vilar Roca, introducción de Gerard Vilar. Incluye “Música, lenguaje y su relación con la composición actual [Fragmento sobre la música y el lenguaje]” (*Fragment über Musik und Sprache* y *Musik, Sprache und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Komponieren*), “Sobre algunas relaciones entre la música y la pintura” (*Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei*), “Acerca de la relación entre la pintura y la música hoy” (*Zum Verhältnis von Malerei und Musik heute*) y “Sobre la relación actual entre filosofía y música” (*Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik*).

Epistemología y ciencias sociales, Madrid/Valencia: Cátedra/Universidad de Valencia, 2001, traducción de Vicente Gómez.

Beethoven. Filosofía de la música, Madrid: Akal, 2003, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

Correspondencia 1943-1955 (con Thomas Mann), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, traducción de Nicolás Gelormini.

Cartas a los padres, Buenos Aires: Paidós Argentina, 2007, traducción y selección de Griselda Mársico.

EDICIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS

ADORNO, THEODOR W., *Obra completa*, Tres Cantos: Akal, 2003—(publicación aún en curso).

Vol. 2: *Kierkegaard. Construcción de lo estético* (2006), traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 3: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, con Max Horkheimer (2007), traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 4: *Minima moralia* (2004), traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 6: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (2005), traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 7: *Teoría estética* (2004), traducción de Jorge Navarro Pérez.

Vol. 8: *Escritos sociológicos I* (2004), traducción de Agustín González Ruiz.

Vol. 9.1: *Escritos sociológicos II, vol. 1* (2009), incluye *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, traducción de Agustín González Ruiz.

Vol. 10.1: *Crítica cultural y sociedad I* (2008), traducción de Jorge Navarro Pérez.

Vol. 11: *Notas sobre literatura* (2003), traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 12: *Filosofía de la nueva música* (2003), traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 13: *Monografías musicales. Ensayo sobre Wagner; Mahler. Una fisonomía musical; Berg. El maestro de la transición ínfima* (2008), traducción *Ensayo sobre Wagner* de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, traducción de *Mahler* de Alfredo Brotons Muñoz y traducción de *Berg* de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 14: *Disonancias. Introducción a la sociología de la música* (2009), traducción de Gabriel Menéndez Torrellas.

Vol. 15: *Composición para el cine* (con Hanns Eisler). *El fiel correpetidor* (2007) traducción de *Composición para el cine* de Breixo Viejo y traducción de *El fiel correpetidor* de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 16: *Escritos musicales I-III* (2006), incluye *Figuras sonoras*, *Quasi una fantasia* y *Escritos musicales III*, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 17: *Escritos musicales IV* (2008), incluye *Impromptus* y *Moments musicaux*, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

EDICIONES DE OTROS TEXTOS DE ADORNO NO INCLUIDOS EN LAS OBRAS COMPLETAS

“¿Es la sociología una ciencia del hombre? Controversia radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen”, en HARICH, WOLFRAM: *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona: Crítica, 1988, págs. 175-194, traducción de Toni Domènech.

“La resistencia frente a la nueva música” (con Karlheinz Stockhausen), *Revista de Occidente*, nº 151, Noviembre 1993, págs. 126-136, traducción de Walde Matthews.

“Diálogo sobre las masas, el miedo y la muerte” (con Elías Canetti), *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 36, 1999, pág. 81, traducción de Enrich Sanchís.

MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE ADORNO

ARMENDÁRIZ, DAVID: *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg*, Pamplona: Eunsa, 2003.

BUCK-MORSS, SUSAN: *Los orígenes de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno. Walter Benjamin. El instituto de Frankfurt*, Madrid: Siglo XXI, 1981, traducción de Nora Rabotnikof.

CABOT, MATEU: *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat*, Palma de Mallorca: UIB, 1997.

CABOT, Mateu (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2007.

CASTELLANOS, PABLO C. (ed.): *Revista de educación estética*, núm. 2: *Monográfico Theodor W. Adorno*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia: Publicacions Universitat de València 2006, traducción de Vicente Gómez.

- CORTINA, ADELA: *Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort*, Cincel: Madrid 1987.
- FERNÁNDEZ ORRICO, JESÚS: *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Valencia: Alfonso el Magnánimo, 2004.
- GÓMEZ, VICENTE: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid: Cátedra, 1998.
- HERRERA GUEVARA, ASUNCIÓN: *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*, Biblioteca Nueva: Madrid 2005.
- HOLLOWAY, JOHN, MATAMOROS, FERNANDO y TISCHLER, SERGIO (eds): *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Herramienta, 2007.
- JAY, MARTIN: *Adorno*, Madrid: Siglo XXI, 1988, traducción de Manuel Pascual Morales.
- JIMÉNEZ, MARC: *Theodor W. Adorno: arte, ideología, teoría del arte*, Buenos Aires: Sur 1977.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, PABLO: *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- LUNN, EUGÈNE: *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, traducción de Eduardo L. Suárez.
- MANDADO GUTIÉRREZ, RAMÓN: *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1995.
- MENKE, CHRISTOPH: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Madrid: Visor, 1998, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.
- MOUOTOT, GILLES: *Adorno. Lenguaje y reificación*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, traducción de Viviana Ackerman.
- MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, Barcelona: Herder, 2003, traducción de Roberto H. Bernét y Raúl Gabás.
- NOTARIO RUIZ, ANTONIO: *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2000.

- PANEA, JOSÉ MANUEL: *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Sevilla: Universidad de Sevilla 1996.
- RIUS, MERCÈ: *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona: Laia, 1985.
- ROMERO, JOSÉ MANUEL: *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid: Síntesis 2005.
- TAFALLA, MARTA: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona: Herder, 2003.
- VIEJO, BREIXO: *Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Madrid, Akal, 2008.
- WELLMER, ALBRECHT: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1993, traducción de José Luis Arántegui.
- : *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 1996, traducción de Manuel Jiménez Redondo
- WELLMER, ALBRECHT y GÓMEZ, VICENTE: *Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*, Valencia: Servei de publicacions de la Universitat de Valencia, 1994, traducción del texto de Wellmer a cargo de Manuel Jiménez Redondo.
- ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta, 2004.

Fecha de cierre: agosto 2009

J. HABERMAS, A. HONNETH Y LAS BASES NORMATIVAS DE LA TEORÍA CRÍTICA¹

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

josemanuelrom@gmail.com

RESUMEN

Este artículo pretende poner de manifiesto el modo común a Habermas y Honneth de afrontar la cuestión de las bases normativas de la crítica social y de la teoría crítica de la sociedad. En estos autores puede explicitarse una conexión entre una estrategia formal, cuasi-transcendental, que aspira a reconstruir los parámetros que actúan como condición de posibilidad universal de la crítica social, y una concepción de la modernidad como proceso histórico que produce la diferenciación y decantación de tales parámetros normativos. Tal concepción acaba confiriendo un carácter normativo a la historia moderna occidental, lo cual posee graves consecuencias para el alcance crítico de sus respectivas teorías sociales.

Palabras clave: Habermas, Honneth, Teoría Crítica, Modernidad

ABSTRACT

This article pretends to explain Habermas' and Honneth's way to deal with the matter of the normative basis of social criticism and critical social theory. In them, it is possible to show a connection between a formal quasi-transcendental strategy that pretends the reconstruction of the parameters that act as the condition of universal possibility of social criticism, and a conception of modernity as a historical process that produces the differentiation of those normative parameters. This conception ends up lending a normative character to modern western history, which has serious consequences for the critical scope of their respective social theories.

Key words: Habermas, Honneth, Critical Theory, Modernity

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de Ciencia e Innovación. investigación HUM2007-61018/FISO del Ministerio de

Desde la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*² (1981), la concepción de la modernidad y de la sociedad moderna de J. Habermas ha sido cuestionada, incluso desde posicionamientos que se ubican en el interior mismo de la teoría crítica, por su incapacidad para realizar una crítica a fondo de la estructura económica capitalista y de las relaciones de explotación y dominación que genera³. Compartiendo estas críticas⁴, lo que me propongo aquí no es una problematización de tal o cual tesis de la teoría social de Habermas, sino mostrar cómo las insuficiencias críticas de su teoría de la sociedad moderna son explicables a partir del modo en que este autor plantea y pretende resolver el problema de las bases normativas de la teoría social crítica. Aquí no se va pretender basar el deficiente alcance crítico de su teoría social en sus opiniones políticas personales (de hecho, creo que se puede sostener que tanto Habermas como Honneth son personas que, en lo político, están situados a la izquierda de sus propias teorías) o en los avatares de su biografía, sino en su modo de concebir los fundamentos filosóficos-normativos de su teoría, en concreto en la manera de formular la cuestión de la normatividad de la crítica y el tipo de estrategia teórica adoptada para afrontarla. Lo que se va a intentar aquí es definir la coherencia interna del planteamiento de Habermas, en la que hay que ubicar su problemática concepción de la modernidad y de la sociedad moderna.

Respecto a esta tarea, resulta de utilidad tener en cuenta la evolución teórica de A. Honneth, quizá el discípulo de Habermas más visible en el plano institucional, sobre todo la plasmada en el periodo que abarca desde su tesis de habilitación, *La lucha por el reconocimiento*⁵, y su reciente discusión con N. Fraser⁶. Su tesis doctoral, *Crítica del poder* (edición original en 1985), obra ciertamente desigual por lo que respecta a su nivel de discusión con los autores con los que polemiza, realizó en sus primeros capítulos una lectura de Horkheimer, Adorno y Foucault desde parámetros interpretativos que podríamos calificar de habermasianos ortodoxos y comparte con las interpretaciones de Habermas de otros autores su mismo reduccionismo. Efectivamente, se atribuye

² Ver J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987.

³ Importantes críticas a la teoría de la sociedad de Habermas han sido las de A. HONNETH, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2009, capítulos 8 y 9; Th. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, Madrid: Tecnos, 1992, págs. 165-192 y G. BOLTE (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg: Zu Klampen, 1989.

⁴ Ver mi trabajo "Progreso, eterno retorno y otras paradojas de la modernidad. Para una discusión con J. Habermas", en O. KOZLAREK (coord.), *De la Teoría Crítica a la crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2007, págs. 19-42.

⁵ Ver A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997 (edición original en 1992).

⁶ Ver N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata, 2006 (edición original en 2003).

a estos autores de principio una concepción de la acción centrada en la relación sujeto-objeto que les conduciría a descuidar la relevancia teórica de la relación intersubjetiva, sobre todo de las relaciones conflictivas. Sin embargo, en la tercera parte de la obra, Honneth se atrevió a una discusión con el planteamiento de Habermas que parecía prometer una revitalización del alcance crítico de la teoría social de raigambre francfortiana. Pues efectuó un duro cuestionamiento de la asunción por parte de Habermas de la teoría de sistemas y le contrapuso la noción de conflicto social como categoría central de una teoría social crítica aún por articular. Sin embargo, de *La lucha por el reconocimiento* hasta la actualidad, la deriva del pensamiento de Honneth le ha llevado, como vamos a ver más adelante, a reproducir determinadas opciones y estrategias teóricas de su maestro, hasta articular un tipo de teoría social que, por sus analogías con la de Habermas, permite poner a la vista la estructura interior que comparten: un determinado modelo, internamente coherente, de afrontar la cuestión de la normatividad de la crítica, que aparece así como característico o prototípico de las generaciones más recientes de la teoría crítica francfortiana.

Sin duda fue Habermas quien desde los años 60 del siglo XX puso a la orden del día como tema central de reflexión para la teoría crítica la necesidad de confrontarse con la cuestión de sus bases normativas. Esta cuestión se constituyó con el tiempo, sobre todo después de la muerte de Adorno, en uno de los ejes centrales en los que se articuló el distanciamiento de Habermas respecto a la primera generación de la teoría crítica (fundamentalmente, de Horkheimer, Marcuse y Adorno). Ésta, presa del paradigma filosófico centrado en la relación sujeto-objeto, habría desatendido la relevancia teórica de la dimensión de la intersubjetividad humana y habría sido incapaz por ello de responder adecuadamente a la pregunta por las bases normativas de su trabajo teórico. Esto la habría hecho adoptar diversas formas de criptonormativismo (al igual que otros autores pretendidamente críticos como Foucault o Derrida), es decir, la sustentación de sus teorías sobre veladas bases normativas no racionales y no universalizables⁷. Habermas pretende, en cambio, confrontarse conscientemente con la cuestión de la normatividad base de la crítica y resolverla en el marco del nuevo paradigma filosófico intersubjetivo, definido por el giro lingüístico y hermenéutico gestado

⁷ Cfr. la crítica de Adorno, Horkheimer, Derrida y Foucault Madrid: Taurus, 1989, págs. 135-162, 197-253 y 285-349.
en J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*,

en la filosofía durante el siglo XX. Pues bien, la deriva de la obra de Honneth permite reconocer, a partir de sus analogías y continuidades respecto a Habermas, los contornos de una estrategia definida y coherente de afrontar la problemática de las bases normativas de la teoría social crítica, que vamos a poner de manifiesto aquí de manera sintética, atendiendo a las implicaciones problemáticas que tal modo de afrontar la cuestión tiene para el alcance crítico de las teorías sociales de ambos autores. Naturalmente, no estoy sosteniendo que Habermas y Honneth compartan la misma teoría social. Lo que pretendo es comprender el déficit crítico de sus teorías a partir del modo, análogo en ambos autores, de afrontar la problemática de las bases normativas de la crítica.

Lo característico del modelo de Habermas y Honneth es confrontarse con la cuestión de las bases normativas de la crítica social en términos que podríamos calificar en principio de *formales* y *transcendentales* (aunque estos autores prefieren emplear el término *cuasi-transcendental*). Ellos se preguntan, al modo kantiano, por las condiciones de posibilidad, necesarias y válidas universalmente, de la crítica⁸. Es decir, defienden que la pregunta por las bases normativas de la crítica debe ser planteada en términos de una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la crítica, condiciones cuya validez debe tener un alcance universal (más allá de las diferencias culturales, por ejemplo) y sin las cuales resultaría inviable cualquier forma de crítica razonable en cuanto tal. El tipo de crítica que se pretende sustentar con ello sobrepasaría todo perspectivismo social, cultural e histórico. La estrategia teórica de Habermas y Honneth apuntaría a tematizar la *forma* de la crítica social como tal, su marco normativo de referencia y su procedimentalidad generales, más allá de las diferencias propias del plano empírico y más allá de la diversidad de perspectivas generadas por el entramado de tales diferencias. Tal concepto de crítica se ubicaría así por encima de toda perspectiva social, cultural o históricamente definida. Expone la forma que debe adoptar (y que de hecho adopta, aunque quizá los sujetos no lo sepan) la crítica social sustentada o razonable. Remite a un procedimiento al que *cualquiera* puede acudir (y acude de hecho) para efectuar críticas concretas de las realidades existentes.

⁸ En sus *Prolegómenos*, Kant expuso su estrategia teórica de la siguiente manera: respecto al “conocimiento por razón pura” sostuvo que “partiremos de que tal conocimiento racional, sintético, pero puro, es real; pero entonces debemos, sin embargo, *investigar* el fundamento de esta posibilidad, y preguntar *cómo* es posible este conocimiento, para poder estar en condiciones de determinar, a partir de los

principios de su posibilidad, las condiciones de su uso, y la pretensión y los límites de éste. (...) El método analítico (...) significa solamente que se parte de lo buscado como si fuera dado, y se asciende a las condiciones, sólo bajo las cuales ello sería posible.” I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Istmo, 1999, págs. 65-7.

En el caso de Habermas, su reflexión sobre las bases normativas de la crítica se lleva a cabo en el marco de lo que en los años setenta denominó pragmática universal, la cual más tarde quedará integrada en su posterior teoría de la acción comunicativa⁹. Se trata de una teoría que explicita las condiciones de posibilidad de la interacción lingüística orientada al entendimiento. Entre tales condiciones, tematiza una serie de pretensiones de validez (pretensiones de verdad, de corrección y de veracidad) que el hablante no tiene más remedio que hacer efectivas si aspira a que su aportación a un diálogo orientado al entendimiento pueda ser aceptada o rechazada atendiendo sólo a razones y argumentos. Estas pretensiones tienen la característica de que trascienden el contexto empírico concreto en que son realizadas y aspiran a una validez universal más allá de las diferencias contextuales. Junto con otras condiciones de la comunicación orientada al entendimiento (p. e., la suposición de que nuestros interlocutores actúan libremente, de que aceptan o rechazan los argumentos en juego sólo en virtud de su peso racional, de que existe simetría entre los interlocutores...), permiten constatar que a los diálogos realmente existentes les es inherente una dimensión de idealizaciones o de remisiones ideales inextricable. La tesis de Habermas es que en cada interacción comunicativa concreta orientada al entendimiento realizamos necesariamente una serie de idealizaciones en un movimiento por el que anticipamos las condiciones de una comunicación libre de distorsiones y coacciones. Es decir, en los diálogos efectivos anticipamos las condiciones de una situación ideal de habla. Y es a partir de tal situación libre de coacciones que podemos de hecho afrontar críticamente las situaciones reales de habla: “la crítica (...) se orienta por el concepto de un acuerdo ideal y se atiene, por tanto, al principio regulativo del habla racional”¹⁰. La situación ideal de habla es algo necesariamente anticipado en los diálogos reales. Se trata de una idea que, como un principio regulativo, orienta la conducta ética de los interlocutores entre sí de cara a hacer efectiva la comunicación y actúa como baremo normativo de la crítica, como la situación lograda desde la cual pueden diagnosticarse los obstáculos que impiden de hecho la consecución de un acuerdo válido en un contexto concreto. De esta manera, según Habermas, los parámetros normativos de la crítica, plasmados

⁹ Ver de J. HABERMAS, “¿Qué significa pragmática universal?”, en J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989, págs. 229-368; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos,

1990, págs. 494s; *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. 1, págs. 24-69 y 351-432.

¹⁰ J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pág. 303.

en la situación de habla libre de coacciones, serían inmanentes a las interacciones comunicativas orientadas al entendimiento; estarían presentes, en tanto que anticipaciones necesarias, en los actos de comunicación concretos. En resumen: la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de un diálogo orientado al entendimiento pone de manifiesto una serie de condiciones ideales de habla que tienen que ser efectivas en el modo de su anticipación necesaria por parte de los hablantes para que el diálogo sea exitoso. Tales condiciones definen una situación ideal de habla, en el sentido de una situación de habla libre de distorsión y coacción. Es tal situación ideal de habla la que sirve de criterio o baremo a la hora de criticar las situaciones de habla concretas y los consensos sustentadores del marco social que generan.

La pregunta por las bases normativas de la crítica se afronta así formulando la cuestión por las condiciones que hacen posible la actividad crítica como tal. Tales condiciones se encuentran, en el marco de la pragmática universal, en las condiciones mismas que hacen posible la interacción lingüística orientada al entendimiento. A la comunicación cotidiana orientada al acuerdo resulta inmanente una dimensión normativa (la remisión a las condiciones que harían posible un consenso sin coacciones) en la que Habermas quiere poner la base para la crítica social y para la teoría social crítica. Los parámetros normativos de la crítica se encuentran ya activos en la interacción comunicativa cotidiana, en la experiencia y conductas pre-teóricas de los hablantes. Pero tal normatividad, en tanto que condición de posibilidad de la comunicación humana, no tiene en consecuencia un estatuto socio-histórico, sino más bien *antropológico*. Sería tematizada en el marco de un planteamiento que debe ser calificado de antropológico transcendental¹¹, pues estamos ante la pretensión de reconstruir las condiciones de posibilidad de la comunicación lingüística humana en cuanto tal. La estrategia formal/cuasi-transcendental habermasiana conduce a su planteamiento con naturalidad al ámbito de la antropología, de manera que va a ser en una dimensión antropológicamente fundamental, como es la estructura de la comunicación lingüística humana en tanto que tal, donde se van a tematizar los parámetros normativos de la crítica social. Es, pues, una dimensión ahistórica y formal donde paradójicamente Habermas pretende encontrar la base normativa para la crítica de realidades socio-históricas concretas.

¹¹ Ver A. HONNETH, *Crítica del poder*, ed. cit., págs. 314 y ss.

En Honneth, la cuestión de las bases normativas de la crítica se plantea en el marco de su teoría del reconocimiento moral. De hecho, pretende que su teoría del reconocimiento puede proporcionar las bases normativas para la teoría crítica de la sociedad: Honneth se esfuerza por articular “una teoría crítica de la sociedad que intenta encontrar su fundamento normativo en el cumplimiento del reconocimiento mutuo”¹². En este contexto, sostiene que la crítica de los casos de reconocimiento fallido y, en general, de las situaciones en las que los individuos y colectivos sufren menosprecio moral, adopta como criterio normativo, aunque no siempre de forma reflexiva, “un concepto formal de vida buena”¹³ que sirve para diagnosticar cuándo una determinada situación imposibilita efectivamente la consecución de reconocimiento moral por parte de un individuo o colectivo. Según la teoría del reconocimiento de Honneth, la autorrealización (o vida que se realiza, que se logra [*gelingendes Leben*]¹⁴) tiene como condición de posibilidad la consecución por parte de los individuos de reconocimiento intersubjetivo en las diversas dimensiones de su vida. Es decir, las condiciones de posibilidad de la autorrealización (más allá de las diferencias sociales, culturales e históricas) vienen definidas por relaciones de reconocimiento, que vinculan al individuo con los demás sujetos y con el otro generalizado que es la sociedad. El concepto formal de vida buena del que habla Honneth hace referencia a la noción de autorrealización o vida lograda, definida a partir de las relaciones de reconocimiento. Es formal, pues abstrae de toda singularidad histórico-social y cultural para atenerse a unas condiciones que, aun estando definidas en términos de relaciones de reconocimiento (encarnadas, como vamos a ver, en las esferas del amor, del derecho y del aprecio social de la contribución que cada uno realiza a la sociedad en forma de trabajo) son propuestas como siendo válidas para cualquier sociedad y cultura y teniendo, pues, también un alcance antropológico. Las relaciones de reconocimiento tienen un carácter antropológicamente originario y fundamental¹⁵. Aunque las expectativas de reconocimiento de los individuos están histórica y socialmente condicionadas, la necesidad de reconocimiento,

¹² A. HONNETH, “El reconocimiento como ideología”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, 2006, n.º 35, pág. 130.

¹³ A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, pág. 207.

¹⁴ Ver A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, pág. 58.

¹⁵ Como fundamento de las formas de reconocimiento intersubjetivo, que poseen ya en su planteamiento un estatuto

antropológicamente esencial, Honneth ubica un “modo ‘existencial’ de reconocimiento” antropológicamente aún más originario: “en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes.” A. HONNETH, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, págs. 51 y 81.

como tal, “representa una constante antropológica”¹⁶. Por ello, a mitad de los años 90, Honneth atribuyó la tarea de tematizar el concepto formal de vida buena, básico para poder diagnosticar las patologías sociales, a una “antropología formal débil”¹⁷. Al concebirse al ser humano como un ser que sólo alcanza su autorrealización individual a partir de la obtención de reconocimiento en las diversas dimensiones de su vida, se puede efectivamente tematizar el concepto de lo que sería la autorrealización humana en cuanto tal (a partir de una tematización de sus condiciones de posibilidad necesarias y de validez universal) y otorgarle el estatuto de criterio normativo para diagnosticar críticamente en todo tiempo y lugar los procesos de autorrealización fallidos, como aquellos en los que los individuos han carecido del reconocimiento necesario para su autorrealización en alguna o en todas las dimensiones de su vida.

Tenemos pues que el criterio normativo para la crítica se constituye en Habermas y Honneth a partir de una reconstrucción de las condiciones que harían posible una comunicación libre de coacciones y una autorrealización individual a partir de la obtención de reconocimiento. Esas condiciones definen una situación de habla y un concepto de vida buena o de autorrealización que servirían de criterio normativo para diagnosticar las situaciones problemáticas, criticables en tanto que imposibilitan el diálogo generador de acuerdos o la autorrealización¹⁸. Ahora bien, tanto Habermas como Honneth saben que una concepción tal de los parámetros normativos de la crítica, que apunta a un concepto normativo formal y universal, definido a partir de la abstracción de las diferencias socioculturales reales, se pone al alcance de la crítica que Hegel realizó al planteamiento moral kantiano. Efectivamente, Hegel podría reprocharles que un concepto formal tal, a pesar de su pretensión de validez universal, no tiene en cuenta (mejor: *no puede tener en cuenta*) las condiciones históricas reales en las que los sujetos tienen que poner en juego tal concepto normativo y que son esenciales para su efectividad histórica. Según Hegel, la postulación de un ideal que vincula a la voluntad moral como mera obligación es algo efectivamente abstracto, algo abstraído de sus condiciones históricas de realización¹⁹. Para Hegel el proceso de abstracción

¹⁶ A. HONNETH, “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”, en N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., pág. 137.

¹⁷ A. HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit*, ed. cit., pág. 69.

¹⁸ Cf. el reciente libro de M. ISER, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt

a.M.: Campus Verlag, 2008.

¹⁹ Ver por ejemplo G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1999, pág. 158 y ss. Expongo someramente los términos de esta crítica en *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson, Madrid: Síntesis, 2005, págs. 293ss.

de lo histórico concreto, en su diversidad temporal, social y cultural, implicado en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad de lo que sería un estado o situación que posee un carácter normativo con validez universal, conduce necesariamente, por su propia lógica, a perder la referencia a lo histórico concreto. La propia búsqueda de un concepto normativo de validez universal desencadena un proceder teórico que deja en el camino lo histórico concreto en su diversidad y facticidad.

Por ello, para tratar de sortear este problema, ambos autores conjugan su estrategia teórica formal con una determinada concepción de la historia moderna, en lo que podemos constatar su particular intento de pensar a Kant con Hegel. Ante la cuestión de cuál es el carácter, estatuto y relación con lo empírico del concepto normativo del que han reconstruido sus condiciones de posibilidad formales y universalizables, tanto Habermas como Honneth van a recurrir a una determinada concepción de la historia moderna como proceso de constitución, emergencia y diferenciación de los parámetros normativos que la reflexión formal (lo que en Habermas sería la reconstrucción racional²⁰ y en Honneth la antropología formal débil) había reconstruido como condiciones de posibilidad de toda crítica social²¹. En ambos autores, la modernidad es concebida como auténtico proceso de formación (de *Bildung*²²) que constituye, decanta y diferencia los parámetros que la reflexión había tematizado como constitutivos y posibilitadores de la crítica. En este sentido, afirma Habermas respecto a las concepciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, práctico-moral y práctico-estética que tematiza en discusión con Weber: “estos complejos de racionalidad que en términos de pragmática formal hemos derivado de las actitudes básicas y de los conceptos de mundo” remiten “exactamente a las tres esferas de valor que se diferenciaron en la modernidad europea”²³. La modernidad aparece así como constituyente de lo que ahora reconocemos mediante la reflexión teórica como normativo.

²⁰ Ver J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1996, págs. 31-55.

²¹ Honneth reconoce esto en el planteamiento de Habermas: “Si la pragmática universal es la teoría en la que Habermas desarrolla sus ideas concernientes a la estructura interna de la acción comunicativa sobre la base metodológicamente clarificada de un procedimiento reconstructivo, su aspecto sistemático lo va a ofrecer una teoría de la evolución social en la que el desarrollo de las sociedades se investiga siguiendo su lógica universal. La teoría de la evolución, en la que Habermas trabaja desde el comienzo de la década de los setenta, aparece como la contrapartida diacrónica de la dimensión sincrónica de la teoría de la acción

comunicativa”. A. HONNETH, *Crítica del poder*, ed. cit., pág. 415. Desde mi punto de vista, una consideración análoga a ésta puede realizarse respecto a la deriva del planteamiento del propio Honneth desde los años 90.

²² Como es sabido, en la filosofía de la historia de Hegel el concepto de *Bildung* ocupa un lugar central, pues concibe el proceso histórico en tanto que “Bildungsstufen des allgemeinen Geistes” (“etapas de formación del espíritu universal”). Ver G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, pág. 22 (traducción castellana: *Fenomenología del Espíritu*, Valencia: Pretextos, 2006, pág. 133).

²³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. I, pág. 312.

En el planteamiento de Habermas, es la racionalización moderna del mundo de la vida, con la diferenciación en su seno de las dimensiones del mundo, la sociedad y la personalidad, lo que permite que sean tematizables las diversas pretensiones de validez inherentes a la acción comunicativa (verdad, corrección y veracidad), se tornen reflexivas y objeto del discurso deliberativo. Conduce a consolidar a la acción comunicativa como el principio reproductor del mundo de la vida frente al peso de las tradiciones. Posibilita, en definitiva, que las pretensiones de validez y, en general, las idealizaciones normativas de la acción orientada al entendimiento se conviertan en instancias coordinadoras explícitas de los individuos en el mundo de la vida y se tornen reflexivas en su normatividad para los agentes, posibilitando a su vez que la situación de habla sin coacciones que anticipan pueda ser adoptada como criterio crítico para diagnosticar en su problematicidad las situaciones de habla distorsionadas y los pseudo-consensos que sustentan. La racionalización del mundo de la vida tiene además una relevancia central para la conformación de la sociedad moderna. Pues es la condición de posibilidad de la diferenciación respecto del mundo de la vida de los subsistemas económicos y administrativo estatal, en los que quedarían institucionalizadas la acción racional con respecto a fines. La modernidad es así un proceso marcado por diferenciaciones. Diferenciación en el mundo de la vida de las dimensiones del mundo, la sociedad y la personalidad, diferenciación correspondiente a ésta de las esferas de validez cultural de la ciencia, la ética posreligiosa y el arte autónomo y diferenciación, finalmente, entre mundo de la vida y sistemas (concretamente, la economía capitalista y la administración estatal burocrática)²⁴.

En Honneth la modernidad es también concebida como un proceso de decantación y diferenciación, en este caso, de tres esferas de reconocimiento, articuladas cada una de ellas en torno a un principio normativo propio²⁵. En la modernidad se habrían decantado tres principios normativos en torno a los cuales se vertebrarían las esferas de reconocimiento del amor, del derecho y de la valoración social de la aportación que hacemos a la sociedad en forma de trabajo²⁶. En el caso de la esfera del amor, su principio

²⁴ Ver J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, cap. VI.

²⁵ Ver A. HONNETH, "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser", en N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., págs. 126-148.

²⁶ En este punto hay una relevante diferencia, en la que no nos podemos detener aquí, entre el planteamiento de *La*

lucha por el reconocimiento, a medio camino entre el joven Hegel y Dewey, y la posición actual de Honneth, decantada hacia la concepción de Dewey, el cual propuso para esta forma de reconocimiento "el modelo de la división funcional del trabajo". Ver A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, ed. cit., págs. 148-159 y N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., págs. 109-148.

normativo prescribe el reconocimiento de los sujetos en su carácter de seres concretos afectivamente necesitados, frente al influjo distorsionante de estereotipos culturales objetivadores de determinados colectivos humanos. En el marco del derecho, se trata fundamentalmente del reconocimiento de los individuos como sujetos con los mismos derechos que los demás. En la esfera de la valoración social, se trata del reconocimiento de los individuos en virtud de su aportación a la sociedad en forma de trabajo. Para Honneth, esta diferenciación de esferas de reconocimiento a partir de la decantación, explicitación e institucionalización de estos tres principios normativos, establece esas condiciones que la reflexión en torno a la autorrealización individual había tematizado como sus condiciones de posibilidad necesarias y universalizables. Por ello puede Honneth sostener que sus “reflexiones psicológico-morales buscan, en realidad, una justificación cuasi-transcendental de la crítica en la estructura de la realidad social”²⁷, en concreto, en la estructura de “la sociedad capitalista en cuanto orden institucionalizado de reconocimiento”²⁸. El orden moderno de reconocimiento es así aquél que posibilita la autorrealización individual como tal, siendo por ello su validez generalizable a todas las culturas, pues su significado no está ligado sólo a la modernidad occidental sino al propio ser del hombre: su alcance es, de nuevo, antropológico: “las esferas de reconocimiento representan modelos de interacción, fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable”²⁹. Tal orden define, en definitiva, un concepto de justicia válido universalmente. Una sociedad sería justa si establece las condiciones para que los individuos obtengan el reconocimiento que necesitan para su autorrealización en las diferentes dimensiones de su vida: en su vida íntima, como sujeto de derechos y como agente de una actividad productiva y socialmente útil.

Tanto en Habermas como en Honneth la modernidad es concebida como un proceso que, a posteriori, se nos aparece como habiendo alcanzado un *buen fin*, como habiendo cumplido su concepto, como culminando en un presente en el que por fin es posible tematizar y hacer efectiva la infraestructura normativa de la acción orientada al entendimiento o la normatividad de un orden de reconocimiento que posibilita finalmente la consecución de la autorrealización individual. Es cierto que no estamos

²⁷ A. HONNETH, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, ed. cit., pág. 182.

²⁸ A. HONNETH, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en *op. cit.*, pág. 109.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 115.

aquí ante una filosofía especulativa de la historia, que entiende el proceso histórico en términos teleológicos y como necesariamente orientado a un determinado fin. Pero lo cierto es que la reconstrucción a posteriori que estos autores realizan de la modernidad confiere al presente de las sociedades occidentales el estatuto de cumplimiento y realización de la racionalización del mundo de la vida, de las esferas social y cultural y de la diferenciación de esferas de reconocimiento que hace posible al fin la autorrealización humana. Estamos ante una doble (y mutua) legitimación: del proceso histórico moderno, en tanto que constituyente y diferenciador de los parámetros normativos, y de la formación social presente, en tanto que en ella se efectúa y se cumple la diferenciación y racionalización que pone a disposición de los agentes los parámetros normativos para cuestionar los fenómenos de distorsión de la comunicación y las patologías sociales. En tanto que la modernidad occidental es la fuente de la normatividad, ella misma recibe un estatuto normativo. Esto tiene implicaciones a diversos niveles.

Si la modernidad se concibe como el proceso de decantación y diferenciación de los parámetros normativos de toda crítica posible y la sociedad moderna, consecuentemente, se postula como institucionalización de tales parámetros, entonces resulta claro que carecemos de todo principio normativo al que remitirnos para criticar la modernidad y la formación social que es su resultado. Las diferenciaciones modernas de esferas de validez cultural y de sistemas y mundo de la vida (en Habermas) y de esferas de reconocimiento moral (en Honneth) resultan así, desde sus planteamientos, *incriticables*: pues los parámetros de que disponemos, según estos autores, para la crítica han sido ya delimitados y han devenido reflexivos en tales procesos. Aquí alcanzamos la paradójica conclusión de que si bien la sociedad moderna diferenciada en sistemas y mundo de la vida o en esferas de validez cultural, por un lado, y por otro, en esferas de reconocimiento moral, es, según Habermas y Honneth, un producto histórico y, como tal, contingente, en sus respectivos planteamientos la sociedad moderna ya no aparece más como histórica, como cuestionable y transformable en una dirección justa mediante la praxis política.

De este otorgamiento de un estatuto normativo a la modernidad occidental se deriva también el problema de la adopción expresa de una forma de eurocentrismo que considera que el tipo de dinámica histórica reconstruible en determinados países occidentales es

modélica y normativa para el resto de las regiones del globo³⁰. Como ha sostenido O. Kozlarek, la posición de Habermas “pone de manifiesto un problema esencial: el cosmopolitismo abstracto en el momento de concretizar tiende siempre a absolutizar lo particular de lo propio”³¹. Esta consideración del tipo de evolución de los países occidentales como patrón normativo para el resto del mundo es paradójico como las demás formas de eurocentrismo: pues descuida que tal patrón evolutivo no es desligable de la posición hegemónica que los países de Europa occidental tuvieron en el sistema-mundo desde el siglo XV al XX, su constitución en potencias coloniales e imperiales que llegaron a dominar casi la totalidad de la superficie del planeta. Considerar la dinámica evolutiva de Europa occidental durante la modernidad abstrayendo del modo en que se benefició de esta posición de dominio respecto al resto del planeta, conduce a construir un modelo evolutivo formal y presuntamente válido en sí para cualquier país del globo, sin tener en cuenta la diferencia entre las condiciones reales en que tal dinámica fue posible y las condiciones en que los países “periféricos” deberían implementar tal modelo en el presente. Pero, además, de esta forma, al postular el patrón evolutivo occidental como válido para toda otra región del globo, se está reproduciendo, incluso con sorna, en un plano simbólico, una lógica colonial sobre estas regiones, al presentarles como normativo el modelo de evolución social de las antiguas metrópolis.

La cuestión que se puede plantear ante lo dicho hasta ahora es dónde reside el problema, más allá de la susceptible sensibilidad de las ex-colonias, de que se sostenga que o bien la racionalización del mundo de la vida y la diferenciación de esferas en el plano cultural y social o bien la diferenciación de esferas de reconocimiento moral posee un estatuto normativo válido para todas las sociedades del planeta. De esta cuestión, compleja y con múltiples facetas, voy a tratar sólo un aspecto ya apuntado al comienzo: voy a ocuparme del estatuto que en estas teorías de la modernidad y de la sociedad moderna como emergencia y encarnación, respectivamente, de patrones evolutivos normativos se atribuye a la estructura económica capitalista y a los hábitos, valores y formas de pensamiento intrínsecamente vinculados con ella. Desde mi punto de vista, tanto

³⁰ R. Fernet-Betancourt ha cuestionado abiertamente el eurocentrismo tanto de la primera como de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort; ver su obra *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brou-

wer, 2001, págs. 273-284.

³¹ O. KOZLAREK, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México: Editorial Driada/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, pág. 233.

Habermas como Honneth incluyen al capitalismo entre las dimensiones normativas de la modernidad. En el caso de Habermas, como sistema diferenciado respecto del mundo de la vida, esencial para la reproducción de las sociedades complejas modernas. Se podría sostener que en Habermas la justificación del capitalismo es *funcionalista*: en tanto que sistema autorregulado, imprescindible para la reproducción material de sociedades tan complejas como las modernas, ya no coordinables a través de la frágil acción comunicativa. En el caso de Honneth, y coincidiendo en parte con Habermas, como dimensión fundamental de la reproducción material de las sociedades modernas (aunque no como sistema diferenciado) que, además, resulta justificable desde el orden moderno de reconocimiento, pues una de sus esferas de reconocimiento es la de la valoración social de la aportación (que, por definición en una sociedad con división del trabajo, es diferencial) que cada uno realiza a la sociedad en forma de trabajo, lo cual es constitutivo del modo en que en la sociedad capitalista se legitima la distribución desigualitaria de riqueza y prestigio.

Las concepciones de la sociedad moderna de Habermas y Honneth justifican como normativa para el resto del planeta una formación social de tipo capitalista, en tanto que el capitalismo es constitutivo del patrón evolutivo definidor de la modernidad occidental. Ni en Habermas ni en Honneth el capitalismo como tal es criticable desde los parámetros normativos que la modernidad, en cada uno de sus planteamientos, habría decantado y diferenciado. Desde tales parámetros sólo podrían criticarse los excesos del capitalismo: su extrapolación respecto de los límites sistémicos que le corresponden y su consiguiente colonización del mundo de la vida o su generación de patologías sociales en forma de objetivación de determinados individuos y colectivos que les imposibilita la obtención de reconocimiento. De este modo, la teoría crítica, en una sorprendente deriva, se muestra como incapaz de criticar a fondo la estructura económica existente, se manifiesta así como una teoría *acrítica* del capitalismo.

La tesis que quiero defender es que esta deriva acrítica de la teoría crítica actual es un resultado (desde mi punto de vista, necesario) del *formalismo* y de la estrategia de pensamiento, que podríamos llamar, en sentido laxo, transcendental, con los que afrontó la cuestión de los parámetros normativos de la crítica. Formalismo y filosofía de la historia legitimadora de la modernidad y de la sociedad moderna forman un complejo, un entramado, que resulta necesario romper. La orientación formalista de la teoría

crítica (su búsqueda de las condiciones de posibilidad universalmente válidas de la crítica social) muestra ir de la mano (posiblemente de manera necesaria) de una concepción de lo histórico que recoge lo peor de Hegel: su legitimación de la modernidad burguesa. Es un fenómeno significativo que el formalismo trascendental, que supuso en Kant la culminación de la filosofía moderna, desemboque en la incapacidad para una crítica en profundidad del capitalismo y culmine blindando a la modernidad occidental respecto a toda crítica. En consecuencia, lo problemático aquí es ese ensamblaje de formalismo (de matriz kantiana) y concepción de la modernidad como proceso de formación (de reminiscencias hegelianas) que caracteriza a los nuevos desarrollos de la teoría crítica y que parece ser el núcleo problemático de la deriva acrítica y abiertamente eurocéntrica de sus más relevantes representantes.

Respecto a tal problemática, la discusión que se necesita debe realizarse en un nivel en que convergen lo teórico-filosófico y lo político. La cuestión que se plantea se puede formular así: ¿cabe pensar de otro modo la base teórico-filosófica y normativa de la teoría crítica, más allá del entramado de formalismo y filosofía de la historia de consecuencias perversas para la crítica social? ¿Cabe repensar las bases de la teoría crítica en términos *perspectivistas* (un perspectivismo de tipo ético-político, sustentado en el carácter fracturado de la formación social en posiciones antagónicas confrontadas³²), en términos *historicistas* (en el sentido que posee en los cuadernos de la cárcel de A. Gramsci³³) y en términos *plurales* (teniendo en cuenta la diversidad cultural del planeta, que conduce a postular la necesidad de un diálogo y discusión entre las diversas tradiciones críticas)?³⁴ ¿Podría sintetizarse todo ello planteando la cuestión de si cabe repensar un modelo de teoría crítica que asuma radicalmente la *historicidad* (de su objeto, del sujeto de la crítica y de la propia teoría)?³⁵

³² Me remito a las importantes reflexiones de M. Foucault sobre este tema, ver su obra *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1990, págs. 11-33.

³³ Ver A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, México: Era, 1986, vol. IV, págs. 111-350.

³⁴ Sobre la posibilidad de un pluralismo crítico ver el libro colectivo editado por O. KOZLAREK, *De la Teoría Crítica a la crítica plural a la modernidad*, ed. cit.

³⁵ En uno de los textos más maduros del pensamiento crítico en nuestro país, a pesar de ser una obra juvenil de su autor, *Raó i marxisme* de G. Vilar, se afronta la problemática de la razón en unos términos con los que converge nuestro planteamiento de la cuestión de las bases normativas de la crítica: “la razón es histórica, es decir, concreta. [...] O

sea, la razón se encuentra ligada indisolublemente a los intereses de diversa índole de los individuos y de la sociedad. La principal consecuencia de eso es que se hace imposible una determinación general (universal) del concepto de razón (de la racionalidad) [...]. A toda determinación de la razón como invariante” se le puede reprochar que “son abstractas y no nos explican nada concreto, o sea, que son formales. [...] Para decirlo brevemente: no es posible una teoría de la racionalidad.” Y más adelante: “En el presente, la razón se encuentra con el problema *concreto* de la existencia de la lucha de clases [...]; por tanto la razón *ha de* tomar partido (si quiere ser racional), *ha de* decidirse por determinados valores (en base al conocimiento de la realidad, si quiere ser racional) y lo ha de hacer públicamente (si quiere

R. Pippin apunta en esta dirección cuando refiere los dos modos en que la tesis de la historicidad puede convertirse en un aspecto de una teoría crítica. En primer lugar, como una teoría que encuentra en la historia acontecida la formación de las condiciones de la interacción humana lograda. Esta concepción implica una “aproximación formal” que “sólo puede ofrecer los estándares más generales y abstractos de la valoración histórica”, lo cual conduce, por ejemplo, “a condenar la inconsistencia formal de la religión de Estado, la esclavitud o la tiranía, pero se queda perpleja respecto a instituciones históricas como la propiedad privada o las formas de trabajo”³⁶. En segundo lugar, para Pippin una teoría crítica puede asumir la tesis de la historicidad permaneciendo radicalmente histórica, centrándose en “lo que las condiciones presentes mismas, comprendidas o recordadas históricamente, revelan sobre las potencialidades de negación”. En este caso, pues, “no hay estándares eternos, ni de tipo formal ni substantivo”³⁷. Pippin atina en lo fundamental al plantear, como esencial para la teoría crítica actual, la contraposición entre un modelo de teoría crítica formalista y un modelo que asume radicalmente la historicidad y se asume en términos puramente históricos. Esta disyuntiva define tanto los parámetros de una discusión de largo alcance como la dirección y tareas para un trabajo teórico complejo y arriesgado: ambos reciben su necesidad de un estado de cosas que ahora más que nunca requiere de una iluminación crítica con pretensión de radicalidad que no se deje hipotecar de principio por presupuestos teóricos que han mostrado claramente su improductividad política.

ser racional). En este sentido, pues, toda razón es ideológica y no-universal.” G. VILAR, *Raó i marxisme*, Barcelona: Editions 62, 1979, págs. 181-2.

³⁶ Ver R. B. PIPPIN, “Marcuse on Hegel and Historicity”, en *The Philosophical Forum*, vol. XVI, N° 3, 1985, pág. 202.

³⁷ *Ibidem*, pág. 201.

LAS CONTRADICCIONES EN EL SUJETO Y EL PSICOANÁLISIS COMO RESISTENCIA PARTISANA: PAUL PARIN (1916–2009)

JORDI MAISO

jordimaiso@hotmail.com

RESUMEN

El psicoanalista y co-fundador del etnopsicoanálisis Paul Parin ha fallecido en Zurich el pasado mayo de 2009. El presente texto pretende una presentación de su obra y su legado intelectual en el ámbito de habla hispana, desde la reivindicación de su aportación al desarrollo de la Teoría Crítica.

Palabras clave: Parin; psicoanálisis; etnopsicoanálisis; teoría crítica

ABSTRACT

The psychoanalyst and co-founder of ethnopsyoanalysis Paul Parin died in Zurich in May 2009. This paper aims to be a presentation of his work and his intellectual legacy in the iberoamerican discussion field, from the claim of his contribution to the development of Critical Theory.

Keywords: Parin; psychoanalysis; ethnopsyoanalysis; Critical Theory

El psicoanalista Paul Parin falleció el pasado 18 de mayo en Zurich a la edad de 92 años. Su nombre quedará inscrito en la historia del pensamiento por figurar, junto con su mujer Goldy Parin-Matthéy y con Fritz Morgenthaler, como uno de los fundadores del etnopsicoanálisis. Pero Paul Parin fue, sobre todo, uno de los últimos representantes de una generación de intelectuales que concibió el psicoanálisis como desmitologización y herramienta fundamental para una comprensión crítica de la sociedad. Su muerte deja un legado intelectual en el que la teoría freudiana y el interés por la emancipación se dan la mano en el estudio de las causas que perpetúan e intensifican el

“malestar en la cultura” hasta alcanzar dimensiones atroces. De ahí que su pensamiento, impulsado por la experiencia del fracaso de las revoluciones del siglo XX para dar lugar a un “hombre nuevo”, se centrara en las contradicciones y conflictos que tienen lugar en los procesos sociales de individuación, así como en el análisis de los mecanismos de adaptación, identificación con roles sociales y exclusión, con un interés fundamental en los costes que dichos procesos tienen sobre los sujetos vivientes. Pero Parin fue también un brillante escritor que produjo numerosos ensayos políticos y de crítica cultural, así como varios volúmenes de narrativa, siendo distinguido con algunos de los más prestigiosos premios de literatura en lengua alemana (premio Erich Fried en 1992, premio de prosa científica de la Academia Alemana de Lengua y Poesía en 1997 y premio Sigmund Freud de la ciudad de Viena en 1999). Sin embargo, en el ámbito de habla hispana, su producción intelectual sigue siendo mayoritariamente desconocida.

Paul Parin nace en 1916 en la región de la baja Estiria (antiguo Imperio Austro-Húngaro, hoy Eslovenia), en el seno de una familia de judíos asimilados. A partir de 1932 toma parte en diferentes movimientos antifascistas, en los que conoció a Goldy Parin-Matthéy, que había estado con las Brigadas Internacionales en la Guerra Civil española. En 1944 ambos se dirigen a Yugoslavia para participar como médicos y cirujanos en la resistencia partisana contra el nacional-socialismo. Según su amigo Detlev Claussen, la dolorosa experiencia de estas fallidas luchas por la emancipación se convirtió en motor de conocimiento, en energía pulsional con que nutrir su trabajo intelectual. Tras un temprano desencanto del experimento socialista en Yugoslavia, inaugura su clínica psicoanalítica en Zurich en 1952, concibiendo desde el principio el psicoanálisis como “continuación de la guerrilla con otros medios”. Y es que, en la colisión entre la estructura libidinal del sujeto y la sociedad como instancia de la represión psíquica, Parin consideraba que el trabajo cotidiano del psicoanalista le situaba del lado de los deseos pulsionales y reprimidos, cuya negación conduce precisamente a la deformación de la vida individual, y este posicionamiento epistemológico le convierte en crítico inexorable de la sociedad a la que pertenece. De este modo su producción se sitúa en la mejor tradición de la Teoría Crítica.

En la década de 1950, tras varios viajes de investigación a África occidental en compañía de Goldy Parin-Matthéy y Fritz Morgenthaler, sus textos iban a proponer la fusión pionera de psicoanálisis y etnología, con objeto de hacer fructífero su estudio de pequeñas poblaciones africanas para ampliar la teoría y la práctica psicoanalítica. La

mirada de Parin, que se afilaba en el contacto entre lo propio y lo extraño, encontró en el continente africano un espacio de experiencia idóneo para cuestionar radicalmente los procesos sociales de individuación, descubriendo modelos de formación del Yo en que los conflictos a través de los que se constituye la personalidad permitían una estructura pulsional menos ligada a la interiorización y la perpetuación de impulsos de agresión, así como un Yo capaz de una relación más fluida con el Ello y el Super-yo. Obviamente no se trataba de importar los patrones de individuación de ciertas tribus africanas a las sociedades occidentales, sino de tomar conciencia de la existencia de otras estructuras de personalidad y carácter que abrían nuevos espacios de reflexión y de crítica. De este modo su obra logró hacer productivas las resistencias y mecanismos de transferencia y contratransferencia que se producen en el encuentro de miembros de culturas opuestas, que arrojaban nueva luz sobre los diferentes mecanismos de adaptación al grupo, exclusión y relación con el “otro”. Y es que las contradicciones y conflictos de cada cultura se reproducen e interiorizan como contradicciones en los sujetos mismos, que reproducen y perpetúan las condiciones de lo que Adorno denominó la “vida dañada”. De ahí el interés de Parin por la investigación de las marcas de la opresión en los sujetos vivientes, reducidos a meros portadores de roles, y su estudio de los mecanismos de exclusión de grupos “extraños” como los judíos y los homosexuales.

Desde esta concepción de la teoría freudiana como estudio de las contradicciones en los sujetos, de los potenciales sedimentados y reprimidos en ellos, Parin fue también un implacable crítico de la institucionalización del psicoanálisis en diferentes asociaciones e institutos. Dicha institucionalización no fomentaba ya la teoría psicoanalítica como desmitologización, sino más bien un camino a la profesionalización marcado por el enfrentamiento entre fracciones contrapuestas, que reclaman de sus miembros identificación con el grupo hasta desencadenar dinámicas colectivas de adaptación, exclusión y persecución –llegando incluso a reproducir dinámicas disciplinarias con las figuras del traidor y el chivo expiatorio–. La carga crítica y explosiva del psicoanálisis queda así neutralizada por una estructura institucional que aspira a ser “ciencia pura”, separada de los procesos sociales, y acaba por reproducir la tendencia a construir identidades grupales que exigen una identificación absoluta con el colectivo en lugar de promover el fortalecimiento del yo. Paul Parin se opuso a esta castración del psicoanálisis con todas sus fuerzas teóricas.

Por su parte, la narrativa de Parin parte de la elaboración de una vida rica en experiencias, que da testimonio de algunos momentos cruciales del “breve siglo XX”. Su impulso es el intento de resistir a un presente sin memoria con la fuerza crítica del recuerdo, porque el pasado se transforma constantemente con el presente, y de este modo ofrece también nuevas respuestas a la actualidad. Los relatos de Parin están atravesados por el intento de transmitir los impulsos vitales de una Teoría Crítica que quisiera no detenerse. En su libro de memorias sobre su actividad como cirujano entre los partisanos yugoslavos puede leerse: “Mi revolución la llevo conmigo. No surgió en Nik%oiç ni en Petrogrado, ni tampoco se detendrá un día en algún lugar. Como rebelión es la vida misma: la revuelta del fundamento pulsional. Una vez que el Ello ha encontrado su símbolo, dicha revolución continúa funcionando, como un hecho natural, mientras persista la represión”.

PUBLICACIONES (selección)

Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika [Los blancos piensan demasiado. Investigaciones psicoanalíticas de los Dogon en Africa occidental] (con Goldy Parin-Matthèy y Fritz Morgenthaler), Zürich: Atlantis, 1963.

Fürchte Deinen Nächsten wie Dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agnin Westafrika [Teme a tu prójimo como a tí mismo. Psicoanálisis y sociedad en el modelo de los Agnin en África occidental], (con Goldy Parin-Matthèy y Fritz Morgenthaler), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien [La contradicción en el sujeto. Estudios etnopsicoanalíticos], Frankfurt a. M.: Syndicat, 1978.

Untrügliche Zeichen der Veränderung. Jahre in Slowenien. [Inequívocos signos de transformación. Años en Eslovenia], München: Kindler, 1980.

Zu viele Teufel im Land. Aufzeichnungen eines Afrikareisenden [Demasiados diablos en la tierra. Anotaciones de un viajero en África] Frankfurt a. M.: Syndikat, 1985.

Subjekt im Widerspruch [El sujeto en contradicción] (con Goldy Parin-Matthèy), Frankfurt a. M.: Syndikat, 1986.

Es ist Krieg und wir gehen hin. Bei den jugoslawischen Partisanen [Hay guerra y nosotros vamos. Con los partisanos yugoslavos], Berlin: Rowohlt, 1991.

Psychoanalyse, Ethnopschoanalyse, Kulturkritik. Paul Parins Schriften auf CD-ROM [Psicoanálisis, etnopsicoanálisis y crítica de la cultura. Los escritos de Paul Parin en CD-ROM], editado por Johannes Reichmayr, Gießen: Psychosozial, 2004.

Sitio web: <http://www.paul-parin.info>

DAS ARGUMENT 50 AÑOS DE COMPROMISO INTELECTUAL CRÍTICO

JOSÉ A. ZAMORA

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

RESUMEN

La revista alemana *Das Argument* celebra actualmente su 50 aniversario. A lo largo de estas cinco décadas, la revista ha sido un referente para el desarrollo de una teoría de izquierdas, fundamentado en una sólida labor teórica que combina una rigurosa investigación social, una inspiradora reflexión filosófica y una penetrante crítica política.

Palabras clave: *Das Argument*, *Wolfgang Fritz Haug*, *teoría política crítica*.

ABSTRACT

The German Journal *Das Argument* is currently holding its 50th anniversary. Over these five decades, the journal has been a benchmark for the development of a theory of the Left, based on a solid theoretical work that combines a rigorous social research, an inspiring philosophical reflection, and a sharp political criticism.

Keywords: *Das Argument*, *Wolfgang Fritz Haug*, *critical political theory*

Las contradicciones son nuestra esperanza

B. BRECHT

El mismo año que *Constelaciones* comienza su andadura, la revista alemana *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* cumple 50 años. Todo empezó con una serie de panfletos contra el rearme atómico de República Federal de Alemania



a finales de los años cincuenta. Con el paso del tiempo esta publicación se convertiría en uno de los espacios más importantes para el desarrollo de una teoría de izquierdas no sólo en Alemania, sino en toda Europa. Wolfgang Fritz Haug, miembro del SDS berlinés y posteriormente profesor de filosofía en la Universidad Libre de Berlín, ha desempeñado a lo largo de estos diez lustros un papel fundamental de coordinación y permanente impulso del proyecto. Es importante subrayar aquí que su modelo de referencia fue la *Zeitschrift für Sozialforschung*, editada por M.

Horkheimer en los años treinta, cuyo importante apartado de reseñas sirvió para construir el de *Das Argument*. En los comienzos también ejercieron un importante influjo las aportaciones teóricas de Marcuse o Adorno.

En el nacimiento de esta revista se concitaron el olfato anticipador para lo que después se conocería como nuevos movimientos sociales, el rechazo del autoritarismo y la represión en el bloque soviético, así como de la esclerotización del marxismo-leninismo y la necesidad de renovación del pensamiento inspirado en Marx, pero también la percepción de lo que suponía el nuevo modelo de regulación capitalista tras la segunda guerra mundial para la integración los trabajadores y sus partidos y organizaciones tradicionales, apoyada en la extensión de la industria cultural y la estética de la mercancía. A la articulación teórica de las contradicciones económicas, políticas y culturales señaladas por la tradición marxista se unía ahora la atención y la reflexión teórica sobre las contradicciones que nacen de las desigualdades de género y la dominación patriarcal, el fenómeno migratorio y la discriminación de las minorías, la política de asilo, el colonialismo, la amenaza de guerra nuclear o la irrupción de las nuevas tecnologías. Muchos de los temas marginados o expulsados de la vida académica encontraron acogida en *Das Argument* (el análisis del Fascismo, la filosofía marxista, las revoluciones en el Tercer Mundo, etc.). La revista consiguió unir una doble tarea que raramente se haya conectada. De un lado, la reflexión teórica básica de alto nivel, que permitió enriquecer el instrumental teórico de la tradición marxista con nuevas aportaciones de la psicología crítica, el feminismo, la teoría de la cultura, etc., y, de otro, el análisis de las situaciones políticas concretas,

procurando en todo ello una vinculación explícita con las luchas emancipadoras y de resistencia que apuntan más allá de la sociedad de mercado capitalista.

Además de la publicación de la revista el proyecto se fue ampliando mediante una actividad editorial con colecciones que han tenido un enorme influjo sobre las discusiones

DAS ARGUMENT

HERAUSGEBER:
STUDENTENGRUPPE GEGEN ATOMRÜSTUNG
AN DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN

Eine Drohung, Selbstmord zu begehen,
ist keine vernünftige Verteidigungspolitik.
„The Times“ (London), 25. 1. 59

TATSACHEN — WAS WEITER?

- Die Wahrheit spricht für sich - steht als Motto über der Monatszeitschrift "Atomzeitalter", die von Rolf Schroers herausgegeben wird.

Uns scheint dieser Satz zu schön, um wahr zu sein:

13 Jahre nach Hiroshima und Nagasaki schlummert die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung in offener Ahnungslosigkeit und Indifferenz ihrem "Schicksal" entgegen. Dabei sind viele fundamentale Tatsachen der neuen Wirklichkeit längst zu gängigen Begriffen geworden:

Kernspaltung, Radioaktivität, Strontium 90 — das sind Begriffe, die bereits zur Allgemeinbildung gehören. Die volle Tragweite der neuen Wirklichkeit aber, das **w e s e n t l i c h N e u e**, ist einem grossen Teil der Menschheit noch nicht bewusst geworden.

In seinem berühmten Brief von 1953 fordert Albert EINSTEIN:
"Wir brauchen eine neue Denkungsart,
wenn die Menschheit am Leben bleiben soll."

In den darauffolgenden Jahren haben die bedeutendsten Wissenschaftler, Theologen, Philosophen und Dichter überall auf der Welt immer wieder gewarnt, gemahnt, beschwört. Die Wahrheit hat viele Stimmen gefunden, die für sie sprachen — mit welchem Erfolg?

Albert SCHWEITZER hat man die finanzielle Unterstützung entzogen und schweigt ihn seither mit Erfolg tot; der führende amerikanische Strahlengenetiker und Nobelpreisträger Professor MULLER erhielt Redeverbot bei der ersten Genfer Atomkonferenz; der Berliner STUDENTENKONGRESS GEGEN ATOMRÜSTUNG wurde mit Hilfe der Unterwanderungstheorie gerufen; Karl JASPERS dagegen, mit dessen Buch "Die Atombombe und die Zukunft des Menschen" man zufrieden war, erhielt den Friedenspreis.

Die Diskussion über die neue Wirklichkeit aber darf nicht verstummen, zu allerletzt an der Universität, zumal einer Freien!

Deshalb rufen wir alle Studenten auf,

mit uns nach Wegen neuen politischen Denkens zu suchen—
— a r b e i t e n S i e m i t a m A r g u m e n t! —
— schreiben Sie uns Ihre Argumente, argumentieren Sie mit uns,
auch wenn Sie nicht unserer Meinung sind —

unsere Anschrift und die nächsten Veranstaltungen finden Sie auf der vierten Seite.

4. Mai 1959 (Nr. 1)

teóricas y políticas en Alemania (*Argument Sonderbände* y *Argument Classics* constituyen hasta el día de hoy una contribución fundamental a la discusión de teoría de izquierdas con publicaciones sobre feminismo, psicología crítica, marxismo, medicina, ideología, racismo, trabajo y sobre economía, cultura, política y sociedad). Dentro de esta actividad editorial cabría destacar la edición alemana de los escritos de Gramsci, el *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (del que está prevista una traducción castellana) o el *Memory Work*, proyectos editoriales que poseen un marcado carácter internacional. Singular en el *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo* es sin duda la forma de trabajo colectivo que lo respalda. Anualmente se organizan talleres para discutir los principales artículos, que son reelaborados incorporando los resultados de la discusión. La nueva versión recibe nuevos comentarios y finalmente va a la edición. Es un esfuerzo que atestigua la seriedad del trabajo intelectual y el compromiso de editores y autores colaboradores. La voluntad de intervención no se afirma aquí al precio de sacrificar el trabajo del concepto.

Mención especial merece también su aportación a la discusión feminista con la constitución de un comité de redacción feminista autónomo que se hace cargo de un número de cada tres bajo la coordinación de Frigga Haug, presidenta del Instituto Berlín de Teoría Crítica. Esta aportación ha contribuido decisivamente a la apertura del debate feminista a otros componentes sociales y políticos de la dominación, es decir, a los efectos y las conexiones de la opresión sexista, racista y de clase sobre las mujeres en contextos más amplios que los de las sociedades capitalistas desarrolladas.

En estos cincuenta años *Das Argument* ha vivido momentos de apogeo y horas bajas. Los primeros han estado vinculados al florecer del movimiento estudiantil y del movimiento feminista. En relación con el primero, conviene destacar la incorporación de un grupo de personas del entorno de Wolfgang Abendroth en Marburg y los contactos con la generación joven del Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Hacia finales de los años sesenta la revista subrayaría su carácter de revista científica crítica y experimentaría un crecimiento espectacular de la tirada, sin duda relacionada con la reforma universitaria y el movimiento estudiantil. Entre los proyectos más sobresalientes de esta etapa está la fundación de la Universidad Popular de Berlín, que contribuyó a aumentar la resonancia de la revista. Naturalmente este éxito se vio acompañado de tensiones entre diferentes tendencias y de la confrontación entre activistas de distintos partidos, que

pusieron a prueba un proyecto abierto y cooperativo como *Das Argument*. Con el apagamiento del movimiento estudiantil se conectarían los esfuerzos de renovación teórica y de vinculación con los nuevos movimientos sociales, a los que se pretendía ofrecer apoyo teórico y acompañamiento. Pero la recepción de nuevas tendencias teóricas en el intento de renovación del marxismo también sería una dura prueba y conducía a rupturas y abandonos. La pérdida de la Universidad Popular como espacio de resonancia social y la caída del muro (unificación alemana y derrumbe del bloque soviético) representa otra cesura que provocaría desengaños y crisis. Las nuevas iniciativas (edición de Gramsci, Diccionario, fundación del Instituto Berlínés de Teoría Crítica) no deberían ocultar la pérdida de resonancia y su reflejo en las dificultades financieras y de personal para sostener un conjunto tan importante de iniciativas. El debilitamiento de los movimientos sociales en los más de veinte años de hegemonía neoliberal, la evolución de las universidades y del trabajo intelectual cada vez más sometido a las exigencias del mercado, la descomposición de las ciencias sociales, la restauración en el ámbito de la filosofía y las humanidades,... todo esto no ha dejado de pasar factura. La disminución de la tirada a mil ejemplares es un buen exponente de ello. *Das Argument* es un proyecto vinculado a un tipo de trabajo intelectual y a la existencia de un tipo de intelectuales críticos, cuyo futuro es más que incierto. A pesar de ello, en la trayectoria de *Das Argument* es posible reconocer un enorme esfuerzo para redefinir el papel de los intelectuales críticos en relación con las nuevas situaciones históricas y la evolución de las relaciones sociales que no permiten ya cristalizaciones como la del “intelectual orgánico”, pero que siguen exigiendo su contribución en la luchas por la interpretación del presente y por la hegemonía cultural, luchas caracterizadas por una enorme desigualdad de recursos y de capacidad de influjo. Ante el predominio de la nueva figura del “intelectual mediático”, que reduce el valor de la reflexión a su capacidad de entretenimiento y refuerza la apariencia de ausencia de alternativa al capitalismo, la amenaza de extinción de toda crítica alcanza dimensiones alarmantes y la búsqueda de alternativas se convierte en un esfuerzo tan necesario y como precario. La aportación de los editores y colaboradores de *Das Argument* se ha convertido para esta búsqueda en un referente fundamental que combina una rigurosa investigación social, una inspiradora reflexión filosófica y una penetrante crítica política, cuya continuidad sólo podemos desear y apoyar.

REPENSAR LA ESTÉTICA Y LA TEORÍA MUSICAL DE ADORNO DESDE LISBOA

ANTONIO NOTARIO RUIZ

anotaz@usal.es

RESUMEN

Entre el 28 y el 29 de noviembre de 2003 se celebró en Lisboa un simposio internacional centrado en una de las preocupaciones de Th. W. Adorno más relevantes en su producción: la de los problemas planteados por la interpretación musical.

Palabras clave: teoría musical, interpretación musical, Th.W. Adorno

ABSTRACT

Between the 28th and 29th of November 2003 took place in Lisbon an International Symposium focused on one of Th. W. Adorno's work main concerns: the problems raised by musical interpretation.

Keywords: musical theory, musical interpretation, Th. W. Adorno

El CESEM (Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical), presidido por Mário Vieira de Carvalho, fue creado para promover la investigación en las áreas de la Sociología de la Música y de la Estética Musical, en articulación con otras disciplinas de las Ciencias Musicales y con las Ciencias Sociales y Humanas en general. Desde su fundación ha organizado diversos congresos, encuentros y seminarios internacionales sobre aspectos diversos relacionados con la Estética y la Sociología de la Música. Los días 28 y 29 de Noviembre de 2003 el CESEM organizó el simposio *Expressão, Verdade e Autenticidade: Sobre a Teoria da Música e da Interpretação Musical de Adorno* en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidade Nova de Lisboa gracias a la colaboración de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, el Goethe-Institut, el Instituto Franco-Português, la Fundação Luso-Americana, Lufthansa, la Câmara

Municipal de Lisboa, Varig, Cafés Delta y la Fundação Calouste Gulbenkian. La Comisión Organizadora estaba formada por Mário Vieira de Carvalho, Manuela Toscano, Paula Gomes Ribeiro, José Júlio Lopes. Con esta convocatoria el CESEM se sumaba a las actividades que con motivo del centenario del nacimiento de Theodor W. Adorno se desarrollaron en diferentes lugares. En el verano de 2009, tras no pocas dificultades, se ha publicado el volumen que recoge la práctica totalidad de las aportaciones presentadas en aquel congreso¹: las de Rodrigo Duarte (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil), Max Paddison (University of Durham), Otto Koleritsch (University of Arts Graz), Sonja Dierks (Universidad de Friburgo de Brisgovia.), Mário Vieira de Carvalho (CESEM, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas-Universidade Nova de Lisboa), Pedro Boléo (CESEM, FCSH-UNL), José Júlio Lopes (CESEM, FCSH-UNL), António Pinho Vargas (Escola Superior de Música de Lisboa / CESEM, FCSH-UNL), Jean-Paul Olive (Universidad de Paris 8 -Saint Denis), Paula Ribeiro (CESEM, FCSH-UNL), Tilo Wesche (Universidad de Friburgo de Brisgovia.), Paulo Ferreira de Castro (CESEM, FCSH-UNL), Angelo Martingo (University of Sheffield) y Robert Hullot-Kentor (Southampton College, New York).

Sería prolijo reseñar extensamente cada una de dichas aportaciones. El hecho mismo de la elección de los vectores temáticos principales, en torno a los cuales se centran la mayoría de las mismas, ya ubicó el congreso y la actual publicación en el núcleo de algunos de los problemas más importantes de la estética musical adorniana. La voluntad expresa de los organizadores fue la de facilitar la reunión en las sesiones de trabajo, y ahora en las páginas de la publicación, de investigadores consolidados en las problemáticas adornianas y reconocidos internacionalmente con jóvenes investigadores. En ese sentido, hay que resaltar los capítulos de Rodrigo Duarte: *Adorno's Conception of Expression, and the Relationship between Music and Philosophy*, págs. 27–40; Max Paddison: *Reading History in the Ruins of Nature: Images of Truth, Mortality and Reconciliation in Adorno's Schubert Interpretation*, págs. 41–58; Otto Kolleritsch: *The Truth-Finding Role of Interpretation in the Present Abundance of the Musical Repertoire – Concerning the Necessity of a Critical Music Aesthetics*, págs. 59–69; Robert Hullot Kentor:

¹ VIEIRA DE CARVALHO, Mário (Ed.), *Expression, Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance*, Lisboa: Edições Colibri/Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical/Universidade Nova de Lisboa, 2009. VIEIRA DE CARVALHO, Mário (Ed.), *Expression,*

Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance, Lisboa: Edições Colibri/Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical/Universidade Nova de Lisboa, 2009.

Adorno without Quotation, págs. 221–239, y Mário Vieira de Carvalho entre los primeros: *Meaning, Mimesis, Idiom: On Adorno's Theory of Musical Performance*, págs. 83–94. Entre los segundos, los de Paula Ribeiro: *The Value of Transgression and Disorder: Richard Strauss under the Perspective of Adorno's Theory of Music*, 145-158 y António Pinho Vargas: *On Adorno's Use by Musicians*, págs. 121–130. Pero el resto de los capítulos manifiestan tanto la vitalidad de los estudios adornianos en Portugal y el resto de Europa como la necesidad de seguir pensando y cuestionando muchos de los planteamientos de Theodor W. Adorno.

Rodrigo Duarte, experto reconocido internacionalmente que ha publicado ya numerosas contribuciones al estudio y actualización de la Teoría Crítica y que está presente en este primer número de *Constelaciones*², se centra en analizar el concepto de expresión pero no ciñéndose a su papel en la estética musical de Adorno, sino considerando ésta como un elemento más dentro del conjunto de la filosofía del autor francfortiano. Max Paddison³, especialista reconocido por haber escrito una de las aproximaciones más serias a la estética musical adorniana, se centra en el artículo de 1928 sobre Schubert para analizar las presencias de la naturaleza en la estética adorniana y el problema de la mortalidad. Otto Kolleritsch⁴ publicó una de las primeras monografías sobre la música en la obra de Adorno y en esta ocasión reflexiona sobre la necesidad de una estética crítica de la música en medio del incremento progresivo del repertorio que parece desbordar las posibilidades mismas de la interpretación por otra parte insoslayable para el arte de los sonidos. Una de las principales preocupaciones del profesor Mário Vieira de Carvalho en relación con Adorno es el de la interpretación musical y a ello dedica su contribución en este caso. ¿Cuál es la aproximación correcta del intérprete a la obra para aprehender su sentido? Para responder a esa pregunta recurre el profesor Vieira a las notas de Adorno sobre el problema de la interpretación publicadas en 2001⁵. António Pinho Vargas menciona algunos datos curiosos sobre la recepción de Adorno en Portugal desde dentro de la vida musical. Paula Ribeiro se centra en dos óperas de Richard Strauss, *Salomé* y *Elektra*, para realizar un análisis muy atractivo de los conceptos de transgresión y desorden. Hullot Kentor

² Entre sus numerosas publicaciones destaco DUARTE, Rodrigo, *Teoria crítica e indústria cultural*, Belo Horizonte: UFMG, 2003.

³ PADDISON, Max, *Adorno's Aesthetic of Music*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁴ KOLLERITSCH, Otto (ed.), *Adorno und die Musik*, Graz: Universal Edition, 1979.

⁵ ADORNO, Th. W., *Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion: Aufzeichnungen, ein Entwurf und zwei Schemata*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.

dedica su contribución a Rolf Tiedemann y no sólo nominalmente. Partiendo de un curioso paralelismo entre Beckett y el editor de las obras completas de Adorno y de Benjamin, aprovecha para, con su estilo peculiar, repasar varias cuestiones tanto filosóficas como políticas. Entre ellas, la razón del renovado interés por las obras de Adorno en los Estados Unidos, especialmente *Dialéctica de la Ilustración* y como en esa nueva recepción hay elementos políticos que enlazan la crítica anterior a Horkheimer y Adorno. Un ensayo breve y muy sugerente que, en muchos momentos recuerda su obra más amplia sobre Adorno⁶.

⁶ HULLOT-KENTOR, Robert, *Things beyond resemblance. Collectes Essays on Theodor W. Adorno*, New York: Colum-

bia University Press, 2006.

LA VIGENCIA DE LOS PLANTEAMIENTOS ESTÉTICOS Y MUSICALES DE HANNS EISLER

ANTONIO NOTARIO RUIZ

anotaz@usal.es

RESUMEN

Entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre de 2008, en Berlín, se reunieron especialistas en la producción musical y teórica de Hanns Eisler en un simposio internacional centrado en su teoría y praxis de música para el cine.

Palabras clave: música para el cine, H. Eisler

ABSTRACT

Between October 31st and November the 2nd 2008 various specialists in Hanns Eisler's musical and theoretical production met in Berlin at an International Symposium focused on theory and practice in Eisler's film music.

Keywords: film music, H. Eisler

Entre finales del mes de octubre y comienzos de noviembre del año 2008 se ha celebrado un congreso sobre *Komposition für den Film* en la Hochschule für Musik "Hanns Eisler", en Berlín. Organizado por la Internationale Hanns Eisler Gesellschaft con la colaboración de varias entidades y asociaciones entre las que cabe destacar *Klangzeitort* y el cine Arsenal, y dirigido por Johannes C. Gall y Peter Schweinhardt, se ha realizado durante varios días una aproximación teórica y práctica a los planteamientos del compositor Hanns Eisler. Desde el día 12 de octubre hasta el 1 de noviembre, se ha podido asistir, paralelamente, a la proyección de varias de las películas con música compuesta por Eisler en el Cine Arsenal, presentadas por alguno de los especialistas que participaron posteriormente en el simposio: *Hangmen Also Die* (Fritz Lang, Estados Unidos, 1943), *Kuhle Wampe oder Wem gehört die Welt?* (Slatan Dudow, Alemania,

1932), *Dans les rues* (Victor Trivas, Francia, 1933), *Abdul the Damned* (Karl Grune, Gran Bretaña, 1935) *Nieuwe Gronden* (Joris Ivens, Holanda, 1934), *The 400 Million* (Joris Ivens, John Ferno, Estados Unidos, 1939), *White Flood* (David Wolff, Robert Strebbsins, Lionel Berman, Estados Unidos 1940), *The Forgotten Village* (Herbert Kline, Drehbuch: John Steinbeck, Estados Unidos, 1941), *None but the Lonely Heart* (Clifford Odets, Estados Unidos, 1944), *Rat der Götter* (Slatan Dudow, República Democrática de Alemania, 1950), *Bel Ami* (Louis Daquin, Austria, 1954), *Herr Puntila und sein Knecht Matti* (Alberto Cavalcanti, Austria, 1955), *Niemandland* (Victor Trivas, Alemania, 1931), y *Nuit et Brouillard* (Alain Resnais, Francia, 1956).

Por lo que respecta al aspecto teórico, en apenas tres días, en un apretado programa de conciertos, conferencias, y debates, se ha podido escuchar a varios investigadores sobre Eisler o temas afines, procedentes de diferentes países. Comenzó Peter Schweinhardt, editor de una documentación sobre el lamentablemente frustrado proyecto de ópera *Faustus* de Eisler y también de las actas de este mismo congreso, entre otros textos interesantes¹, con una conferencia titulada *Ein guter Filmkomponist? – Überlegungen zur Spielfilmmusik*. Intervino después Guido Heldt sobre *Hanns Eislers Grenzgänge: Filmisches Erzählen und Hanns Eislers Musik*. Más tarde le correspondió intervenir a Tobias Fasshauer, especialista en el compositor Kurt Weill, sobre el que ha publicado una insoslayable monografía, centrándose en esta ocasión en *Film – Musik – Montage. Beobachtungen in “Niemandland”*². Al día siguiente comenzó Breixo Viejo, del que reseñamos en este mismo número una publicación aparecida a finales de 2008 sobre los trabajos de Hanns Eisler en el *Film Music Project*³ y que en esta ocasión, a pesar de lo indicado en el programa, presentó el proyecto artístico que desarrolla en Londres desde hace tiempo.

A continuación Roberto Kolb, especialista en el compositor Silvestre Revueltas, profesor en la Escuela Nacional de Música de la Universidad Nacional Autónoma de México⁴ y representante en México de la Sociedad Internacional Hanns Eisler, disertó

¹ P. SCHWEINHARDT (ed.), *Hanns Eislers Johann Fustus. 50 Jahre nach Erscheinen des Operntexts 1952*, Wiesbaden: Breitkopf & Härtel, 2005. SCHWEINHARDT, P. (ed.), *Kompositionen für den Film. Zu Theorie und Praxis von Hanns Eislers Filmmusik*, con contribuciones de Thomas Ahrend, Oliver Dahin, Tobias Faßhauer, Johannes C. Gall, Guido Heldt, Roberto Kolb, David Neumeyer & James Buhler, Barry Salmon, Peter Schweinhardt, Breixo Viejo y Amy Lynn Wlodarski (=Eisler-Studien, Band 3), Wiesbaden et al.: Breitkopf & Härtel, 2008.

² T. FASSHAUER, *Ein Aparten im Unaparten: Untersuchungen zum Songstil von Kurt Weill*, Saarbrücken: Pfau, 2007.

³ B. VIEJO, *Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Madrid: Akal, 2008. Cfr. NOTARIO, A., “La lenta, problemática y tardía recepción de Eisler en español”, en este número de *Constelaciones*.

⁴ S. GONZÁLEZ AKTIOROS y R. KOLB, *Sensemaya: un juego de espejos entre música y poesía*, México D. F.: JGH Editores, 1987; R. KOLB y J. WOLFFER, *Silvestre Revueltas: sonidos en rebelión*, México D. F.: DGAPA/ENM/UNAM, 2007.

sobre *Four Ways of Describing Death: Painting, Filming, Narrating and Scoring Mexican Funeral Scenes*. Después le correspondió a Barry Salmon, profesor en la New School de Nueva York que ofreció una de las conferencias más interesante titulada *[Re]Composing for the Films: The Problem of Praxis*. Más tarde tuvo lugar la presentación del proyecto “Escuchando imágenes / Mirando sonidos” de Roberto Kolb. Por supuesto, participó también el autor de la magnífica edición revisada de *Komposition für den Film*, Johannes C. Gall. Su conferencia llevaba por título *A Rediscovered Way to Describe Rain: New Paths to an Elusive Sound Version*. Igualmente destacable fue la presencia en la mesa redonda del último día de dos especialistas más vinculadas con la investigación sobre Adorno que sobre Eisler: Gertrud Koch, profesora de la Freie Universität berlinesa y Lydia Goehr también profesora de la New School de Nueva York. Todos ellos tienen en común numerosos méritos académicos. Pero también el hecho de no haber participado en actividades académicas o culturales en España, salvo alguna visita puntual de Koch y de que apenas se haya traducido su producción al español, lo cual redundaba negativamente en la recepción no sólo de la herencia de Hanns Eisler sino de la Teoría Crítica en general. Por último, se cerró el simposio con un concierto interpretado por el Ensemble *klangexekutive* dirigido por Manuel Nawri en el que se interpretaron obras de Lou Lichtveld (1932), Hanns Eisler (1941) y Ed Hughes (2001) compuestas para la película –o poema cinematográfico– *Regen* de Joris Ivens. Entre el público han participado activamente autores y músicos vinculados a las obras de Hanns Eisler en particular y a la música contemporánea en general como el musicólogo Albrecht Dümling, el pianista Stefan Litwin, y Jürgen Schebera, autor de una monografía ya clásica en la bibliografía sobre el compositor⁵.

El conjunto del congreso ha mostrado, entre otras cosas, la necesidad de volver permanentemente a analizar y estudiar a autores que ya son clásicos y no sólo de una forma, por un solo camino. A pesar de las anecdóticas e inevitables discusiones sobre la presencia mayor o menor de Adorno en la obra conjunta, el contenido de las conferencias ha sido de gran interés respaldado por las proyecciones y conciertos programados. Una ocasión para felicitar a los organizadores y para invitar a los investigadores castellanoparlantes a profundizar en la obra de Hanns Eisler tan vinculado a la Teoría Crítica en muchos aspectos.

⁵ J. SCHEBERA, *Hanns Eisler*, Berlin: Henschelvolag Kunst und Gesellschaft, 1981.

TEORÍA CRÍTICA Y EXPERIENCIA VIVA

ENTREVISTA CON DETLEV CLAUSSEN¹

JORDI MAISO

jordimaiso@hotmail.com

Detlev Claussen (1948) es publicista y profesor en la Universidad Wilhelm Leibniz de Hannover. A mediados de la década de 1960 se trasladó a Fráncfort para estudiar con Adorno y Horkheimer. Allí se implicaría activamente en los movimientos de protesta que desde entonces son designados con la cifra “1968”, si bien su experiencia de los mismos ofrece una perspectiva distinta de las estilizaciones simplificadoras con que la historiografía ha tendido a fijarlos en la conciencia colectiva. En la década de 1970 fue asistente de Oskar Negt, al que le unía sobre todo el intento común de abrir nuevas vías para la actualidad de la Teoría Crítica sin renunciar al pensamiento de sus mentores. Desde entonces Claussen ha concebido la Teoría Crítica como un instrumental para desentrañar y potenciar la experiencia del presente. Sus líneas de trabajo abarcan un amplio espectro temático, que comprende desde la teoría de la sociedad y el psicoanálisis hasta los procesos sociales de transformación y la sociología de la ciencia y de la cultura, pasando por el antisemitismo, el racismo, el nacionalismo y los movimientos migratorios. Como biógrafo de Adorno y ensayista, su trabajo ha supuesto también una contribución decisiva a la comprensión del núcleo de experiencia de la Teoría Crítica, íntimamente unido a su contenido de verdad. Entre sus numerosas publicaciones, hasta ahora ha sido traducido al castellano *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios* (Valencia, Servicio de publicaciones Universidad de Valencia, 2005); en catalán se ha publicado *La teoria crítica avui* (Alzira, Germania, 1994) y próximamente se publicará en portugués su biografía del futbolista y legendario entrenador judío Bela Guttman. Por su intento de contrarrestar la tendencia a la unidimensionalización de un presente sin profundidad histórica y por sus aportaciones al análisis del antisemitismo, a la comprensión de los cambios en la función social de la ideología o al conocimiento de las contradicciones

¹ La entrevista tuvo lugar el 12 de junio del 2009 en Fráncfort del Meno. La transformación de la conversación grabada en un texto legible no hubiera sido posible sin la colaboración de Arne Kellerman.

y complejidades de la sociedad china, se puede considerar a Claussen como uno de los principales representantes actuales de la Teoría Crítica, a la que tanto su producción como su biografía intelectual están indisolublemente unidas.

JM – Profesor Claussen, aún sin ánimo de sucumbir a las definiciones, resulta casi inevitable comenzar con una pregunta de delimitación: ¿qué entiende usted por “Teoría Crítica”?

DC – Yo diría que la Teoría Crítica es el intento de describir la sociedad todavía desde el punto de vista de la posibilidad de su transformación.

JM – Espero que podamos volver más tarde a este “todavía”, pero en primer lugar me gustaría preguntarle por el papel de la Teoría Crítica en su trayectoria biográfica e intelectual. Porque, en su trabajo, la Teoría Crítica no es una tradición de pensamiento entendida como un compendio de propuestas teóricas disponible para ser aplicado, sino que está indisolublemente unida a su propia historia vital.

DC – Sin lugar a dudas.

JM – ¿Cómo llegó usted a la Teoría Crítica?

DC – La necesidad de transformar la sociedad en la que uno vive: eso me llevó a la Teoría Crítica. Es decir, para mí la Teoría Crítica no estaba ahí desde el principio, sino al revés, como es lo más corriente entre ciudadanos medios sin una autocomprensión intelectual: uno llega a la teoría porque se tropieza con obstáculos en el intento de transformar la sociedad. Entonces uno comienza a reflexionar sobre por qué es tan difícil la transformación social; y, cuando se ha vivido un intento de transformación, uno no puede sino preguntarse por qué tantas cosas salen mal. La Teoría Crítica ofrece criterios para comprenderlo. Porque su punto de partida es la experiencia de una revolución fallida y la reflexión sobre la misma. Es decir, en tanto que intenta comprender la sociedad desde el punto de vista de su transformación, la Teoría Crítica se inscribe en la tradición teórica marxiana, pero su punto de partida histórico es distinto: no se trata del supuesto “optimismo revolucionario de los años veinte”, como lo han estilizado ciertas interpretaciones de historia del pensamiento, sino de una situación desesperada, en la que no se sabía en absoluto cómo podían salir adelante las tentativas de

transformación. Esta inclusión reflexiva de la experiencia histórica epocal es una característica distintiva de la Teoría Crítica e implica que ésta se encuentra siempre sometida a un imperativo inmanente de renovación. En aquel entonces, este imperativo de actualizar el instrumental teórico llevó a la incorporación del psicoanálisis. Pero esta necesidad inmanente de renovación significa también que uno no puede continuar sin más lo que han hecho Adorno y Horkheimer.

JM – Y por este intento de incorporar nuevas experiencias históricas se ha distinguido su propia trayectoria intelectual desde el comienzo. Como estudiante, usted se traslada a Fráncfort para seguir este impulso de transformar la sociedad. ¿Por qué Fráncfort? ¿Conocía ya entonces el trabajo de Horkheimer y Adorno?

DC – Me trasladé a Fráncfort en 1966. En Bremen, la ciudad en que crecí, había escuchado como estudiante la conferencia “Progreso” de Adorno², y aquello me había convencido completamente. Enseguida tuve claro que quería estudiar con él. Hasta entonces sólo había leído un libro de Adorno, *La jerga de la autenticidad*, pero en dicho libro estaba recogido de facto todo aquello que había tenido que padecer intelectualmente como estudiante; es decir, el heideggerianismo trivializado que marcaba el clima intelectual en la República Federal Alemana. Hoy diría que era un clima *post-nacional-socialista*, podríamos decir *nazi-light*, y eso se manifestaba en un lenguaje que estaba presente en todas partes: desde las emisoras de radio hasta la Academia Evangélica, pasando por la Universidad Popular [*Volkshochschule*], etc. Esta jerga era omnipresente, y tenía un componente siniestro, porque como adolescente uno no tenía la menor idea de dónde venía en absoluto. Entonces leí *La jerga de la autenticidad*, ese librito azul de bolsillo, que mostraba la relación directa de este lenguaje con el nacional-socialismo. Todo este ambiente, que era terriblemente opresivo, era desvelado en su aparente ingenuidad como una forma de pervivencia de la ideología de la *Comunidad nacional* [*Volksgemeinschaft*]. Hoy los años cincuenta son idealizados, pero aquella época fue terrible. La Guerra Fría era espantosa, esa estrechez que llegaba hasta lo más cotidiano, la persecución de todo comportamiento divergente, una sociedad organizada de forma completamente conformista. Y si por algún motivo uno disentía, se le

² El texto de dicha conferencia está recogido en Theodor W. Adorno, “Fortschritt”, GS 10.1, p. 617 ss. [edición en castellano en: “Progreso”, *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 27 ss.].

decía “¡pues vete al otro lado!”, refiriéndose a la República Democrática Alemana. En ese ambiente crecimos. La estrechez de mentalidad dominante era insoportable. Y cuando uno se topaba con gente como Adorno, se le caía la venda de los ojos.

JM – Por lo tanto Adorno fue una forma de salir de este provincianismo opresivo y *post-nacional-socialista*. ¿Era Fráncfort también un lugar apropiado para dejar atrás esta estrechez de mentalidad de la República Federal?

DC – Sí, Fráncfort era ideal para ello. Allí las instituciones para estudiantes eran producto de los programas de reeducación de posguerra. Las residencias de estudiantes eran autogestionadas y debían ofrecer una forma de vida alternativa a la de las tradiciones de las hermandades de estudiantes alemanas [*Burschenschaften*]. Teníamos por ejemplo un estudio de cine autogestionado, donde pudimos ver toda la gama de películas relevantes de la época: desde la *Nouvelle vague* hasta el nuevo cine polaco, cine americano, etc. Y estaba también la revista autogestionada de estudiantes *Diskus*; una revista magnífica, en la que llegué a ser redactor de la sección cultural. En aquel entonces, los escritores más importantes del momento que estaban interesados en iniciativas democráticas (por ejemplo Günther Grass, Peter Weiss, Heinrich Böll, Martin Walser o Hans Magnus Enzensberger) tenían un gran interés en publicar en revistas de estudiantes, porque sabían que allí estaba su futuro público. Como estudiante en Fráncfort uno se movía en una enorme cantidad de actividades, y aquello amplió notablemente nuestro horizonte intelectual: era como una explosión que te sacaba fuera de la vieja República Federal. Y todas estas instituciones estaban vinculadas a la actividad de Horkheimer como rector, a lo que había hecho posible a nivel práctico-político. No debe perderse de vista que, en aquel entonces, en la República Federal sólo se hablaba del muro y de la división de Alemania, siempre con el mismo lamento de Alemania como víctima de la historia universal: “Qué desgracia, todos siempre en contra de los alemanes, por qué semejante injusticia”, etc. Pero Fráncfort ofrecía otra perspectiva, entre otras cosas porque era la ciudad en que tuvieron lugar los procesos de Auschwitz. Pero en general Fráncfort posibilitaba una relación totalmente distinta con el exterior. Había muchos estudiantes estadounidenses, pero también algunos israelíes, y de este modo uno se veía de repente confrontado con realidades de las que hasta entonces no había tenido la menor idea. Por entonces los medios y la prensa eran

todavía peores que hoy. No llegaban noticias del conflicto de Oriente Próximo, por ejemplo no se sabía nada de la Organización para la Liberación de Palestina, porque en los medios no se la mencionaba en absoluto. Pero en Fráncfort la guerra de los seis días se convirtió en una realidad inmediata, porque afectaba a nuestros amigos israelíes y a sus familias.

JM – Y en este contexto amplio de Fráncfort comienza usted también a estudiar con Adorno. ¿Cuáles son sus recuerdos de las lecciones?

DC – Cuando llegué a Fráncfort, en el semestre de invierno de 1966/67, Adorno tenía un semestre libre de docencia, en el que acabó de escribir *Dialéctica negativa*. En cambio tuve ocasión de asistir a un curso introductorio de Horkheimer, que me marcó de forma decisiva. En aquel momento Adorno estaba totalmente abrumado de trabajo por el enorme esfuerzo que supuso la redacción de *Dialéctica negativa* –y eso contribuiría también a su temprana muerte–. En realidad se puede decir que *Dialéctica negativa* es una especie de extensión de *La jerga de la autenticidad*: aunque mucha gente no se da cuenta, este libro contiene el mismo impulso político. En mi segundo semestre asistimos a un seminario monográfico de Adorno sobre *Dialéctica negativa*. Llegué allí con apenas diecinueve años, porque [Hans-Jürgen] Krah, que hacía su doctorado con Adorno, opinaba que yo tenía que aprenderlo todo cuanto antes, me llevó con él y me dijo: “tú vienes conmigo, te sientas a mi lado y nadie se va a atrever a preguntarte qué estás haciendo aquí”. Y así acabé por asistir al seminario, entre estudiantes con veintimuchos años y doctorandos. Y, por cierto, allí conocí también a Angela Davis, y así comenzó una amistad que ha durado desde entonces.

JM – ¿Venían también de vez en cuando invitados a los seminarios?

DC – Por supuesto. Cuando había dos sillas tapizadas preparadas, quería decir que Horkheimer había venido de Montagnola, y si había tres, venían Horkheimer y Pollock. Cuando Horkheimer estaba allí, Adorno no hablaba con ninguno de nosotros. Simplemente intentaba presentar sus ideas de modo que pudiera escuchar lo que Horkheimer pensaba al respecto. Aquello era enormemente interesante. Por ejemplo a veces acababan por discutir sobre el concepto freudiano de sublimación, y Adorno estaba desesperado porque Horkheimer lo veía de modo completamente distinto.

Entonces decía: “¡Pero Max, si tú también has dicho eso siempre!”. Por eso resulta tan ridículo que ciertos estudios históricos hablen presuntuosamente de “diferencias en el núcleo del paradigma” o que se discuta si el uno lo veía de una manera y el otro de la otra: todo eso no es más que pseudohistoriografía. Discutían entre ellos sobre diversos temas como intelectuales normales, si bien con un conocimiento enorme, y finalmente acordaban una formulación conjunta. Más tarde estas experiencias serían un motivo para escribir sobre cómo funcionaba realmente el contexto de producción de la Teoría Crítica, y por supuesto la biografía de Adorno fue una ocasión ideal para ello.

JM – ¿Y cómo vivió usted la relación de Adorno con sus estudiantes?

DC – En un principio, Adorno parecía muy esquivo, pero una vez que eso se superaba, tenía mucho interés por sus estudiantes y por su progreso individual. Siempre hablaba de “mis estudiantes”, y todos aquellos que fueron sus discípulos en los años cincuenta y sesenta tenían una relación muy cercana e individual con él. Muchos acabaron en los medios o en redacciones de emisoras de radio, por eso hay tantos documentos radiofónicos de Adorno. Entonces no había nada más hermoso para un redactor, cuando tenía un texto a su disposición, que poder invitarle, porque Adorno hablaba de modo que podías directamente imprimirlo y siempre tenía algo interesante que decir. Y a menudo traía consigo a algunos de los personajes más selectos del teatro o el arte alemán. Hay emisiones de radio realmente estupendas, buena parte surgidas de forma espontánea. Por ejemplo los comentarios de Proust recogidos en *Notas sobre literatura* son comentarios espontáneos surgidos en la misma emisora después de que Marianne Hoppe leyera el texto³. ¡Es increíble todo lo que se puede sacar de ese texto, y fue formulado de forma espontánea! Lo puedes leer cinco o seis veces, y siempre descubres cosas nuevas. Ahí se manifiesta también la enorme calidad de Adorno.

JM – Y sin embargo la situación académica para Adorno y sus estudiantes no era fácil, ¿no es así?

DC – No era fácil en absoluto. Adorno seguía muy cuidadosamente la trayectoria profesional de sus estudiantes precisamente porque, para aquellos que se habían doctorado

³ Theodor W. ADORNO, “Kleine Proust-Kommentare”, GS sobre Proust”, *Notas sobre literatura*, Tres Cantos: Akal, 11, p. 203 ss. [edición en castellano: “Pequeños comentarios sobre Proust”, 2003, p. 194 ss.].

con él, no era nada sencillo encontrar una colocación académica. En aquél momento era muy difícil encontrar hueco en el panorama universitario y, en contra de lo que algunos sostienen una y otra vez (todos estos cuentos de la “Escuela de Fráncfort” como “segunda fundación de la República Federal” y demás sinsentidos), Fráncfort estaba de hecho muy aislado, y el propio Adorno estuvo aislado en la Universidad de Fráncfort hasta el final de los años cincuenta. Trabajar con Horkheimer y Adorno significaba por tanto reducirse las posibilidades de hacer carrera. Por ejemplo Ralph Dahrendorf se dio cuenta enseguida y desapareció rápidamente del *Instituto de Investigación Social*, porque su estancia en Fráncfort no le ayudaba en absoluto a promocionar su carrera académica. La relación de Habermas con el *Instituto* es una historia desafortunada, pero muestra también este típico *impasse*. Esto es lo que quería documentar con la publicación de la carta de Horkheimer a Adorno en 1958⁴, porque en ella se manifiesta muy claramente cuál era para Horkheimer el sentido de un cargo universitario. Horkheimer rechazaba institucionalmente la mezcla de universidad y radicalismo político, porque para él esto conducía necesariamente a un mero radicalismo verbal. Y creo que, en este contexto, más que reprochar a Horkheimer cobardía política por haber dejado caer a Habermas del *Instituto*, sería importante reflexionar qué había de verdadero en ello. Porque diez años más tarde los argumentos de Habermas contra los estudiantes serían bastante similares, aunque tampoco exactamente iguales.

JM – ¿Era Horkheimer aún entonces el “cerebro político” del *Instituto*?

DC – Sin duda alguna, a decir verdad más que Adorno. Mientras reunía información para mi biografía sobre Adorno encontré en el Archivo-Horkheimer muchas cosas que luego no pude utilizar en el libro. Allí encontré por ejemplo un archivador enorme sobre Iraq. Así descubrí que Horkheimer se había ocupado de forma intensiva del golpe de Estado en Iraq en 1958, como también de la revolución cultural china. Mucha gente no entendía qué le impulsaba a estudiar esos fenómenos de manera tan intensa, pero sin duda tenía un buen olfato. Para él no se trataba sólo de Iraq, sino que allí estaba

⁴ Claussen se refiere a la carta de Max Horkheimer a Theodor W. Adorno escrita el 27 de septiembre de 1958. En ella Horkheimer, después de haber leído “Sobre la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo” de Habermas, escribe a Adorno para aclarar la relación de Adorno con el Instituto y en general para introducir ciertos cambios en el

Instituto. La carta, con las anotaciones al margen de Adorno, está publicada en los anexos de la biografía de Adorno escrita por Claussen (Detlev CLAUSSEN, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2006, págs. 370-377).

pasando algo terrible: se trataba de un caso paradigmático de lo que he denominado “revolución malograda”. Y tenía que estudiarlo y reflexionar sobre ello, porque veía que se trataba de un problema absolutamente fundamental.

JM – Y sin embargo uno tiene la impresión de que a menudo Horkheimer no es tomado suficientemente en cuenta, incluso de que se le estudia cada vez menos. ¿Qué impresión tuvo usted de él?

DC – En Horkheimer uno se topaba con un *grand seigneur*. Para mí eso tiene algo muy atractivo y enormemente simpático. Entre los académicos de hoy en día es algo que ya no se ve en absoluto. Horkheimer tenía una elegancia como ya entonces apenas la había. Vivía la buena vida: buena comida, buena bebida, buenos hoteles, y los demás, más o menos, intentaban seguirle. Hay un memorándum muy bonito de una conversación entre Horkheimer y Pollock, en la que discuten sobre lo que quieren hacer con el *Instituto* y qué reglas quieren establecer. Horkheimer escribe en él: “no hacer nunca cuentas de los gastos”. Su componente de *grand seigneur* se revelaba ya en que para él había cosas mucho más importantes que la carrera. Para Horkheimer, como para muchos socialistas de los años veinte, “arribista” era un insulto: no quería ese tipo de gente en el *Instituto*. Se trata de una actitud completamente distinta a la de hoy en día, podríamos decir incluso que se trata de otra cultura. Cuando en mi primer semestre asistí a un curso introductorio impartido por él, me impresionó profundamente: su enorme inteligencia y agudeza, su experiencia, la serenidad con la que explicó a unos estudiantes de apenas dieciocho años la *Fenomenología del espíritu*. Enseguida quise averiguar más cosas sobre él, y pronto descubrí que sin él no hubiera habido Teoría Crítica, ni tampoco el *Instituto de Investigación Social* tal y como lo hemos conocido.

JM – Sin embargo sus planteamientos tardíos son a menudo simplificados o malinterpretados, lo cual quizá tenga que ver con su escasa productividad después del regreso a Europa. Parece que *Dialéctica de la Ilustración* supuso una especie de final para Horkheimer, al menos en la escritura, mientras que para Adorno supuso un impulso hacia un ritmo de producción frenético. ¿Cómo explicaría esta circunstancia?

DC – Cuando se habla de la escasa productividad del Horkheimer tardío, no debería olvidarse que pocos hombres han comprendido de forma tan rápida y simultánea lo

que ocurrió después de 1941. Y cuando uno entiende eso, la producción de teoría, por no hablar ya de las carreras académicas, sin lugar a dudas no es lo más importante. Y uno tampoco está especialmente motivado para ello. Pero las anotaciones tardías de Horkheimer, lo único que llegó a escribir después de 1945, son una fuente inagotable, ya que contienen análisis excelentes. Muchas de estas anotaciones surgieron a partir de conversaciones. Horkheimer y Pollock vivían en Montagnola, y Pollock se dio cuenta de que debía anotar las cosas que Horkheimer le comentaba cada noche junto a la chimenea con una copa de vino tinto. Así surgió precisamente *Astillas*⁵, y allí se pueden encontrar reflexiones extremadamente inteligentes. Es un texto que se puede leer una y otra vez y siempre se descubren nuevas cosas y nuevas ideas. Lo mismo ocurre con los tomos de correspondencia. Horkheimer fue hasta el final de su vida un prodigioso escritor de cartas, y estas cartas contienen mucha sustancia. En ellas se expresan comentarios excelentes sobre situaciones concretas de la época, en los que se puede comprobar con qué inteligencia y concreción pensaba. Pero también es fundamental tener en cuenta que Horkheimer reconoció el significado del fragmento desde el punto de vista de la filosofía de la historia. El fragmento era la forma de reacción adecuada a la supremacía de los sistemas políticos y al resquebrajamiento de los sistemas teóricos. Por ello, si bien éste no era el plan original, *Dialéctica de la Ilustración* nos ha llegado como una colección de fragmentos, como un torso, una *work in progress*. Por eso este libro no se puede leer como un artefacto académico: no se trata de la última palabra, sino de captar un momento histórico preciso, concretamente el estado del mundo en 1944/1947. La contribución grandiosa del libro es que Horkheimer y Adorno logran reconocer y expresar lo que era epocal en las transformaciones histórico-sociales mientras dichas transformaciones estaban teniendo lugar. Lo más normal es que el significado de las transformaciones se llegue a comprender veinte años más tarde –todavía hoy nos falta mucho para comprender el significado del cambio epocal de 1989, pero *Dialéctica de la Ilustración* logró reconocerlo de modo simultáneo–.

JM – De ahí también su insistencia en el “núcleo temporal de la verdad”, ¿no es así?

⁵ Max HORKHEIMER, *Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock* [Astillas. Anotaciones sobre conversaciones con Max Horkheimer, transcritas con una

formulación no literal por Friedrich Pollock], en Max HORKHEIMER *Gesammelte Schriften 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972, 5. Notizen*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988, p. 172 ss.

DC – Exactamente. La herencia de la Teoría Crítica, a lo que yo mismo aspiro con mi trabajo teórico, es que debemos comprender el presente. Eso no significa que no se conozca el pasado, sino que hay que ocuparse del pasado una y otra vez, pero siempre desde la perspectiva del presente. Yo diría que la Teoría Crítica es una crítica del presente y que el pasado se transforma constantemente con esta crítica. Por ello resulta absurdo intentar fijar unos dogmas precisos o tratar de marginar una determinada orientación teórica con el reproche de que es “Teoría Crítica ortodoxa”: no puede haber ninguna ortodoxia, porque la Teoría Crítica no es una doctrina que pueda encontrarse en este o aquel libro, sino que es la elaboración de la experiencia histórica y social con los medios de la teoría. Por eso era tan importante para Horkheimer que sólo se hicieran públicos aquellos de sus escritos que estaban a la altura del presente. Ahí se manifiesta su capacidad de diferenciación histórica: un texto escrito en 1966 tiene que ser distinto que uno escrito en 1944. De ahí también su irritación sobre el texto de Habermas en la carta a Adorno: en 1958 no se podía intentar enlazar sin rupturas con los escritos tempranos de Marx. Se trata de algo que uno conoce por su propio proceso de formación: cuando uno es joven, lee los *Manuscritos económico-filosóficos* y está entusiasmado. Pero precisamente uno está únicamente entusiasmado: a ese sentimiento aún no se le ha incorporado un momento de reflexión. En primer lugar hay que tener en cuenta cuándo está escrito ese texto, por qué está escrito así, qué entiende Marx por trabajo, qué relación guarda con el trabajo que tiene lugar hoy en día, etc. Por supuesto que el impulso de la época que precedió a la Revolución de 1848, conocida como *Vormärz*, que guía estos escritos tempranos de Marx es muy atractivo, y por eso uno se ocupa de cuestiones históricas. Pero para entender todo eso hace falta mucho más que mero entusiasmo. De ahí la desconfianza de Horkheimer con respecto al puro entusiasmo o al mero radicalismo verbal. Había pasado por demasiadas cosas. Hoy puedo entenderlo mucho mejor: aborrezco el radicalismo verbal debido a mis propias experiencias. Cuando uno reflexiona de modo autocrítico sobre los años sesenta, comprende que el radicalismo verbal desemboca en mero conformismo de protesta. Y eso tiene consecuencias peligrosas tanto teóricas como prácticas, por ejemplo cuando se confunde el pre-fascismo con el fascismo.

TEORÍA CRÍTICA Y MOVIMIENTO ESTUDIANTIL

JM – Precisamente me gustaría hacerle algunas preguntas sobre su relación con el movimiento de protesta antiautoritario en la segunda mitad de los años sesenta. Usted desempeñó un papel importante en el SDS [Federación socialista de estudiantes alemanes] de Fráncfort, y tuvo un contacto muy estrecho con personajes fundamentales en este movimiento, como Hans-Jürgen Krahl o Angela Davis, que tenían también una vinculación muy fuerte con la Teoría Crítica. ¿Cuál fue la situación histórica y biográfica que le llevó al movimiento estudiantil?

DC – Cuando vine a Fráncfort para estudiar con Adorno, la necesidad de transformar la sociedad flotaba de algún modo en el ambiente. Reinaba un gran descontento con la sociedad post-nacional-socialista de Alemania occidental. Poco antes había tenido lugar el “escándalo Spiegel”, que supuso una peligrosa amenaza para la libertad de prensa. Para mi generación, que había crecido bajo la buena influencia de los programas de reeducación, en un clima intelectual en el que había gente muy progresista, por ejemplo en las emisoras de radio, esta situación llegó a ser insoportable. A partir de esta contradicción entre las pretensiones democráticas en las que habíamos sido educados y la realidad de la República Federal, creció un fuerte impulso de transformar la sociedad. A ello se añadieron mis primeras experiencias en el extranjero, en Inglaterra, donde la cotidianeidad estaba impregnada de una actitud democrática de base que simplemente me fascinó. No se trataba de una mera democracia sin contenido, donde uno se limita a ir a votar cada cuatro años, sino que había un ambiente de discusión permanente: había gente en la calle que se dirigía a los ciudadanos con fines políticos, preguntando por ejemplo qué pensaban sobre la guerra atómica y cosas por el estilo. Pero el factor decisivo para entender este impulso por la transformación fue evidentemente el pasado alemán. En este sentido, los procesos de Auschwitz y Eichmann fueron enormemente importantes en mi proceso de formación. Hay que tener en cuenta que en la República Federal nadie había hablado nunca de esta realidad, era como si jamás hubiera existido. Y de repente ambos procesos podían seguirse por televisión. Naturalmente eso condujo a conversaciones en el seno de la familia: queríamos saber quién era ese Eichmann, qué había hecho, y cuando leímos algo al respecto o lo descubrimos, quedamos completamente conmocionados. Poco a poco fuimos entendiendo

por qué Alemania no era el país mejor visto en Europa y pudimos comprender todo el constructo ideológico de Alemania como víctima de la historia mundial. Como uno puede imaginarse, en esta situación histórica, social y generacional, el SDS resultaba muy atractivo. Por ejemplo, a mitad de los años sesenta el SDS hizo una campaña, “Justicia nazi no reparada”, que para mí fue enormemente importante. Mi padre era abogado; en realidad querría haber sido juez, pero por fortuna no llegó a serlo, porque a su examinador no le pareció suficientemente nacional-socialista. Recuerdo que, a comienzos de los años cincuenta, de vez en cuando mi padre encontraba gente conocida a la entrada del juzgado; a veces, cuando le preguntábamos que había hecho éste o aquél, decía simplemente: “ese antes era juez”. Sólo más tarde llegué a comprender la situación: en calidad de jueces habían aprobado sentencias de muerte por cuestiones insignificantes. En esta campaña “Justicia nazi no reparada” se destaparon cosas que de alguna manera se podían intuir, pero que no se conocían. Y eso fue un elemento decisivo para mi entrada en el SDS. Cuanto más se ocupaba uno del tema, mayor era el estremecimiento que producía. Y lo que realmente movilizaba es que uno no se topaba tan sólo con realidades acaecidas entre 1933 y 1945, sino también con todo lo ocurrido después. Y para nosotros todo esto no era hurgar en el pasado, sino que eran fenómenos que estaban unidos a la propia infancia y juventud, a este silenciamiento total. Era como una especie de mugre pegada a uno: había temas que no se podían tocar, porque de lo contrario uno era inmediatamente rechazado. Y, en este contexto, el SDS desempeñaba un papel muy importante.

JM – Ese fue también uno de los principales puntos de encuentro entre el SDS y la Teoría Crítica, ¿no es así?

DC – Sí, pero en general el SDS de Fráncfort estaba muy vinculado a la Teoría Crítica. Horkheimer y, sobre todo, Adorno eran invitados habituales en la sede del SDS. Con Adorno nos veíamos muy a menudo y discutíamos mucho. Trataba de convencer nos que era un tanto imprudente comparar la sociedad alemana occidental con el fascismo: se podía hablar de una pervivencia del nacional-socialismo en la República Federal, incluso de un potencial fascista, pero siempre subrayaba que había una diferencia fundamental entre democracia, incluso en sus formas autoritarias, y fascismo. Pese a todo, la conciencia del peligro real de un vuelco en una forma de estado autoritario

era compartido, y Adorno siempre reconoció este punto en común con nosotros. Por eso se refería siempre a nosotros como “mis estudiantes”, ya que representábamos un potencial de cara a continuar la labor que él había hecho. Y nosotros también lo entendíamos así. Para nosotros la cuestión era cuál podía ser el lugar para articular una Teoría Crítica que intentaba entender la sociedad desde el punto de vista de la transformación. Ya entonces no podía hablarse de un movimiento revolucionario de los trabajadores, ni mucho menos de ciertos grupos de vanguardia que intentaran una “revolución sustitutoria” del proletariado. Por eso pensábamos que los estudiantes eran un terreno donde la transformación podía tener lugar. Porque la tarea de los estudiantes como potenciales intelectuales era entender la sociedad, comprenderla, pero también transformarla. De este modo intentamos reflexionar sobre el problemático papel de los estudiantes como estrato privilegiado: no se trataba de suprimir los privilegios, sino de expandirlos, y ese debía ser el motivo para ir más allá de las universidades y transmitir los conocimientos de la Teoría Crítica a toda la sociedad. Este era el sentido originario del movimiento estudiantil en la segunda mitad de los años sesenta.

JM – Y por tanto, cuando llega a Fráncfort, toma la decisión de entrar en el SDS.

DC – Sí, en mi primera semana fui a la oficina del SDS en la calle Wilhelm Hauff para solicitar mi admisión. Casualmente Krahl estaba en ese momento allí, así nos conocimos, e inmediatamente fuimos juntos a la máquina de imprenta a preparar panfletos. Entré enseguida en el grupo. En aquel entonces los bares eran las instituciones de socialización en el SDS. Se bebía mucho, Krahl marcaba la pauta con aguardientes dobles, totalmente destructivo para el hígado. Pero también se hablaba y se discutía mucho y yo aprendí una barbaridad. En primer lugar me insistieron en que tenía que leer *La fenomenología del espíritu*. Compré el libro enseguida, pero por supuesto no entendí nada, y así tuve claro que debía entrar cuanto antes en el grupo de trabajo de Krahl. Ellos fueron quienes me llevaron consigo a los seminarios: Adorno, Alfred Schmidt y, sobre todo, Oskar Negt –así fue como le conocí–.

JM – Negt jugó un papel decisivo en la conexión entre la Teoría Crítica y el movimiento estudiantil, ¿no es cierto?

DC – Sí, Oskar Negt hacía muchas cosas con nosotros y se ocupó mucho de nuestra socialización teórico-política. Tuvo una importancia decisiva en nuestra formación: tenía una preparación teórica de un nivel extraordinario y estaba muy interesado en trabajar con nosotros. Enseguida se dio cuenta de que, si convencía a Krahl de colaborar en su seminario, él traería consigo a todos sus amigos, y de este modo podía reunirse el gran potencial teórico-crítico en Fráncfort. Sus seminarios tenían un nivel de discusión excelente, de primera clase. Su seminario de filosofía del derecho, que duró años, fue también un gran acontecimiento. Comenzamos en 1967 con veinte personas y en 1968 éramos doscientos cincuenta, y allí asistía también gente como Alexander Kluge y su hermana Alexandra. Precisamente gracias al seminario se conocieron Negt y Kluge. En 1968 aquello era un gran espectáculo.

JM – ¿Y cómo era la relación con los teóricos críticos más mayores? ¿Había también una colaboración estrecha, como con Negt?

DC – Con ellos la relación era de otro tipo, aunque por supuesto muy respetuosa y también de cooperación. Estos teóricos jugaron un papel absolutamente decisivo en nuestro proceso de aprendizaje. Adorno era ante todo nuestro profesor, para nosotros representaba una figura de autoridad; Horkheimer se mantenía más bien en segundo plano, pero estaba siempre disponible y nos encontrábamos a menudo. La relación con Marcuse era distinta, más bien de amistad, y eso supuso una experiencia decisiva para mi propio desarrollo personal. El hecho de que, pese a una diferencia de edad de cuarenta años, puedas cultivar una verdadera amistad, es una cualidad que tienen pocas personas, y Herbert la tenía. Siempre quería conocer gente joven y tenía un enorme interés por lo que pensaban, lo que hacían, etc. Por otra parte sus consejos nos ayudaron mucho en diversas dificultades, por ejemplo en los conflictos con Adorno. Le invitábamos una y otra vez a Fráncfort, y desde 1967 hasta su muerte vino cada año, y también nosotros fuimos a visitarle a San Diego. Nos veíamos con frecuencia y así pudimos mantener la relación. Su presencia fue enormemente importante para mí.

JM – Y en este contexto de relación entre la Teoría Crítica y el movimiento de protesta, ¿cómo era la relación con Jürgen Habermas?

DC – Con Habermas había también debates intensos y discusiones muy incisivas, pero entonces Habermas era también un intelectual mucho más político. Su seminario tenía lugar los sábados por la mañana. Sus asistentes eran quienes preparaban la discusión y, como Negt era entonces su asistente, participaba también en el seminario; los debates con él eran sencillamente estupendos, porque estaba increíblemente bien preparado. Allí estábamos también Krahl y nuestra fracción, nuestro nivel de preparación era también alto y poníamos en discusión ideas y textos de Habermas. Allí estaban también, por supuesto, algunos de los alumnos favoritos de Habermas, como Albrecht Wellmer y Claus Offe, que generalmente tenían poco que ver con nosotros, pero participaban activamente en el debate y el nivel era extraordinariamente alto. Recuerdo que hubo discusiones enormemente interesantes, por ejemplo a propósito de *Ciencia y técnica como ideología*⁶, y todo eso fue también fundamental para nuestro proceso de aprendizaje.

JM – Cuando en este caso habla usted de “nosotros”, ¿a quién se refiere exactamente?

DC – Me refiero a un grupo de personas relativamente limitado. En cierto modo se trata de la fracción de Krahl y un puñado de estudiantes que querían doctorarse con Adorno. Como doctorando de Adorno, Krahl es probablemente la figura ejemplar. Cuando Horkheimer decía que Adorno estaba orgulloso de “sus estudiantes”, se refería a este grupo de gente en torno a Krahl, ya que, desde luego, no eran los más tontos y se podía esperar mucho de ellos.

JM – Pero este grupo de gente jugó también un papel fundamental en la ocupación del *Instituto de investigación social* en enero de 1969, ¿no es así?

DC – Sin lugar a dudas la ocupación del *Instituto* fue la acción más estúpida que hicimos. En pocas situaciones puede aplicarse con más exactitud el concepto de “idea descabellada”. Y, para colmo, yo era el portavoz de la acción y tenía que intentar venderse a los medios. En mi opinión, Adorno lo comprendió todo perfectamente: nuestro movimiento de huelga se derrumbaba y necesitábamos una nueva vuelta de tuerca; “lo han hecho porque se estaban quedando sin aliento, con fines propagandistas”, dijo

⁶ Jürgen HABERMAS: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1984]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967 [edición en castellano:

Adorno entonces⁷. En realidad fue una idea de Krahl y nosotros lo acordamos a *contre-coeur*. Pero la impresión de que en realidad aquello no era lo correcto, la teníamos ya todos. También Krahl: su necrológica a Adorno está atravesada por el sentimiento de culpa⁸ y, cuando tuvo lugar el funeral, dijo: “si alguien hace algo fuera de lugar, si a alguno se le ocurre hacer algo, le mato”. Todos se comportaron perfectamente, y algo así sólo funciona cuando el sentimiento de culpa está extendido. Sin embargo en aquel entonces no habíamos entendido todo el dramatismo de la situación. En ningún momento habíamos tenido en cuenta bajo qué terrible presión se encontraba Adorno y el *Instituto*. El entonces rector de la Universidad, Walter Rüegg, un sociólogo de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, no era precisamente un amigo de la Teoría Crítica. Había sometido a Adorno a una presión enorme, y estaba claro que le iban a hacer responsable de todo cuanto pudiera pasar durante la ocupación del *Instituto*. Así podían conseguir que finalizara el apoyo financiero del Estado Federal de Hessen al *Instituto de Investigación Social*, de modo que el modelo sociológico de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales ocupara todo el terreno y la Teoría Crítica fuera erradicada de la Universidad de Fráncfort. Pero todo eso no lo tuvimos en cuenta, nos comportamos como unos ignorantes apolíticos. Sólo nos interesaba la publicidad externa de un rebelde “asesinato del padre”, y eso funcionó bien.

JM – ¿Pero no fue la ocupación del Instituto un intento de frenar el proceso de fragmentación del movimiento de protesta?

DC – En sentido estricto ese proceso aún no había comenzado, pero desde luego la ocupación fue una contribución decisiva al mismo. Lo que sí se podía notar ya entonces era que poco a poco se iba estableciendo una especie de competencia en la militancia. No quisiera psicologizar los hechos, pero durante un periodo Krahl tenía miedo de que gente que sólo era militante le adelantara por la izquierda. Estaba por ejemplo la llamada “fracción de los chaquetas de cuero”, que llamaban la atención porque

⁷ “Ahora todos se lamentan, pero Krahl había organizado toda la acción con el fin de entrar en prisión preventiva y así mantener unido a un SDS de Fráncfort en proceso de descomposición –y por el momento lo ha conseguido–. En su propaganda dan la vuelta a las cosas por completo, como si nosotros hubiéramos tomado medidas represivas y no los estudiantes, que nos gritaron que teníamos que cerrar el pico y que allí no pintábamos nada” (Theodor W. Adorno,

carta a Herbert Marcuse el 14 de febrero de 1969, en Wolfgang KRAUSHAAR (ed.): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, t. 2, Hamburg: Hamburger Edition, 1998, S. 575).

⁸ Jürgen-Hans KRAHL: “Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos” [“La contradicción política de la teoría crítica de Adorno”], en *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a M.: Neue Kritik, 2008, págs. 291-294.

eran completamente antiintelectuales y enemigos de la teoría. Por ejemplo, en nuestro piso compartido asaltaron y destruyeron la habitación de un amigo mío, y las huellas del suceso pueden encontrarse incluso en “Notas marginales sobre teoría y praxis” de Adorno⁹. En la desolada situación después de la ocupación del *Instituto*, Krahl intentó durante un tiempo congeniar con ellos, pero aquello solo duró dos o tres semanas. Tuvo que acabar por distanciarse, porque esta gente era completamente hostil a la teoría y a la reflexión y Krahl era una persona absolutamente teórica y reflexiva. En el verano de 1969 Krahl volvió a ocuparse intensivamente de cuestiones teóricas, y en esta última época escribió cosas enormemente interesantes, también sobre los nuevos problemas a los que se enfrentaba la relación entre la Teoría Crítica y el movimiento de protesta.

JM – Sin embargo a menudo difícilmente se puede evitar la impresión de que Krahl ha caído injustamente en el olvido, especialmente en un momento en el que los movimientos designados como “1968” se presentan como un gran acontecimiento histórico.

DC – Sí, en ese contexto se pasan muchas cosas por alto. En aquél entonces, a mí Krahl me parecía ya mayor y completamente formado, pero tenía veinticinco, veintiséis años, al igual que Rudi Dutschke: ¡eso es lo más increíble! Rudi llevaba una vida terrible, viajando constantemente de un lado para otro, y entre tanto leía, leía y leía como un energúmeno, y la lectura sólo era posible renunciando a horas de sueño. Eso debe tenerse en cuenta cuando se comentan hoy sus escritos: se trataba de una forma de vida que no tiene nada que ver con la académica o universitaria. Los escritos de Krahl o Dutschke que pueden leerse hoy son textos que se les han arrebatado, que se han transcrito a partir de grabaciones: ¡no pueden ser juzgados igual que escritos en los que uno ha trabajado durante años! Pero en aquél entonces dos mil personas escuchaban dichos textos, y quizá algunos apenas hayan entendido a medias un par de ideas. Hoy falta la sensibilidad para entender el enorme potencial que tenía esta gente. Krahl es sin duda una de las personas más inteligentes con las que me he encontrado en toda mi vida, un tipo increíblemente sagaz, con una historia vital muy desgraciada y una muerte temprana y terrible.

⁹ “Hoy, una vez más, se abusa de la antítesis entre teoría y praxis para la denuncia de la teoría. Cuando destrozaron la habitación de un estudiante porque prefería trabajar que tomar parte en las acciones, le pintarrajearon en la pared: quien se ocupa de la teoría sin actuar en la

praxis es un traidor al socialismo” (Theodor W. ADORNO, “Marginalien zu Theorie und Praxis”, GS 10.2, pág. 762 s.) [edición en castellano en “Notas marginales sobre teoría y praxis”, *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973].

DESPUÉS DE LA MUERTE DE ADORNO

JM – Adorno muere en agosto de 1969 y Krahl en febrero de 1970. El contexto de trabajo de la Teoría Crítica en Fráncfort, en el que habían colaborado diferentes docentes de la Universidad de Fráncfort y algunos grupos de estudiantes, poco a poco se disuelve. Usted ha señalado la muerte de Adorno como el momento clave en este proceso. ¿Cómo tuvo lugar esta disolución y por qué? ¿Por qué una parte importante de su círculo acabó por trasladarse a Hannover con Oskar Negt?

DC – Sin lugar a dudas, Adorno era la figura en torno a la cual había cristalizado todo. Adorno irradiaba algo muy fuerte, y no sólo en la República Federal Alemana –por eso Angela Davis había venido hasta Fráncfort, a través de Marcuse–. Nosotros nos considerábamos ante todo sus discípulos, pero la Teoría Crítica era para nosotros un proyecto colectivo que debía ser continuado, no una especie de “paradigma unitario” o algo por el estilo. Uno entendía su propio trabajo como desarrollo de la Teoría Crítica, tal y como el propio Adorno lo había querido, y nuestra intención era continuarlo en este mismo sentido. Pero después de la muerte de Adorno nos encontrábamos irremisiblemente ante la pregunta: “¿cómo podemos hacer ahora algo nuevo? ¿de dónde podemos extraer ahora nuevos impulsos?”. A esto se añadió toda la disputa sobre la sucesión para la cátedra de Adorno en la Universidad de Fráncfort. En primer lugar se barajó la posibilidad de que Leszek Kolakowski fuera su sucesor, pero eso no podíamos permitirlo. La ambivalencia de Habermas hacia la Teoría Crítica de Adorno, por decirlo suavemente, puede apreciarse ya en el hecho de que propusiera a Kolakowski como su sucesor: no estaba interesado en una continuación de la Teoría Crítica al viejo estilo. Sin embargo, mientras nosotros tuviéramos derecho a voz y voto, debíamos evitar que esta cátedra fuera ocupada por alguien que se presentaba como un decidido antiadorniano. Hubo quien nos reprochó una ceguera total respecto a los perseguidos por el comunismo de Europa del Este, pero cualquiera que haya echado un vistazo a los tres tomos de *Las corrientes principales del marxismo*¹⁰ sabe hasta qué punto dicho libro es difamatorio contra la Teoría Crítica. Allí se dice por ejemplo que Herbert Marcuse habría exhortado a la quema de bibliotecas, ¿cómo si hubiera sido una especie de continuador de los nazis con su quema de libros! Esas aseveraciones son indiscutiblemente

¹⁰ Leszek KOLAKOWSKI, *Las corrientes principales del Marxismo* (tres tomos), Madrid: Alianza, 1980.

falsas, simplemente difamatorias: no podíamos permitir que alguien con semejante actitud pasara a ocupar el puesto de Adorno en la Universidad de Fráncfort. El desarrollo más lógico hubiera sido entonces que Oskar Negt hubiera ocupado la cátedra. Todo parecía apuntar que ese era el curso más natural de las cosas, y yo creo que hubiera sido también lo mejor. Negt tenía a su alrededor el grupo más potente de gente joven y sin lugar a dudas contaba con las competencias intelectuales y políticas para el puesto. Sin embargo, pese a que Negt era un hombre extraordinariamente político, acabó por declinar esta posibilidad. Tenía miedo de que la presión del Ministerio de Cultura fuera demasiado grande, de verse implicado en una lucha permanente, y por otra parte en aquel momento era aún imprevisible en qué dirección acabaría por desarrollarse el movimiento estudiantil. Finalmente prefirió un cambio y se trasladó a Hannover. Su intención era crear allí una especie de centro para la Teoría Crítica, y yo he estado vinculado a este proyecto más o menos veinte años. Después de la muerte de Adorno, fue sin duda un mérito de Oskar Negt el haber creado este espacio, donde uno podía reflexionar y reexaminar la situación de nuevo. Porque sencillamente ya no podíamos continuar sin rupturas lo que habíamos hecho en Fráncfort. La cuestión era cómo podíamos apropiarnos una tradición de pensamiento desparramada, y también del intento de fundar algo nuevo, y este traslado a Hannover nos obligó a resituarnos, a repensar las circunstancias. Todo este proceso de reflexión, que fue un proceso de desarrollo de la Teoría Crítica en sentido político, y no meramente académico, puede seguirse en mi libro *Mit steinerem Herzen* [*Con corazón de piedra*]¹¹.

JM – ¿Y de dónde vinieron los nuevos impulsos para continuar la Teoría Crítica? Por entonces ya no cabía esperar mucho del movimiento de protesta, ¿no es así?

DC – Ciertamente no. Después de 1970, con la disolución del SDS, uno ya no sabía qué hacer a nivel político. Todo se descompuso rápidamente en pequeños grupos, la mayor parte de carácter marxista-leninista, lo cual revela también el *backlash* del movimiento en su conjunto. Todos estos grupos marxistas-leninistas eran realmente repulsivos. Hasta el día de hoy asocio con ellos sentimientos de asco. Su antiintelectualismo, su aversión al placer y al arte, su mal ascetismo, como si necesitáramos en Occidente la miseria del socialismo real: todo eso me resultaba francamente repugnante.

¹¹ Detlev CLAUSSEN: *Mit steinerem Herzen. Politische Essays 1969-1989*, Bremen: Bettina Wassman Verlag, 1989.

Estos grupos detestaron la Teoría Crítica desde el principio, era su enemigo número uno, pero en realidad no eran capaces de decir nada más que “la Teoría Crítica es burguesa y vosotros sois unos burgueses porque sois teóricos críticos”. Pero lo que me parecía realmente peligroso era que estos grupos fomentaban el conformismo en sus propias filas: todo aquello que se desviaba de la norma era amenazado y perseguido de forma agresiva. Eso es lo más terrible de todo. Y cuando toda esta gente pasa a ser ex-comunista o ex-marxista-leninista, la mayor parte de ellos no cambia. Quizá se transforma un poco el espectro de aquello que persiguen, pero, en cualquier caso, todo aquél que no sea *mainstream*, quien persigue fines propios, continúa siendo el objeto de odio que era ya antes. Por eso tuve que irme de Alemania para encontrar algo nuevo, nuevos impulsos, una nueva base de experiencias con la que poder alimentar la teoría.

JM – ¿En qué consistieron estas nuevas experiencias?

DC – En estos años hubo diversos factores y experiencias que fueron muy relevantes en mi proceso de formación. En primer lugar Italia fue enormemente importante. Después de 1969, lo más significativo que había quedado del movimiento de protesta era la situación italiana y, a través de amistades y relaciones personales, yo mismo acabé por ir allí. En los años setenta pasé mucho tiempo en Italia, sobre todo en Milan, más tarde también en Roma, y allí me encontré con gente realmente inteligente y fascinante. Así conocí por ejemplo a Adriano Sofri, uno de los fundadores de *Potere operaio*, un tipo increíblemente listo, y a través de él llegué a la idea de ocuparme de las formas de producción asiáticas. Por desgracia Sofri ha pasado mucho tiempo injustamente en prisión por los sucesos de Piazza Fontana: ha pagado un precio terrible sin haber hecho absolutamente nada; y que gente como Berlusconi, que son quienes verdaderamente deberían ir a la cárcel, sean reelegidos y vuelvan a encerrar a Sofri es simplemente indecible. Lo que ha ocurrido en los últimos años en la sociedad italiana es algo que sencillamente no puedo entender.

JM – En la Italia de los años setenta debió encontrar una situación política que muy poco tenía que ver con la que conocía de Alemania, ¿no es cierto?

DC – Como *outsider*, lo que me llamó rápidamente la atención fue que, pese a que mis amigos se distanciaban claramente del Partido Comunista Italiano, estaba claro que el

PCI estaba en la base de todo el ambiente político italiano, tanto en sentido positivo como negativo: la presencia del comunismo era sencillamente más fuerte y tenía también un anclaje institucional. En aquellos años en Italia me ocupé también intensamente del eurocomunismo, que por entonces era enormemente importante. A partir de la confrontación con el eurocomunismo surgieron nuevas amistades, especialmente Luciana Castellina y, a través de ella, Rossana Rossanda. Gracias a ellas entramos también en contacto con los disidentes de Europa del Este. Eso me impresionó y me marcó mucho, porque eran hombres e intelectuales de un tipo muy especial. En 1977 conocí a algunos de estos disidentes en un congreso en Venecia. Entre ellos estaban Pljuschtsch, que acababa de salir del Gulag, Edmund Baluka, uno de los líderes de las huelgas en Szczecin en un movimiento que precedió a Solidarnosc y, sobre todo, Franz Marek, gracias al cual pude comprender mejor los procesos de transformación en Hungría y Checoslovaquia. Desde esta situación en Italia y a partir del contacto con los disidentes de Europa del Este pude elaborar también mejor la situación de la Alemania dividida. Por otra parte, algo que más tarde sería también importante, gracias a Franz Marek oí por primera vez hablar del equipo de fútbol del Hakoah de Viena, y también del enorme papel que jugó para la conciencia judía hasta mediados de la década de 1930. Este descubrimiento sería lo que, años más tarde, me llevaría a ocuparme de Bela Guttmann y el fútbol judío¹²

JM – La problemática del antisemitismo sería también uno de los temas fundamentales de su producción posterior. ¿Fue también su experiencia biográfica determinante en este sentido?

DC – Sí, simplemente por los amigos judíos e israelíes que había conocido en Fráncfort pasó a ser un asunto central, que iba a determinar los diez años siguientes. En Fráncfort tuve un contacto estrecho con un grupo de autocomprensión judía, y aprendí mucho del proceso de formación de dicho grupo. A partir de entonces la situación en Israel-Palestina se convirtió en un problema fundamental. De ahí surgió también la amistad con Dan Diner, que fue enormemente productiva. Gracias a él aprendí muchas cosas sobre Israel-Palestina, pero también sobre el significado de

¹² Cfr. el libro hasta la fecha más reciente de D. CLAUSSEN: [Bela Guttmann. *Historia mundial del fútbol en una persona*] Bela Guttmann. *Weltgeschichte des Fußballs in einer Person*, Berlin: Berenberg, 2006.

Oriente Próximo en sentido amplio. Acabé por tomar conciencia de que quería continuar con mi trabajo la confrontación con el antisemitismo de la Teoría Crítica, puesto que los “Elementos de antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración* no eran la última palabra, sino que ofrecían un punto de partida que se podía llevar adelante. A partir de estas experiencias políticas, consideré que mi labor como teórico consistía en desarrollar esta problemática y repensarla minuciosamente¹³.

JM – ¿Qué otras experiencias de esta época fueron importantes para su desarrollo intelectual?

DC – En 1971/1972 fue arrestada Angela Davis, y aquello me afectó mucho personalmente. La Sozialistische Büro estaba dispuesta a iniciar una campaña en favor de la liberación de Angela y yo me impliqué intensamente en la misma y estuve un año de gira con ellos. Por su parte, mi viaje a Estados Unidos en 1978 fue sin duda también una experiencia clave. Recorrí el país visitando a amigos y conocidos y así adquirí una visión panorámica del conjunto. Sobre todo me impresionó la impronta democrática en la vida cotidiana estadounidense. Por supuesto que el racismo, la violencia y el predominio de los blancos están profundamente arraigados en la sociedad norteamericana, y sin lugar a dudas hay crudos adversarios de la democracia, como los *rednecks* o los repugnantes detractores del aborto. Pero, pese a todo, es un país que lleva sus conflictos de modo abierto. Sus estructuras de base son democráticas, todo debe ser discutido, y eso da lugar a una *éducation sentimentale*. En definitiva, todas estas experiencias de los años setenta no fueron sólo procesos de pensamiento, sino procesos vitales de experiencia, y eso me ayudó enormemente a reflexionar sobre cómo continuar la tradición de la Teoría Crítica. Porque la Teoría Crítica necesita la elaboración de nuevas experiencias que la llenen, y eso fue lo que hice yo entonces. Lo más importante de estas experiencias fue el entramado de relaciones con personas que trabajaban sobre temas similares, que supuso un gran avance en el desarrollo personal, y por ello intentábamos también mantener el contacto; en aquel entonces establecer estas conexiones no era tan sencillo como ahora y por ello cada contacto significaba un enorme ensanchamiento de horizontes. Todo este proceso de experiencia fue fundamental para

¹³ Este desarrollo puede encontrarse especialmente en Detlev CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus* [Límites de la Ilustración. Sobre la historia social del antisemitismo moderno], Frankfurt a. M.: Fischer, 1987.

entender el significado de la conciencia y del comportamiento práctico, incluso de la vida cotidiana. Más tarde, en los años noventa, desarrollé toda una teoría de la vida cotidiana, lo cual era un terreno completamente nuevo, y todas estas experiencias fueron decisivas para ello.

JM – Y en 1978 regresa usted a Alemania. Su regreso coincide con la llamada “era de plomo” de la República Federal, que hoy se ha convertido en objeto de numerosas publicaciones e incluso algunas películas. ¿Qué impresión le causó toda esta situación política y social de la Alemania de estos años?

DC – Este periodo en Alemania fue insoportable, especialmente todo el asunto de la RAF. De la primera generación de la RAF llegué a conocer a todos personalmente, y eran todos unos estúpidos y unos inútiles políticamente. Se podría decir con Walter Laqueur (con el cual, por lo demás, casi nunca estoy de acuerdo) que nunca ha habido un grupo de gente más insignificante sobre la que se haya escrito tanto. Aquello fue fundamentalmente una maquinación vinculada a un *backlash* contra el sesenta y ocho, y como tal dura hasta hoy. El hecho es que la sociedad había cambiado a mejor, por supuesto sólo de forma indirecta, pero así es como se produce la transformación social: no porque un par de personas hagan realidad sus intenciones, sino a través de los conflictos sociales y de su elaboración. Por ejemplo, la intolerancia en la sociedad se había reducido notablemente. En 1970, si una chica llevaba una falda larga o un chico tenía el pelo largo, te tiraban de los pelos o te lanzaban objetos por la calle. En 1977 algo así era ya inimaginable. Sin embargo este proceso de transformación fue contrarrestado a nivel político. Se estableció una mentalidad de persecución espantosa. Bastaba hacer ciertos comentarios para verte envuelto de repente en un procedimiento disciplinario. Si el clima social y político tras el secuestro de Schleyer y los sucesos de Mogadiscio hubieran durado tres semanas más, no se sabe cómo hubiera acabado la democracia en Alemania. Eso es algo que se olvida completamente cuando se habla hoy de la RAF. Heinrich Böll comprendió muy bien esta mentalidad de persecución cuando observó que algo no podía funcionar en la sociedad alemana cuando se intentaba movilizar a sesenta millones de habitantes contra seis personas. Una operación semejante sólo es posible con una idealización total de la RAF, que era completamente insignificante respecto a la dinámica social real. La RAF era simplemente una organización repulsiva de

gente verdaderamente estúpida. No podías tomártelos en serio, no había siquiera uno capaz de pensar políticamente. Incluso Ulrike Meinhof era totalmente apolítica, no decía nada más que moralina, por no hablar de Horst Mahler. ¡Y hoy se les estiliza como si hubieran sido algo extraordinario! ¡Al público le fascina que haya gente que vaya por ahí con granadas de mano y armas! No puedo tener el más mínimo respeto por algo así, y tampoco puedo tomármelo en serio políticamente. Los miembros de la RAF eran víctimas ideales para los servicios secretos y, si éstos no hubieran jugado su propio juego, hubieran acabado con ellos en cuatro semanas: ¡era facilísimo dar con ellos! Media ciudad de Hannover se enteró cuando Ulrike estuvo allí, porque había gente que iba preguntando a todo el mundo si podía dormir en su casa. ¿Y la policía, que contaba con unidades especiales única y exclusivamente para encontrarla, no se entera de dónde está? Esas son las cuestiones que deben ser aclaradas, y no si Karl-Heinz Kurras recibió algo de dinero de la Stasi o no. Lo que es seguro es que la Stasi no le dijo: “dispara a Ohnesorg para que surja un movimiento de protesta en Alemania occidental”, porque el movimiento estudiantil desbarataba toda la estrategia del SED. Los dirigentes ilegales del KPD [Partido Comunista Alemán] intentaron una y otra vez ejercer influencia en el SDS, pero en el sentido opuesto; decían: “¡No podéis hacer eso, así irritareis a la gente!”, y cosas por el estilo. En realidad el movimiento de protesta antiautoritario fue una verdadera pesadilla para los comunistas autoritarios: ¡ellos querían algo muy distinto! Por eso son increíbles las tonterías que se pueden leer hoy en los periódicos, ¡y nadie se atreve a contradecirlas!

LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

JM – A partir de finales de los años setenta, algunos estudios comienzan a presentar la historia de la Teoría Crítica como el desarrollo unitario de un proyecto de “materialismo interdisciplinar”. En los años ochenta, con la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, se proclama el llamado “cambio de paradigma” en la Teoría Crítica. Desde entonces a menudo la denominación “Teoría Crítica” se asocia ante todo al nombre de Jürgen Habermas, y frente a ello el trabajo de Adorno se declara abstractamente “superado”. En este contexto usted ha hablado de una

“invención de la tradición”. ¿Qué consecuencias ha tenido toda esta construcción para la recepción de la Teoría Crítica y para las tentativas de continuarla?

DC – Para entender el significado de todo este proceso, podría establecerse una analogía con el desarrollo del psicoanálisis. La teoría y la praxis psicoanalítica ha quedado completamente a merced de las asociaciones de psicoanalistas, y las implicaciones de este desarrollo han sido ya criticadas, por ejemplo por mi amigo Paul Parin¹⁴, recientemente fallecido. Por otra parte hay también ciertas tentativas de reapropiarse del psicoanálisis a un nivel científico, especialmente desde la teoría de la literatura. Pero estos intentos se aferran al psicoanálisis como un simple modo de representación, como una teoría meramente académica en la que ya no se tratan en absoluto las resistencias o los instintos; es decir, el psicoanálisis como tal es conservado, pero su contribución al conocimiento y al autoconocimiento, aquello que le hacía valioso, es eliminado. Algo similar ha ocurrido con la Teoría Crítica. Esta “invención de la tradición” la ha academizado por completo, y con ello ha eliminado su principal atractivo: la ha convertido en una teoría entre otras, en un tobogán para hacer carrera. Sin embargo, según mi experiencia, la Teoría Crítica se alimenta ante todo de un impulso no-académico. La Teoría Crítica requiere un interés por la emancipación y, por decirlo de alguna manera, por la felicidad humana. La emancipación es entendida como un movimiento de la totalidad de la sociedad que discurre a través de cada individuo. Pero el interés por la emancipación exige también la reflexión sobre las resistencias que la obstaculizan; es decir, sobre aquello que Paul Parin ha denominado “las contradicciones en el sujeto”. Experimentar estas contradicciones en el sujeto y querer entenderlas es la fuerza motriz que lleva a uno a dedicarse a la Teoría Crítica –por eso quienes presentan la Teoría Crítica como si fuera una fantasía del fin del mundo confunden por completo su sentido–. Cada individuo, si no está psíquicamente deformado, intenta alcanzar su felicidad siempre de nuevo. El intento de sobreponerse al sufrimiento comienza una y otra vez. La actividad teórica es por tanto parte de las fuerzas vitales, es una unión de “ello” y “super-yo”, y el “super-yo” no es sólo un soldado enemigo que vigila el territorio ocupado del “ello”, sino que también debe ayudar al “ello” a alcanzar su satisfacción. Sin embargo todo esto es completamente dejado al margen en la “invención de la tradición”.

¹⁴ Paul Parin (1916-2009): psicoanalista, escritor y uno de los fundadores del etnopsicoanálisis. Véase nota necrológica en este número.

JM – A veces uno tiene la sensación de que el llamado “cambio de paradigma”, con su giro a lo meramente procedimental, ha acabado por vaciar la Teoría Crítica de toda sustancia y de todo contenido de experiencia.

DC – Así es. En realidad esta “invención de la tradición”, con su comprensión meramente instrumental del conocimiento, cae por debajo del nivel de análisis de *Dialéctica de la Ilustración*. El proceso de ilustración vuelve a concentrarse en lo meramente instrumental, y al final disponemos de un montón de instrumentos magníficos, pero no tenemos nada que podamos elaborar con ellos. En este sentido el “giro lingüístico” ha llevado a un callejón sin salida. La Teoría Crítica se ha quedado sin objeto, sin contenidos, sin ninguna experiencia con la que el proceso de reflexión pueda ponerse en funcionamiento. Por eso el “giro lingüístico” ha dejado un paisaje intelectual desolado: todo consiste en compilaciones teóricas en las que se amontonan unas cosas junto a otras, todo parece tener el mismo valor, todo es reconstruido, reformulado; ¡es para echarse a llorar! Eso ya no tiene nada que ver con la Teoría Crítica, sino que es simplemente la adaptación a una cultura académica conformista; desde esas premisas quizá se pueda ocupar cátedras o gestionar políticas de publicación, pero desde luego tiene poco que ver con el posible progreso del conocimiento de una sociedad en transformación. La Teoría Crítica sólo puede renovarse si se piensa en referencia a nuevos objetos, y eso quiere decir también en referencia a nuevas resistencias. Y en este sentido soy optimista, porque ahora hay una necesidad de volver a ocuparse de un pensamiento con sustancia y por eso se está volviendo a leer a Adorno.

JM – Pero si la Teoría Crítica se entiende como elaboración de la experiencia social con los medios del pensamiento, ¿no resulta problemático incluir a Habermas en esta tradición teórica?

DC – Ante todo no se puede olvidar que Habermas ha supuesto un gran progreso para los intelectuales alemanes: Habermas ha sido para la República Federal lo que Max Weber fue para la Alemania guillermina. Es una persona enormemente inteligente y aguda que no ha rehuído tampoco ninguna disputa política, alguien que se ha opuesto a las tendencias reaccionarias que surgen una y otra vez en la sociedad alemana. Como intelectual profundamente democrático, Habermas es sin duda alguna una figura muy importante para Alemania, y también para Europa. Pero la Teoría Crítica que

a mí me atrajo era algo distinto. Creo que en realidad Habermas está más vinculado a la tradición de Max Weber que a la de la Teoría Crítica –de ahí que divida sus propios escritos entre “gran teoría” y “pequeña política”–. La Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno estaba muy unida a las experiencias de la emigración y el exilio, y por supuesto uno no puede pretender reclamar para sí un trasfondo semejante y decir “pertenezco a esta tradición”. Pero sí que se debería intentar que estas experiencias resultaran fructíferas para el propio trabajo. Se trata de hacer visible la experiencia del presente a partir de la experiencia del pasado. Por eso yo me ocupo por ejemplo de cuestiones vinculadas a la migración. Hoy ya no vivimos en sociedades étnicamente homogéneas y eso suscita nuevas preguntas. En este sentido las experiencias del exilio de los teóricos críticos suministran material para comprender que estas cuestiones no son meros problemas de integración o adquisición de la lengua, sino que requieren un nuevo concepto de cultura. La cultura no es como una bola de billar, hecha de un material duro y cerrada de una vez por todas, sino que el proceso cultural es una cuestión muy compleja que se encuentra en constante transformación. Por eso me parece que se lleva a cabo una estilización cuando ciertos autores hablan de “tradición alemana” y “tradición anglosajona”, como si fueran entidades fijas y separadas que ciertas propuestas teóricas pudieran reconciliar de forma afortunada.

JM – Entonces, ¿cómo puede entenderse hoy la referencia a una “tradición”? ¿En un sentido antitradicional, como hubiera dicho Adorno? ¿Como la búsqueda de lo nuevo en lo viejo desde el punto de vista del presente?

DC – Para mí el libro *La invención de la tradición* de Hobsbawm y Ranger¹⁵ fue muy estimulante, porque desde la perspectiva alemana siempre se ha admirado a Inglaterra por tener una tradición disponible y sin fracturas. En Francia, en Inglaterra y en Estados Unidos la sociedad burguesa era algo real, pero en la Alemania en torno a 1800 no existía nada similar; por eso había que reflexionar sobre ello, y así surgió la tradición intelectual alemana: sin la miseria alemana no hubiera habido idealismo alemán. Pero hoy ya no contamos con una tradición disponible como un todo, sino que sólo disponemos de continuidades rotas. Hoy tenemos que crear nuestras tradiciones, porque la

¹⁵ Eric J. HOBSBAWM y Terence RANGER (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge: University Press, 1992 (edición en castellano: *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica, 2002).

tradición no es la transmisión de lo viejo, sino la fundación de algo nuevo. En este sentido podría pensarse que Alemania parte de una situación más favorable, porque no tenemos la apariencia de continuidad dominante en los países anglosajones. Pero lo cierto es que tenemos un rechazo tan fuerte hacia lo nuevo que no somos capaces de concebirlo como tal. En 1989 se constituye en Alemania una realidad nueva, pero la hemos denominado “reunificación”, como si fuera el reestablecimiento de algo viejo. Frente a ello la Teoría Crítica quiere comprender lo nuevo y, después de la Guerra Fría, esto ya no puede intentarse desde las fronteras nacionales, sino teniendo en cuenta aquello que se ha transformado en la sociedad mundial. Ese es el desafío actual: vivimos en una sociedad transformada, pero no tenemos conceptos apropiados para ella. Por eso la Teoría Crítica no está simplemente “ahí”, disponible como algo que puede heredarse, sino que es algo que tenemos que desarrollar.

JM – ¿Cómo explicaría usted la relación entre el carácter inevitablemente histórico de las obras de Adorno, Horkheimer y Marcuse y la actualidad de sus planteamientos? ¿Cuál sería hoy el sentido de esta “tradición de pensamiento”?

DC – La Teoría Crítica está en la gran tradición teórica del idealismo alemán, donde los grandes temas eran el pensamiento, la libertad y la actividad. Pero ya no puede inscribirse en el idealismo, porque ha tomado conciencia de los límites de la Ilustración, de la limitación del espíritu, de la resistencia material –y eso implica el recuerdo de las vertientes más terribles de la historia y de la sociedad–. La Teoría Crítica pone de manifiesto que estas vertientes terribles no pueden cancelarse a través del progreso intelectual o el progreso de la conciencia. Y eso quiere decir que la Teoría Crítica sólo es posible a través del recuerdo. Por eso escribí la biografía de Adorno: para mí Adorno es el núcleo del siglo XX, y sólo a través de este medio se puede continuar desarrollando la Teoría Crítica. No se pueden minimizar las experiencias que son elaboradas en este pensamiento y decir: “eso fue sólo un capítulo sombrío de la historia”. Estas experiencias no fueron tan sólo una peripecia alemana, sino algo que constituye la historia mundial, y por eso debemos reflexionar sobre el nacional-socialismo, sobre el archipiélago-gulag y también, por ejemplo, sobre la historia china, que en los últimos cien años ha sido una acumulación de catástrofes. Porque toda esta experiencia está sedimentada en los sujetos de hoy: el terror del pasado es el miedo del presente, por

eso los individuos no confían en sus propias capacidades, y todo el mundo ha hecho de un modo u otro la experiencia de que una vida humana tiene poco valor –para eso no hace falta ser un teórico–.

JM – Usted ha señalado también que hoy ya no estamos en situación de realizar una crítica inmanente de la sociedad burguesa, puesto que ésta ya no existe como tal. ¿De dónde podría tomar entonces sus impulsos una Teoría Crítica de la sociedad actual?

DC – Ese es el tema del libro que seguirá al que estoy trabajando ahora mismo. Su título de trabajo es *Changes*, y debe tematizar la relación entre el “largo siglo XIX”, el “breve siglo XX” y el presente. Será por tanto un intento de leer el palimpsesto de la historia y de la sociedad. Hoy el nexo de la experiencia ya no nos viene suministrado: en las sociedades contemporáneas vivimos en la fragmentación, donde todo aparece incoexo. Internet es un ejemplo magnífico: allí hay millones de puntos de vista, pero en realidad lo único que les mantiene unidos es la pantalla del ordenador. Es decir, en la actualidad tenemos que construir el nexo de estos diferentes fragmentos de experiencia. La disolución de los contextos heredados fue un proceso. Marx todavía podía presuponer muchas cosas, de ahí el papel que juegan en su teoría Hegel o Ricardo. Para la Teoría Crítica la situación era ya más difícil, pero pese a todo intentaron interpretar el pensamiento académico del momento como un todo, por ejemplo en *Crítica de la razón instrumental*¹⁶. Para nosotros eso ya no es posible y, con la desecación de la academia y las universidades, probablemente tampoco será posible en el futuro. Por eso me interesa construir una totalidad de experiencia, y *Changes* va hacerlo ocupándose de la comida, del deporte, de la televisión o del arte, y también de cómo los diferentes fragmentos se superponen y se solapan entre sí. Porque hoy la totalidad del espíritu o de la cultura ya no es una unidad, como lo había sido todavía durante el “largo siglo XIX”: hoy esta totalidad ya no es tan poderosa y tampoco somete a los individuos de una manera tan avasalladora. Y esto abre también nuevas posibilidades. Quienes han sido educados en una forma depravada de lenguaje musical tienen un oído pseudoformado y se irritan enormemente al escuchar a Schönberg, porque su música no tiene melodía. Pero la generación actual de estudiantes está libre de estos prejuicios y,

¹⁶ Max HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973]. HGS 6, [edición en castellano en *Crítica de la razón*

cuando se la confronta con Schönberg, es capaz de escucharlo; para ellos esta música también es un sonido y quizá incluso pueden encontrarla interesante. En ese momento uno puede volver a comenzar a construir nexos para hacer posible la crítica. En este sentido se puede decir que a través del trabajo teórico se puede fortalecer a los sujetos, que éstos no tienen por qué ser tan débiles como lo son hoy día. En realidad generalmente se les cohibe a través de determinados mecanismos sociales y no tienen la capacidad de realizar una experiencia social en sentido enfático. Nuestra labor es trabajar contra esta tendencia, intentar hacer de algún modo posible dicha experiencia.

JM – ¿Y cuál sería para usted el lugar desde el que fomentar esta experiencia intelectual en sentido enfático? ¿Es posible articular algo así en las universidades actuales?

DC – Por el momento yo intento posibilitar estas experiencias a la sombra de la universidad. Con el proceso actual de título de grado y máster, tal y como funciona en Alemania y muchos otros países europeos, la posibilidad de tener experiencias durante los estudios universitarios se ve enormemente dificultada, o incluso destruida. Las universidades han adquirido el carácter de una maquinaria de examen: se controla si funcionas, pero no lo que aprendes. Creo que el futuro de las universidades es bastante lúgubre, porque tengo la impresión de que la política educativa está dirigida por la política financiera y un utilitarismo mal entendido. Predomina un enfoque equivocado de cómo se produce riqueza intelectual. Porque sólo se puede crear riqueza a partir de la abundancia, cuando se permite que entren en juego factores no reglamentados. Lo útil desde el punto de vista práctico surge de la abundancia, no cuando se intenta conseguir algo de modo directo. Hay tantas pruebas para ello que no es necesario explicarlo con detalle. Por otra parte, no sé si las universidades son en absoluto el lugar adecuado para la Teoría Crítica. Lo que he podido experimentar en mi trayectoria vital es que no sólo se obstaculiza la labor de aquellos que llevan a cabo una Teoría Crítica en sentido auténtico, sino que en cierta medida también se les persigue –como se persigue todo aquello que se desvía de la norma y que tiene que ver, de un modo u otro, con la independencia–. Por eso conceptos pasados de moda como “libertad académica” resultan hoy enormemente importantes, porque en la actualidad la universidad tiende más bien a cohibir la libertad que a posibilitarla. Pero no todo es tan sombrío. En los últimos diez años he encontrado por todo el mundo grupos de estudiantes magníficos, incluso en

universidades donde uno piensa que no va a toparse más que con estudiantes de élite completamente pre-estructurados y sedientos de hacer carrera. También en estas universidades hay grupos de lectura sobre Teoría Crítica, que buscan y promueven discusiones que a menudo se prolongan durante horas, porque estos estudiantes tienen un interés vivo. Cuando uno se encuentra con ellos, percibe que desarrollan necesidades *contra* la institución, por ejemplo ocupándose de cosas que no son *mainstream*, y eso es un buen fermento para la Teoría Crítica. Después de haber sufrido tanto aislamiento en los años noventa y al comienzo de este milenio, sentir la resonancia de este nuevo interés, también en el ámbito internacional, me ha llenado de optimismo. Eso no quiere decir que sea ingenuo, sino que me mantengo fiel a la máxima de mi maestro, el viejo Horkheimer: “pesimismo en lo grande, pero optimismo en lo pequeño”.

Programas de reeducación de posguerra: proyectos para reorientar y desnazificar la sociedad alemana, iniciados por las potencias aliadas, especialmente por Estados Unidos. Su objetivo era establecer una política educativa que evitara la per-

vivencia del nacional-socialismo y creara las bases para una sociedad con estructuras democráticas.

Volver al texto

Hans-Jürgen Krahl (1943-1970): discípulo de Adorno y uno de los líderes y cerebros de la oposición extraparlamentaria alemana en la década de 1960 y del movimiento estudiantil. Fue uno de los más destacados exponentes en el intento de aunar Teoría Crítica y activismo político. Sin embargo la propia lógica interna del movimiento de protesta llevó a Krahl, a partir de finales de 1968, a diferencias cada vez más abiertas con Adorno, que culminarían en la ocupación del Instituto de Investigación Social el 31 de enero de 1969 y el posterior proceso judicial por allanamiento de morada. Algunos de sus principales escritos y conferencias están

compilados en KRAHL, Hans-Jürgen: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2008, que cuenta con numerosos apéndices, entre otros un epílogo de Detlev Claussen. Hasta la fecha los escritos de Krahl sólo han sido traducidos al italiano. Links: <http://www.krahl-seiten.de/> (con numerosos textos, en alemán); http://de.wikipedia.org/wiki/Hans-J%C3%BCrgen_Krahl (en alemán); http://it.wikipedia.org/wiki/Hans_J%C3%BCrgen_Krahl (en inglés).

Volver al texto

SDS: La Federación socialista de estudiantes alemanes [*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*], fue una de las asociaciones más importantes en el movimiento estudiantil alemán y de la llamada nueva izquierda desde comienzos de la década de 1960 hasta su disolución en 1970. Links: http://de.wikipedia.org/wiki/Sozialistischer_Deutscher_Studentenbund (en alemán); http://en.wikipedia.org/wiki/Sozialistischer_Deutscher_Studentenbund (en inglés).

nuevo cine alemán. A partir de comienzos de la década de 1970, inicia un trabajo conjunto con Oskar Negt que daría lugar a varios libros sumamente destacados, como *Öffentlichkeit und Erfahrung* [Esfera pública y experiencia, 1972], *Geschichte und Eigensinn* [Historia y obstinación, 1978] y *Maßverhältnisse des Politischen* [Proporciones de lo político, 1992]. Links: <http://kluge-alexander.de/> (en alemán).

Volver al texto

Alexander Kluge (1932): Escritor y cineasta, discípulo de Adorno y uno de los líderes del

Escándalo Spiegel [*Spiegel-Affäre*]: Escándalo que puso en tela de juicio la libertad de prensa en la República Federal Alemana entre 1962 y 1965. Debido a la publicación de un artículo crítico, una serie de redactores y colaboradores del semanario de noticias *Der Spiegel* fueron arrestados bajo la acusación de traición a la

patria. Finalmente, en 1965 la corte de apelación decidió no iniciar el proceso judicial. Links: <http://de.wikipedia.org/wiki/Spiegel-Aff%C3%A4re> (en alemán); http://en.wikipedia.org/wiki/Spiegel_scandal (en inglés).

[Volver al texto](#)

Oskar Negt (1934): sociólogo y filósofo, discípulo de Theodor W. Adorno. Es uno de los principales representantes de la Teoría Crítica después de Adorno, con un especial interés por

la relación entre Teoría Crítica, experiencia y política.

[Volver al texto](#)

Alexander Kluge (1932): Escritor y cineasta, discípulo de Adorno y uno de los líderes del nuevo cine alemán. A partir de comienzos de la década de 1970, inicia un trabajo conjunto con Oskar Negt que daría lugar a varios libros sumamente destacados, como *Öffentlichkeit und Erfahrung* [*Esfera pública y experiencia*, 1972],

Geschichte und Eigensinn [*Historia y obstinación*, 1978] y *Maßverhältnisse des Politischen* [*Proporciones de lo político*, 1992]. Links: <http://kluge-alexander.de/> (en alemán)

[Volver al texto](#)

Rudi Dutschke (1940-1979): principal líder, teórico y cabeza visible del movimiento estudiantil alemán. Fue un gran orador, sociólogo y autor de numerosas publicaciones sobre política y marxismo. Estigmatizado por la prensa conservadora y reaccionaria alemana, en abril de 1968 fue víctima de un atentado en el que un joven de extrema derecha le disparó tres

veces en la cabeza. Murió once años después a causa de las secuelas de dicho atentado. Links: http://en.wikipedia.org/wiki/Rudi_Dutschke (en inglés); http://www.labandavaga.antifa.net/article.php?id_article=63 (entrevista con Dutschke, en alemán).

[Volver al texto](#)

Leszek Kolakowski (1926-2009), filósofo polaco forzado al exilio en 1968. Desde 1970 residió en Oxford y dio clase en las universidades de Berkeley, Chicago, Oxford y Yale. Link:

http://es.wikipedia.org/wiki/Leszek_Kolakowski (en castellano).

[Volver al texto](#)

Adriano Sofri (1942), *injustamente en prisión por los sucesos de Piazza Fontana*: En enero 1997 fue confirmada de forma definitiva la condena de Adriano Sofri a 22 años de cárcel por su supuesta participación en el homicidio del comisario de policía Luigi Calabresi. Calabresi era uno de los responsables de la investigación de la masacre de Piazza Fontana. En diciembre de 1969, durante la investigación de este caso, uno de los sospechosos, el ferroviario Giuseppe Pinelli, cayó de la ventana del despacho de Calabresi y falleció. Las circunstancias de la muerte de Pinelli no han sido aclaradas, pero sus condiciones de detención no respetaban los

márgenes de la legalidad, y Sofri acusó a Calabresi de ser responsable de su muerte. El comisario Calabresi fue asesinado en Milan en mayo de 1972 y en 1990 Adriano Sofri fue condenado como ordenante del homicidio. Sofri ha insistido siempre en su inocencia. Links: http://it.wikipedia.org/wiki/Adriano_Sofri (en italiano); http://en.wikipedia.org/wiki/Adriano_Sofri (en inglés); http://it.wikipedia.org/wiki/Omicidio_Calabresi (en italiano).

Volver al texto

Luciana Castellina (1929) es una política, periodista y escritora italiana. Ha sido miembro del parlamento italiano por Democrazia Proletaria y Rifondazione Comunista y del parlamento europeo con Izquierda Unida

Europea. Ha sido editora de *Nuova Generazione* y de *Il Manifesto*. Link: http://it.wikipedia.org/wiki/Luciana_Castellina (en italiano).

Volver al texto

Rossana Rossanda (1924): escritora, periodista y política italiana. Fue una de las fundadoras de *Il Manifesto*, fuertemente comprometida con el movimiento obrero y con el feminismo. Links: http://es.wikipedia.org/wiki/Rossana_Rossanda

(en castellano); http://it.wikipedia.org/wiki/Rossana_Rossanda (en italiano).

Volver al texto

Congreso en Venecia: Entre el 11 y el 13 de noviembre de 1977, tuvo lugar en Venecia un congreso organizado por *Il Manifesto*. En él se reunieron diferentes representantes del marxismo y el socialismo de Europa oriental y occidental para debatir sobre las posibilidades

de la oposición al poder en las sociedades postrevolucionarias. Las actas fueron publicadas en *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*, Roma, Alfani editore, 1978.

Volver al texto

Leonid Pljuschtsch (1939): matemático y cibernético de origen ucraniano. A finales de la década de 1960 fue responsable de un grupo de defensa de los derechos humanos en la Unión Soviética, hasta que fue arrestado en 1972. Al igual que a otros disidentes políticos soviéticos, se le declaró enfermo mental, con diagnóstico de esquizofrenia, y en junio de 1973 se le internó en un hospital psiquiátrico donde sufrió tratamiento para una enfermedad que no tenía y diversos abusos. Debido a las presiones

internacionales, fue liberado en 1976 y abandonó inmediatamente la Unión Soviética. Su caso ha sido recogido en varias publicaciones, entre otras en Sidney BLOCH y Peter REDDAWAY, *Dissident oder Geisteskrank? Missbrauch der Psychiatrie in der Sowjetunion* [¿Disidente o enfermo mental? Abuso de la psiquiatria en la Unión Soviética], München: Piper, 1978.

[Volver al texto](#)

Edmund Baluka: fue uno de los dirigentes de las luchas obreras y las huelgas en Szczecin (Polonia) entre diciembre de 1970 y enero de 1971. Un testimonio de estas luchas por una democracia obrera, escrito por el propio Baluka y publicado en inglés, puede encontrarse en:

<http://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj/1977/no094/baluka.htm>

[Volver al texto](#)

Franz Marek (1913-1979): Proveniente de una familia de judíos polacos, fue uno de los líderes intelectuales del Partido Comunista Austriaco (KPÖ). En la década de 1960 se fue acercando cada vez más a posiciones reformistas, hasta que, después de la primavera de Praga, adoptó una actitud decididamente crítica respecto al comunismo soviético, y se convirtió en uno de

los representantes del eurocomunismo. Al no conseguir imponer esta línea dentro del KPÖ, en la década de 1970 intentó fundar una corriente independiente como redactor del Wiener Tagebuch. Links: http://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Marek (en alemán).

[Volver al texto](#)

Dan Diner (1946): historiador y escritor, vive entre Alemania e Israel. Ha trabajado especialmente sobre el conflicto en Oriente Próximo, la historia del siglo XX, el papel de la memoria, el holocausto como quiebra de la civilización y la historia judía. Links:

http://de.wikipedia.org/wiki/Dan_Diner (en alemán); <http://www.dubnow.de/40.0.html> (en alemán).

[Volver al texto](#)

Arresto de Angela Davis en 1971/1972, ver links: http://es.wikipedia.org/wiki/Angela_Yvonne_Davis (en castellano); <http://en.wikipedia.org/>

[wiki/Angela_Davis](http://en.wikipedia.org/wiki/Angela_Davis) (en inglés).

[Volver al texto](#)

Sozialistische Büro: importante organización de la nueva izquierda alemana formada en 1969. Editora de la revista *Links* y otras importantes publicaciones, contó entre sus miembros con Oskar Negt, Elmar Altvater, Dan Diner, Joachim Hirsch o Hans-Dieter Narr. Links:

<http://www.trend.infopartisan.net/trd0407/t200407.html> (en alemán); http://de.wikipedia.org/wiki/Sozialistisches_B%C3%BCro (en alemán).

Volver al texto

Fracción del Ejército Rojo (Rote Armee Fraktion), también conocido como la Banda Baader-Meinhof, fue un grupo terrorista alemán fundado en 1970 y disuelto en 1996. Sus años más activos fueron la década de 1970, con las llamadas primera y segunda generación. Pese a concebirse a sí misma como avanzadilla armada de la guerrilla anticapitalista en las grandes metrópolis, a partir de 1972 las acciones de la RAF se dirigieron fundamentalmente a liberar a sus miembros presos de las cárceles alemanas. El llamado “otoño alemán” de 1977 culminó con el secuestro y asesinato del presidente de la patronal alemana, Hans-Martin Schleyer, y con el secuestro de un avión de pasajeros, que estuvo varios días inmovilizado en Mogadiscio. Por su parte, el gobierno de la República Federal estableció un asfixiante clima de

persecución con medidas de seguridad extremas, en búsqueda de miembros y colaboradores de la RAF. Tras la liberación del avión secuestrado en Mogadiscio por los servicios de inteligencia alemana, Andreas Baader, Gudrun Enslin y Jan-Carl Raspe, los líderes de la primera generación de la RAF, fueron encontrados muertos en sus celdas. Links: Sobre la RAF: [http://es.wikipedia.org/wiki/Fracci%C3%B3n del Ej%C3%A9rcito Rojo](http://es.wikipedia.org/wiki/Fracci%C3%B3n_del_Ej%C3%A9rcito_Rojo) (en castellano); <http://de.wikipedia.org/wiki/RAF> (en alemán). Sobre el otoño alemán: [http://de.wikipedia.org/wiki/Deutscher Herbst](http://de.wikipedia.org/wiki/Deutscher_Herbst) (en alemán); [http://en.wikipedia.org/wiki/German Autumn](http://en.wikipedia.org/wiki/German_Autumn) (en inglés).

Volver al texto

Ulrike Meinhof (1934-1976): Una de las líderes de la RAF. En la década de 1960 fue una destacada periodista de izquierdas, especialmente en la revista *Konkret*. Links: [http://es.wikipedia.org/wiki/Ulrike Meinhof](http://es.wikipedia.org/wiki/Ulrike_Meinhof)

(en castellano); [http://de.wikipedia.org/wiki/Ulrike Meinhof](http://de.wikipedia.org/wiki/Ulrike_Meinhof) (en alemán).

Volver al texto

Horst Mahler: En la década de 1960, Horst Mahler fue abogado de algunos de los más célebres representantes del movimiento estudiantil alemán, como Dieter Kunzelmann y Fritz Teufel, y más tarde sería uno de los fundadores de la RAF. Estuvo directamente implicado en las primeras acciones del grupo, como la liberación de la cárcel de Andreas Baader y el entrenamiento armamentístico en Jordania. Fue arrestado en octubre de 1970, y Otto Schilly, que durante la era Schröder sería Ministro del Interior alemán, fue su abogado defensor. Ya por entonces Mahler defendía

posiciones antisemitas y tenía una posición muy ambigua con respecto a movimientos de extrema derecha. Hoy Horst Mahler milita en la extrema derecha alemana. Entre 2000 y 2003 fue miembro del NPD, el principal partido neonazi y ultranacionalista alemán, y es uno de los más activos y comprometidos representantes de la negación del Holocausto. Links: http://de.wikipedia.org/wiki/Horst_Mahler (en alemán); http://en.wikipedia.org/wiki/Horst_Mahler (en inglés).

[Volver al texto](#)

Karl-Heinz Kurras: antiguo oficial de policía en Berlín occidental. En la manifestación del 2 de mayo de 1967 contra la visita del Sha de Persia a Berlín, disparó por la espalda a un estudiante, que murió poco después. La manifestación y el asesinato de Ohnesorg se consideran como el momento de eclosión del movimiento de protesta en la República Federal Alemana, acrecentado porque Kurras fue eximido de todos los cargos. En primavera de 2009 se hace público que Kurras era un agente secreto de la Stasi, los servicios secretos de la República Democrática Alemana. En ese momento la prensa alemana inicia una operación de

revisión y relectura del movimiento estudiantil, sugiriendo que toda la operación fue organizada y orquestada por los servicios de inteligencia de la RDA. De este modo, parece que el significado y el alcance del movimiento de protesta, así como los conflictos históricos que lo habían motivado, quedarían reducidos a una mera reacción al disparo que mató a Ohnesorg. Links: http://blogs.elpais.com/lluis_bassets/2009/06/una-novela-negra-berlinesa.html (en castellano).

[Volver al texto](#)

SED: Partido Socialista Unificado de Alemania [*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*], gobernó durante toda la existencia de la República Democrática Alemana. Links:

http://es.wikipedia.org/wiki/Partido_Socialista_Unificado_de_Alemania (en castellano).

[Volver al texto](#)

El libro en el que estoy trabajando ahora: en la actualidad Claussen escribe una colección de doce cartas ensayísticas dirigidas a su amigo el escritor Robert Gernhardt, fallecido en 2006. El

título del libro es *Corazón espinado. Briefe an Robert*.

[Volver al texto](#)

ENTREVISTA A RUBÉN JARAMILLO¹

CLAUDIA SUPELANO-GROSS

csupelano@usal.es

Hablar de la actualidad de la Teoría Crítica de la Sociedad en Colombia remite indiscutiblemente a Rubén Jaramillo Vélez y a su destacada labor en la difusión y enseñanza de la misma como ensayista, pensador y docente universitario. La importancia de la figura de Jaramillo Vélez sólo puede ser entendida si se tiene en cuenta que la filosofía en Colombia tuvo un desarrollo más lento que en otros países, caracterizado por algunos historiadores como de “anormalidad” y que el propio Jaramillo Vélez ha denominado “modernidad postergada”, esto es, “la postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia, que ha consistido en procesos políticos por los que se ha rezagado el nivel de la conciencia y la cultura ciudadana frente a las exigencias de la modernidad”².

Este fenómeno llevó a que sólo a partir de 1940, con la aparición de las principales facultades de Filosofía, se diera una ruptura con respecto a la producción filosófica anterior, centrándose en la renovación de los temas de interés intelectual³. Esta ruptura posibilitó que, durante el periodo histórico conocido como La Violencia, una primera generación de intelectuales realizara sus estudios en Europa, principalmente en Alemania. De ésta cabe destacar a pensadores como Jaime Vélez Sáenz, Danilo Cruz Vélez y Rafael Gutiérrez Girardot quienes iniciaron el proceso de *normalización*.

Sin embargo, debido a que en aquella época Martin Heidegger ostentaba de nuevo el magisterio, los estudios académicos sobre el marxismo tuvieron poca cabida en este proceso, lo que explica también que, al regresar a su país, estos pensadores se centraran en la fenomenología y la metafísica de corte husserliano y heideggeriano. Por eso, el marxismo que se conoció en estos años en Colombia fue el del folletín o el de los manuales que Rusia había empezado a emitir en los años treinta.

¹ Entrevista realizada por Claudia Supelano-Gross (Universidad de Salamanca) con la colaboración de Liliana Carolina Sánchez Castro (Universidad Nacional de Colombia) en Bogotá el 2 de Abril de 2009.

² Rubén JARAMILLO VÉLEZ, *Colombia: la modernidad postergada*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1998, pág. V.

³ Este aspecto es analizado por el Dr. Guillermo Hoyos en: Guillermo HOYOS VÁZQUEZ, “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia, reflexiones de un participante”, en F. Leal y G. Rey, (eds.), *Discurso y Razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo, 2000, págs. 127-152.

No es sino hasta la llegada de hombres como Estanislao Zuleta, Mario Arrubla y Jorge Orlando Melo, que empiezan los análisis y estudios serios sobre el marxismo en Colombia, aunque con críticas radicales. Muestra de ello son las acusaciones de los comunistas en contra de la Revista *Estrategia* y de Zuleta, a quien tildaban de “teórico”.

Bien pronto, sin embargo, asomaron nuestras sospechas de que tampoco aquellos teóricos darían adecuada respuesta a nuestras angustias, pues lo que se prometía como una reivindicación del marxismo-leninismo no aparecía por lado alguno, y sí abundaban las referencias al existencialismo y al psicoanálisis, y antes que de Marx, Engels o Lenin, escuchábamos insistentes citas de Freud, Sartre, Merleau-Ponty y, en fin, de toda esa legión de revisionistas de tan reconocible como mentira espiritual de los nadaístas nacionales e internacionales⁴.

El comentario iba dirigido contra el artículo “Marxismo y psicoanálisis”, publicado por Zuleta en *Estrategia* en 1964 y pone en evidencia la actitud de ese grupo que se resistía a estar a la “altura de los tiempos” de la crítica y a pensar el marxismo desde otras corrientes filosóficas.

Por aquella época, Rubén Jaramillo Vélez, nacido en Armenia, terminó sus estudios de Filosofía en la Universidad de los Andes. En 1965 se desplazó a la Universidad de Berlín donde realizó estudios de Filosofía, Historia y Sociología. Esta estancia en Alemania fue crucial para su formación no sólo en lo que se refiere al conocimiento de la lengua alemana, sino para la profundización del marxismo y el encuentro con la Teoría Crítica de la Sociedad.

Al regresar al país, Jaramillo Vélez acometió una de las más grandes empresas editoriales al fundar la Revista *Argumentos*. En ella dio a conocer gran parte del pensamiento alemán y difundió, la Teoría Crítica de la Sociedad⁵ Esta labor editorial la complementó con la de traductor tal y como se pone de relieve en varios números de la Revista. Es el caso del famoso ensayo de Horkheimer *El estado autoritario* (1940) publicado en el número 3 de *Argumentos* en 1983, así como de algunos textos de Heinrich Mann que dieron origen a la Revista *El súbdito. En torno a los orígenes del autoritarismo* (1985). Los trabajos citados sobre Horkheimer, Mann y ensayos como *El Tercer Reich: los desarrollos de la contrarrevolución alemana y los orígenes del nazismo:*

⁴ Miguel Ángel URREGO, *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Central, 2002, pág. 171.

⁵ El segundo número de *Argumentos* es un monográfico dedicado a la Teoría Crítica y es la primera publicación sobre el tema en el país. En ella, realiza una presentación de la Teoría Crítica centrada en los aspectos históricos, a fin de explicar los antecedentes del Institut für Sozialforschung (Insti-

tuto para la Investigación Social) analizando las figuras de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre otros. Adicionalmente, expone el núcleo de la Teoría Crítica, según sus principales creadores, y sus orígenes en el pensamiento de Marx y Engels. Véase Rubén JARAMILLO VÉLEZ, *Argumentos 2: Presentación de la Teoría Crítica de la Sociedad*, Bogotá, 1982

1918-1933 (1988) son muestra de su innegable preocupación intelectual por temas como la lucha contra el fascismo, el autoritarismo o la dictadura, esto es, contra toda forma de expresión política que someta al hombre, la tolerancia y la memoria. Este aspecto es uno de los que más se resalta en la obra de Jaramillo y de los que él mismo destaca en la Teoría Crítica.

Por todo esto, tal y como explica Numas Gil, “a Rubén Jaramillo Vélez puede considerarse como uno de los pensadores que, junto con Daniel Herrera Restrepo, Jaime Vélez Sáenz, Rafael Gutiérrez Girardot, Estanislao Zuleta, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Sierra Mejía, Bernardo Correa entre otros, ayudaron al proceso de normalización de la filosofía en Colombia. Ellos completaron la tarea que Danilo Cruz, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, etc., habían iniciado en los años cuarenta y que fue interrumpida en gran parte en las dos décadas siguientes”⁶.

Así, a Jaramillo Vélez se le debe reconocer hoy como el introductor de la Teoría Crítica en Colombia y como su principal difusor, pues sus asignaturas impartidas en la Universidad Nacional de Colombia tanto en Filosofía y Derecho, como en Sociología son de las pocas dedicadas a este tema no sólo en Colombia, sino en América Latina en general.

CSG – Profesor Jaramillo, se trata de plantear la actualidad de la Teoría Crítica hoy. Entonces, podemos comenzar por cuatro preguntas, pero si quiere yo se las digo todas y aunamos en una respuesta para que usted pueda organizarlas como quiera. La primera es sobre su experiencia vital de la Teoría Crítica, es decir, ¿Por qué usted dentro de su carrera filosófica se acercó especialmente a la Teoría Crítica de la sociedad? Luego, ¿Cuál cree usted que es la actualidad de la Teoría Crítica, en su caso aplicable a la situación a Colombia? ¿Qué valor le atribuye usted a la Teoría Crítica en el análisis crítico del presente histórico y en la búsqueda de respuestas a los problemas de ahora? Usted me dirá.

RJ – En lo que se refiere a mi contacto con la Teoría Crítica, tuvo lugar en Alemania, en Berlín en la segunda mitad de los años sesenta, cuando la Teoría Crítica renació después de un largo periodo de postergación acompañando el movimiento estudiantil de la época. Yo tuve la oportunidad de estudiar con la profesora Margarita von Brentano, por ejemplo, que agenciaba un poco la lectura de la Teoría Crítica. Hice varios seminarios

⁶ Numas Gil, *Reportaje a la filosofía*, Vol I, Bogotá: Punto Inicial, 1993.

con ella sobre Hegel, Freud, Marx y la Teoría Crítica como tal, sobre todo Horkheimer. Yo había tenido una formación muy diferente, antes había seguido sobre todo la línea de Husserl y de Heidegger y el contacto con la Teoría Crítica me mostró que se debe pensar a partir del contenido, de lo que yo llamo el “contenido material de las categorías”, que las categorías filosóficas deben y pueden ser leídas desde un punto de vista materialista. Eso también lo aprendí de Lukács; me parece muy importante haber leído el *Ensayo sobre la Reificación* de Lukács, porque me parece que en él está el origen de la teoría social materialista contemporánea. Creo que los ensayos de *Historia y conciencia de Clase* constituyen uno de los puntos de origen de la Teoría Crítica⁷.

CSG – ¿Y cuál cree usted que es la actualidad?

RJ – Después del derrumbe de la Unión Soviética y ya desde antes, se comenzaba a percibir la superficialidad y la deformación del pensamiento de Marx en el marxismo soviético, pues el marxismo occidental, lo que se ha llegado a llamar marxismo occidental, tiene la actualidad de restaurar una relación original y genuina con la obra de Marx. Entonces, por un lado, el vacío que deja el marxismo soviético, que realmente no era para nada una apropiación del pensamiento original de Marx, está siendo ocupado por la Teoría Crítica. Además, la Teoría Crítica, por su condición de teoría abierta a las otras ciencias sociales, se integra con la antropología, con la sociología, con la psicología y con el psicoanálisis, que constituye uno de los elementos más importantes de su trabajo. De esta manera, puede construir o crear un paradigma abierto, profundo, de diálogo con las otras ciencias sociales y de cuestionamiento de la sociedad de clases, pero con miras a un avance democrático, a una sociedad libre en donde no haya un pensamiento oficial, cerrado, sino todo lo contrario, una Teoría Crítica que contribuya a la investigación, a la integración de las ciencias sociales y a la mejora de la situación social de los individuos.

CSG – Y, ¿en el caso concreto de Colombia, profesor, usted cómo cree que se puede aplicar?

⁷ Cuando Jaramillo Vélez estaba terminando sus estudios en la Universidad de los Andes, el Profesor Werner Phillips, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, le ofreció una beca en su visita a Colombia.. Una vez en la Universidad de Berlín, estudió con Wilhelm Weis-

chedel, editor de las *Obras Completas* de Kant y con Margarita von Brentano. Uno de los textos fundamentales a través de los cuales el profesor Jaramillo entró en contacto con la Teoría Crítica fue *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse, a través del cual también conoció a Freud.

RJ – En el mismo sentido en que contesté la pregunta anterior, la Teoría Crítica puede servir de vehículo de integración de disciplinas que se ocupan de la sociedad como la sociología, la antropología, el derecho. La investigación empírica se integra en una interpretación de la Teoría Crítica y puede contribuir a crear y formular un diagnóstico y con ello un pronóstico de la actualidad nacional⁸.

CSG – Tengo aquí una ponencia que presentó usted que se llama *Tolerancia: modernidad y postmodernidad* en relación con la problemática religiosa.

RJ – ¿Dónde la obtuvo?

CSG – En la Universidad Nacional. En esta ponencia, por lo que pude leer, usted aborda la problemática de la tolerancia y cita en algunos casos tanto a Horkheimer, como a Adorno, también cita la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, y, entonces, me gustaría saber en este caso concreto al hablar de Horkheimer, cómo cree usted que puede contribuir la Teoría Crítica al problema vigente de la tolerancia religiosa.

RJ – Bueno, específicamente Horkheimer ha trabajado la tolerancia religiosa; yo creo que el viejo Horkheimer experimentó un regreso de los temas judíos y, precisamente, la editorial Trotta ha publicado una colección de varios ensayos, entre ellos uno que yo ya había traducido que se titula *Observaciones sobre la liberalización de la religión*. Entonces, él plantea una suficiencia de la religión como una realidad que congrega a los individuos para acabar con la injusticia. Habla de una noción de Dios abierta a la esperanza de los individuos y no cerrada a un dogma sino permanentemente viviente en el diálogo de esos individuos. En ese sentido, la religiosidad que pudiera surgir o que pudiera darse según ese concepto de Horkheimer, sería heredera del sentido cristiano del amor al prójimo, heredera de muchos temas de la religión cristiana, pero definitivamente sin ninguna atadura dogmática sino abierta a todo esfuerzo por mejorar la situación real de los individuos en la sociedad actual.

CSG – Bueno profesor, otro artículo suyo que he tenido la oportunidad de leer, trata el tema de la ciudad, creo que se titula el *Rencor frente a la ciudad*; entonces, me gustaría

⁸ La actualidad de la Teoría Crítica en el tratamiento de los problemas colombianos se ve perfectamente en el análisis que hace Jaramillo Vélez en su obra *Colombia: la modernidad postergada*, en la que no sólo muestra la importancia de la filosofía alemana en general para el desarrollo de la filosofía

en Colombia, sino además la manera en la que, debido al grave problema de violencia que vive el país, la Teoría Crítica permite analizar temas como el de la tolerancia, la violencia, la memoria, etc.

saber más sobre esa problemática de la ciudad que usted maneja en ese texto. Si no recuerdo mal, en su artículo usted se apoya en Freud y en el psicoanálisis, entre otros.

RJ – No recuerdo que me apoye sólo en Freud... es una problemática que me parece que es oportuna tratarla ahora porque la crisis de la sociedad colombiana tiene que ver mucho con los problemas de la violencia en los campos y la migración masiva hacia las ciudades, y esa migración masiva conduce a una anomia, a una falta de inserción en las gentes y se evoca con nostalgia la vida pre-ciudadana, la vida en el campo, la vida comunitaria de acuerdo con la problemática de Ferdinand Tönnies de *Comunidad y Sociedad*. Entonces yo escribí ese artículo que se me solicitó para un seminario, teniendo en cuenta los peligros de esa nostalgia cuando no está trabajada dialécticamente, cuando no está tratada como un momento de un proceso de integración de la sociedad en términos de la vida ciudadana y de la vida en la metrópolis. Por eso le doy importancia decisiva al asunto.

CSG – Estuve consultando también la revista *Argumentos*, y hay un número específico en el que se trata el tema de la memoria a través de una revisión del impacto que tuvo el nazismo.

RJ – ¿Cómo se llamaba? ¿Será *El Tercer Reich*...?

CSG – Sí. En esa problemática algo que le importó mucho a la Teoría Crítica fue el problema de la memoria. Adorno, por ejemplo, planteaba desde su posición el problema presente en la práctica artística de cómo hacer arte después de Auschwitz, cómo no olvidar lo que ha pasado. Entonces, me interesa saber qué considera usted importante del papel de la memoria histórica desde la perspectiva de la Teoría Crítica.

RJ – Bueno yo recurriría a Adorno precisamente en un ensayo, si no recuerdo mal, del año cincuenta y nueve, una conferencia en la Sociedad Judeo Alemana que se titula *Tesis Acerca de la Reelaboración del Pasado*⁹, porque él plantea allí que el principio del intercambio, el proceso sobre el cual se basa la sociedad es una operación de igualdades abstractas en que nada queda, se trabaja de acuerdo con lo que sucede, pensando

⁹ El profesor Jaramillo se refiere a *¿Qué significa superar el pasado?*, conferencia impartida ante el Consejo Coordinador de la Colaboración entre Cristianos y Judíos, otoño de 1959, publicada en *Bericht über die Erzieherkonferenz*. Wiesbaden, nov. 1959 y en Th. W. ADORNO, *Eingriffe*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1963. Emitida por la Radio de Hesse el 7

de febrero de 1960. En Th. W. ADORNO, *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959 – 1969)*. Trad. De Jacobo Muñoz. Madrid: Morata, 1998, págs. 15 – 29. [original: “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, GS, 10.2. págs.555 – 572].

siempre en una permanente actualidad. Entonces, llama la atención sobre cómo en la Alemania de esa época, los estudiantes que terminaban bachillerato no sabían quién había sido Guillermo I, no sabían quién había sido el emperador Guillermo I, que fue quien a través de Bismarck, consolidó la unidad alemana, esto era, que ignoraban cuestiones sucedidas apenas hacía ochenta años como consecuencia de esa pérdida de la memoria. Y él hablaba allí de que se podía establecer, se podía prever el fantasma creo que dice, de una humanidad sin memoria. Él ha dicho que el olvido es una forma de reificación porque la conciencia reificada, la conciencia cosificada es puramente actual. También Marcuse en *El Hombre Unidimensional* trata el problema en estos términos.

CSG – Y ¿Cuál cree usted que es el elemento fundamental de la Teoría Crítica?

RJ – Pienso que es la integración en el sentido de Marx del proceso material de la producción de la libre sociedad y los discursos, las manifestaciones corporales del fenómeno histórico, pero siempre buscando una integración con el concepto material de reproducción de la vida y manteniendo vivo el horizonte de la nueva integración de las nuevas experiencias científicas sin cerrarse a ninguna experiencia.

CSG – Otra cosa que a mí me ha llamado mucho la atención al haber estudiado primero en Colombia, en la Universidad Nacional, y luego en España, en la Universidad de Salamanca, donde ahora mismo me encuentro haciendo el Doctorado, es que la Teoría Crítica se trata mucho más allí que aquí. Por ejemplo, en Colombia en los programas universitarios de Filosofía, con excepción de algunas aportaciones suyas y otras muy concretas, no se desarrolla mucho el tema de la Teoría Crítica de la Sociedad dentro del pregrado de Filosofía, y me sorprendió que, en cambio, en el caso concreto de Adorno, la facultad de Literatura lo trabaja más desde las *Notas de la Literatura* y este tipo de aportaciones. Pero, filosóficamente hablando, ¿por qué cree usted que aquí en Colombia no se estudia a fondo la Teoría Crítica?

RJ – Bueno aquí en Colombia todo llegó tarde, la filosofía clásica también. En realidad Colombia es un país que si se contrasta con México y la Argentina, por ejemplo, apenas en los años cuarenta del siglo pasado, comenzó a estudiarse filosofía moderna, entonces ese retraso se percibe ante la nueva situación de la Teoría Crítica. En la medida en que

la Teoría Crítica sufrió un exilio, aproximadamente durante quince años, doce años estuvo fuera de su país, pero no sólo entonces sino después, durante los años cincuenta en Alemania misma poco se trabajaba la Teoría Crítica. Hay que esperar al movimiento de los sesenta, al movimiento estudiantil de los sesenta cuando los estudiantes empezaron a sacar en fotocopias los escritos de Adorno y de Horkheimer. Eso fue un fenómeno muy importante. En España, la caída del franquismo hace que las energías intelectuales que estaban represadas se vuelquen sobre la relación con la Teoría Crítica y ya existe una especie de círculo de profesores que han vivido lo que es el olvido producto de la represión y se dan cuenta del tiempo perdido y tratan de recuperar los aportes de la Teoría Crítica; creo que en ese sentido la labor de la editorial Trotta, por ejemplo, es muy buena y ya se está trabajando. Aquí en Colombia el interés por la Teoría Crítica ha crecido últimamente y las exigencias de los estudiantes van a terminar por imponer que se dicte la Teoría Crítica. Yo mismo hago periódicamente cursos sobre Teoría Crítica.

CSG – Otra cosa que me parece fundamental en su aporte, es el papel de la traducción, porque bien es cierto que, tal y como usted acaba de mencionar, la editorial Trotta ahora ha lanzado una campaña para publicar estos textos en castellano y la editorial Akal está traduciendo las obras completas de Adorno. Pero también es cierto que durante mucho tiempo la traducción del alemán fue inaccesible y que las traducciones que había eran poco fiables. He tenido la oportunidad de leer algunas de sus traducciones y, verdaderamente, ese trabajo me parece fundamental, por eso me gustaría saber qué opina usted acerca del papel de la traducción, la importancia de una muy buena traducción para poder entender el planteamiento e ir al texto fuente, a la hora de la difusión y enseñanza de la filosofía.

RJ – Bueno, eso es fundamental. Yo creo que el estudio de la filosofía moderna exige un conocimiento mínimo de la lengua alemana para que al menos uno pueda distinguir las traducciones. Yo creo que la labor de la traducción es, sinceramente, clave sobre todo teniendo en cuenta ese retraso con que nos llegaron las fuentes. Entonces, yo diría que la traducción es una tarea esencial del quehacer filosófico.

CSG – Tuve la oportunidad, en el año 2007, de viajar a Fráncfort y estuve en la nueva sede del Instituto de Ciencias Sociales, y debo decirle profesor que para mí fue muy grato ver que allí tienen una traducción suya de...

RJ – *El Estado Autoritario*, de Horkheimer.

CSG – Sí, *El Estado Autoritario* de Horkheimer y cuando los editores de la revista me propusieron hacerle esta entrevista, investigando me di cuenta de que era de las pocas traducciones que existen, anteriores a esta recuperación de la que usted habla posterior a los ochenta.

Le quería hacer una última pregunta, pero esa sí es una curiosidad personal. En una entrevista realizada por Numas Gil¹⁰ y un artículo que fue publicado en *Saga*, la revista de estudiantes de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, escrito por un estudiante de la Universidad Santo Tomás¹¹ en los que se cuenta la anécdota de que, cuando usted estaba en Alemania, usted estaba presente en la conferencia que dio luego lugar a la obra de Marcuse *El Final de la Utopía*. ¿Qué me puede contar de esa experiencia?

RJ – Bueno, yo le hice una pregunta a Marcuse sobre Franz Fanon y el Che Guevara y a raíz de eso la profesora Margarita von Brentano que estaba en el foro me invitó a comer con él y con otro compañero boliviano, nos invitó a cenar con Marcuse y entonces estuvimos un par de horas en un restaurante charlando, yo estaba un poco inhibido, un poco tímido porque me sentía halagado, fue una experiencia muy grande¹².

CSG – Y, bueno, son pocas las personas que tienen la oportunidad de conocer a grandes filósofos personalmente. ¿Cómo me describiría usted a Marcuse?

RJ – Un individuo muy espontáneo, muy sencillo, muy comprometido con su labor y muy polémico. Marcuse reconocía no tener muchos conocimientos sobre América Latina; decía que se mantenía más o menos atento a los desarrollos, pero no tenía mucha información sobre el continente.

¹⁰ Numas GIL, *Op. Cit.*

¹¹ Damián PACHÓN, “El puesto de Rubén Jaramillo Vélez en la Filosofía en Colombia” en : *Saga*: Revista de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006

¹² En el verano de 1967 tuvo lugar una conferencia de Marcuse en la residencia de estudiantes evangélicos, que luego fue recogida en el libro *El Final de la Utopía* (Barcelona, Ariel, 1986). En esa conferencia Marcuse planteaba lo que él llamaba la necesidad de una nueva antropología. Fue una de las primeras veces en las que Marcuse comenzó a formular la idea, muy radical, según la cual el proceso histórico universal de nuestro tiempo podría conducir al surgimiento de un nuevo hombre, a una relación nueva entre la estructura libidinosa y sociocultural. La pregunta concreta que realizó el Profesor Jaramillo, fue si él había establecido algu-

na correspondencia entre lo que decía y las afirmaciones de dos intelectuales del Tercer Mundo que también mencionaban eso del nacimiento del nuevo hombre; citó a Franz Fanon, el teórico de la revolución argelina, que en su libro *A los Condenados de la Tierra* (Tafalla: Txalaparta, 1999 [1961]) plantea algo así, y a Ernesto ‘Che’ Guevara que en *El Hombre y el Socialismo en Cuba* (Buenos Aires: Síntesis, 1967) plantea la construcción del hombre nuevo. En *El Final de la Utopía* precisamente, es la última pregunta y la última respuesta de la primera parte (Véase Herbert MARCUSE, *El final de la Utopía*, Barcelona: Ariel, 1986, pág. 49). A raíz de esto, cuando terminó la reunión, la profesora Margarita von Brentano se dirigió al Profesor Jaramillo y a un compañero boliviano y les dijo que a Marcuse las dos preguntas que más le habían gustado e impresionado habían sido las de ellos y que quería conocerlos en la comida.

PROPUESTA DE FORO “ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA”

EDITORES

Constelaciones. Revista de Teoría Crítica se ha dotado de una estructura editorial creemos que suficientemente flexible para dar respuesta a los objetivos de su creación: ser un lugar vivo de debate y reflexión. Entre las secciones especiales de la revista figura un *Foro* que permita las intervenciones en torno a una cuestión que los redactores consideren de interés tratar. En este número 1 se ha abierto el primer tema, que hemos titulado *Actualidad de la Teoría Crítica*, y para el que hemos pedido la intervención de los autores que a continuación colaboran.

No entendemos “actualidad” en el sentido en que este término aparece comúnmente en los medios de comunicación; en esta acepción el término adquiere el significado de “novedad” e, inmediatamente, entra en el círculo del mercado y la necesidad de ofertar siempre nuevos productos para el consumo, aunque, como sabemos, se trate en la mayoría de los casos del producto de siempre pero empaquetado de forma diferente para estimular el deseo de su posesión. Entendemos “actualidad” en el sentido de lo *que es* en el presente algo existente y con pretensiones de seguir existiendo. En este caso se trata de la “Teoría Crítica” y, por tanto, de otear su significado en nuestra situación actual. Se trata, por tanto, no de una pregunta que deba plantearse en fechas destacadas, sino que debe plantearse de continuo, pues una *teoría* (si, además, pretende ser *crítica*, mucho más) será siempre análisis de la situación para adquirir conocimiento y capacidad de respuesta.

Cuando Adorno, en 1931, escribe *Die Aktualität der Philosophie*, comienza con aquella frase harto conocida: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (Adorno, GS, 1, 325). La actualidad de la filosofía, por tanto, es un análisis de su situación y un diagnóstico de la respuesta ante esta situación. En este sentido planteamos la cuestión de la “actualidad de la Teoría Crítica”: un análisis de la situación en que

se encuentra y un diagnóstico de las respuestas posibles ante esta situación. En ningún caso una apología de las tesis ortodoxas, cualesquiera que sean, o una vuelta a orígenes impolutos, como “si lo primero fuera una capa fundamental sobre la que todo lo siguiente se levanta y que, si se deteriora, lo echa abajo” (Adorno, GS 7, 11).

Con esta intención hemos propuesto cuestiones que pueden servir de guión para la cuestión planteada, aún cuando cada autor tiene libertad para replantearlas o transformarlas en aquellas que a su parecer resulten más incisivas. Estas cuestiones se refieren a la definición de lo que es la Teoría Crítica, a su actualidad y a la experiencia personal en relación a la Teoría Crítica. Hemos establecido un límite de espacio entre 9.000 y 12.000 caracteres por contribución. El foro está abierto para quien quiera aportar su posición ante las cuestiones planteadas y ante las respuestas ya dadas en este mismo espacio.

ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

BLANCA MUÑOZ

bmunoz@polsoc.uc3m.es

En el pensamiento ontológico de la Teoría Crítica surge constantemente la novedad teórica de lo “aún-no-real”. De una manera persistente el concepto de posibilidad centra la reflexión de los autores de la Escuela de Fráncfort desde sus primeras obras. Precisamente, el significado de la Teoría Crítica persiste, y persistirá, a lo largo del tiempo mientras lo “aún-no-real” siga sin desarrollarse. Pero se hace previo, antes de definir tal estado, precisar cuáles son los condicionantes que impiden que se pueda delimitar esa novedad teórica con la que se inicia la Escuela. En este sentido, la lucha dialéctica que Adorno y el resto de francfortianos llevarán a cabo nace de una aspiración esencial: la posibilidad de la especie humana para decidir su propio destino, su camino histórico. Con esta perspectiva el significado actual del pensamiento se concreta. La teoría no se presenta ya como un conocimiento abstracto o académico, sino como la capacidad de intervención creadora en la conexión de los hechos y de las ideas. Este “pequeño detalle” evita la falsificación y la deformación de los conceptos, y así el peligro de aparición de la ideología se solventa mediante la reordenación de la Razón. La Teoría Crítica tendrá como primer objetivo reflexionar sobre la existencia real y cotidiana en la que todos estamos inmersos, pero devolviéndole su causalidad negativa; es decir, la explicación de la falsificación a la que la cotidianidad de la vida humana y social en nuestras sociedades somete el tema de las posibilidades humanas y colectivas, y su desarrollo histórico. Siguiendo el gran hallazgo que Marx hizo de la Historia entendida como nuestra auténtica naturaleza, la Teoría Crítica desarrollará una profunda dialéctica entre Necesidad y Libertad subrayando la complementariedad entre la libertad como comprensión de la necesidad y la salida de la necesidad y la escasez como aspecto imprescindible y primer peldaño para llegar a ser libres. Sin embargo, en la fase histórica del capitalismo, (y en concreto, del capitalismo globalizado), el único camino que tiene ante sí la especie humana no es sino el camino de la consciencia y la energía histórica del creciente conocimiento sobre la Naturaleza y sobre la Sociedad.

Será aquí en donde aparezca el tema de la Teoría Crítica: la denuncia del dominio de la Razón Instrumental sobre hombres y cosas. Ésta se va a convertir en el eje sobre el que gravite el edificio central de la actualidad y vigencia de la Teoría Crítica en nuestros días y en nuestras sociedades.

Siguiendo la Teoría Crítica, el capitalismo globalizado ha logrado organizar el más completo y complejo sistema de subordinación social y psíquica: bajo la apariencia de libertad y de “progreso” se permite la existencia de cada vez más poblaciones existiendo en auténticas condiciones de miseria y de ignorancia. Como ya he comentado en otro lugar, estamos ante un planeta dializado: los países proletarizados viven en condiciones de explotación económica agudizada y, a su vez, los países del mal llamado “primer mundo” soportan el atropello de una alienación psicológica sistemática y planificada. Los teóricos de Fráncfort, por tanto, fueron quienes, sin lugar a dudas, iniciaron y crearon los instrumentos temáticos y epistemológicos de un análisis pormenorizado sobre esta situación. Su definición de Teoría Crítica como comprensión racional de la realidad sigue siendo una de las herramientas sin las que nos sería imposible saber qué subyace en el presente estado de cosas existente. En consecuencia, la necesidad de Teoría Crítica es tan ineludible en el presente como en el pasado, especialmente porque los fenómenos (injusticia, dominación, poder de las industrias culturales, pseudo-cultura...) que analizaron siguen tan vigentes, e incluso más que entonces, sólo que ahora el poder ha desplegado un cinismo más difícil e ideológico para ser desenmascarado. Tal desenmascaramiento se convierte en nuestra auténtica responsabilidad hacia nuestro tiempo presente.

Lo anterior nos conduce, en consecuencia, al tema del presente histórico y la búsqueda de respuestas a los problemas más acuciantes. A este respecto, el tema central ante el que nos encontramos, sería lograr hacer coincidir “el ser” con “el deber ser”. Es decir, la búsqueda de una nueva civilización. Para entender el valor del análisis crítico en la actualidad, nada mejor que algunos planteamientos de Marcuse. Sus propuestas definitivas sobre una nueva civilización se revelan en obras tales como: *El hombre unidimensional*, *La vejez del psicoanálisis*, *Eros y civilización*, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, *Crítica de la tolerancia pura*, o en *Ética de la revolución*. En este tipo de obras el pensamiento se mueve en la obligación crítica de dar una respuesta válida a la crisis de la civilización contemporánea. Para Marcuse, esta crisis supone la decadencia

definitiva de unos valores humanos y sociales que han erigido la violencia, el sometimiento y la competitividad en el sentido último de las existencias colectivas. Y, al mismo tiempo, la negación de esta situación ya caduca y en extinción nos indica hasta qué punto la renovación tiene que venir de la ruptura radical con el orden socioeconómico establecido en el que la alienación ideológica y el fetichismo económico anulan las capacidades críticas y creativas de los seres humanos y de las sociedades.

Marcuse resulta el teórico abocado a la acción porque en su devenir vital ha visto que el intelectual puro pasa a menudo a ser el ideólogo de un *status quo* injusto. Tal intelectual puro prescinde de su compromiso con la existencia concreta colectiva y analiza el mundo desde las coordenadas de su suficiencia. Pero frente a él, Marcuse asumió sus responsabilidades hacia los otros seres humanos. Responsabilidades éticas que fundamentalmente el teórico crítico comprende en toda su magnitud. De esta forma, Marcuse se mueve en una doble perspectiva: la del intelectual comprometido y la del teórico que recoge una fundamental tradición histórica. A partir de aquí y frente a la civilización cosificante no queda otra alternativa que la negatividad como proceso de aclaración que armonice teoría y praxis. En *El hombre unidimensional* se dibujan los resortes del poder y sus estrategias; pero también su negación. La bidimensionalidad únicamente puede ser alcanzada mediante un avance radical de una educación negativa. Tanto para Marcuse como para Adorno, el gobierno de la irracionalidad, (paradójicamente racionalizada), se presenta como la prueba definitiva de unos valores imposibles de asumir conscientemente. Por ello el primer paso esencial para salir de este presente histórico no puede ser sino la desconfianza radical ante las propuestas de quienes detentan las estrategias y mecanismos del poder, tanto poder económico, como político y mediático. Es la propuesta de Marcuse, y también del resto de francfortianos, el sospechar siempre de las afirmaciones de quienes representan a los gestores y administradores del planeta. Enseñar a desconfiar de los intereses ideológicos de quienes han accedido, en un orden tan injusto como el presente, al dominio geoeconómico sería la primera respuesta crítica ante el desorden vigente. Pero, también, la conciliación que la Teoría Crítica hace de Marx y Freud, nos conduce ante la imprescindible génesis de una ética nueva en donde sea imposible armonizar la existencia de la escasez o del trabajo alienado con “una libertad” política en la que el votante elige a sus carceleros. De nuevo, la reflexión crítica nos propone la transformación social y económica como una ruptura

de civilización con el capitalismo de explotación y rapiña. Enseñar a los ciudadanos a entender cuál es el funcionamiento de este modo de producción y, sobre todo, quiénes son los administradores y gestores de él, resulta una auténtica aclaración racional tal y como propusieron los teóricos críticos desde sus comienzos.

A partir de este valor de la negatividad, la pregunta esencial será cuál es el elemento de la Teoría Crítica que ahora es más candente para entender en dónde nos encontramos. Para poder precisar lo que sigue palpitando en el pulso crítico de nuestro tiempo, hay que retornar al problema de problemas que desde los primeros autores de Fráncfort hasta nuestros días sigue siendo la cuestión fundamental: el dominio de la razón técnico-instrumental y sus estrategias. El extrañamiento de la racionalidad, (es decir, la alienación de la razón), ha devenido en el factor más característico del sistema capitalista, tanto en su versión occidental como en su variante oriental. El dominio de la razón-instrumental, definida por Horkheimer como aquella en la que no hay coherencia entre medios y fines, de tal manera que nos encontramos con poderosos y magníficos medios como, por ejemplo, tecnológicos o científicos para finalidades banales o meramente irracionales. Un caso concreto serían los actuales sistemas de comunicación que podrían ejercer maravillosas funciones educativas e informativas y que, sin embargo, son utilizados para emitir las trivialidades y mensajes más convenientes y ventajosos para los detentadores de la dominación colectiva. En estas condiciones, la crítica radical al uso de este modelo de razón que desempeña el siniestro dominio sobre los individuos y la Naturaleza, se hace la tarea básica de la racionalidad crítico-dialéctica. Por tanto, la denuncia del “orden” de cosas al que hemos llegado en el que la racionalización, en su sentido weberiano, nos ha abocado a aceptar la alteración de lo injusto en justo, de lo racional en irracional o de la deseducación como educación. En este sistema de simulacros en el que vivimos, las tareas de la Teoría Crítica siguen tan actuales como en los años en los que escribieron los autores de Fráncfort; es más, casi están más vigentes sus temas principales: la denuncia de esta racionalidad instrumental convertida ahora en razón cínica, la explicación del funcionamiento de la ideología como engaño de la población, la dominación corporativa y empresarial de los bienes del planeta, la cultura presentada como un multiculturalismo postmoderno en el que se convierten en folclóricos todos los sistemas culturales evitándose su cambio y transformación... En fin, la Teoría Crítica que funda sus categorías en el futuro

ilustrado del ser humano no puede dejar, sin lugar a dudas, de comprometerse con el poder de la racionalidad en vez de trabajar para “la racionalidad del Poder”. En conclusión, la pacificación del planeta y del género humano que ha sido hasta el presente el gran sueño frustrado de la Humanidad, significa el motor irrenunciable al que una Teoría Crítica, pensada en tiempos presentes, debe encaminar sus mejores fuerzas éticas, creativas, humanas e intelectuales.

Por último, en el debate tan sugerente al que *Constelaciones* nos ha invitado, se pregunta por la propia experiencia vital con la Teoría Crítica. Aquí he de confesar que mi propia existencia está tan inseparablemente unida a la Escuela de Fráncfort que se me hace muy difícil hablar de mi persona sin referirme a la Teoría Crítica. En este punto y cronológicamente, mi encuentro con los autores francfortianos tuvo lugar de manera accidental durante mis años de estudiante de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. Cuando estudiaba tercer curso de carrera, en la librería de la Universidad compré un pequeño libro titulado *Filosofía y superstición*, en aquel momento yo no sabía quién era Adorno ni a qué línea de investigación pertenecía. Lo único que recuerdo es que leí este libro sobre todo en el metro, ya que tardaba más de hora y media de mi casa a la Universidad, con auténtico entusiasmo. A partir de esta lectura proseguí buscando libros de Adorno, y Adorno me condujo al resto de francfortianos. Se suman a este enorme descubrimiento mis anteriores lecturas de la obra de Marx que comenzaron en aquel COU del que muchos de nosotros tenemos un agradecido recuerdo y, en especial los *Manuscritos de economía y filosofía* fueron mi bautismo teórico inicial. A partir de estas lecturas mi Tesina de Licenciatura y mi Tesis Doctoral se centraron en el primer caso en la obra de Marx y, en el segundo, en la de Adorno. Las superestructuras ideológicas y su estudio han supuesto la cuestión central de mi trayectoria investigadora desde sus comienzos. Y de aquí que mi primer libro *Cultura y comunicación. Introducción las teorías contemporáneas* dedicara el capítulo central al análisis de la Cultura de Masas planteado por la Teoría Crítica. Coincide la publicación de esta obra con mis años como profesora en la Universidad del País Vasco enseñando la asignatura de “Introducción a la Teoría de la Comunicación”. En esta asignatura transformé el programa que me indicaron en el Departamento de Comunicación, introduciendo a las principales corrientes teóricas como la Escuela de Fráncfort, el Estructuralismo o la Semiótica como partes esenciales para

comprender los complejos fenómenos de los medios de comunicación masivos. Esto me trajo numerosos reproches ya que en aquellos años aún se entendía la Comunicación de Masas como la historia del telégrafo o de la radio. Los poderes académicos autores de estos reproches por introducir a la Teoría Crítica en los programas de curso, a la vez, serán a menudo la causa de cierta revancha académica hacia mi persona a la hora de “gratificar” o castigar a quienes ejercemos la actividad docente. Mas, estas venganzas universitarias son parte de las miserables represalias diarias de una institución tan vinculada al poder como es la actual Universidad.

Continuando en mi experiencia vital con la Teoría Crítica, mi segundo libro *Teoría de la pseudocultura. Estudios de sociología de la cultura y de la comunicación de masas*, tomaba, precisamente, su título de uno de los capítulos centrales de *Filosofía y superstición* de Adorno. Y en cierta medida significaba un homenaje a la influencia que el autor de Fráncfort había tenido en su creación. Sin embargo, será en *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y cultura de masas* donde reviso la importancia determinante de la Teoría Crítica de Adorno a la hora de comprender la ideología de las sociedades contemporáneas. Las nuevas formas de alienación, la cosificación mediática, los tipos de persuasión y manipulación postindustrial y, en general, todos aquellos fenómenos que modifican las industrias culturales en industrias de la conciencia, se analizan desde el punto de vista de las aportaciones temáticas y epistemológicas de Adorno, a quien, asimismo, está dedicado el libro al agradecerle su contribución intelectual y el reconocimiento a su influencia como mi padre intelectual y teórico. En mis otros libros *La cultura global. Medios de comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada* y en *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura* la influencia subterránea de la Teoría Crítica sigue siendo una referencia ineludible y obligatoria.

El uso, en suma, del análisis crítico-dialéctico continúa en permanente necesidad de esa aclaración racional de la realidad a la que me he ido refiriendo en estas líneas. La experiencia vital y personal con la Teoría Crítica, pues, no sólo ha sido en mi actividad docente e intelectual, también se puede decir que mi desarrollo como persona ha estado estrechamente unido a esa firme convicción francfortiana de la búsqueda de la dialéctica que restaure el deber ser en el ser. Sin esta convicción no tendría sentido ni mi propia existencia subjetiva ni la necesidad de conocimiento e interpretación del mundo a la que he dedicado mi tarea intelectual. Humildemente y, por último, he de

agradecer que todo mi esfuerzo se lo debo a quienes, como agradecía Marcuse a Benjamin en el final de *El hombre unidimensional*: “sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”. Tal sigue siendo en nuestros días el significado y el irrenunciable compromiso de la Teoría Crítica y con la Teoría Crítica.

EXPERIÊNCIAS BRASILEIRAS DA ATUALIDADE DA TEORIA CRÍTICA

BRUNO PUCCI
bpucci@unimep.br

O vaqueiro Tadeu, falando do Cara-de-Bronze:
— *Queria era que se achasse para ele o quem das coisas!*

GUIMARÃES ROSA

Há diversos Grupos de Pesquisa (GP), no Brasil, que trabalham com os teóricos frankfurtianos, nas ciências humanas. Citarei alguns deles: na UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), o GP *Estética e Filosofia da Arte*, coordenado por Rodrigo Duarte, com investigações estéticas e filosóficas a partir de Adorno, Benjamin e Marcuse. Na UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), o GP coordenado por Jeanne-Marie Gagnebin e Márcio Seligmann-Silva, com produções científicas na estética, literatura e filosofia, tendo como referencial os escritos de Benjamin. O mesmo se pode dizer dos GPs dos pesquisadores da USP (Universidade de São Paulo), Willi Bolle e Olgária Matos, que, recentemente, organizaram e colaboraram na edição do monumental *Passagens*, de Benjamin – quase 1200 páginas. Wolfgang Leo Maar, na UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), coordena o GP *Desenvolvimento e Perspectivas da Teoria Crítica da Sociedade*, traduz textos de Adorno e Marcuse, além de ter uma farta produção sobre esses dois pensadores. Jorge de Almeida, USP, e seu GP, desenvolvem pesquisas sobre questões da estética filosófica e teoria literária, tendo como fundamento Theodor Adorno. O GP de Vladimir Safatle, USP, na pesquisa *Clínica Psicanalítica e Dialética Negativa*, analisa o problema do legado da tradição dialética nas obras de Lacan e Adorno. Isabel Loureiro, UNESP (Universidade Estadual de São Paulo), traduziu diversos livros de Marcuse e produziu textos sobre a racionalidade moderna e tecnologia. Irai Carone, USP/UNIP (Universidade Paulista), coordena o GEP *Cultura de massas e os meios de comunicação do século XXI*, e, baseada

nos escritos de Adorno, principalmente os resultantes do *Princeton Radio Research Project* (1938-1941), estuda as rádios comunitárias que servem à população de baixa renda, bem como o cinema vanguardista que se contrapõe à produção voltada para o entretenimento das massas.

E na área da educação, como anda a produção de conhecimento fundamentada pela Teoria Crítica? Inicialmente levantarei alguns Grupos de Pesquisa (GP) e suas principais temáticas e, a seguir, exporei com mais vagar as pesquisas do Grupo “Teoria Crítica e Educação”.

José León Crochik, docente da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) e na USP, desenvolve pesquisas sobre a formação e seus nexos com a educação e a psicologia, adotando como referência os escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse. No âmbito dessa temática, coordena na PUC, o GP “Teoria Crítica, Formação e Cultura” e na USP, o GP “Cultura, Educação e Subjetividade”. Entre as questões investigadas por Crochik, sublinho: 1. “Preconceito, ideologia e personalidade”, em que se verificou em estudantes universitários que a configuração narcisista de personalidade e a adesão à ideologia da racionalidade técnica estão relacionadas com a manifestação de preconceitos; 2. “Atitudes frente à educação inclusiva”, em que se buscou estudar a atitude de educadores (alunos do último ano de cursos de Pedagogia) em relação à educação inclusiva.

Alexandre F. Vaz, do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), coordena o GP “Educação e Sociedade Contemporânea”, que, de 2002 a 2004, trabalhou o tema “Esclarecimento, racionalidade e educação na Teoria Crítica da Sociedade”, investigando, sobretudo a partir dos escritos de Adorno, a dimensão pedagógica e a relação entre corpo e indústria cultural na sociedade contemporânea. De 2004 até os dias de hoje, o GP investiga o tema “Teoria Crítica da Sociedade, racionalidades e Educação”, analisando, nos livros *Minima Moralia* e *Dialética Negativa*, a presença das metáforas corporais “sangue, cicatriz, ferida, chaga, suor, porosidade” e as relações entre crítica cultural e formação, com ênfase nos conceitos de corpo, técnica, infância e reificação.

Nadja Herman, da PUC-RS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) e Claudio Almir Dasbosco, da Universidade de Passo Fundo, RS, coordenam o GP “Racionalidade e Formação”, formado por pesquisadores da sub-área Filosofia da

Educação, docentes em Programas de Pós-Graduação em Educação. Entre eles, destaco ainda a participação de Amarildo Luiz Trevisan, UFSM-RS (Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul), José Pedro Boufleuer, da Unijuí-RS (Universidade de Ijuí), Avelino da Rosa Oliveira, da UFPel-RS (Universidade Federal de Pelotas) e Eldon Henrique Mühl, da Universidade de Passo Fundo, RS. Este grupo de pesquisadores produz conhecimentos sobre os modos de racionalidade que constituem a educação, em diálogo com a tradição e também com as correntes filosóficas contemporâneas. Pretendem eles contribuir para o esclarecimento das posições epistemológicas, éticas, estéticas e ontológicas que orientam o agir educacional e os processos de formação humana. Os temas recorrentes em suas investigações: “racionalidade”, “hermenêutica”, “ética e estética”, “iluminismo e pedagogia”, “teorias da ação e educação”, “paradigma da comunicação e agir comunicativo”, “cultura, mundo da vida e estética”, “teoria crítica e educação”, “formação humana e exclusão social”.

O GP “Teoria Crítica e Educação”, que tem como coordenadores Bruno Pucci, da UNIMEP (Universidade Metodista de Piracicaba, SP) e Newton Ramos de Oliveira, da UNESP (Universidade Estadual de São Paulo), surgiu em 1991, na UFSCar (Universidade Federal de São Carlos, SP) e atualmente congrega pesquisadores de diversas universidades brasileiras. Durante os primeiros dez anos de sua existência, as questões fundamentais que orientaram suas investigações estiveram relacionadas com a explicitação e sistematização do potencial formativo do pensamento crítico nos escritos filosóficos, sociológicos, estéticos e educacionais particularmente de Theodor Adorno, mas também de Horkheimer, Benjamin e Marcuse. O projeto de pesquisa se intitulava: “O Potencial pedagógico da Teoria Crítica” e entre suas temáticas de investigação, nomeamos: “a dialética da razão, a crítica da razão instrumental e da indústria cultural”; “análise da Pedagogia Radical de Henry Giroux”; “a influência de pensadores idealistas na formação dos teóricos frankfurtianos”; “o diálogo de Benjamin e Adorno na construção de suas concepções de filosofia e de arte”; “intervenção filosófica, expressão e práxis formativa”. Nesse período, foram realizados dois eventos científicos nacionais: o primeiro, “O ético, o estético, Adorno”, em 1998 e o segundo, “Dialética negativa, estética e Educação”, em 2000. Nos dois eventos tivemos a participação de cerca de 150 pesquisadores provindos de diversas universidades e estados brasileiros.

Nos primeiros dez anos de investigação o GP publicou os livros: Pucci, B. (Org.). *Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1994 (4 edições); Pucci, B., Ramos-de-Oliveira N. e Zuin, A. A. S. (Orgs.). *A Educação Danificada: contribuições à Teoria Crítica da Educação*. Petrópolis: Vozes/Editora da UFSCar, 1998 (2 edições); Pucci, B. e Zuin, A. A. S. *A Pedagogia Radical de Henry Giroux: uma crítica imanente*. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 1999; Pucci, B., Ramos-de-Oliveira N. e Zuin, A. A. S. *Adorno: o poder formativo do pensamento crítico*. Petrópolis: Vozes, 2000 (4 edições); Pucci, B., Ramos-de-Oliveira N. e Zuin, A. A. S. (Orgs.). *Teoria Crítica, Estética e Educação*. Campinas. Autores Associados/Editora da UNIMEP/FAPESP, 2001; Pucci, B., Lastória, L. A. C. N. e Costa, B. C. G. da (Orgs.). *Teoria Crítica, Ética e Educação*. Campinas. Autores Associados/Editora da UNIMEP/FAPESP, 2001.

A partir de 2002, o GP “Teoria Crítica e Educação” está priorizando pesquisas sobre a questão da técnica/tecnologia e seu uso na educação, na pressuposição de que os pensadores clássicos da Escola de Frankfurt se apresentam como referência fundamental para se refletir sobre as condições materiais e espirituais postas pelo capitalismo globalizado, no sentido de se compreender os nexos existentes entre a fetichização da técnica, as condições de produção da cultura sob as determinações da lógica da mercadoria e o processo de formação do indivíduo. Os projetos de pesquisa, desde 2002, caminham nessa direção: a). “Tecnologia, cultura e formação” (2002-2006), com os eixos: “a problemática das novas tecnologias e seu impacto na sociedade contemporânea” e a não neutralidade dos aparatos técnicos e sua presença mediadora nas ações educativas”; b). “Novas Tecnologias, Teoria Crítica e Educação Escolar” (2006-2009), com os eixos: “os aspectos desumanizantes das novas tecnologias”, “a atualidade do diagnóstico frankfurtiano sobre as técnicas/tecnologias” e “novas tecnologias e educação: riscos e possibilidades formativas nas relações educacionais de ensino-aprendizagem”; c). “Novas Tecnologias e Teoria Crítica: a Educação a Distância Virtual nos cursos de Pedagogia” (2009-2012), com os eixos de investigação: “análise das políticas educacionais que sustentam os programas/cursos de EaD, no Brasil, a partir de 1996”, “tentativa de sistematização do debate nacional sobre a EaD” e “estudo de experiências de EaD Virtual em cursos de Pedagogia”.

De 2002 até o presente momento, o GP continua seu trabalho de organização de eventos científicos a cada dois anos: em 2002, realizou seu terceiro colóquio:

“Tecnologia, Cultura e Formação ... ainda Auschwitz”. (neste evento tivemos a presença de 200 pesquisadores vindo de diversas universidades e estados brasileiros e foram apresentados 52 trabalhos científicos); em 2004, aconteceu o primeiro congresso internacional, cuja temática foi aquela que unifica as investigações do GP: “Teoria Crítica e Educação”; em 2006, a problemática debatida foi sobre a atualidade do conceito de indústria cultural: “A Indústria Cultural Hoje”; e o último de nossos eventos científicos aconteceu no ano de 2008 e foi sobre uma das características fundamentais da teoria crítica: o inconformismo: “Teoria Crítica e Inconformismo: tradições e perspectivas”. Neste último Congresso tivemos a participação de 250 pesquisadores provindos de 38 universidades brasileiras e estrangeiras e foram apresentados e debatidos 120 trabalhos científicos.

Nos últimos sete anos, tendo como ponto de apoio as temáticas de pesquisa debatidas nos congressos científicos, o GP publicou os seguintes livros: 3. Pucci, B., Lastória, L. A. C. N. e Costa, B. C. G. da (Orgs.). *Tecnologia, Cultura e Formação ... ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003; Pucci, B., Ramos-de-Oliveira N. e Zuin, A. A. S. (Orgs.). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez Editora, 2004; Pucci, B., Goergen, Pedro e Franco, Renato B. (Orgs.). *Dialética negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007; Durão, Fábio A., Zuin, A. A. S. e Vaz, Alexandre F. *A Indústria Cultural hoje*. São Paulo; Editora Boitempo, 2008. E há mais três livros no prelo, referentes aos dois últimos congressos científicos.

A exposição de “experiências brasileiras” na utilização dos pensadores clássicos frankfurtianos, como referenciais para a pesquisa das questões culturais e educacionais do mundo globalizado, mostra a fecundidade e o potencial investigativo da Teoria Crítica da sociedade, que se atualiza constantemente na tensão com a realidade econômico-social e se faz cada vez mais presente nas teorias e práxis educacionais.

Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma idéia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!

GUIMARÃES ROSA

SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

RICARDO PINILLA BURGOS

pinilla@upcomillas.es

Una primera impresión, quizá superficial, sobre la actualidad de la Teoría Crítica nos hace reparar en la misma denominación. Hoy se utiliza más la expresión Teoría crítica que la de Escuela de Fráncfort; una denominación ésta, en cierta medida, más histórica, y vinculada directamente al grupo de pensadores y científicos sociales reunidos en torno al célebre *Institut für Sozialforschung* (Es verdad que la expresión acaso más correcta sería la de Teoría crítica de la Escuela de Fráncfort). Con “Teoría crítica” no se deja de pensar en ese grupo de autores, pero acaso incidiendo más en su legado y su estilo de pensar, confrontado con nuestro presente. Siguiendo esa primera impresión, cabría decir que desde los años ochenta a esta parte, época en la que iniciaba mi formación universitaria, la llamada Escuela de Fráncfort habría decrecido como tal Escuela en popularidad y actualidad. Ya en esos años, con la natural excepción de Jürgen Habermas, los francfortianos eran vistos como maestros, es más como mitos intelectuales, pero pertenecientes a las décadas pasadas. Paralelamente a esa distancia, hay que advertir que no ha decrecido ni mucho menos el conocimiento y profundización en la obra y trayectoria independiente de cada uno de los representantes o autores relacionados con esta escuela, especialmente en los casos de Th. W. Adorno y W. Benjamin, y creo que la mayor preponderancia de la denominación de Teoría crítica sin más, hablaría de una recepción y actualidad paradójicamente más extemporánea e independiente de esa influencia y presencia importante de este conjunto de pensadores en las historia intelectual y política de las décadas de los sesenta y setenta; época en la que, hay que decir de modo ya tardío y otoñal, esta Escuela tuvo una presencia e influencia decisiva en el panorama intelectual, político y cultural del momento: el movimiento estudiantil, el 68, y la revisión del marxismo y su diálogo con la sociología y el psicoanálisis en el contexto de un capitalismo tardío y una guerra fría con un bloque de países del Este que ya sentían desde los años cincuenta el agotamiento del modelo comunista oficial.

Nadie puede dudar de la moda, incluso, acaso como toda moda, excesiva y deformante, que la recepción de la Teoría crítica gozó y sufrió desde los años sesenta. En este sentido es nuestro presente una época propicia para hablar de una actualidad de la Teoría crítica de modo más sosegado, sin que esto implique en ningún momento minusvalorar las lecturas anteriores de su legado.

TEORÍA CRÍTICA COMO UN ESTILO DE PENSAR Y UN MODELO DE INTERPRETACIÓN Y DISCURSO

Hay algo esencial en la posición filosófica de la Teoría crítica, bien señalado en el cuestionario enviado para este foro. A saber: esa enseñanza de poner en cuestión y *discutir los fundamentos de lo existente*, de lo que ha llegado a ser, esto es, del estado de cosas; y esto sea dicho desde el plano más especulativo y epistemológico, al más político e institucional, pasando por el moral, estético e historiográfico, por señalar algunos de los planos en donde normalmente opera la Teoría crítica. Esa actitud puede ser puesta en relación con la sospecha, heredera de los grandes maestros de la segunda mitad del siglo XIX, en el caso de la Teoría crítica, sobre todo de Marx y de Freud. Pero junto a la sospecha y cuestionamiento, en la Teoría crítica hay mucho método y análisis de esos fundamentos de lo que *ha llegado a ser*; hay una encomiable disciplina de indagación acerca precisamente de eso que ha llegado a ser, que ha *acontecido* y que se presenta como *dado*. Pero ese análisis no equivale a una descripción plana o de superficie, sino una prospección dialéctica y antinómica. Esta relación con el asunto tratado otorga un sello en el estilo de un Adorno o un Benjamin sobre todo, siendo a su vez sus estilos y sus respectivos pensamientos tan diferentes. Entiendo que esto es el sello de una ubicación explícitamente no moralizante del pensar. Por supuesto que hay asunción y crítica ética, política y estética en buena parte de sus escritos, pero, al modo que tal vez enseñó Hegel y Marx, sus discursos permiten al lector la incursión quirúrgica más que terapéutica o paliativa en los problemas, acaso porque esas cuestiones, y esos problemas no se viven desde fuera, sino que se sufren como propios, porque duele el propio presente, es por lo que lo pensamos críticamente, desde la distonía, sí, pero nunca desde el desapego o la indiferencia. Esa distonía y disonancia quedan abiertas

para el lector en los grandes textos de la Teoría crítica. Por eso la dosis *crítica* no es tanto o sólo un asunto explícito, sino que depende del receptor (espectador), del contemplador de ese análisis y ese trabajo de las cuestiones presentadas, y en este sentido nos invitan a una visión, a una *teoría crítica* en un sentido literal. Este aspecto creo siempre ha de ser recurrente y actual para toda época que se enfrenta reflexivamente, tanto a los hechos sociales y culturales, como a las realidades conceptuales e ideológicas que tejen la legitimidad y las costumbres, digamos la corrección política, de cada presente.

De otro lado la Teoría Crítica habilita un tipo de discurso crítico y más allá del positivismo y el descriptivismo, de raigambre indudablemente filosófico, pero a su vez contrastado y aun elaborado muchas veces a partir de categorías y cuestiones provenientes de diversas ciencias sociales y ámbitos de saber (sociología, psicoanálisis, economía, historiografía, crítica de arte...). Este aspecto, aunque hoy pueda ser un rasgo asumido, en parte, y deseable en todo caso, del ejercicio de la filosofía, y que también han desarrollado otras corrientes filosóficas distintas (por ejemplo, el estructuralismo), entiendo que con perspectiva histórica supone una renovación y maduración del estatus de la filosofía y del lenguaje filosófico en el siglo XX, que en buena parte se debe a esta corriente de pensamiento.

Estas observaciones no pretenden hacer de la Teoría crítica un mero método, o desencajarla de su circunstancia histórica, tan determinante de otro lado. Tampoco serían acaso éstos ni mucho menos los rasgos más destacables, pero creo que sí son muy relevantes en lo referente a la cuestión actual del estatus del pensamiento y la teoría en relación con los hechos y las acciones sociales, y en su vínculo y justificación respecto a las ciencias positivas y la tecnología.

LA CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA EN HABERMAS JUNTO A LA PRESENCIA DE BENJAMIN Y ADORNO: ESTÉTICA Y POLÍTICA

Si hablamos de actualidad de la Teoría crítica, lógicamente hay que comenzar hablando de los autores vinculados a ella aún vivos, y así habría que citar en primer lugar a J. Habermas y la continuación del *Institut für Sozialforschung* en Fráncfort, bajo la

dirección actual de Axel Honneth. Esta sería la continuidad o herencia más directa, al menos institucionalmente, aunque no hay que dejar de atender a las manifiestas distancias y diferencias de esta línea con las líneas originarias de esta escuela, o bien con otras vías de interpretación. Al margen de esta cuestión, que entiendo harto compleja para abordar aquí, y que tampoco conozco en profundidad, creo que la actualidad de la Teoría crítica puede destacarse desde dos planos.

De un lado, el importante desarrollo y la obra abundante de Habermas, el cual requiere ya una perspectiva distinta a la de la historiografía más acostumbrada acerca de la Teoría Crítica, y debe atender al profuso diálogo de Habermas, a partir de los años ochenta, con diversas corrientes filosóficas (francesas, anglosajonas) y con el nuevo contexto histórico y sociopolítico de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Para este asunto me remito a los dos epílogos (1997 y 2008) de las ediciones segunda y tercera respectivamente de la monografía sobre Habermas de Enrique M. Ureña, publicada en 1978 en la editorial Tecnos, siendo la primera monografía aparecida sobre este autor. En los citados epílogos se da cuenta del renovado espectro, ya no sólo de influencias y de diálogo con la nueva filosofía francesa y anglosajona, sino de temas desde donde se mide y desarrolla el pensamiento habermasiano, como es el conflicto interreligioso (Occidente-Islam) en el panorama internacional, o los dilemas que plantea el avance de la investigación biogenética.

De otro lado, sí se puede afirmar que las obras de Benjamin y de Adorno gozan actualmente de una pujante recepción en el campo de la estética y de la teoría del arte y de la cultura en general (por ejemplo en autores como Yves Michaud, Terry Eagleton o Wolfgang Iser), sin excluir la relevancia de los aspectos políticos, filosófico-históricos e incluso metafísicos desde los que se abordan sus legados. Esta recepción es plural y aunque tiene el origen muchas veces en una tradición de pensadores políticos de izquierda, ha rebasado con creces todo marco político y/escolar estrecho. Aunque es muy fecundo observar las polémicas entre diversas interpretaciones, a veces no exentas de abusos, sesgos excesivos o secuestros, cuando no tergiversaciones; creo que la presencia plural de estos autores en los campos señalados es también un síntoma de la necesidad de acercar sin desvirtuar la dimensión más especulativa e íntima del pensar, que tal vez sobreviva más hoy en la estética que en la actual epistemología y ontología, a la dimensión más práxica y política, no pocas veces raptada por aburridos discursos

deontologistas que sólo añoran una pueril aplicación e incidencia en la vida social. Incluso en el caso concreto de Adorno, esta necesidad implica un nuevo modo de entender la vieja y desacreditada filosofía primera. Ese síntoma, con independencia de la fuerza con la que actúe, me parece enormemente revitalizador de lo que entiendo por filosofía en su sentido más radical. Sería aquí en exceso prolijo siquiera enumerar los temas que Adorno y Benjamin, cada uno desde su trayectoria, han prestado a la historia de la reflexión estética y sobre el arte en el siglo XX, baste decir que la relación a implicación y relación de la dimensión estética y la evolución del arte y la literatura modernas con aspectos como la técnica, el lenguaje, el mito, la historia y la estructura social o la barbarie, por citar sólo algunos temas, encuentran en estos autores un irrecusable punto de partida que agiliza una asombrosa fineza, sensibilidad y compromiso con los asuntos tratados, también los más actuales, los que salen al encuentro inaplazable e inevitable de nuestro pensar.

ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

JORDI MAISO

jordimaiso@hotmail.com

La Teoría Crítica no puede entenderse como un compendio de propuestas teóricas dadas de una vez por todas, sino como un análisis del proceso histórico que debe constituirse desde un presente concreto, repensando y reelaborando las contribuciones realizadas en esta tradición. Su cometido hoy sería por tanto recibir esta gran “herencia teórica” y actualizar sus herramientas de análisis desde la experiencia de unas circunstancias transformadas: porque la Teoría Crítica, o bien es respuesta a la actualidad, o no es nada. Su objetivo es comprender la dinámica de los procesos sociales, pero el motor de esta comprensión es el impulso de *intervenir* en ellos, de intentar responder a la injusticia y al sufrimiento socialmente producido que persisten y siguen pesando sobre los sujetos. En consecuencia su punto de partida epistemológico siguen siendo los costes y mutilaciones del proceso de reproducción social sobre los individuos vivientes. Por ello su prioridad es potenciar elementos subjetivos de experiencia, y por tanto de resistencia, frente a la tendencia hacia una privatización total de la vida y a la imposición de un nuevo conformismo basado en la indiferencia –también en el medio intelectual–.

Pero esta tarea no es fácil. Uno de los principales logros de la Teoría Crítica “clásica” es precisamente la reflexión sobre las condiciones de “transmisión” de contenidos teóricos en una sociedad sometida a procesos de transformación acelerados, que afectan decisivamente a las condiciones de producción de la teoría, a su capacidad de incidencia en un destinatario real, y por supuesto a la posibilidad y el alcance de la experiencia. Frente al intento de reducir la actividad teórica a términos meramente operativos, a operaciones de desvelamiento de discursos hegemónicos o al simple establecimiento de consensos, la Teoría Crítica se aferra a un concepto enfático de verdad, de conocimiento y de experiencia que, sin embargo, sabe en trance de desaparición. Y es que hoy la continuidad de esta tradición teórica se ve amenazada por la confirmación de sus propios análisis y diagnósticos en las actuales sociedades “del conocimiento” y

“de la información”. En el contexto de la reforma universitaria europea, de la creciente degradación de las condiciones laborales o del debilitamiento de la subjetividad, su ambicioso programa de trabajo parece no disponer ya de un lugar desde el que articularse. Y, al mismo tiempo, el principal problema a la hora de desarrollar sus planteamientos no es tanto la tendencia a su erradicación como las falsas propuestas de continuación que tienden a neutralizar y silenciar sus contribuciones específicas.

En este sentido, hoy resulta prioritario contrarrestar una “invención de la tradición” (D. Claussen) de la Teoría Crítica que ha tenido consecuencias nefastas para la comprensión y continuación de este programa teórico. Y es que el “relevo generacional” en términos de acción comunicativa no busca ninguna continuidad con el programa teórico de sus antecesores, sino que lo declara de antemano envejecido y no vinculante: de ahí la supuesta necesidad de un “cambio de paradigma” que la “supere”. La consecuencia es un modo de “heredar” la Teoría Crítica en la que sólo pervive de ésta el nombre, la etiqueta. En efecto, gracias a Habermas, esta “tradición teórica” ha podido gozar de una gran resonancia académica a nivel internacional, pero al precio del abandono de sus objetivos y de sus métodos. Esta exitosa “invención de la tradición” ha acabado por obstaculizar todo intento de enlazar con las tareas fundamentales de la Teoría Crítica, que permanecen irresueltas, y ha eclipsado también otras tentativas de continuación –a mi juicio– mucho más fructíferas e interesantes. Frente a ello sigue valiendo la vieja máxima de *Dialéctica de la Ilustración*: “No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus pretéritas esperanzas”.

Uno de los factores fundamentales de la actualidad de la Teoría Crítica es que ofrece una perspectiva privilegiada para la crítica inmanente de las sociedades modernas y su evolución, que hoy difícilmente podría ya llevarse a cabo: nos encontramos en un estadio avanzado del proceso de “revolución permanente” iniciado por el capitalismo burgués-liberal, que fue disolviendo todas las relaciones y realidades preexistentes hasta socavar su propio fundamento. Desde hace décadas asistimos a una integración de todas las esferas de la vida bajo lo que Adorno llamó la “tendencia hacia la socialización total”, que implica la fragmentación y desintegración de las formas tradicionales de vida y cohesión social, llevando al resurgimiento de formas de identidad colectiva pre-políticas e ideológicamente peligrosas. Los procesos de incrustación de las esferas de producción, distribución, consumo y producción de la conciencia que diagnosticaran

los teóricos críticos han seguido su curso, y en sus trabajos pioneros se encuentran impulsos y análisis que exigen ser continuados. Porque la Teoría Crítica es el intento de comprender los procesos de transformación que han conducido al presente actual y que se encuentran sedimentados en él; en estos autores se abre un frente de resistencia contra la aniquilación de la conciencia histórica, puesto que sus obras están atravesadas por la experiencia de la aniquilación de la experiencia. Por ello, frente a la amenaza de un presente reducido a mero “ahora” abstracto, unidimensional e inconexo, la Teoría Crítica se enfrenta a la tarea de pensar la historia como unidad de continuidad y discontinuidad, tal y como señala Adorno en *Dialéctica negativa*. En este sentido, pese a que los planteamientos de Adorno, Horkheimer, Marcuse o Benjamin estén indisolublemente vinculados a un núcleo de experiencia específico que ya no es el nuestro, ésto no significa que sus análisis ya no tengan relevancia para nosotros, sino que tienen que ser leídos desde la conciencia de la distancia histórica que nos separa de ellos. Se trata de acercarse a sus textos sabiendo descubrir lo nuevo en lo viejo y lo viejo en lo nuevo, porque sin recuerdo y reflexión sobre el pasado no es posible desarrollar una subjetividad teórica fuerte.

Por otra parte, si bien el “núcleo histórico de la verdad” de los teóricos críticos “clásicos” puede parecer lejano desde un análisis superficial de las instituciones de la democracia parlamentaria, algunos acontecimientos de los últimos años ratifican su actualidad política. El arresto del sociólogo alemán Andrej Holm en 2007, acusado de terrorismo en unas condiciones que deberían haber disparado todas las alarmas de la comunidad política y académica internacional, la inquietante transformación de la sociedad italiana en las últimas dos décadas¹, los procesos de etnificación de la política, que alcanzaron una brutalidad escalofriante en la descomposición de Yugoslavia, la escalada permanente de los conflictos en Oriente Próximo (Israel e Irán son ejemplos paradigmáticos de una emancipación malograda) o la fragilidad social y política de la sociedad española (inseparable del empobrecimiento material y cultural de su población)

¹ Estos procesos no pueden reducirse, como pretende la conciencia política media, a los “escándalos” de Berlusconi, sino que remiten a las contradicciones de los procesos de “modernización” socio-económica en la transición hacia sociedades de consumo. En el caso italiano estos cambios en la constitución y la autocomprensión del tejido social se manifiestan por ejemplo en la revocación de una identidad política y cultural basada en la resistencia antifascista, en el

desmontaje de una cultura teórica y artística de alto nivel, en el establecimiento de formas de identidad basadas en el culto a la productividad, el éxito y la xenofobia asociadas a la *Lega Nord*, en los choques entre diferentes velocidades de modernización, estructuras mafiosas y la relación de interdependencia y compensación entre norte y sur, que ha conducido a una gran desorientación y a una degradación de la vida pública sin precedentes.

revelan una inusitada actualidad de los análisis de la Teoría Crítica. Con Benjamin, podríamos decir que quien se sorprenda de que algo así todavía sea posible en pleno siglo XXI revela simplemente la necesidad de cambiar su concepción de la historia. El peligro real de un vuelco de signo autoritario no forma parte de un pasado cerrado de una vez por todas, y tampoco nos encontramos en un nivel superior en el curso irreversible de la historia. Por ello la conciencia del significado de los “límites de la Ilustración” que atraviesa la Teoría Crítica “clásica” resulta más adecuada al momento presente que la mera adhesión (o retorno) al “proyecto inacabado de la modernidad” o la proclamación vacía de la necesidad de “confianza en occidente” –sea lo que sea lo que se quiere decir con ello hoy día–.

En este sentido la reflexión de la Teoría Crítica sobre la fallida constitución del yo como clave de la quiebra de la civilización ofrece claves irrenunciables para comprender la actualidad. Porque persiste una cierta predisposición subjetiva (socialmente producida) hacia conductas autoritarias, hacia lo que los teóricos críticos llamaron “falsa proyección”, así como hacia la adaptación al poder a cualquier precio y a la reproducción sádica del mismo, perfectamente compatible con un “sano sentido común” basado en el pragmatismo y con los procesos de privatización y despolitización acontecidos en las últimas décadas. En Adorno puede encontrarse ya la advertencia del peligro de un proceso social de desideologización que constituye la figura actual de la ideología. El supuesto pluralismo y la tolerancia de múltiples formas de vida, pese a que tiene sin duda un momento positivo, es un epifenómeno de la potenciación exponencial del consumo –que favorece los mecanismos de producción de identidad e identificación a gran escala en sociedades postradicionales con sujetos debilitados–. El principal peligro es precisamente la pérdida de un concepto enfático de verdad, sustituido por una especie de “sociología del interés corporativo” que, como señalara Adorno en “Crítica cultural y sociedad”, ya no aspira a criticar las ideologías, sino a controlar y vigilar su modo de aplicación.

Frente a estas tendencias, creo que la aportación más imprescindible de la Teoría Crítica es su intento de fortalecer la subjetividad y la experiencia. El impulso fundamental de un pensamiento consciente de lo que significa el “después de Auschwitz” es que los sujetos sean sujetos, y no meros objetos, de los procesos sociales. Y es que para los teóricos críticos la prioridad no era dar con unas “bases normativas sólidas”, sino

intentar ofrecer respuestas a una intolerable perpetuación de la injusticia. Para ellos la posibilidad de la crítica se fundamenta en algo sumamente frágil: la constatación de que los sujetos vivientes son el límite de la cosificación, de que el proceso de socialización en los sujetos, y con él el triunfo absoluto de la identidad, no puede ser total. El proceso de individuación sigue poniendo de manifiesto las contradicciones del principio social que lo pone en movimiento, porque en todo individuo hay un impulso hacia la satisfacción y, en último término, a la felicidad. De ahí el “giro al sujeto” proclamado por Adorno en sus escritos tardíos y la propia praxis de transmisión y comunicación con los estudiantes de los teóricos críticos: se trataba de fortalecer las disposiciones subjetivas y de dar lugar a un yo fuerte, capaz de sustraerse a las formas socialmente dominantes de comportamiento. Porque la necesidad de identidad no puede satisfacerse con criterios de políticas de consumo o pertenencia a un grupo, como pretenden ciertas corrientes de estilos de vida “alternativos”, de los *cultural studies* o de las políticas de identidad; en la satisfacción del impulso de identificación con un grupo se esconde un elemento de disolución que hoy es ante todo regresivo y que debe ser desenmascarado como falsa promesa de felicidad.

Finalmente, en un momento en que los medios audiovisuales se han convertido en “segunda realidad”, en que nuestra relación con el mundo y nuestra propia constitución libidinal está filtrada por ellos, este “giro al sujeto” y el intento de fortalecer la experiencia se convierte en prioridad absoluta. Dada la tendencia a la disolución de la temporalidad y de la conciencia histórica, a la desrealización de lo real marcada por la desconexión de la información y la creciente dificultad para pensar las cosas en sus constelaciones objetivas, los sujetos vivientes se ven confrontados con una objetividad que les sobrepasa y apenas pueden aspirar a comprender. Frente a ello, la Teoría Crítica debe intentar desarrollar y fortalecer los potenciales subjetivos para responder a las nuevas exigencias del presente y que no se disuelvan por completo en un maremágnum de estímulos. En los textos de Adorno, Benjamin, Marcuse o Löwenthal pueden encontrarse materiales e impulsos irrenunciables en este sentido, que no deberían

quedar asfixiados en estériles contraposiciones y maniqueísmos que han predominado en ciertas corrientes de recepción.

ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

JOSÉ A. ZAMORA

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

En la segunda mitad de los años ochenta, cuando la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) celebraba sus momentos de más amplia recepción y mayor éxito mundial y su autor, J. Habermas, se convertía en muchos países, también España, en sinónimo de Teoría Crítica, comencé a trabajar sobre el pensamiento de Theodor W. Adorno con el fin de escribir una tesis doctoral. A los ojos de mis buenos amigos del gremio filosófico resultaba sorprendente y en parte inexplicable que, teniendo la oportunidad de trabajar en Alemania sobre Teoría Crítica, me orientara hacia un pensamiento “superado”, cuyas aporías y callejones sin salida habían sido puestos al descubierto por la “nueva” generación de pensadores de la llamada Escuela de Fráncfort. Y si algo había quedado en el tintero de esa casi heideggeriana *Verwindung* de Adorno llevada a cabo por Habermas, lo que restaba por ser asumido de su estética, de ello acababa de dar cuenta su discípulo Albrecht Wellmer en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad* (1985). Creo que esta opinión era ampliamente compartida en ese momento.

No sólo por terquedad, también por la constatación de que la importa crítica de las aportaciones de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin resultaba irreconocible en los que se proclamaban o eran proclamados herederos suyos, continué con mi propósito. Según avanzaba en mi trabajo se iba confirmando el carácter de absoluta impostura que tenía la construcción de una historia de intelectuales bajo el epígrafe de Escuela de Fráncfort, su disposición en supuestas generaciones y el troquelamiento evolutivo y teleológico de sus aportaciones teóricas que convertía cada generación en heredera y superadora de la anterior. Resulta verdaderamente sorprendente cómo se ha logrado imponer esta visión, presente en muchas obras del ámbito hispanohablante, desde el libro introductorio de Adela Cortina *Crítica y utopía* (1985) hasta bastantes de las contribuciones al libro *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (2005) editado por Gustavo Leyva. Como ha mostrado con extraordinaria lucidez Detlev Claussen en su artículo *Kann Kritische Theorie vererbt werden?* (2004), en dicha invención

de la tradición concurren diversos factores que tienen que ver con la maquinaria académica y sus lógicas, pero también con las transformaciones sociales y culturales que se producen después del 68. Entre los primeros se encuentran el papel que tiene la historiografía científica o intelectual en la organización de la propia institución académica y el influjo que ejerce en las políticas docentes e investigadoras. Quien logra imponer una determinada reconstrucción histórica obtiene buena parte del poder científico y viceversa. Formar y administrar tradiciones teóricas o “escuelas” de pensamiento resulta ser un objetivo de primer orden. Pero el resultado es que las diversas tradiciones terminan constituyendo un arsenal conceptual infinitamente variable y combinable y los autoproclamados (¡) cambios de paradigma una exigencia de afirmación teórica. Bajo la lógica de la industrial cultural y la competencia del mercado también en el mundo científico y académico la novedad sustituye a lo verdaderamente nuevo. Acuñar un término novedoso es la mejor garantía de éxito. También la capacidad de integración de otras aportaciones teóricas se convierte en un aval del poder de una teoría para imponerse en el panorama científico y académico y, supuestamente, en una prueba de su mayor complejidad. J. Habermas es un prototipo de este procedimiento. Muy pocas corrientes de pensamiento escapan a su extraordinario poder de integración, por más que ésta se parezca en muchas ocasiones a una cama de Procusto, cuyo destino final consistió, según la mitología, en recibir su propia medicina.

Por lo que respecta a la Teoría Crítica, mientras él administraba con extraordinaria inteligencia un distanciamiento frente a sus supuestos predecesores y a los contextos políticos en los que habían alcanzado relevancia no exenta de conflictos, un grupo de investigadores de su entorno (Dubiel, Söllner, Honneth, Wiggershaus,...) construía diligentemente un relato de historiografía intelectual que le permitía inscribirse en una línea de pensamiento como legítimo heredero y, al mismo tiempo, como consumidor de un *giro* que resolvía todas las aporías y derivas negativas construidas *ad hoc* por esa misma historiografía. Los términos que daban el salvoconducto de actualidad y convertían el pasado en etapa de tránsito superada eran: “filosofía del sujeto → intesubjetividad/giro lingüístico”, “filosofía de la historia → teoría de la evolución social”, “crítica de la razón instrumental → dualismo interacción/trabajo” “dominación total → colonización sistémica”, “crítica total autodestructiva → fundamentación normativa de la crítica”, “mediación dialéctica → contraposición de mundo de vida y sistema”, “pesi-

mismo histórico/abstención de la praxis o mesianismo político → utopía formal/democracia deliberativa”, etc. Sobre las limitaciones del “nuevo” paradigma no es el momento para extenderse, pero los clichés acuñados sobre la proclamada “vieja” Teoría Crítica han alcanzado tal carácter hegemónico, que la mayoría de nuevos investigadores que se acercan a estos autores han de realizar un enorme trabajo de desbroce y desescombro, si no quieren quedar atrapados en esos lemas simplificadores.

La construcción historiográfica es, como bien percibió Walter Benjamin, la negación de la *actualidad*, es clausuración y relativización del pasado para supeditarlos a las necesidades de legitimación del presente. Cuando los pensadores de la Teoría Crítica hablan del “núcleo temporal” de la verdad, no están adhiriéndose a la visión historicista o de sociología del conocimiento que trata de contextualizar las ideas en su tiempo. Si fuera así, la apelación a un determinado “contenido de experiencia” poseería entonces un carácter relativizador sin “contenido de verdad”, quedaría reducida a aquello que condicionaba el pasado y frente a lo que el historiador ha ganado distancia, al menos la que permite construir una objetividad histórica o una nueva interpretación basada en la continuidad entre el pasado y el presente y su relación evolutiva, relación que encuentra expresión en la construcción de cadenas causales más o menos artificiales. Bajo el esquema de “época dorada-decadencia” o de “progreso lineal” se impone lo que Benjamin llamaba “empatización con los vencedores”. Las quiebras, las catástrofes, los sufrimientos,... no son determinantes, son momentos superados o superables que pueden condicionar negativamente el curso material de los acontecimientos, pero frente a los que resulta posible y necesario recuperarse y de los que no cabe esperar efectos sobre la constitución científica de la teoría. Lo que este planteamiento relativizador revela es una complicidad con la lógica de la dominación para la que lo dominado sólo posee un valor funcional e instrumental supeditable a objetivos supuestamente más elevados. Sin embargo, al menos en dos sentidos relevantes para nuestro contexto podemos decir que no está clausurado el pasado. En la pervivencia actual de las causas que produjeron dicho pasado y en los efectos sobre el presente de lo que quedó frustrado injustamente. No sólo forma parte del presente lo que se impuso con poder histórico y social, también las posibilidades no realizadas y las esperanzas incumplidas por efecto de ese poder. Quien maneja un esquema evolutivo permanece inevitablemente ciego a estas actualidades sin poder.

Dicho esto, reclamar la *actualidad* de la Teoría Crítica no puede consistir en quedar paralizado como una estatua de sal ante el impresionante espectáculo de unas personalidades indudablemente singulares, cuando no geniales, para practicar entonces un culto intelectual completamente incompatible con la crítica. No se trata tampoco de convertirla en una instancia a la que se está incondicionalmente entregado, sino de reconocer en ella una aliada para desentrañar y transformar el presente. Se trata de establecer *constelaciones* entre presente y pasado, cuyo valor se experimenta en el momento del “despertar de la conciencia” en medio del curso (todavía aún) catastrófico de la historia y se hace efectivo en el “ahora” en que se reconoce la realidad actual con sus peligros de destrucción y sus oportunidades de transformación radical. Pero esto significa, como ha señalado D. Claussen, que la experiencia posee un carácter constitutivo para la teoría, un carácter que sólo resulta reconocible desde la prioridad del objeto, es decir, de la realidad contradictoria y negativa, así como desde la necesidad de una praxis transformadora, incluso bajo la dolorosa constatación de su actual ausencia. La reivindicación de la dialéctica, sin la que –a decir de O. Negt– no hay Teoría Crítica, tiene que ver con esa prioridad de lo real, de la materialidad histórica y social, cuya negación determinada da contenido a la crítica. Cuando se pierde el contacto con esa realidad exterior, cuando se da prioridad a la fundamentación normativa o a las determinaciones formales de la teoría, carece de sentido hablar de Teoría Crítica. Adorno lo expresa de manera absolutamente clara en “Sobre la lógica de las ciencias sociales” (1962): «El camino crítico no es puramente formal, sino también material; si sus conceptos han de ser verdaderos, la sociología crítica es, según su propia idea, necesariamente también crítica de la sociedad, tal como lo desarrolló Max Horkheimer en su ensayo sobre teoría tradicional y teoría crítica». Por eso no deja de ser llamativo que todo el esfuerzo de fundamentación y construcción del nuevo paradigma de la acción comunicativa acabe con una reducidísima capacidad de crítica material, delegada a los escritos políticos menores sin demasiadas pretensiones teóricas.

¿Cuáles serían algunos de los principales contenidos de experiencia constitutivos de la Teoría Crítica que pueden seguir reclamando actualidad?

En primer lugar quisiera subrayar su concepto de materialismo. Este no se identifica con la pretensión de explicación totalizadora de la realidad desde un principio –la materia por contraposición al espíritu–, sino con la negación de la injusticia. Esta

negación está vincula con la experiencia de sufrimiento. No en el sentido de un “a priori” que fundamenta la crítica, como erróneamente interpretara Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica*, sino de lo que Th. W. Adorno llamaba “lo añadido” en lo moral (*das Hinzutretende*), esto es, el sustrato somático de todo sufrimiento, que instaura permanentemente la distancia frente al poder que golpea a los individuos y posibilita la protesta, origen del pensamiento crítico no asegurable *a priori*. Tiene razón J. Holloway al colocar el grito en el origen de toda teoría crítica y de toda praxis transformadora. No es que baste el grito, pero sin la experiencia de desesperación ante la acumulación de catástrofes que constituye el orden existente, no cabe pensar en una Teoría Crítica. Esto no tiene nada que ver con una especie de arrogancia moral que gusta de maquillarse con una afectación exhibicionista, tan aparente como vacía, sino con una angustiada desesperación ante el ingente dolor ajeno y la perpetuación la injusticia. Como de modo insuperable expresa H. Marcuse en una carta a Th. W. Adorno en abril de 1969, la situación «es tan atroz, tan asfixiante y humillante, que la rebelión contra ella obliga a una reacción biológica, fisiológica: no se puede aguantar más, uno se asfixia y tiene que respirar.» Quien mira hoy la realidad social a escala planetaria sin vendas en los ojos no podrá dejar de reconocerse en las palabras de Marcuse o, en caso contrario, nada tiene que buscar en el Teoría Crítica.

Esto explica la centralidad de la catástrofe de Auschwitz, lo que no significa convertir Auschwitz en un tema de la filosofía o de las ciencias sociales. R. Tiedemann lo ha subrayado en su reciente libro sobre Th.W. Adorno, *Mythos und Utopie* (2009): éste nunca pretendió hacerse de la catástrofe poniendo en juego la potencia del pensamiento, movilizandolos todos los recursos de la teoría social o haciendo valer las capacidades del arte. Más bien había que registrar el fracaso de todos ellos ante un acontecimiento impensable, que sin embargo obligaba a pensar la historia, la sociedad, el arte,... desde la quiebra irreparable que dicha catástrofe representa. Sin integrarla en ningún esquema explicativo o interpretativo y todavía menos extrayendo algún sentido del asesinato industrial de millones de seres humanos, había que dirigir la crítica contra los procesos económicos, sociales, culturales y políticos que produjeron las condiciones que habían hecho posible Auschwitz, y que no habían dejado de existir después de Auschwitz. Ésta contemporaneidad de Auschwitz, la pervivencia de las condiciones que posibilitaron el exterminio masivo, constituye otro de los elementos

esenciales para reclamar la actualidad de la Teoría Crítica, como ha visto W. Leo Maar en “Actualidad de la Teoría Crítica de la sociedad y el futuro de la emancipación” (2005). Auschwitz no es sólo un acontecimiento del pasado que supuestamente explicaría el negativismo de la Teoría Crítica y por el que hoy no necesitaríamos sentirnos interpelados de la misma manera que ella. Por el contrario, sigue siendo el acontecimiento desde el que buscar las claves para analizar críticamente nuestro presente.

Lo que Auschwitz permitió y permite reconocer es un fracaso civilizatorio de enorme magnitud, que afecta a la constitución de los sujetos y a las relaciones sociales y con la naturaleza. *Dialéctica de la Ilustración*, lo llamaron Horkheimer y Adorno, rompiendo así con el esquema evolutivo y sacando a la luz cuanto hay de regresión en el avance histórico presidido por la dominación. Dicha dialéctica no se restringe al sistema capitalista, pero para la Teoría Crítica es en él donde se despliega de manera más evidente. Esto impone una imposibilidad de reconciliación con el capitalismo. La dominación social y el potencial aniquilador que es inherente a este sistema de producción están presididos por una lógica implacable de acumulación que invierte la relación medios-fines y se emancipa frente a los sujetos, reducidos a meros agentes del proceso de capitalización. La Teoría Crítica no sólo parte de la prioridad de las estructuras sociales sobre los individuos, sino también centra su atención en la dinámica que en el caso de la sociedad capitalista impone el mantenimiento del proceso de revalorización del capital. Pese a los evidentes errores en la valoración de la evolución de lo que hoy se conoce como “modos de regulación”, que llevó a Pollock a formular la tesis del capitalismo de Estado, el núcleo duro del sistema siempre fue identificado con el intercambio y la ley del valor como constituyentes de la totalidad social antagonista, a través de los que se imponen la dominación y la desigualdad. En vez de yuxtaponer subjetividad y objetividad social, mundo de vida y sistema, analizaron ambos desde la categoría de mediación, cuyos ricos matices no idealistas resulta imposible abordar aquí. En cualquier caso, la evolución del sistema capitalista lejos de relativizar los sombríos análisis de la Teoría Crítica, más bien parece confirmarlos. La imposición global del capitalismo, unida al igualamiento de los ámbitos tradicionales de vida y los entornos culturales bajo la forma de la mercancía, produce una unidimensionalidad de las relaciones sociales de la que no parece haber escapatoria. Como afirmaba Th. W. Adorno, «no es posible colocarse en un punto fuera del engranaje que permita dar

nombre al espanto». Pese a que las contradicciones de clase no han dejado de crecer, la diferenciación e individualización de las formas de vida ha permitido al capital apropiarse incluso de elementos emancipadores de la cultura política moderna (autonomía, autodeterminación, movilidad, flexibilidad, creatividad, etc.) para el sometimiento de toda vida bajo la relación mercantil. El capitalismo ha seguido mostrando una increíble capacidad para absorber las propuestas críticas y alternativas, así como los potenciales de protesta, hasta darles la vuelta y hacerlos productivos para el sistema, depotenciándolos y paralizándolos. Lo cual no impide, ayer como hoy, que el carácter coactivo de la integración reabra permanentemente nuevos frentes de conflicto social y aparezcan nuevas formas de crisis y crítica. En este sentido, la Teoría Crítica analiza los cambios de las formas en que aparece el capitalismo bajo el aspecto de su posibilidad de transformación y necesita de un vínculo crítico con las nuevas formas de praxis emancipadora y de resistencia activa.

Evidentemente los repetidos bloqueos de la praxis necesaria están relacionados con las formas de falsa conciencia que reflejan y refuerzan la integración coactiva llevada a cabo por el sistema productivo. Un factor fundamental de integración de los individuos debilitados y fragilizados en el capitalismo avanzado es la industria cultural, generada por el mismo proceso de totalización capitalista de la sociedad. La teoría crítica de la industria cultural y los análisis benjaminianos de la empatización con la mercancía o de las fantasmagorías de la sociedad burguesa perseguían unas transformaciones que hoy dan la cara en todo su alcance. Quizás éstas sean aportaciones de una enorme actualidad y, sin embargo, serían las más necesitadas de ser rescatadas de los juicios sumarios e injustificados de elitismo o negación de cualquier posibilidad de autocrítica en su propio seno. Es probable que por eso también éste sea uno de los ámbitos en los que concentrar mayores esfuerzos de actualización, sin olvidar que para los autores de la Teoría Crítica en la teoría de la industria cultural siempre se trató de analizar críticamente una determinada transformación estructural de la sociedad capitalista.

ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

ANTONIO NOTARIO RUIZ

anotaz@usal.es

Entre los diferentes caminos posibles para llegar a la Teoría Crítica, me ha correspondido uno en el que convergían dos vías. Una era la de una amplia experiencia con diferentes tipos de música: coros y grupos parroquiales; un grupo folk –*Carampango*– con canciones de cantautores famosos como Joan Manuel Serrat, otros menos conocidos como el prematuramente fallecido Javier Segovia y algunas creaciones propias; un grupo ska que fue derivando al funk y al jazz; y la formación clásica, primero autodidacta y después en escuelas y conservatorios. La otra vía de acceso fue la de la curiosidad por la filosofía que me llevó a estudiar la licenciatura. En ambas me encontré con dificultades que me facilitaron la llegada a la Teoría Crítica.

A través de las diferentes experiencias musicales, de los diferentes lenguajes, he podido comprobar las dificultades que el arte de los sonidos vivía hace treinta años y, en otra manera sigue viviendo en la actualidad en España. De ahí nacen los problemas para encajar socialmente como músico partiendo de experiencias muy diversas tanto de audición como de creación y ejecución desde la infancia. Más claramente: los ‘clásicos’, es decir los que estudiaban música clásica, eran y son casi exclusivamente ‘clásicos’, los ‘modernos’ sólo ‘modernos’ y así sucesivamente. No es fácil ni habitual encontrar músicos no atados a un solo estilo, a un solo lenguaje, etc. La necesidad de ir más allá de esos compartimentos estancos de la microsociología de la música precipitaba muchas veces en esa dificultad para encontrar planteamientos no cerrados y el aire fresco de las nuevas tendencias creativas. A eso habría que añadir el conservadurismo y la penuria general tanto de la enseñanza como de la vida concertística que desde finales del franquismo se prolongó hasta los primeros gobiernos del Partido Socialista Obrero Español.

Por otra parte, el estudio de la filosofía me llevó a la insatisfacción con la mayor parte de los autores y escuelas que fui conociendo en la Facultad o por mi cuenta. Me encontraba siempre con que una buena parte de los discursos filosóficos se han hecho

de espaldas a las realidades de la ausencia de libertad, del dolor y de la violencia. Al contrario, salvo algunos planteamientos humanistas del Renacimiento y de la evolución posterior, sólo a partir de Ludwig Feuerbach comencé a atisbar la posibilidad de enraizar la filosofía en la realidad insoslayable del dolor. Para mí no tenían interés las ‘grandes palabras’ y las ‘grandes ideas’ si no estaban ancladas en el ser humano concreto y sufriente para incidir en su situación y transformarla: la filosofía al servicio de la felicidad, de la justicia, de la libertad. En ese sentido, el contacto con la Teoría Crítica, en un ambiente dominado por planteamientos metafísicos o groseramente pseudo-científicos fue una circunstancia venturosa.

A partir de la doble fuente de experiencias y problemas que he mencionado, el estudio de los textos de la Teoría Crítica, especialmente de Th. W. Adorno, gracias a los cursos monográficos de Historia de la Filosofía de José Luis Molinuevo en la Universidad de Salamanca y a su empatía con las cuestiones de estética musical que yo le planteaba permanentemente, ha estado presente en mis actividades artísticas e intelectuales durante más de treinta años. Un tiempo en el que he trabajado en y con la música y la he seguido viviendo en ámbitos diferentes: como amateur en algunos aspectos, como estudiante permanente y como profesional de la docencia y de la interpretación. En todos los casos, he aprendido mucho sobre la música en los textos de Adorno, especialmente por su experiencia directa en la vanguardia musical desde los años veinte. Una vanguardia que, a diferencia de lo sucedido con las artes plásticas y con la literatura, no ha sido aceptada y asumida completamente, sobre todo en España. Hablar de música contemporánea sigue siendo algo minoritario y que produce una cierta desconfianza o un apreciable desdén. En ese sentido, la lectura del texto de 1967 titulado *Anotaciones sobre la vida musical alemana*¹ por ejemplo, ofrecía una imagen sorprendente al comparar con la situación española no del sesenta y siete sino de comienzos de los ochenta. Esta situación concreta de la música española ha marcado las posibilidades de recepción de la Teoría Crítica en su vertiente musical. A pesar de lo temprano de algunas traducciones en los años sesenta, la mayor parte de los textos sobre música de Adorno han ido llegando desde finales de los ochenta y no han encontrado una gran receptividad. No se puede olvidar que cultural y socialmente la música no ha

Theodor W. ADORNO, “Anotaciones sobre la vida musical alemana”, en *Impromptus*. Barcelona: Laia, 1985, págs. 13-36 [ed. original: “Anmerkungen zum deutschen Musikleben” (1967), GS 17 (1982), págs. 163-344].

gozado en España del prestigio y el privilegio que ha tenido en los países centroeuropeos. La situación de la 'institución música' en España sufrió una transformación positiva durante los primeros gobiernos del Partido Socialista Obrero Español, como ya indicaba, pero después se ha retrocedido en varios aspectos: la enseñanza musical dejó de ser privilegio de clase pero todavía no está completamente democratizada; la vida concertística está anclada en 'el repertorio', es decir, los 'Grandes Compositores', y desigualmente repartida por razones económicas entre las diferentes Comunidades Autónomas y, dentro de éstas, entre diferentes núcleos de población; los medios de comunicación públicos están lejos de cualquier posibilidad radical de democratizar la música y hacer posible el acceso de cualquier ciudadano a cualquier música por igual. Desde esa situación, que es desde donde yo he pensado la Teoría Crítica, las urgencias son, si cabe utilizar la expresión, previas: la extensión de la alfabetización musical, la normalización de los desequilibrios entre zonas geográficas; la radicalización democratizadora de la enseñanza; y, sobre todo, el trabajo directo con todas las personas que tiene curiosidad e inquietudes con la música. Lo que sí es posible es que esas tareas sean afrontadas desde el marco conceptual de la Teoría Crítica.

De ahí que para mí la Teoría Crítica haya sido y siga siendo una posibilidad de pensar la música y, en un sentido más amplio, la creación sonora, de una forma más libre que la que imponen los estándares que, como auténticas consignas, abarrotan los medios de comunicación y otros muchos ámbitos de socialización –los 'hilos musicales', algo escabroso ya en el nombre, que persiguen a cualquiera no importa donde esté. Las posibilidades de una escucha responsable, crítica, en definitiva libre, son muy reducidas. Y la Teoría Crítica, con su acento en la libertad y en el ser humano concreto, ofrece una posibilidad de pensar y de realizar esa liberación, difícil, al menos en el ámbito de la audición.

Un capítulo muy importante de la Teoría Crítica es, por lo tanto, su vertiente pedagógica, una vertiente que intento poner en práctica desde hace años en los diferentes niveles de enseñanza en que he trabajado. El objetivo central es, desde esta perspectiva, la profundización en la escucha pero no de 'una' música en concreto sino en sí misma. Enseñar a escuchar desde las experiencias y vivencias del alumnado, ya se trate de rockeros, heavys, sopranos líricas o amantes del jazz. Siempre es posible intentar escuchar más y mejor. Y en esa ampliación de la experiencia de la escucha, no en la erudición

vacía que busca almacenar los nombre de los directores, de los solistas, de las fechas y los lugares de los conciertos que ha ofrecido este o aquel grupo, de la discografía, etc., es donde cabe ubicar una ampliación de la libertad de la escucha. No se trata, como algunas veces se imputa a los textos adornianos, de rechazar una música en favor de otra. La dialéctica Schönberg – Stravinsky que planteó Adorno en *Filosofía de la nueva música* tiene poco sentido si se prescinde del contexto en que fueron concebidos los dos ensayos que la componen. ¿Y los textos sobre jazz? Otro tópico que busca descalificar muchos otros planteamientos muy acertados y, por eso mismo, lejanos a las prácticas propiciadas por las formas actuales de la industria cultural más grosera, que es la dominante.

Por el contrario, la mayor parte de los textos más interesantes sobre música son ignorados o citados parcialmente. Y sin embargo nos pueden ayudar, en sí mismos o actualizados, a comprender y modificar nuestro presente. En la actualidad, por ejemplo, es habitual que nos crucemos por la calles y por los pasillos de los centros de enseñanza o de las grandes superficies comerciales con hombres y mujeres que parecen mónadas aisladas por unos auriculares ‘engachados’ a un mp3 o un iPod, una escena cotidiana de aislamiento feroz. O esa otra en la que cada cual apabulla al vecino de asiento o de pasillo con su música a todo volumen. ¿Es un problema de las nuevas tecnologías? Evidentemente no: es un problema de la adecuación de su uso. Y por eso, es necesario tomarse muy en serio el problema de la escucha no sólo en sus posibles vertientes musicales sino también como elemento de la construcción social y de la reflexión filosófica.

La Teoría Crítica, en ese sentido, para mí ha sido el fundamento teórico primero y práctico después de mi dedicación a la música. En los textos de Adorno he encontrado formuladas con seriedad cimentada en sus innumerables análisis musicales, multitud de ideas que, en mi opinión, siguen vigentes en la actualidad. En los términos de aquella hermosa frase de Eugenio Trías, he ‘pensado en compañía’ de Adorno y de Horkheimer pero viendo la necesidad de ir más allá no sólo por los posible errores de algunos de sus planteamientos sino porque su filosofía no es una invitación a detener el pensamiento sino a enfrentarse críticamente con cada presente.

Por otra parte, en mi opinión, en la estética de Adorno y en otros textos de la Teoría Crítica en general, se produce una convergencia entre las realidades desagradables y dolorosas de la vida del ser humano y una concepción de la música en la que ésta no

es mero consuelo, cuando no coartada, para el sufrimiento. Sin entrar en la falsa disputa entre la música de entretenimiento y la seria, la tramposa e ingeniosa distinción entre apocalípticos e integrados, de lo que se trata es de la posibilidad de que desde el arte no se colabore en el falseamiento de la experiencia del mundo. Es paradójico que incluso los movimientos de protesta más radicales sigan utilizando en su música el viejo esquema tonal del siglo XVIII. Un esquema que subyace, como ha señalado Schenker, a la práctica totalidad de la música tonal, que es la práctica totalidad de lo que escucha un ciudadano de cualquier lugar del mundo en la actualidad. Los fenómenos de globalización tienen un aliado muy eficaz en el viejo encadenamiento entre los acordes que se llaman de tónica y de dominante –curiosa denominación también- hasta haber conseguido que funcione como una segunda naturaleza. Pero tampoco deja de ser curioso que muchos teóricos del arte, de la cultura, de la política, de la sociedad consideren elitistas los discursos musicales adornianos pero no sus propios discursos sobre otras artes que, en muchos casos, nada tienen de populares. De forma que se ha convertido en tópico que se reclame a la música una pretendida democratización que no se le exige a la literatura y al resto de las artes. Por ejemplo, en el Auditorio Nacional de Música, en Madrid, se programan desde hace un tiempo conciertos de todo tipo de música. Pero no es esperable que veamos muestras de cómics, de grafitis o de cartelera publicitaria en el Museo del Prado. Se trata de sumar visitas, sin más y, de momento, los Grande Maestros de la Pintura siguen atrayendo más visitantes que los Grandes Compositores.

Desde el punto de vista de la filosofía, me parece que el modelo que plantearon Adorno y Horkheimer en diferentes textos de los años treinta es muy interesante y sigue vigente. Un modelo muy difícil y poco acorde con las necesidades de seguridad absoluta que se venden en la actualidad como imprescindibles para cualquier ámbito. Al contrario, si vale la comparación, hacer filosofía desde la Teoría Crítica es como hacer acrobacias en el aire sin red. Con la dureza de renunciar a una actitud mercantil con lo investigado –conquistar la verdad, gestionar el conocimiento y expresiones similares muy comunes en la actualidad- el filósofo se enfrenta con lo que le rodea con mayor humildad y, sobre todo, con una clara conciencia de las condiciones de posibilidad y de eficacia de su pensamiento. Y esto no conduce al relativismo sino a la fragilidad solidaria con la fragilidad de la existencia misma del ser humano. No se trata

entonces de un pensamiento débil, tampoco de cualquier pensamiento pero sí de una filosofía frágil hecha desde la propia fragilidad.

Desde ahí parte también la vertiente, central para mí, de la política en su sentido francfortiano. La Teoría Crítica es profundamente política. Y desde ese concepto de política me he interesado por fenómenos y hechos clave en nuestro presente y en nuestro futuro. Y desde esa perspectiva he intentado analizar y conocer el problema del antisemitismo en sí mismo y como manifestación extrema de la voluntad de exclusión y aniquilación del otro, del diferente que, desgraciadamente, sigue presente en nuestras sociedades de muchas formas. La producción de los filósofos de la Teoría Crítica en torno a Auschwitz ha sido, en ese sentido, fundamental. En un país que, como España, ya tuvo su propia aniquilación y expulsión de judíos, moriscos y conversos, que tan pobremente lo ha integrado en su mal llamada 'memoria histórica', y que tantos errores ha cometido con 'el otro', tanto si se trata de gitanos en la Península o aborígenes allende los mares, es insoslayable pensar en y desde esa perspectiva. La clave política es, en este caso, la que tiende un puente entre la Teoría Crítica actualizada como posibilidad de analizar fenómenos emergentes como la situación de los inmigrantes o conflictos ya estancados como el israelo-palestino.

¿Actualidad de la Teoría Crítica? Mientras sea necesario pensar y trabajar para radicalizar la democracia, para conseguir una mayor libertad desde y en las artes, para que los discursos musicales y sonoros no nos reduzcan a consumidores de melodías y esquemas armónicos estandarizados, para que la razón no facilite que unos hombres aniquilen a otros, la Teoría Crítica seguirá siendo actual, actualizable y necesaria.

PENSAMIENTO CRÍTICO Y NEGATIVO. SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

MATEU CABOT

mcabot@uib.es

1

“Teoría Crítica”, en cuanto etiqueta del programa explicado por Max Horkheimer en *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937), expresa el significado literal de “teoría” y de “crítica” en el momento en que ya comienza a mostrarse el capitalismo avanzado de masas, tecnificado y mundializado. *Teoría* como aquél ámbito en el que la acción (la relación entre el individuo y el mundo) se orienta única y exclusivamente por la verdad (y no por la utilidad, la apariencia o la conveniencia). *Crítica* como la acción que lleva implícita el criterio para valorarla, esto es: la acción que, además de acción, es posición de la finalidad o motivo que le da sentido, siendo, de este modo, un juicio, incluso moral, que no necesita una autoridad exterior para fundamentarse o rechazarse.

Aunque estos dos términos pueden retrotraerse hasta Aristóteles, es en los textos de Karl Marx donde encontramos su expresión moderna. El debate en torno de la noción de *praxis* en Marx, nunca del todo concluido, se refiere al mismo problema teórico: ¿cuál es el criterio moral para acciones que se pretenden radicalmente transformadoras?, y (en una sociedad en la que el criterio de cientificidad se ha convertido en criterio de verdad): ¿cuál es la base normativa para sustentar la verdad de aquella teoría que pretende transformar incluso los fundamentos de toda teoría?

Cuando Marx comenzó a analizar la realidad de su momento, lo hizo teórica, crítica y negativamente. En esto se diferenció de otros intelectuales igualmente descontentos con el estado de cosas existente. Para lo que tratamos nos basta recordar que lo hizo no contraponiendo otro estado de cosas (imaginado, aunque igualmente concreto), sino confrontando lo existente con sus mismos principios y mostrando la radical distancia entre ellos.

La “teoría crítica” es siempre la configuración en un momento histórico (siempre determinado) del momento crítico de la Razón. Por ello confunde sus orígenes con la

misma filosofía, como momento de interrogación de lo existente e, incluso, como momento del “¿y si fuera de otra manera?, ¿y si lo miramos al revés? o ¿y si no ha de ser necesariamente así?”. En la actualidad creo que “teoría crítica” es, fundamentalmente, “teoría crítica negativa”, pues articular conceptualmente estas preguntas y configurar respuestas a ellas es Teoría Crítica.

2

La primera Teoría Crítica comparte con las corrientes críticas del momento la concepción desubstancializada de la realidad. Es mérito de Nietzsche haber radicalizado el cuestionamiento de la realidad hasta los presupuestos mismos del mismo cuestionamiento: hasta la autocrítica radical de aquello siempre presupuesto (razón, sujeto, libertad). En *Dialéctica de la ilustración* las huellas nietzscheanas son evidentes. En los protocolos de las discusiones internas en el exilio californiano, tal como están recogidos en los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer, podemos leerlas explícitamente¹.

Estas huellas pueden conectarse directamente con algunas de las presuposiciones más generales planteadas por Adorno desde el mismo inicio. Dos son las que, para mí, resultan más significativas:

(a) La expresada en *Actualidad de la filosofía* (1931) cuando afirma que ya no puede concebirse como tarea del pensar reducir la totalidad de lo real a un sistema de pensamiento; lo cual quiere decir: imponer la subjetividad desbordada a lo existente en vista a su dominación, presuponiendo la posibilidad de tal operación, esto es, la primacía de la voluntad de dominio antes que la primacía del objeto (que será tema central en *Dialéctica negativa*, 1966). Eso significa reconocer de una vez, de la mano de Nietzsche, el efecto de las tres grandes ofensas al narcisismo el narcisismo general de la Humanidad, de las que habla Freud².

(b) El rechazo a la concepción de la teoría como *teoría pura*, desconectada esencialmente tanto de la praxis como, más importante si cabe, de la corporeidad del sujeto que realiza la teoría, del sujeto viviente que se encuentra siempre ya en una situación

¹ Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Band 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, pág. 559ss.

² Sigmund FREUD, *Obras completas*, vol. 13: *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), Madrid: Biblioteca Nueva, 1988, págs. 2434ss.

concreta, campo de tensión de fuerzas materiales objetivas. El pensar no significa “pensar” (en el sentido clásico) ya que esto sólo significa realmente “fantasear”. No de otra forma puede catalogarse la actividad psíquica de un ser físicamente muy limitado, pero muy plástico gracias al uso de instrumentos. El olvido del placer y del dolor, como tributo somático al don de los instrumentos, a la astucia de la razón, es el índice de la recaída en la barbarie. El fragmento “Lenguaje del sufrimiento” nos da una pista de lo que no puede ser una *teoría*:

Aunque el conocimiento discursivo alcanza a la realidad, también a sus irracionalidades (que brotan de su ley de movimiento), algo en la realidad es esquivo al conocimiento racional. A éste le es ajeno el sufrimiento: puede definirlo subsumiéndolo, puede buscar medios para calmarlo, pero apenas puede expresarlo mediante su experiencia: eso lo consideraría irracional³.

La concepción que declara que “el yo *tiene* un cuerpo”, y no que “el yo es un cuerpo”, comete el más radical subjetivismo de la ilustración, que conlleva la recaída ciega en el mito. El reconocimiento del límite del subjetivismo es el reconocimiento de la prioridad del objeto. Siendo éste el punto irrenunciable de Kant para Adorno, su consecuencia inmediata es la imbricación de la praxis en cada uno de los actos teóricos. En los textos adornianos encontramos una continua aplicación de esta concepción de *teoría*. Se explana en múltiples dimensiones, pero podrían ampararse todas ellas bajo un lema que no es un proyecto o una valoración moral, sino en la constatación, por ejemplo, de que la estética es ya sociología, en el sentido de que una teoría, en los tiempos que han conocido Auschwitz, Hiroshima o Srebrenica, debe llevar en sí lo social, la referencia inexcusable a la vida de los hombres, y no a abstracciones en el mal sentido del término: huidas hacia lo tautológico y aséptico.

En *Dialéctica negativa* se muestran los rasgos de la teoría que quería subrayar. La primera frase de la obra puede servir como condensación de lo dicho: “La fórmula *dialéctica negativa* atenta contra la tradición”⁴. La tradición es la de la “dialéctica”, aquél pensar que se mueve al ritmo de las contradicciones ínsitas en la cosa que pretende pensar; y es “negativa” en cuanto el objetivo no es aquietar el pensar —como si, al modo idealista, se consiguiera con ello resolver los conflictos en la cosa, que son la causa—, sino seguir los movimientos de la cosa y plasmarlos reflexivamente, esto es: con plena consciencia de las limitaciones de ese plasmar.

³ Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, Band 7: 35-36.

Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, págs.

⁴ Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, pág. 9.

3

Ni siquiera la más íntima subjetividad es inmediata; la mediación social llega hasta ese núcleo, aunque sin conquistarlo totalmente. El análisis más riguroso del núcleo material de la sociedad burguesa es el de Marx en *El capital* (1867). Desmontó en sus elementos y reglas fundamentales el capitalismo, y del análisis brotaron las consecuencias inmediatas que se derivaban, tal como las prognosis del desarrollo, además de aplicarlo a explicar fenómenos pasados; no se trataba, y ahí la peculiaridad del “método” marxiano, de construir castillos en el aire, hermosos molinos de viento conceptuales, sino de llegar al corazón del presente para ver no una profecía, sino una posibilidad ínsita en el presente.

La deducción de consecuencias, a partir del resultado del análisis efectuado, algo así como un análisis prospectivo, permite construir “leyes de desarrollo”. Sabemos que bien pronto los “discípulos” de Marx aislaron estas leyes y las aplicaron como si de una ciencia natural se tratara. La debacle de la II Internacional tiene mucho que ver con esto, como ya subrayó Walter Benjamin. Teóricamente se podría reprochar a este planteamiento: el análisis que se concibe presuponiendo un mundo dinámico, tal como en Hegel y Marx, se transporta a un mundo estático como el de Kant. La diferencia estriba en ese “plus” que supone la vida animada, la lucha y la cooperación, el hambre y el amor, y todo eso.

Las investigaciones realizadas por los miembros del *Institut für Sozialforschung* (IfS) en el exilio norteamericano pusieron de relieve las transformaciones estructurales en el sistema social capitalista que suponían la reestructuración de la economía atendiendo a la masificación y a la tecnificación. De los análisis marxianos, continuados en el IfS, se infería que ésta no era un cambio pasajero o arbitrario, sino que era consecuente con el análisis realizado y que era la forma en que el sistema se adaptaba y sobrevivía.

La televisión, el cine, la radio y, en definitiva, los medios de comunicación de masas no eran, simplemente, los sucesores de la esfera de la opinión pública surgida en el siglo XVIII. Implicaban transformaciones radicales en todos los aspectos de lo que se conocía como “cultura”. Walter Benjamin realizó el más temprano análisis -a la vez que enunció todo un programa teórico- en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936). En el prefacio de este ensayo, justo después del *Motto* que es la cita de La conquista de la ubicuidad (1928) de Paul Valéry, arremete contra la lectura

poco dialéctica que de la dialéctica entre superestructura e infraestructura que había analizado Marx se había convertido en hegemónica en las filas de la izquierda alemana. La tesis XI de *Über den Begriff der Geschichte* (1940) recalará en las causas de esa lectura. Benjamin percibe en la tecnificación de las artes, consecuencia a su vez del desarrollo de las fuerzas y medios productivos, la diferencia cualitativa que hace estallar el paradigma dominante en aquél momento: el que en teoría estética se conoce como “clásico” o, si se prefiere, la forma acorde con la ideología burguesa, la que domina el largo siglo XIX.

Mucho se han acentuado las controversias teóricas entre Benjamin y Adorno. A pesar de ello defiende que en la producción adorniana se continúan las tesis benjaminianas, ampliándose y abarcando más ámbitos de la cultura. El resultado es que en sus últimos textos tenemos un arsenal -aún no del todo explorado- para aplicarlo al análisis de la cultura audiovisual de nuestro tiempo. Muchos son los nombres que se utilizan para etiquetar este “nuestro tiempo”. En ocasiones se olvida lo más básico de Marx: mientras sigamos siendo biológicamente animales que necesitan medios para su subsistencia y mientras exista propiedad privada de los medios de producción de los bienes, entonces subsistirá la primacía de la infraestructura de la sociedad, y no la primacía de la superestructura (como ocurría en Hegel).

Aplicar el análisis marxiano a la sociedad de nuestro tiempo, que ya no es la economía capitalista clásica, tampoco una economía no capitalista, sino una postcapitalista (o capitalista II), nos puede revelar que la mercancía ya no es sólo el objeto de la industria (el sector secundario), como antes lo fue de la agricultura (sector primario), sino que es el objeto producido por la industria cultural, la del consumo desaforado, la del entretenimiento o la de los “servicios” (sector terciario). Entonces analizar esta mercancía es la tarea que aparece como inexcusable. “*Wird unterm Monopolkapitalismus weithin der Tauschwert, nicht mehr der Brauchswert genossen*”⁵.

⁵ Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, pág. 39.

4

La tónica de la recepción de una teoría tan compleja y, a la vez, tan susceptible de simplificación con eslóganes como la Teoría Crítica, podría resumirse en una frase de un ensayo de 1996 y recuperado en esta revista: “No creo que se haya producido un debate real sobre el alcance de lo que sea teoría crítica o Escuela de Fráncfort, sino que más bien en la década de los ochenta deja de ser *moda* y el centro de interés se desplaza.” Esto significó que, en el plano teórico personal, la experiencia fue, fundamentalmente, el aprendizaje de que además de vivir en una isla, como es mi caso, se puede vivir aislado.

Lo que personalmente siempre me ha resultado penoso es la presuposición de que uno tenga que excusarse por pensar negativo-dialécticamente, cuando esto es lo que pide a gritos nuestro ser-genérico (*apud* Marx) a la vista de la inmensidad del dolor innecesario que subsiste sobre la faz de la Tierra. Explicitar el significado de la anterior frase puede ser, a mi parecer, el programa de actualidad de la Teoría Crítica. Robando una idea a Adorno, diría que la “teoría crítica” “tiene su concepto en la constelación, históricamente cambiante, de sus momentos; se resiste a la definición”⁶.

⁶ Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, p. 11.

ADORNO, Theodor W., *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, 278 páginas.

ADORNO, Theodor W. y KRACAUER, Sigfried, *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, 771 páginas.

Desde 1993, el Archivo Theodor W. Adorno está embarcado en un gran proyecto editorial para sacar a la luz los escritos póstumos de Adorno en la editorial alemana Suhrkamp. Hasta ahora las publicaciones comprenden veintidós tomos entre escritos fragmentarios, correspondencia y transcripciones de lecciones impartidas entre 1957 y 1968. El motivo de esta reseña es la reciente publicación de unas lecciones tituladas *Elementos filosóficos de una teoría de la sociedad* [*Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*] y de la correspondencia entre Adorno y Kracauer, que comprende desde 1923 hasta la muerte de Kracauer en 1966. Ambos escritos ofrecen una panorámica en el tiempo y la vida de Adorno y sin embargo rebasan lo meramente histórico o privado. Cada uno de ellos transmite de un modo característico algunos momentos fundamentales de la Teoría Crítica.

Elementos filosóficos de una teoría de la sociedad recoge la transcripción de unas lecciones impartidas en el semestre de verano de 1964. En este texto puede atisbarse un soplo de la atmósfera intelectual en el seminario de Adorno, que Günter Amendt, uno de los antiguos alumnos, ha comparado enfáticamente con una suerte de *trip* de ampliación de la conciencia. En relación con la dificultad habitual de la prosa adorniana, la forma de exposición resulta sobremedida accesible y al mismo tiempo sumamente intrincada, implicando al lector, como en su día al oyente, en el movimiento de un pensamiento que en ningún caso pretende inculcarle un determinado punto de vista. El estilo de las lecciones promueve más bien una confrontación exigente con la materia tratada y ofrece perspectivas para una aproximación fecunda a la misma. Por ello la lectura del texto muestra hasta qué punto carece de base el reproche de falta de claridad del que Adorno es una y otra vez objeto. Las cuestiones teóricas son tematizadas a través de problemas de actualidad que resultaban acuciantes para unos estudiantes interesados en la transformación social –por ejemplo la indagación sobre las causas de la ausencia de una conciencia de clase revolucionaria–. Por otra parte los problemas tratados, a menudo sumamente exigentes, son transmitidos en un lenguaje

que aspira en todo momento a la comprensión, pero sin sucumbir por ello a una democratización mal entendida que renuncia a todo nivel teórico, hasta culminar en una simplificación de la materia que ya no requiere ningún esfuerzo subjetivo ni aporta apenas conocimiento alguno. Por ello la publicación de las lecciones supone un importante complemento a la lectura de los textos escritos por Adorno, ya que ofrece la posibilidad de asistir al proceso de su trabajo con el concepto, a la praxis de su teoría dialéctica.

En el texto de las lecciones puede comprobarse cómo Adorno desarrolla su concepto de teoría de la sociedad a partir de la tensión entre filosofía y sociología, en un movimiento reflexivo que diluye los límites de la departamentalización del conocimiento en ambas disciplinas. Frente a los enfoques que hoy se presentan como “interdisciplinares”, aquí no se trata de reunir contenidos de diferentes ramas con la esperanza de que, en virtud de su mera contigüidad, surja de ellos algo fructífero, sino más bien de llevar al pensamiento hasta los límites de ambos terrenos y mostrar cómo los problemas mismos apuntan más allá de las fronteras de cada disciplina, y que por tanto esta departamentalización es algo impuesto a las cosas desde fuera. Así se muestra por ejemplo en la apropiación crítica del concepto de racionalización en Max Weber, al que Adorno remite una y otra vez, poniendo de manifiesto cómo dicho concepto sólo cobra pleno significado a través de la mediación dialéctica con la irracionalidad de la totalidad social.

Por tanto, el intento de desarrollar la relación dialéctica entre filosofía y sociología constituye uno de los hilos conductores de las lecciones. A partir del mismo pretende Adorno esclarecer el “carácter de una teoría de la sociedad” (pág. 9) y articular una reflexión sobre la posibilidad misma de construir tal teoría. Las dificultades en esta empresa teórica remiten tanto a la complejidad de su objeto como a la atrofia de la experiencia subjetiva. Las lecciones desarrollan esta problemática en forma de una crítica del positivismo y en la reflexión sobre el carácter sistemático, tanto de la teoría como de su objeto: la sociedad. La crítica de la teoría tradicional y su carácter fundamentalmente tautológico se lleva a cabo desde un cuestionamiento de sus presupuestos básicos que sigue resultando alarmantemente actual. Adorno señala por ejemplo las aporías de una sociología que concede prioridad absoluta al objetivo de un sistema cerrado y carente de contradicciones, que se limita a ordenar y etiquetar los datos obtenidos en un envoltorio disponible de antemano. Su crítica se dirige contra un fetichismo metodológico más

interesado en la optimización de los métodos de investigación (abstractos, en cuanto prescinden de contacto directo con su objeto), que en sumergirse en la realidad concreta buscando el modo de desarrollar una metodología capaz de aprehenderla de modo adecuado. El intento de mostrar el significado de la primacía del objeto frente a la absolutización y autonomización de los métodos diagnosticada en la teoría tradicional constituye la base a partir de la cual las lecciones plantean el carácter dialéctico de una teoría de la sociedad destinada a comprender los desarrollos y transformaciones sociales.

El intento de desarrollar una teoría capaz de comprender la sociedad en transformación puede comprobarse de modo ejemplar en la actitud de Adorno hacia la teoría marxiana. Adorno no desecha las contribuciones de Marx sobre el carácter antagonista y heterónimo de la sociedad por el mero hecho de que determinadas líneas de desarrollo previstas en su teoría no se hayan visto confirmadas, sino que intenta desarrollar y corregir su teoría incorporando la experiencia histórica y social reciente, el resultado de investigaciones empíricas y las reflexiones surgidas a partir de ambas. Por ejemplo, partiendo de la constatación de la ausencia de una conciencia de clase de los trabajadores, Adorno señala que el incremento de la riqueza material es ante todo positivo, pero que la aparente integración de los trabajadores no disuelve los antagonismos sociales existentes, sino que es expresión de la supremacía de una tendencia social hacia la integración de todas las esferas de la vida. Por tanto, en lugar de encubrir las contradicciones para dar lugar a un constructo coherente y armónico de acuerdo con los objetivos de la ciencia o de cuestionar la posibilidad de penetrar teóricamente la totalidad de la sociedad, Adorno se sirve de la conciencia de estas contradicciones para corregir la comprensión precedente de la sociedad y, a partir de estas matizaciones, desarrollar su propia teoría de la sociedad. Este modelo de relación con la tradición se contrapone al marxismo tradicional del (entonces aún existente) bloque del Este, que transformaba el marxismo en religión y lo instrumentalizaba hasta convertirlo en una ideología de legitimación del dominio, en una “transformación repentina de las categorías críticas en invariantes y en una suerte de doctrina que debe valer para toda sociedad” (pág. 79). Y por lo demás se trata de percibir dónde una crítica que aspira a la emancipación se transforma en doctrina dogmática y legitimación de una praxis reaccionaria. A partir de aquí se constituye una línea de avance de la Teoría Crítica que podría seguir siendo instructiva para cuestionar, actualizar y desarrollar el concepto

recibido de sociedad a partir de la confrontación con las transformaciones históricas. Porque, en contraposición con la reconstrucción eclecticista de la teoría marxiana a cargo de Habermas, Adorno muestra precisamente cómo puede seguirse pensando a partir de ella sin debilitarla ni renunciar a su núcleo crítico.

Finalmente, las lecciones resultan especialmente actuales en cuanto que testifican la persistencia en un concepto enfático de conocimiento y de verdad. Y sin embargo Adorno no creía que la verdad pudiera asegurarse sobre la base de los presupuestos de una teoría dialéctica, sino más bien que, “en los asuntos intelectuales y del conocimiento que son algo más que mera palabrería, la verdad no es posible sin riesgo; es decir, sin el riesgo de la no-verdad” (pág. 183). Asumir este riesgo es para Adorno un elemento constitutivo de la teoría. Es decir, no se trata de aferrarse a la autoridad de una tradición de pensamiento aún al precio de ignorar su objeto o de satisfacer la necesidad de seguridad mediante un sistema positivista supuestamente capaz de una predicción fiable –que sin embargo nunca llega a rebasar el estado de cosas existente–. Por el contrario, para Adorno, el cometido de la teoría consiste en “abandonarse al tema tal y como se presenta” (p. 180) e intentar hacer justicia a lo no-idéntico, a lo nuevo, a aquello que no se agota en el concepto; es decir, “a aquello en lo que consiste el conocimiento” (ibíd.). En último término, la publicación de las lecciones testimonia el llamamiento de Adorno a no permitir que el pensamiento autónomo languidezca y de que la actividad teórica no contribuya –en virtud de una necesidad de seguridad quizá comprensible, pero tanto más reductora– a la perpetuación de la apariencia de inmodificabilidad del mundo a través de la mera repetición de lo ya conocido. Como reflejo de su actividad docente, estas lecciones traslucen también la intención básica de la labor pedagógica adorniana que Detlev Claussen menciona en la entrevista: estimular a sus estudiantes a confrontarse con los contenidos y a pensarlos por sí mismos para contribuir al desarrollo de una teoría crítica de la sociedad. La publicación de estas lecciones ofrece al lector la posibilidad de experimentarlo por sí mismo.

Para los estudiosos de Adorno y de Kracauer, la publicación de la correspondencia entre ambos autores supone un acontecimiento largamente esperado. Debido a problemas de derechos de autor, durante años estas cartas han sido ocultadas al público con un celo extremo, hasta el punto de llegarse a prohibir toda cita de las mismas en

monografías publicadas en otras editoriales. Ahora finalmente la totalidad de la correspondencia se encuentra a disposición del público en una cuidada edición. Sin lugar a dudas el valor documental de esta publicación es incuestionable, tanto por el modo en que refleja la evolución de ambos autores como por su testimonio de un diálogo intelectual que se mantuvo constante pese a los largos años de separación geográfica y a las diferencias teóricas. Por otra parte el libro ofrece también un testimonio elocuente de la evolución de una amistad que no en vano ha sido caracterizada como «problemática». El carácter de muchas cartas, sobre todo en las primeras doscientas páginas, es fundamentalmente privado, incluso íntimo, y quienes buscan extraer algún tipo de emociones fuertes de este tipo de publicaciones no han desaprovechado la ocasión para sacar algunos pasajes de su contexto y buscar escándalos fáciles –quizá tanto más suculentos en tanto que se presentan como profanación postmoderna de una supuesta «alta cultura»–. Pero quien se detiene en banalidades anecdóticas sin ninguna repercusión real desperdicia un material que resulta fundamental para desentrañar la relevancia de ciertas experiencias, ligadas a momentos y lugares precisos, en la constitución de la fisonomía individual específica de ambos autores.

Ante todo se impone constatar que esta correspondencia constituye un documento histórico de primer orden para la comprensión del surgimiento de la Teoría Crítica. Las cartas aquí publicadas permiten seguir el desarrollo teórico de ambos autores en las décadas de 1920 y 1930, en relación con el clima cultural y político de la Alemania post-guillermana y con las experiencias de los primeros años del exilio, y suponen una contribución simplemente decisiva. La publicación resulta tanto más valiosa por cuanto, en el caso de Adorno, la única fuente disponible hasta ahora para acceder a la formación de su pensamiento en la década de 1920 era la (imprescindible) correspondencia con Alban Berg, publicada en 1997 y lamentablemente aún no traducida al castellano. Sin embargo la comunicación con Kracauer está marcada por un tono muy distinto. Hasta comienzos de la década de 1930, las cartas entre ambos autores están impregnadas de una complicidad personal e intelectual que ofrece una perspectiva privilegiada de las constelaciones teóricas y personales que determinan el clima intelectual de estos años, y da buena muestra de una sensibilidad estética, intelectual y política epocal que en la topografía biográfica de Adorno y Kracauer se materializa en las ciudades de Francfort y, especialmente, Berlín y Viena.

En este sentido, la presente correspondencia ofrece material imprescindible para comprender el peso específico que las experiencias vienesas tuvieron en la maduración y la consolidación del pensamiento adorniano. El intercambio epistolar adquiere continuidad en el periodo en que Adorno se traslada a la vieja capital imperial para estudiar composición con Alban Berg y las impresiones transmitidas ofrecen un material sumamente valioso, tanto en esta primera estancia como en los breves retornos posteriores. Allí pueden encontrarse por ejemplo las reacciones a los primeros encuentros con Georg Lukács, algunas impresiones que contienen ya *in nuce* los elementos que para Adorno hicieron de Viena el centro neurálgico de la modernidad artística, y sobre todo una visión compleja y rica en matices de la mal llamada “Escuela” de músicos reunidos en torno a Arnold Schönberg y del decisivo papel que figuras como Hanns Eisler o Alban Berg jugaron en la comprensión adorniana de la misma.

Por otra parte, en lo referente a los destinos laborales de ambos teóricos, las cartas de estos años muestran de manera pregnante las dificultades con que se encontraban los intelectuales de proveniencia judía con un cierto perfil estético-político en su proceso de «profesionalización»; de ahí por ejemplo los problemas de Kracauer para mantener su posición como redactor en el *Frankfurter Zeitung* o el tortuoso camino de Adorno a través de la composición y la crítica musical para acabar consiguiendo, tras años de espera y un intento fallido, una posición en el medio académico que pese a todo seguiría siendo extremadamente delicada –en este sentido las cartas de Adorno a propósito de su lección inaugural en 1931 hablan por sí solas–.

Desde el punto de vista del desarrollo teórico de ambos autores, la correspondencia revela hasta qué punto dos sensibilidades teóricas afines pueden conducir a desarrollos intelectuales crecientemente divergentes como reacción a las experiencias del «breve siglo XX». En efecto, las dificultades del exilio, la fallida colaboración de Kracauer con el Instituto de Investigación Social y las crecientes diferencias teóricas –en ocasiones expresadas con suma dureza– iban a tensar la relación entre ambos pensadores. La disparidad de sus destinos personales se muestra en que Kracauer llega a Estados Unidos con la conciencia de que es su última oportunidad para trabajar como intelectual y no puede dejarla escapar (pág. 427), mientras que para Adorno la persistencia en su no-adaptación al medio intelectual y teórico estadounidense se convierte en fuente privilegiada de conocimiento. Y, pese a estas diferencias, el hilo conductor que recorre la

correspondencia en todo momento es la necesidad de comunicación intelectual y una solidaridad compartida –no siempre bien entendida, pero indudable en los momentos de mayor dificultad, como en el traslado de Kracauer a Estados Unidos–. Las cartas aquí publicadas revelan asimismo que Adorno jugó un papel decisivo en la publicación de las obras de Kracauer en Alemania y dan muestra de su esfuerzo por lograr que éstas encontraran un público. En este gran intento adorniano de tender puentes con las tareas culturales, teóricas e intelectuales interrumpidas por la toma de poder del nacional-socialismo, destaca también el intento de promover el contacto de Kracauer con jóvenes autores como Alexander Kluge o Peter Szondi, en los que podía percibir inquietudes e impulsos afines.

Sin embargo el gran mérito teórico de la correspondencia es que ofrece la ocasión de asistir al proceso en el que ambos autores comentan y discuten su producción. En este sentido el libro contiene pasajes verdaderamente memorables, bien sea como manifestación de un diálogo teórico logrado o, en ocasiones, como testimonio de momentos de una sintomática incompreensión intelectual (por ejemplo en las notas de Kracauer a partir de una conversación en agosto de 1960, págs. 514-517). Las discusiones sobre *Los empleados*, sobre *Minima moralia* o sobre las «Anotaciones sobre Kafka» contienen elementos sumamente valiosos para comprender a ambos autores, y sin duda la detenida discusión de la Teoría del cine de Kracauer sorprenderá a aquellos que siguen aprisionados en prejuicios de dudosa fiabilidad a la hora de acercarse al pensamiento de Adorno. Por su parte, las diferencias de ambos autores respecto al significado de la dialéctica, al alcance de la industria de la cultura o a los límites de la negatividad ofrecen un material que no tiene desperdicio, ya que permite reconstruir los términos de un diálogo intelectual que revela el alcance de sendos proyectos teóricos a la vez que, en la contraposición entre ambos, pone de manifiesto algunos de sus puntos débiles.

En definitiva, la publicación de esta correspondencia supone una contribución decisiva para la comprensión de ambos autores y arroja también una nueva luz sobre materiales ya conocidos. Quizá unas palabras que Kracauer escribiera a Adorno en 1961, precisamente cuando ambos comenzaban a gozar de un cierto reconocimiento, hayan recuperado su actualidad con la publicación de este texto: «Es interesante que los jóvenes críticos recuerden una y otra vez la afinidad entre nosotros, también con Benjamin y Bloch. Para ellos constituimos un grupo que destaca sobre el trasfondo de

la época y, según creo, eso sólo puede parecernos bien. Me resulta interesante y extraño experimentar cómo se nos ve desde fuera a nosotros, que nos conocemos desde dentro» (pág. 658 s.).

Arne Kellerman

Jordi Maiso

jordimaiso@hotmail.com

FORSTER, Ricardo, *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*, Madrid: Trotta, 2009.

Escribió Borges –precisamente uno de los autores estudiados en este libro– en la inscripción con la que iniciaba su poemario *La cifra*, que “de la serie de hechos inexplicables que son el universo o el tiempo, la dedicatoria de un libro no es, por cierto, el menos arcano (...) la dedicatoria de un libro es un acto mágico”. Algo semejante podríamos afirmar del título. Hay libros que seducen desde sus primeras líneas, otros nos van ganando a medida que avanzamos en su lectura, pero los menos lo hacen antes incluso de abrir sus páginas, desde la frase inicial que constituye su encabezamiento. Este es el caso de la obra de Ricardo Forster *Los hermeneutas de la noche*, editada por Trotta. La elección del título de una publicación no debería descuidarse puesto que es la primera referencia que tiene el posible lector. En este sentido hay que decir que Ricardo Forster ha acertado plenamente al sumar información con sugerencia. Pero esta inevitable atracción inicial no debería extrañarnos, puesto que ya en el prólogo Alberto Sucasas nos pone sobre aviso al definir la escritura del autor del libro, tomando prestada una cita del propio Forster aplicada a Steiner, como: “un mundo donde se conjugan las intuiciones del místico, la escritura del poeta y la reflexividad crítica del científico”. Es decir: sensibilidad para detectar y tratar los temas, belleza en la manera de desarrollarlos y conocimiento y profundidad en su contenido... El modelo de intelectual perfecto, aquel ante el que todos estamos dispuestos a rendir nuestro interés y nuestro tiempo.

Tras esta expectativa inicial, no defrauda después el libro. Es lo que parece, una obra hermosa, lúcida e interesante: uno de esos escasos estudios ante los que disfrutan aquellos que buscan contenido y también los que gustan de paladear la forma en que está escrita. Hay que leerla despacio, eso sí, y no por la densidad de su prosa, sino por la permanente sorpresa en la magnífica construcción de la escritura con sus logradas imágenes. Ricardo Forster nos muestra cómo la metáfora, pese a lo que pueda parecer a muchos, es un cauce perfecto para hablar de ideas y, si es necesario, hasta de datos. Por desgracia, nos hemos olvidado ya de cómo este mecanismo simbólico ha sido históricamente uno de los mejores medios de conocimiento. Y eso incluso en aquellas disciplinas que se denominan “positivistas”, y que acuden también a la semejanza que

ofrecen los términos a la hora de nombrar nuevas realidades para las que el pensamiento todavía no ha construido imágenes.

Pero pasemos a concretar. El libro se presenta estructurado en sucesivos capítulos, cada uno de los cuales –hilvanado por el sutil hilo de la reflexión en torno a la lengua, a los infinitos territorios de la escritura, y a los cruces causales o no entre escritores y obras– se centra en un aspecto de este planteamiento. De esta manera, el primero, titulado con la expresiva imagen del “laberinto de las palabras” despliega una magnífica reflexión sobre los meandros de la lengua y sobre los escritores que se han decidido a navegarlos. Entre ellos, Walter Benjamín o Steiner, quienes comparten su interés por el lenguaje y su origen sagrado, por la consecución de un nombrar absoluto que recupere la unidad perdida después de la Torre de Babel, y por la traducción concebida como modo de restañar la fractura entre dos lenguas. Por ello la Cábala, técnica hermenéutica que dilata infinitamente la interpretación, buscando en las cárcavas del texto el nombre oculto de Dios, o su eco en el mundo, será también objeto de su interés.

Esa tradición en la que toda palabra es un espacio sacral acoge también en su seno el decir poético, y más aún si este es doliente, puesto que en él se trabaja en los límites, allí donde lo arbitrario no tiene sentido. Y Paul Celan o Hölderlin son ejemplo de ello. El poeta “custodio de las palabras” establece una batalla inhumana –o extremadamente humana– por llevar la lengua hasta fronteras imposibles. Como afirma Forster: “el poeta insiste, se traba en una feroz lucha contra ese mismo material que determina su existencia; un combate cuyo final él ya conoce de antemano: la derrota” (pág. 31). El autor atribuye esa fragmentación de la concordia entre palabras y mundo, en gran medida, al desplazamiento de las certezas heredadas de la tradición positivista y al cuestionamiento de la física newtoniana y la geometría euclidiana. Del mismo modo, para el autor esta ruptura radical se intensifica en las últimas décadas en la cháchara banal de los medios de comunicación. De aquí que, la poesía, espacio por antonomasia del lamento, haya instalado en ella de forma permanente el desasosiego. El lenguaje se torna, así, en refugio ante el desconcierto, aunque el poeta sepa que “a las palabras no se las domina, que es imposible obligarlas a decir lo que no quieren expresar” (pág. 41). Escribir, por tanto, es a la vez condena y redención, búsqueda y encuentro o desencuentro. Y Celan, Eliot, Hölderlin o Beckett, como poetas, y Steiner, Benjamín o Kart Graus, como ensayistas, entre otros, lo expresan con lucidez en sus textos.

La reflexión en torno a la cercanía intelectual, en este caso entre pensamientos ideológicamente distantes, se concretará, en el capítulo siguiente, en el texto titulado “El estado de excepción: Walter Benjamin y Carl Schmitt como pensadores del riesgo”. La reflexión se desarrolla en torno al extraño encuentro intelectual de ambos pensadores en la Alemania de Weimar, escenario que obliga, según Ricardo Forster, a desentrañar “la imbricación, en el mundo de ideas de Benjamin, de tradiciones intelectuales pertenecientes a la cosmovisión de la derecha” (pág. 63). Como el autor afirma, tras el derrumbe de los ideales ilustrados, no resulta extraño imaginar un posible diálogo entre visiones enfrentadas del mundo, pero que comulgan en su sustrato crítico. Mesianismo judío crítico de Benjamin frente a un progreso indefinido –sólo con las voces de los vencedores– y trasfondo católico, en Schmitt. Así pues, en ambos casos, el estado de excepción –concebido de desigual forma por sus distintas sensibilidades históricas– tenía sentido. En Schmitt se disculpa la suspensión del derecho para que prevalezca el orden; en Benjamin se realiza la justicia al interrumpir el orden injusto. No es necesario, por tanto, justificar la lectura que alguien como Benjamin –a pesar de que no comparta su posición política– hace de Carl Schmitt, ya que este último, como ocurre con otros pensadores lúcidos de la derecha, permite al lector –según Forster– vislumbrar el alcance de una época confusa, puesto que en él, en definitiva, se “documenta la barbarie de la modernidad” (pág. 70).

Más comprensible parece el encuentro –aunque solo intelectual– que da título al tercer capítulo, entre “Walter Benjamin y Jorge Luis Borges: la ciudad como escritura y la pasión de la memoria”. A pesar de no ser contemporáneos, ni procedentes de geografías similares, ambos compartieron temporalmente el mismo espacio, aunque de modo dispar: Suiza. Ginebra con su magia iniciática, sus librerías, su contacto con otras lenguas y los autores descubiertos en ella (Schopenhauer, Walt Whitman, De Quincey, Flaubert o Baudelaire) para Borges; frente a Berna como refugio, las lecturas de Kant, y las investigaciones sobre los románticos alemanes, para Benjamin. Pero ambos recorriendo librerías y encontrándose con los autores vivos. Suiza nutrió, de esta manera, el cosmopolitismo y la libertad en Borges, aunque este siempre acabaría volviendo fervorosamente a la ciudad de su infancia, Buenos Aires, objeto permanente de sus poemas y en la que alimentó sus ojos y su espíritu de niño a través de la inmensa biblioteca de su padre. También Benjamin experimentó la liberación paterna en este territorio europeo, esa “felicidad de la vida” (pág. 77), distanciado de casa.

La ciudad, asimismo, va a constituir para ambos un entramado vital en los años decisivos de su existencia, época en la que el pensamiento acrisola lo aprendido y lo contrasta con las nuevas experiencias. “Sólo se conoce verdaderamente una ciudad cuando uno ha aprendido a perderse en ella, cuando se la ha penetrado y atravesado por los cuatro puntos cardinales”, escribirá Benjamin (pág. 78). Este espacio urbano se vuelve jeroglífico en el que se mezcla la realidad y la ficción, y con él los dos escritores fortalecerán mansamente sus escritos. Ambos se comportan, así, como dos resistentes que se niegan a contemplar los espacios a través de los ojos ajenos y simbolizan en sus respectivas ciudades el mundo.

Por ello, también comparten el dominio de la memoria como retazo de salvación frente al tiempo. Borges viajando a sus ancestros, hacia las sagas islandesas, hacia su pasado lector... No es extraño, por ello, que en uno de sus poemas del libro citado al comenzar este texto, titulado –no por casualidad– “Buenos Aires”, doce de los veintidós versos comiencen con la anáfora “recuerdo”, con la que el escritor recrea retóricamente su obsesión afectiva por esa ciudad. Benjamin, por su parte, negará un tiempo que hace del olvido su esqueleto y apoya en la técnica su futuro, como “un batallador contra el olvido, un arqueólogo que, con infinita paciencia, se detiene a examinar los restos frágiles, los desechos que ‘la diosa industria’ arroja todos los días y que los hombres son incapaces de percibir como expresión brutalizada de su misma sociedad” (pág. 88). Y esta presencia necesaria del pasado conduce a ambos –inevitablemente– a coincidir en su afán por atesorar libros y construir, como un baluarte inexpugnable, su particular biblioteca. La apertura al universo, la infinita novedad, la búsqueda del libro abierto a la lectura e interpretación... constituye para los dos escritores una de las entradas al insondable territorio de lo sagrado y una forma de ser rescatados del exilio.

Jean Bollack y su estudio sobre Celan en *Poesía contra Poesía* serán los protagonistas del apartado titulado “Paul Celan y la barbarie de la lengua”. Bollack rechaza en este libro –afirma Ricardo Forster– las interpretaciones místicas sobre Celan, y defiende que su poesía incluía, como forma de denuncia, la violencia de los verdugos. Celan rescatará la memoria de los muertos empleando las palabras como armas, consiguiendo así poner en cuestión las raíces culturales del pueblo alemán transformado en asesino. Hace evidente, de este modo, la ferocidad inserta en el corazón de la civilización alemana, cuya redención es –para él– ya históricamente imposible.

En consecuencia es fácil comprender el desacuerdo que se establece entre este autor y Nelly Sachs, escritora judía con la que mantuvo una intensa correspondencia. Forster nos traslada la visión de Bollack, quien analiza esta difícil relación, y concluye que la distancia que separa a ambos escritores tiene que ver con la disímil concepción político-religiosa de su situación. Mientras Sachs consideraba posible la reconciliación y la purificación del idioma alemán –en la línea de otros pensadores como Elie Wiesel o Edmond Jabès– para ella patria espiritual, Celan niega esta posibilidad puesto que esta lengua, que nunca llegó a sentir como propia, no dejará jamás de expresar a los verdugos. Esta oposición de posturas, que enfrenta también visiones religiosas dispares, dificultará el encuentro entre ambos y harán que caminen por senderos divergentes.

De la misma manera, en el capítulo siguiente “Gershom Scholem y la profanación de la lengua” también se hará hincapié en las discordancias entre Rosenzweig, guardián de la lucha por el renacer judío en Alemania y crítico con la derivación política del sionismo, y Scholem, defensor desde su juventud –desde un punto de vista espiritual y ético más que político– de una concepción culturalista del sionismo. Scholem le dedicaría a Rosenzweig un ensayo, que no vería la luz en vida del primero, en el que expresaba su preocupación por el alejamiento de la lengua hebrea de los ámbitos sagrados y su aproximación hacia los profanos. Consideraba que este deslizarse del lenguaje hacia lo utilitario, lo privaría de sus elementos sagrados y simbólicos, y desterraría de él las huellas del origen, arrastrando, de esta manera, tras de sí, los restos de la concepción divina de la existencia. Scholem y Benjamin compartían, en esta dirección, la misma concepción de la historia, “concebida no en términos de progreso lineal sino como un ámbito atravesado por la tensión entre lo causal y lo extraordinario” (pág. 125) y, por ello, en este ensayo, Scholem expresa su pesimismo por la degradación del sionismo y por la evolución de una sociedad, inserta catastróficamente en la modernidad, que en proceso ascendente de secularización iba despojándose de sus tradiciones. El texto constituye, de este modo, un cierto acercamiento tardío entre posturas, al mostrar la desilusión por un sionismo que ha apostado por la vertiente política frente a la mesiánica y que pone la lengua al servicio de los aspectos más secularmente pragmáticos.

Situados ya en la recta final de la obra, el penúltimo capítulo, “Lecturas de Adorno: elogio del anacronismo”, resalta la novedad de un escritor, Adorno, que se resiste a ser clasificado por haber apostado por la marginalidad y el rechazo de los discursos

eficazmente dominantes. Autor este, por tanto, incómodo para el saber universitario que, a entender de Ricardo Forster, “siempre está necesitando de fórmulas *ad hoc* que guarden la garantía de un recorrido sin extravíos” (pág. 137). Adorno niega así un planteamiento intelectual que sólo atiende a lo que está por venir, olvidándose de toda la tradición que le ha precedido y que ha constituido y determinado el pensar actual. Su capacidad dialógica, por el contrario, permitió a este filósofo asimilar, en su obra, pensamientos ideológicamente heterogéneos (Spengler y Marx, Nietzsche y Hegel, Kant y Sade...) y avisar sobre la necesidad de un pensamiento ilustrado que reflexionara sobre su “momento regresivo”, ante la autodestrucción en la que estaba incurriendo. Como afirma el autor, Adorno representa, igualmente, el anacronismo de conjugar la defensa del pensamiento crítico en una época de sometimiento intelectual y de barbarie.

Por último, en “Entre la ruina y la espera: viaje al mundo de las almas”, título del ensayo que cierra el libro, Forster se acercará, desde el miedo del ser humano, a la muerte, presente en nuestro tiempo como nunca debido a su proyección permanente en los medios de comunicación. “Simplemente –afirma el autor– no estamos preparados para morir porque tampoco lo estuvimos y lo estamos para vivir una vida digna de ser vivida (pág. 151). De esta forma, considera el autor, como ejemplo de la afirmación anterior, que la difusión masiva de la agonía de Juan Pablo II ha supuesto el síntoma de una época en la que el espectáculo del sufrimiento ha sustituido banalmente a la pregunta por su sentido, y aquí creemos pertinente recordar la cita de Jean Baudrillard, en *Contraseñas*, cuando manifiesta que, “está claro que escena y obscena no tienen la misma etimología, pero la aproximación es tentadora”. En los últimos años estamos asistiendo a un desarrollo técnico desmedido que ha generado el malestar en el seno de una cultura que está viendo crecer a su alrededor –entre alharacas consumistas– la ya imparable y globalizada intemperie.

En definitiva, y como afirmábamos al comienzo, es este un libro gratamente recomendable por la magnífica e interesante pluralidad de ideas que se ponen en juego en él. Siempre los encuentros son apetecidos, pues el hombre tiene una necesidad imperiosa de hallar puntos en común con sus semejantes para ser rescatado de la soledad vital en la que vive. Y Forster ha llevado a cabo, en este volumen, una espléndida recreación intelectual de algunos de los mejores encuentros intelectuales entre escritores, reales o posibles, que, en algún caso, ellos mismos no pudieron realizar. Y lo hace

acudiendo al legado que estos dejaron: su propia obra. La palabra escrita es, de este modo, un cordel lanzado hacia el pasado y anudado a la columna resistente del presente, que revela la proximidad natural entre ideas y personas. La lectura de otros es, de esta forma, un modo de luchar contra los distintos rostros de la muerte, como bien proclama Steiner en *Pasión intacta*: “en cada libro hay un apuesta contra el olvido, una postura contra el silencio que sólo puede ganarse cuando el libro vuelve a abrirse”. El resultado es –de esta manera– iluminador, como si el autor hubiera hecho entrechocar dos peñascos entre sí, produciendo, como efecto, un gran fogonazo que alumbrara en ambas direcciones. Por ello, el lector en el diálogo verá multiplicada la resonancia de la propia lectura personal. No otra cosa es la labor de un intelectual de excelencia. Y Ricardo Forster, sin duda –y este libro lo atestigua–, lo es.

Asunción Escribano

MARCUSE, Herbert: *Schriften in 9 Bänden*, Springe: zu Klampen, 2004-2009, 3.015 págs.

Entre el grupo de autores que comúnmente son ubicados en la tradición de la teoría crítica es probablemente Herbert Marcuse el que ha sido peor tratado por los cauces de transmisión y apreciación cultural, lo que se suele llamar posteridad. Pues Max Horkheimer, en tanto que director del *Institut für Sozialforschung* en los decisivos años treinta y cuarenta y en tanto que formulador de la definición más influyente de teoría crítica, sigue recibiendo el interés de los investigadores. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, además de haberse convertido en auténticos fenómenos editoriales, han alcanzado ese estatuto de textos inagotables para la interpretación especializada y profana que caracteriza a los textos clásicos. ¿Y Marcuse? Simplemente, parece haberse esfumado sin dejar rastro. Después de la intensa atención mediática que recibió, al calor del movimiento estudiantil, en los años sesenta (en la que los ataques más burdos, políticos y personales, ocuparon a menudo la primera plana), su figura parece haber sufrido un ocaso simultáneo e igual de profundo que ese movimiento. En ello han podido ser relevantes el auge de los pensadores post (postestructuralistas, postmodernos, postmarxistas...) y la despolitización creciente de las sociedades desarrolladas en las últimas décadas. También quizá ha colaborado en su eclipse la focalización de la atención de estudiosos y lectores en general en la obra de Adorno y Benjamin. El resultado es que Marcuse ha llegado a aparecer como filosóficamente poco original (como demasiado hegeliano y freudiano) y como demasiado político (dicho claramente, como demasiado marxista). Pero cualquier lector que se tome los textos de Marcuse en serio reconoce la importancia teórica y política de los mismos, más allá de los avatares de la posteridad y de las modas. Afortunadamente, en castellano siguen siendo disponibles sus obras *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1955), *El hombre unidimensional* (1964) y *La permanencia del arte* (1977), que muestran el modo en que este autor consiguió articular, de un modo que no tuvo igual en los demás representantes de la teoría crítica, rigurosidad conceptual, claridad expositiva y fuerza de conmoción política.

En Alemania el esfuerzo por contrarrestar el olvido y el desinterés que sufre la obra de Marcuse se ha plasmado en el proyecto de edición de una selección de los materiales inéditos de este autor conservados en el Archivo de la Biblioteca de la Universidad

de Frankfurt. Bajo la coordinación de Peter-Erwin Jansen se han publicado entre 1999 y 2007 cinco volúmenes de *Nachgelassene Schriften* (*Escritos póstumos*) de Marcuse en la editorial alemana Zu Klampen (<http://www.zuklampen.de>). El primer volumen, *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie* (*El destino de la democracia burguesa*), introducido por Oskar Negt, incluye análisis políticos escritos desde final de los años 40 a mediados de los 70, que abarcan temas como la evolución de la democracia en las sociedades capitalistas desarrolladas y, sobre todo, la cuestión de la posibilidad de una transformación sustancial, revolucionaria, en todas las esferas de la vida, de dichas sociedades. El segundo, *Kunst und Befreiung* (*Arte y liberación*), introducido por Gerhard Schweppenhäuser, contiene textos desde final de la Segunda Guerra Mundial hasta poco antes de la muerte del autor sobre arte y política. El tercero, *Philosophie und Psychoanalyse* (*Filosofía y psicoanálisis*), introducido por Alfred Schmidt, incluye escritos relacionados con Freud y análisis inspirados en el psicoanálisis de cuestiones como la muerte, la libertad o la religión. El cuarto volumen, *Die Studentenbewegung und ihre Folgen* (*El movimiento estudiantil y sus consecuencias*), introducido por Wolfgang Kraushaar, contiene textos sobre asuntos candentes en el seno del movimiento estudiantil de los años sesenta, como la situación en Cuba, Vietnam e Israel, sobre el 1968 parisiense y sobre la activista del movimiento estudiantil norteamericano y estudiante de Marcuse Angela Davis. Incluye además la correspondencia entre Marcuse y el señalado miembro de la izquierda extraparlamentaria de Berlín occidental Rudi Dutschke. El quinto volumen, *Feindanalysen. Über die Deutschen* (*Análisis del enemigo. Sobre los alemanes*), con una introducción de Detlev Claussen, recoge los análisis que Marcuse realizó entre 1942 y 1951 para el servicio de inteligencia norteamericano sobre aspectos psicológico-sociales y políticos de la sociedad alemana del periodo nacionalsocialista y postbélico. En prensa se encuentra un sexto y último volumen, que se presentará en la Feria del Libro de Fráncfort este próximo octubre con el título *Ökologie und Gesellschaftskritik* (*Ecología y crítica de la sociedad*) e introducido por Irving Fetscher, que recogerá materiales de los años 70 en los que Marcuse se anticipó a la problematización política de la cuestión ecológica y otros textos, desde comienzos de los años 30 a final de los 70, de teoría social y filosofía (como un breve inédito de 1932 titulado *Negative Metaphysik*, que anticipa posicionamientos filosóficos posteriores de la teoría crítica). Está prevista también la aparición de un volumen especial adicional, con

el que se cerraría la edición de los póstumos de Marcuse, que incluiría una serie de conferencias inéditas que el autor berlinés leyó en París en los años 60 sobre la cuestión de la crítica de la sociedad en el capitalismo tardío. Con ello va a resultar accesible una serie de materiales, inéditos en su gran parte o bien muy difíciles de conseguir, que van a posibilitar, por un lado, alcanzar una comprensión más compleja y rica de la producción teórica y política de Marcuse y, por otro, retomar a este pensador, a través de textos nuevos para nosotros, como interlocutor en discusión con el cual confrontarnos con cuestiones y problemas fundamentales que injustamente parecen haber desaparecido de una vez por todas de la agenda de los debates actuales sobre el sentido y alcance de una teoría crítica de la sociedad vigente.

José Manuel Romero Cuevas
josemanuelrom@gmail.com

MATE, Reyes, *La herencia del olvido*, Madrid: Errata Naturae, 2008.

La preocupación por una filosofía de la historia que modifique los planteamientos tradicionales y sea capaz de dar voz a las llamadas “víctimas de la historia” ha sido constante en la filosofía del siglo XX, muy especialmente tras la Segunda Guerra Mundial. La obra de Reyes Mate se hace eco de esta preocupación, retomando la concepción benjaminiana de filosofía de la historia. En este sentido, resulta de gran interés por su búsqueda de posibilidades para aquellos que han quedado en el registro oficial de la historia en el marginal bando de los vencidos; búsqueda en la que resulta especialmente relevante el análisis en torno a las reflexiones sobre el sufrimiento humano. *La herencia del olvido* nos propone, pues, entender la historia de Europa, la historia de los vencedores, desde la perspectiva de todos aquellos que han sido las víctimas de este progreso, en concreto Iberoamérica y el pueblo judío. Así, la obra seguirá dos líneas argumentales diferentes para cada uno de estos dos casos. Para poder reconstruir la historia desde la perspectiva de Iberoamérica, y hacer con ello justicia a las víctimas de la colonización, Reyes Mate nos dice que lo primero es plantearnos la posibilidad de un pensamiento en español. Sólo así podría canalizar un esfuerzo de cooperación entre España e Iberoamérica que pudiera conducir a esta idea de hacer justicia a las víctimas. En cuanto al pueblo judío, Reyes Mate se detiene en su investigación en alguno de los pensadores más representativos del siglo XX (Benjamin, Rosenzweig), en los que encuentra una forma diferente de entender una Modernidad que ha sido característicamente cristiana y que ha iniciado un proceso cuya culminación se halla en la barbarie de Auschwitz. Además, en la obra de Walter Benjamin Reyes Mate va a encontrar un concepto de memoria que nos dé las claves, por fin, sobre cómo hacer justicia a las víctimas ante la general aceptación política de una idea de progreso que demanda el sacrificio de algunos (de muchos) en nombre de una supuesta felicidad futura. Es necesario, por tanto, desenmascarar esta idea de progreso, que ha demostrado que las víctimas que exige no son parte de un momento provisional que ha de superarse, sino que constituyen el sustento sin el cual el sistema como tal no podría funcionar. Para estas víctimas, nos dice Benjamin, “el estado de excepción en que vivimos es la regla”.

Pero, antes que nada, debemos ocuparnos de la cuestión principal: ¿es necesario hacer justicia a los muertos?

Éste es, probablemente, el aspecto clave en todo esfuerzo por la memoria y por las víctimas. Para ocuparse de él, Reyes Mate recurre a Walter Benjamin y su contraposición entre redención y progreso. Debemos imaginar una flecha, la flecha del progreso, que avance hacia delante y cuyo objetivo es conseguir la felicidad de los vivos. Para ello, el progreso presupone el sacrificio de un buen número de individuos, sacrificio que debe hacerse en aras de la felicidad futura y para todos. Por eso, la flecha del progreso está orientada hacia adelante, hacia el futuro. Al mismo tiempo, debemos imaginarnos otra flecha, mesiánica, que traza el mismo recorrido pero en sentido inverso. Su objetivo, por tanto, es también la felicidad, pero en este caso no la de los vivos, sino la de los muertos. Reyes Mate, siguiendo a Benjamin, nos dice que no es legítima la una sin la otra. Éste es el sentido que debemos darle a la memoria; sin un sentido teológico, religioso, la única preocupación por la justicia será una preocupación futura, una búsqueda de la felicidad de las generaciones venideras. Pero Benjamin nos dice que cuando se lucha por la justicia, no se hace por el bienestar de los nietos, sino siguiendo el imperativo de justicia de los abuelos que ya han muerto. De ahí la necesidad de que la política se alíe con la teología.

Llegado a este punto, Reyes Mate se propone una revisión de la laicidad, que nos resulta un tanto problemática. Esta revisión viene impuesta por Auschwitz, en el sentido de que este hecho se entiende como la culminación de un proyecto (el de la Modernidad) en cuya racionalidad va implícito un proceso de laicización y que nos ha conducido a la barbarie. Esta reflexión, desde luego, no es nueva. La misma problemática está en el centro de *Dialéctica de la Ilustración*, obra de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Si embargo, como vamos a ver, las conclusiones son bastantes diferentes.

Reyes Mate parte de la base de que la sociedad laica, que llegó de la mano de la Ilustración, es en realidad un cristianismo secularizado. Ya en momentos anteriores de la obra se había hecho referencia a este hecho, al plantear los problemas que supone para la integración de otras culturas y religiones la imposición de tener que adaptarse a una sociedad que, si bien afirma que el espacio para las creencias y manifestaciones religiosas es la vida privada, sigue manteniendo en el espacio público múltiples alusiones al cristianismo; religión que, por otra parte, ha contribuido a configurar Europa tal y como hoy la conocemos. Pues bien, la necesidad de reivindicar un mundo que no prescindiera de elementos simbólicos ni de absolutos conduce, para Reyes Mate, a replantearse esta

misma laicidad y, con ella, el papel de la religión en la sociedad. Estos elementos necesarios, nos dice, son especialmente relevantes para la constitución del sujeto moral. Este tipo de hombre (el sujeto moral en sentido kantiano), aquél para quien “hay valores absolutos por los que vale la pena luchar y morir, para este tipo de hombre la complicidad de la religión es decisiva” (p. 190). El concepto fundamental para entender a este sujeto moral, y sobre el que gravita toda la obra, es precisamente éste de memoria en el sentido benjaminiano al que nos referíamos antes. A propósito de esto, Mate cita una polémica entre Benjamin y Horkheimer: éste último se plantea quién guarda la memoria de las víctimas, una vez que sus hijos y nietos ya han muerto. ¿Es necesaria la existencia de Dios para que la memoria de estos muertos, y su exigencia de justicia, se mantengan? Para Benjamin, éste es el motivo por el cual la política debe recurrir a la teología. Según su concepto de mesianismo, el creyente no debe permanecer a la espera de un Juicio Final que establezca por fin la justicia para todos. Al contrario, la espera del Mesías impone la preeminencia del detalle, de lo singular, puesto que cualquier momento podría ser el momento de su venida. Así, Benjamin entiende que la teología judía nos exige, más que la espera de una justicia última, la obligación de exigir la justicia del aquí y el ahora. Pero, al mismo tiempo, esta justicia no lo es sólo de los vivos, sino también de los muertos. Para Reyes Mate es fundamental recoger ésta idea, que es central en su forma de entender el papel de la religión en la sociedad.

Pero esta propuesta puede llegar a ser problemática, sobre todo en el contexto de los temas tratados en *La herencia del olvido*. Al ocuparse de la situación del pueblo judío a lo largo de la historia de Europa como elemento marginal y víctima del progreso, Mate traía a colación los problemas que supone la inserción de una religión distinta en esa sociedad laica en la que en realidad impera un cristianismo secularizado. A propósito de este mismo problema, Mate cita el ejemplo de la prohibición del velo islámico en una sociedad en la que el velo católico (la toca) es comúnmente aceptado. Pues bien, a la vista de estos problemas asociar la fundamentación moral y política con conceptos tomados directamente de la teología judeocristiana supone una fuerte exclusión para aquellos que, o bien son creyentes de otras religiones, o bien no encuentran el sustento de sus principios morales en ninguna religión. Puede por tanto parecer paradójico que en su intento por construir una mirada al margen de la tradición europea que nos obligue a nosotros, europeos, a vernos con los ojos de los vencidos, el

concepto clave para esta nueva forma de justicia provenga de una teología concreta. Es por esto por lo que nos hemos referido a las semejanzas y diferencias entre el planteamiento de Mate y el que figura en *Dialéctica de la Ilustración*: ante la constatación de un hecho, el fracaso absoluto en el que ha desembocado el proyecto de la Modernidad, se nos ofrecen dos salidas bien distintas. Por un lado, Mate nos propone una colaboración entre política y teología que pueda rescatar los elementos simbólicos a los que parece que la sociedad laica está renunciando. Por el otro, *Dialéctica de la Ilustración* impone la necesidad de repensar el proyecto ilustrado desde una nueva racionalidad, es decir, la necesidad de retomar desde su origen este proyecto y hacerlo nuevo. La propuesta de Mate deja de lado, así, la posibilidad de una nueva forma de razón que, de forma autónoma y sin la necesidad de intervención de elementos religiosos, pueda garantizar la justicia para todos.

María Ayllón Barasoain

TIEDEMANN, Rolf, *Niemandland. Studien mit und über Theodor W. Adorno*. München: edition text + kritik 2007, 306 págs.

TIEDEMANN, Rolf, *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*. München: edition text + kritik 2009, 183 págs.

El nombre del autor de los dos libros objeto de esta reseña es de sobra conocido entre quienes se han aproximado a la obra de Theodor W. Adorno o Walter Benjamin. Figura en casi todas las ediciones de sus obras desde los años setenta como editor de las mismas. Asistente de Adorno desde finales de los cincuenta hasta mediados de los sesenta, fue el primero en enfrentarse con el legado intelectual de W. Benjamin, cuyo material no publicado pudo por primera vez ser estudiado a fondo. Fruto de ese trabajo pionero en sentido estricto, pues Tiedemann tenía ante sí un sin fin de papeles guardados en cajas para detergente, son sus *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, publicados en 1965 y vueltos a publicar con un prólogo de Adorno y cinco corolarios en 2002 con el título *Mystik und Aufklärung*. A la tarea de realizar la edición completa de los escritos de W. Benjamin pronto se sumaría la edición de la obra y el legado de Th. W. Adorno tras su muerte. Sólo quien se ha aventurado a navegar por estas dos monumentales ediciones puede hacerse una idea del trabajo llevado a cabo por R. Tiedemann en un período de unos quince años. A los 20 y 7 volúmenes en cada caso de escritos reunidos, algunos en varios tomos, se suma la edición de la correspondencia, las lecciones y las obras no concluidas. Miles de páginas que dan testimonio de una inhabitual precisión editora.

En ambos proyectos de edición Tiedemann ha subordinado su trabajo a la especificidad de la obra que tenía ante sí. En el caso de W. Benjamin estamos ante un legado conservado de la manera más azarosa y en buena parte no publicado previamente. Basta pensar en la gigantesca acumulación de citas y notas que representa la *Obra de los pasajes*. Había por tanto que asegurar las fuentes y fijar los textos por métodos crítico-filológicos. Si la figura y pensamiento de W. Benjamin nos parecen hoy claves para desentrañar las transformaciones sociales, culturales y políticas del siglo XX, esto se debe en gran medida a la labor editora y de interpretación de ese pensamiento llevada a cabo por Tiedemann y sus colaboradores, especialmente H. Schweppenhäuser. No ha sido una empresa fácil. Pensemos que la misma *Deutsche Forschungsgemeinschaft* se

negó a prestar ayuda de financiación a ese proyecto de edición. O pensemos en los conflictos, incluso judiciales, con la editorial en la han aparecido las obras. A pesar de las críticas por cuestiones en general poco relevantes o por motivos que hoy nos parecen realmente sin fundamento, el informe editorial de unas 300 páginas que acompaña la *Obra de los pasajes* resulta imprescindible para cuantos se enfrentan a su interpretación, sin que con ello se condicionen los resultados del trabajo interpretativo.

Unas dificultades semejantes en el caso de la edición de los escritos de Adorno sólo las encontramos en las obras no concluidas como la *Teoría Estética* o el libro sobre Beethoven. Por lo demás, esta edición no planteaba problemas de desciframiento de oscuros pasajes o material desaparecido. Por voluntad expresa de Adorno sólo encontramos breves epílogos del editor con algunos datos relevantes sobre el origen de los textos y sus diferentes ediciones y ningún aparato crítico. Como ha resaltado Robert Hullot-Kentor, traductor al inglés de la *Teoría Estética*, editor de *Current of Music. Elements of Radio Theory* y profundo conocedor de la obra de Adorno, en la edición de la *Teoría Estética* Tiedemann ha puesto todo su empeño en que el texto sea legible y ha evitado todo protagonismo del editor que pueda entorpecer esa lectura, cuando cualquier otro habría llenado el texto de notas a pie, prótesis de lectura, todo tipo de textos de ayuda y una nube de asteriscos con los que estrellarse al leer. Esta forma de edición es característica de la singularidad de la persona de Rolf Tiedemann, lejano a todo pretencioso protagonismo y entregado a posibilitar la recepción de un pensamiento crítico del que la sociedad y la cultura actual están tan necesitados como incómodo les resulta. De todo el trabajo editor realizado como director del Archivo Adorno, fundado en 1984, el propio Tiedemann ha dado cuenta en el último volumen de los ocho que componen las *Adorno Blätter*, también un instrumento imprescindible para conocer las investigaciones que acompañan el trabajo de edición y arrojar luz sobre debates y circunstancias históricas del trabajo intelectual de los autores de referencia de la Teoría Crítica.

Los dos libros que comentamos en esta reseña vienen a equilibrar las monografías escritas sobre Walter Benjamin, las ya mencionadas y *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* de 1983, pues se trata de dos obras dedicadas al otro de los dos autores editados por R. Tiedemann, Theodor W. Adorno.

El volumen *Niemandsländ. Studien mit und über Theodor W. Adorno* recoge un conjunto de trabajos escritos en los últimos cuarenta años sobre Kleist, Kafka, Genet, Beckett,

Bejamin y sobre las lecciones de Adorno preparativas de la *Dialéctica Negativa*, sus piezas para piano o el libreto *Singspiel*, entre otros. No resulta difícil reconocer en estos textos la precisión y la libertad que caracterizan el “ensayo como forma” de su maestro Th. W. Adorno. Precisión y libertad signo de la entrega al objeto con una especial atención al lenguaje que afirma la dimensión estética en el texto filosófico decisiva para búsqueda sin compromisos de la verdad. Como un hilo conductor que recorre estos ensayos puede establecerse la aproximación crítica al mundo administrado y a la liquidación en él del individuo y su libertad. Filología y filosofía se unen para dar expresión en estos ensayos a la experiencia de la destrucción de la experiencia con el rigor que esa realidad reclama, pero sin concesiones a los límites impuestos por los saberes disciplinares en su enclaustramiento. La “tierra de nadie” (*Niemandsländ*), palabra con que se designa el espacio devastado entre los frentes en una contienda bélica, designa aquí también la utopía a la que apunta el pensamiento abierto que se enfrenta cuerpo a cuerpo con la negatividad existente y reclama sin seguridad la irrupción de la luz mesiánica que, según el propio Adorno, es la única que permite mirar la realidad en su menesterosidad y en su exigencia de redención, sin que ésta pueda ser reconocida más que *ex negativo* en el anhelo incalculable de una reconciliación hasta ahora sabotada en el mundo administrado. La tierra de nadie es pues el contrapunto del mundo administrado.

Entre los ensayos dedicados a Th. W. Adorno quisiera resaltar el que recoge su conferencia inaugural en el Congreso celebrado en la Universitat de les Illes Balears en Palma de Mallorca el 3 de mayo de 2003. Su temática coincide con la de este primer número de la revista *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. El punto de ruptura que representa Auschwitz confronta al pensamiento filosófico y la teoría social –subraya Tiedemann– con una situación aporética de imposibilidad y exigencia de comprender lo incomprensible. Las pretensiones de la racionalidad chocan con una barbarie que resulta inexplicable y, por desgracia, demasiado explicable a la vez. En cualquier caso, los relatos civilizatorios, con los que la sociedad moderna ha construido la imagen de sí, saltan por los aires ante la masiva aniquilación industrial de seres humanos en medio de una sociedad supuestamente “civilizada”. Pero si esta quiebra civilizatoria obliga a mirar el devenir histórico de una manera que permita inscribir en su proceso de avance las razones de la recaída en la barbarie, esto significa que Auschwitz se convierte en un acontecimiento cuya actualidad es incancelable mientras la sociedad siga sometida

a la misma lógica cuyo carácter fatal se reveló en la catástrofe. La pregunta que guía la fragmentaria indagación de la *Dialéctica de la Ilustración* sigue siendo actual incluso aunque a veces la aniquilación del individuo se produzca de manera menos brutal y violenta. De ahí la necesidad de seguir pensando los vínculos todavía actuales entre racionalidad y dominación, entre la afirmación obstinada y dura de la individualidad y su negación, entre la lucha desbocada por la supervivencia y la amenaza de destrucción de las bases que la hacen posible. La actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno no tiene nada en común con la tan pretenciosa como inútil afirmación de independencia frente al paso del tiempo de la *philosophia perennis*. Es más bien una actualidad que viene dada por la de su objeto, por la permanencia de sus contradicciones, por mor de las cuales el pensamiento dialéctico pretende salvar o ayudar a producir lo que se resiste a la totalidad social contradictoria o a lo que un día escape a su dominio. Como conciencia agudizada de la no-identidad es negación de su negación en la realidad y en el pensamiento. Sin saber lo que sucederá.

La figura de Hamlet sirve a Tiedemann en otro de los artículos para recuperar la dialéctica de la subjetividad moderna, tema central de la obra que comentamos y del pensamiento de Adorno, que nos ha ofrecido en *Minima Moralia* una incomparable filosofía social de individuo moderno, podríamos decir, en el momento de su desmoronamiento. Hamlet es quizás la protoimagen del sujeto en el umbral de la modernidad, el primer individuo completamente consciente de sí mismo, melancólicamente reflexivo. La idea de autonomía que encarna siempre fue al mismo tiempo utopía y apariencia, pues en su separación y dubitativa oposición al mundo externo de los objetos, se esconde su impotencia frente al orden social que triunfa a través suyo y que como objetividad autonomizada frente a él trabaja en su liquidación. Pero las contradicciones que en Hamlet revelan todavía la seriedad del hombre moderno, han sido ya completamente borradas del individuo integrado en la industria cultural. Hamlet representa al sujeto burgués de la modernidad naciente, cuyo ocaso se produce en las catástrofes del siglo XX en las que esa modernidad culmina. La construcción de la existencia burguesa, como hace ver Adorno en la *Dialéctica Negativa*, se desmorona con la caída del individuo que debía ser su soporte. Y la esencialidad que le prestaba la conciencia de la irrevocabilidad de la muerte tras el hundimiento del ordo medieval ha desaparecido y se ha convertido en desesperación frente a la propia nulidad que las formas de muerte contemporáneas ponen al descubierto. “Quien

muere se da cuenta de que se le ha engañado en todo. Y por eso la muerte es tan insoportable” (p. 30). El Hamlet de Shakespeare ha devenido en una parodia de sí mismo, se ha convertido en el indiferente y superfluo Hamm de Beckett.

El otro libro que comentamos, *Mythos und Utopie*, recoge y completa una serie de trabajos sobre la filosofía de Adorno. Tiedemann parte de la confrontación más extrema entre el pensamiento filosófico y el inenarrable sufrimiento materializado en el genocidio judío. Para quien la pregunta fundamental era si se podía seguir viviendo después de Auschwitz, no cabe duda que la tarea filosófica no podía ejercerse con la naturalidad que tantas veces impone el oficio académico. Por lo menos habría que ser consciente de las contradicciones inevitables en que incurre la lúcida conciencia de lo acontecido. “Toda cultura después de Auschwitz, junto con su inaplazable crítica, es basura”, nos dice Adorno en la *Dialéctica Negativa*. La simultaneidad con Auschwitz caracteriza todo el pensamiento adorniano y lo conduce hacia un ejercicio tantas veces aporético, pero no por acomodación a una retórica de lo extremo, sino como respuesta al extremo horror materializado en la historia del siglo XX. Como Tiedemann observa con acierto, no se trata de convertir a Auschwitz en objeto de reflexión conceptual, explicación teórica o creación estética, sino de pensar, reflexionar y crear desde la quiebra que representa la Shoah. Desde aquí adquiere significado la crítica de la subjetividad burguesa o del pensamiento identificador y de la totalidad social constituida por la mediación del principio de intercambio y la ley de acumulación de valor abstracto. Dar expresión al sufrimiento y hacer justicia a la no-identidad sólo revelan su importancia en conexión con esta realidad social e histórica que a los ojos de Adorno lo reclaman y no como mera oferta al mercado filosófico. Desde la vida dañada ya no se puede afirmar hegelianamente un espíritu que sale victorioso de su confrontación con la muerte, que puede mirar a la cara a lo negativo y abandonarse a un movimiento de superación que no conoce interrupción. También la conciencia está dañada y sólo permitiendo al sufrimiento alcanzar expresión puede hacerse de la objetividad que se lo infringe.

Esa objetividad frente a la que la conciencia pretende ser soberana y en cuya separación queda sancionada la alienación de la conciencia, adquiere en el capitalismo tardío el carácter de una apoteosis de la cosificación (producción por la producción, laboriosidad desbocada, activismo ciego, pura funcionalidad, etc.) y, por tanto, de una invariabilidad destinal que la convierte en una nueva figura de lo más antiguo, del mito.

«En la sociedad del intercambio universal desaparece progresivamente la última oportunidad del ser humano de realizarse y de ser él mismo alguna vez en favor de una determinación que convierte a todos en meros agentes de la ley del valor» (p. 67). Aquí resulta reconocible la dialéctica de la desmitologización que caracteriza el proyecto ilustrado y la sociedad productora de mercancías. Como subraya Tiedemann, Adorno ha dedicado gran parte de su esfuerzos intelectuales a desentrañar esta dialéctica. Por esa razón las categorías de mito, mitología y desmitologización las encontramos a lo largo de toda su obra, desde el libro sobre Kierkegaard a la *Dialéctica Negativa*. El concepto adorniano de ‘mito’ posee el mismo carácter dialéctico que caracteriza su idea de historia natural. Si por un lado expresa la persistencia histórica de un destino que golpea ciegamente, que descalifica lo nuevo y lo reduce a lo siempre igual, por otro, también está ya inscrito en él el factor de la dinámica histórica. Esa dinámica aparece en el mito como su contradicción: en él está contenida no sólo la dimensión de la caída en el estado natural, sino también la de la reconciliación, la de una posible salida de ese estado. El fracaso de la desmitologización coincide con la recaída de la ilustración en mitología. No estamos pues ante la tesis weberiana de la pervivencia del mito o su retorno en un mundo desencantado, sino de la tesis de Marx sobre la carácter fetichista de la mercancía.

En el fracaso de la desmitologización esta implicados el progresivo desplazamiento y la neutralización del comportamiento mimético, que resulta propicio para la dominación de la naturaleza y de sí mismo. Respuesta a ese fracaso sólo puede dar una reconciliación de ratio y mímesis, a la que apunta Adorno en su *Dialéctica Negativa*. También a esa reconciliación apunta el arte, que no es mero refugio de la mímesis. La intención de una vida verdaderamente humana se articula también en el arte sólo de un modo negativo, como expresión de la experiencia de sufrimiento. Por eso, el arte ha de testimoniar lo irreconciliado y al mismo tiempo reconciliarlo tendencialmente. En el vive la utopía del “nombre” como figura de lo absoluto «sin lo que no existiría lo condicionado: aquel “Dios” del que los místicos sabían que “no puede vivir sin mí ni un instante”. Donde Adorno parece más espiritual, en su recuerdo místico del nombre divino, allí es en realidad sólo completamente materialista» (178).

José A. Zamora

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

VIEJO, Breixo, *Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Madrid: Akal, 2008, 228 págs.

El compositor Hanns Eisler (1898 – 1962) y su legado casi no existen para el lector en español. Una traducción cubana de una selección de textos, dos traducciones discutibles del libro escrito en colaboración con Adorno y la monografía de Betz forman, junto a algunos artículos dispersos, la escasísima recepción de los textos de Eisler¹. Al igual que a Adorno, su fracaso le ha perseguido incluso después de morir. Adorno muere incomprendido por sus alumnos, incluso los más cercanos. A la tergiversación de su pensamiento en el giro violento del movimiento estudiantil le suceden las maniobras funerarias de Habermas aupándose sobre su cadáver más que sobre su versión de la Teoría Crítica. Después, el silencio durante años horadado sólo por la labor tenaz de Rolf Tiedemann. En los últimos años esta situación ha cambiado un poco.

Por su parte, Eisler muere incomprendido y maltratado por un régimen político que debería haber puesto en práctica la voluntad revolucionaria de varias generaciones de alemanes. La militancia de Eisler –con carnet o sin él– fue inequívoca. Pero la ortodoxia estalinista no admitía ‘frivolidades’. La condena por el proyecto *Fausto* unió a Brecht y a Mann con las autoridades represivas de Berlín Este. No había hueco real –político– para la música de Eisler en la República Democrática de Alemania más allá del himno. No había hueco real –político– para las ideas de Adorno en la República Federal de Alemania.

Ideas y música muy próximas aunque matizadamente diversas. Una larga amistad, un largo diálogo unió siempre a estos dos representantes de un pensamiento y un comportamiento crítico que sigue pendiente de actualización y que tanto habría contribuido a la realización de su común objetivo de libertad y solidaridad de no haber sido desvirtuado por diferentes cauces y motivos.

Pero Eisler, como digo, casi no existe en las librerías castellanoparlantes y, como ya señaló el llorado Ángel F. Mayo, tampoco en las tiendas de discos. La labor de la *Internationale Hanns Eisler Gesellschaft*, básica para el conocimiento de la música y el

¹ Th. W. ADORNO y H. EISLER, *El cine y la música*, trad. por Fernando Montes, Madrid: Fundamentos, 1981. Th. W. ADORNO y H. EISLER, *Composición para el cine*, trad. Breixo VIEJO. Madrid: Akal, 2007. Albrecht BETZ, *Hanns Eisler.*

Música de un tiempo que está haciéndose ahora mismo, trad. Ángel Fernando Mayo, Madrid: Tecnos, 1994. Hanns EISLER, *Escritos teóricos. Materiales para una dialéctica de la música*, La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1990.

pensamiento eisleriano no tiene repercusiones en el ámbito iberoamericano. Eisler escogió abandonar el círculo de Arnold Schönberg y ahora tenemos todos los textos importantes del maestro del dodecafonismo traducidos, pero casi nada de Eisler; escogió la legalidad de la Segunda República Española y viajó hasta Madrid en 1937, pero la asimétrica memoria histórica de este país no le guarda ningún recuerdo; compuso música para Brecht y trabajó codo con codo con él, pero del autor teatral hay una amplísima bibliografía en castellano y del compositor apenas nada.

Uno de los pocos estudiosos de Eisler en España ha sido durante algunos años Breixo Viejo, que realizó su tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid sobre la participación de Hanns Eisler en el *Film Music Project*, visitando archivos y entrevistando a supervivientes en Nueva York. A ese trabajo de investigación siguieron algunos artículos y conferencias por toda España y algún proyecto frustrado de edición de textos de Eisler². Como consecuencia de ese esfuerzo investigador, además de la traducción de *Komposition für den Film*, ha llevado a cabo la publicación de la obra que comento. En este trabajo, Viejo ha construido un relato de la dedicación de Eisler al *Film Music Project*. Un proyecto que, no se olvide, podría considerarse como una puesta en práctica de algunos aspectos de la estética de la Teoría Crítica. En el libro de Viejo el carácter descriptivo y narrativo domina frente al histórico y crítico. De ahí que, en algunos aspectos, sea muy pormenorizado mientras en otros es más superficial, conjuntando documentación de archivo con afirmaciones propias o ajenas incontrastables o recogidas en entrevistas que no son accesibles para el lector. Este desequilibrio metodológico no resta amenidad a la narración de lo sucedido en el proyecto realizado por Eisler, pero sí merma la profundidad crítica. Hay, además, dos aspectos problemáticos ya desde el título que me parece necesario señalar: la elección del adjetivo ‘moderna’ para hablar de la música que componía y proponía Eisler y la inclusión de Adorno en relación con el *Film Music Project*. Por lo que se refiere al adjetivo, lo que late detrás de la elección de Viejo es la definición misma de la modernidad musical. Pero, fuera cual fuera esa definición –¿Mahler? ¿Strauss? ¿Schönberg?– lo que plantea práctica y teóricamente Eisler es una música nueva para una sociedad nueva. La música nueva

² J. MAISO, y B. VIEJO, “Imágenes en negativo. Notas introductorias a *Transparencias cinematográficas* de Theodor W. Adorno”, en *Archivos de la Filmoteca*, 52 (febrero 2006), págs. 122-129. Breixo VIEJO, “Disonancias revolucionarias. La música alternativa de Hanns Eisler para *Las uvas de la ira*

(1940) de John Ford”, en *Archivos de la Filmoteca. Revista de estudios históricos sobre la imagen*, 47 (2004), págs. 128-141. Breixo VIEJO, “La historia de un libro”, en *Secuencias. Revista de historia del cine*, 21 (2005), págs. 27-45.

eisleriana no es la de la modernidad burguesa. Es la de la nueva sociedad transformada radicalmente. A las nuevas relaciones sociales que Eisler contribuyó a intentar construir, convenían nuevas relaciones entre los sonidos. La novedad de la música y la de la sociedad eran para él una misma cosa. Además, las connotaciones de la denominación ‘música moderna’ en español no llevan al contenido político explícito e implícito en todo lo que hizo Eisler, incluido el *Film Music Project*.

Por otra parte, no queda explicada la presencia de Adorno en el título. En el libro de Viejo aparece principalmente en el último capítulo. La colaboración con Eisler fue anterior y posterior al *Film Music Project*, pero, precisamente durante el proyecto no hubo trabajo conjunto alguno. Sólo cuando Eisler comprobó la dificultad insalvable de la redacción del libro comprometido con Oxford University Press solicitó la colaboración de Adorno. Posteriormente, el libro y sus avatares constituyen un capítulo aparte del *Film Music Project*. Viejo, más atento a detalles anecdóticos que a la crítica del libro, hace una presentación parcial del mismo leyendo acríticamente la relación entre Adorno y Eisler. Y esa relación es clave para comprender dos versiones de la Teoría Crítica que pueden ser leídas como complementarias. En los últimos años, Detlev Claussen ha aportado claves convincentes para comprender esa relación tanto intelectual como personal entre ambos. También el séptimo de los *Adorno Blätter* aporta algunos datos básicos para analizar las diferencias técnicas entre ambos³.

El trabajo de Breixo Viejo, sin duda, amplía la bibliografía eisleriana en español. Y sería muy aconsejable que el lector contara, como complemento indispensable para su comprensión cabal, con el visionado de las películas y trabajos que Eisler realizó a lo largo del desarrollo del *Film Music Project* y que desde hace años y gracias a la investigación de Johannes C. Gall se encuentra editado en DVD acompañando la edición de *Komposition für den Film*⁴.

Antonio Notario Ruiz

anotaz@usal.es

³ Theodor W. ADORNO, “Notizen über Eisler”, en *Frankfurter Adorno Blätter VII*, München: Edition text + kritik, 2001, págs 121-134. Detlev CLAUSSEN, “Hanns Eisler, el hermano no idéntico”, en: *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Trad. Vicente Gómez. Valencia: Universitat de València, 2006, págs. 171-183.

⁴Theodor W. ADORNO y Hanns EISLER, *Komposition für den Film*, con un DVD “Hanns Eislers Rockefeller-Filmmusik-Projekt 1940-1942”, Clásicos escogidos del cine y otros documentos, ed. Johannes C. Gall. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.

Sobre Constelaciones

En el panorama actual de revistas de filosofía no existe un foro de debate y difusión para los intentos de actualización de la Teoría Crítica en el ámbito iberoamericano. Este hecho nos movió a poner en marcha un espacio de encuentro y discusión entre quienes consideran que la Teoría Crítica tiene algo significativo que aportar a la tarea de desentrañar la situación social, cultural y política actual.

En los ámbitos de las Ciencias Sociales, el Cine, la Comunicación Audiovisual, la Crítica de Arte, la Crítica Cultural, la Estética y Teoría de las Artes, la Ética y Filosofía Moral y Política, la Filosofía, la Historia del Arte, la Historia y la Teoría de la Educación, la Música, la Política, la Sociología, la Teoría de la Literatura, etc. asistimos a una intensificación del diálogo con los representantes de una tradición de pensamiento que, en tiempos de una crisis profunda y de un oscurecimiento sin precedentes del horizonte histórico, convirtieron la crítica radical en una responsabilidad intelectual irrenunciable y la teoría crítica en una forma de praxis social acorde con esos tiempos. Dicha crítica sigue sirviendo de inspiración a algunos intentos actuales de afrontar responsablemente los retos teóricos y prácticos del presente, a los que esta revista pretende dar acogida.

No pretendemos alimentar ninguna ortodoxia ni sucumbir al encantamiento de las disputas entre supuestos herederos, legítimos o no, de unos pensadores elevados contra su voluntad al panteón filosófico. Lo que pretendemos es aunar los esfuerzos teóricos hasta ahora aislados de quienes trabajan en este ámbito; ayudar a darles visibilidad en el marco de la producción filosófica general; contribuir a fortalecer la continuidad de un debate y un intercambio que, cuando ha tenido lugar, ha resultado enormemente fructífero; y organizar y promover discusiones sobre la actualidad y pertinencia de la Teoría Crítica para descifrar el presente y la evolución económica, política o ideológica de la sociedad.

Los editores de la revista desean subrayar la conexión existente entre teoría de la sociedad, teoría de la cultura y teoría de la subjetividad, una constelación que ha caracterizado desde sus orígenes a la Teoría Crítica y que sigue teniendo vigencia en el presente. Sólo desde dicha constelación y en forma de una autorreflexión específica puede seguir reclamando actualidad la filosofía.

Staff

Constelaciones está editada por un consejo de cuatro editores auxiliados por un consejo de redacción de cuya composición se da cuenta en el apartado *Redacción*.

Los trabajos originales para la publicación en la revista deben enviarse al consejo de editores de la revista (redaccion@constelaciones-rtc.net). Para todas las otras cuestiones relacionadas con la revista pueden contactar con la administración: (administracion@constelaciones-rtc.net).

Sobre la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica

La *Sociedad de Estudios de Teoría Crítica* (SETC) es una sociedad de investigadores que se constituyó en el año 2008 con el objetivo de promover y apoyar los trabajos teóricos que se realizan en el ámbito de la Teoría Crítica. Los objetivos, medios y actividades realizadas pueden consultarse en su página web y es la entidad editora de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

Presidente: Dr. José Antonio Zamora (CCHS-CSIC, España)

Patrocinadores

Los volúmenes 1 y 2 de CRTC han contado con el apoyo del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía de la USAL-UVA

Política editorial

Temática y alcance

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica es una revista de investigación y divulgación que pretende ser un lugar de reunión y difusión de los trabajos teóricos, en cualquier campo en el que se desarrolle, de las personas interesadas en el análisis y comprensión de los fenómenos sociales y culturales actuales inspiradas por la teoría que se ha venido en llamar Teoría Crítica.

De acuerdo con las ideas nucleares de la Teoría Crítica, expuestas en el pasado por pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y otros, el objetivo de la revista es servir de plataforma al pensamiento crítico en cualquiera de sus facetas, no seguir ni crear un cuerpo doctrinal cualquiera que sea.

Política de secciones

La revista está organizada formalmente en secciones, para cada una de las cuales se definen las siguientes políticas:

	Envíos abiertos	Indexado	Revisión por pares
<i>NOTA EDITORIAL</i>	X	X	X
<i>ARTÍCULOS</i>	SI	SI	SI
<i>NOTAS</i>	SI	SI	SI
<i>ENTREVISTA</i>	X		X
<i>FORO</i>	X		X
<i>RESEÑAS</i>	SI		

Proceso de revisión por pares

Los textos recibidos en la redacción para su publicación en *CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica* son sometidos a una revisión formal y a una revisión por pares.

La primera velará por la pertinencia del trabajo presentado en relación a la temática y alcance de la revista, además del cumplimiento de los criterios formales de las normas generales para presentación de originales que se recogen en el apartado INFORMACIÓN PARA AUTORES.

La segunda velará por la calidad científica de los trabajos presentados, de acuerdo con los estándares de la comunidad científica (revisión por pares, sin identificar la autoría).

Los autores recibirán información de cada una de las decisiones tomadas mediante el correo electrónico que hayan consignado en la presentación de su trabajo.

Frecuencia de publicación

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica publica un volumen al año que aparece en el mes de diciembre del año en curso.

Política de acceso abierto

Esta revista provee acceso libre inmediato a todo su contenido bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente la investigación al público apoya a un mayor intercambio de conocimiento global. De acuerdo con ello la revista se publica sin restricciones de acceso, permitiendo su uso y reproducción siempre que se reconozca la autoría del material, no se haga un uso comercial del mismo, se difunda bajo los mismos permisos y demás estipulaciones de la licencia *Creative Commons* que puede leerse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>



Equipo editorial

Director

Mateu CABOT, *Universitat de les Illes Balears*, España

Editores

Jordi MAISO, *Freie Universität Berlin*, Alemania

Antonio NOTARIO, *Universidad de Salamanca*, España

José Antonio ZAMORA, *Instituto de Filosofía (CSIC)*, España

Consejo de Redacción

Sonia ARRIBAS, *ICREA-Universitat Pompeu Fabra*, España

Mateu CABOT, *Universitat de les Illes Balears*, España

Rodrigo DUARTE, *Universidade Federal de Minas Gerais*, Brasil

Ricardo FORSTER, *Universidad de Buenos Aires*, Argentina

John HOLLOWAY, *Universidad Autónoma de Puebla*, México, México

Jordi MAISO, *Freie Universität Berlin*, Alemania

Blanca MUÑOZ, *Universidad Carlos III*, España

Antonio NOTARIO, *Universidad de Salamanca*, España

Mauricio PILATOWSKY, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México

Bruno PUCCI, *Universidade Metodista de Piracicaba*, Brasil

José Manuel ROMERO, *Universidad de Alcalá*, España

Juan José SÁNCHEZ, *UNED*, España

Mário VIEIRA DE CARVALHO, *Universidade Nova de Lisboa*, Portugal

José Antonio ZAMORA, *Instituto de Filosofía (CSIC)*, España

Consejo Asesor

Detlev CLAUSSEN, Alemania; Wolfgang Leo MAAR, Brasil; Reyes MATE, España; Rolf TIEDEMANN, Alemania; Sara ZURLETTI, Italia

Corrección lingüística (castellano): Helena TUR, España. **Colaboradores:** Claudia SUPELANO-GROSS; María AYLLÓN

Información para autoras/es

Constelaciones. Revista de Teoría Crítica acepta contribuciones para su publicación en el ámbito definido en el apartado **temática y ámbito** de la sección POLÍTICA EDITORIAL. Deberán ser trabajos originales, no habiéndose de haber sido ya publicado en cualquier soporte, pudiendo estar escritos en castellano, catalán o gallego-portugués-brasileiro. Los autores deben aceptar las condiciones descritas en la licencia CreativeCommons 3.0 que se referencian en la correspondiente [sección](#),

Procedimiento

Los trabajos originales se remitirán por correo electrónico a la redacción (mailto:redaccion@constelaciones-rtc.net?Subject=Submission) de la revista. Como adjuntos al mensaje se remitirán dos archivos:

[1] Nombrado con el nombre del autor seguido del número 1, en mayúscula y sin ningún carácter especial. Ejemplo: GARCIA_LOPEZ1.doc, TOMAS_MUSSE1.odt, etc. Contendrá el texto del trabajo, debidamente procesado informáticamente.

[2] Nombrado con el mismo nombre del 1 pero con el nº 2. Contendrá:

(a) Un resumen del texto de unas 8 líneas, tanto en el idioma original del trabajo como en inglés.

(b) Las palabras clave que permitan su indexación, igualmente en el idioma del texto y en inglés.

(c) Los datos curriculares del autor o autores, en unas 4 líneas, junto a la adscripción institucional, con mención de la ciudad y el país.

(d) Correo electrónico para correspondencia con la redacción y que, si el trabajo es finalmente publicado, aparecerá junto al nombre del autor.

(e) Página web personal (opcional).

Extensión

La extensión no excederá de 20 páginas DIN-A4 para artículos o notas, mientras que las reseñas no sobrepasaran las 5 páginas.

Normas orto-tipográficas

Se utilizará en el texto un cuerpo de letra de 12pt. Las notas se referenciarán a pie de página e inmediatamente después del elemento referenciado.

Referencias bibliográficas

Se seguirá obligatoriamente el estándar fijado por la norma [ISO 690: 1997](#) (incorporada como UNE 50-104-94) y recogida en la mayoría de servicios de biblioteca y documentación universitarios. [Ejemplos: [Universitat de València](#), [Universidad Carlos III de Madrid](#), [Universitat de Barcelona](#)].