

The cover features an abstract geometric design composed of several overlapping, angular shapes in various shades of blue and grey. These shapes are arranged in a way that suggests a sense of depth and movement, with some appearing to recede into the background while others come forward. The overall composition is dynamic and modern.

# **NEGACIÓN Y UTOPIÍA**

Reflexiones Latinoamericanas  
sobre la Teoría Crítica

NILS HINNERK SCHULZ  
Editor



# **NEGACIÓN Y UTOPIA**

Reflexiones Latinoamericanas  
sobre la Teoría Crítica

Más de 100 años han pasado desde la fundación del Instituto de Investigación Social en Fráncfort del Meno, marcando así la "hora cero" oficial de la Teoría Crítica. Los análisis de la sociedad burguesa-capitalista llevados a cabo desde la llamada Escuela de Frankfurt y su ámbito asociado parecen sorprendentemente (¿aterradoramente?) actuales hoy en día y siguen siendo necesarios para el análisis y la crítica de las condiciones capitalistas.

Este libro reúne contribuciones actuales a la Teoría Crítica desde una perspectiva latinoamericana, como ejemplo del eco continuo de esta teoría social a nivel global.

Con un prólogo de Nils Hinnerk Schulz y contribuciones de Carlos Aguirre Aguirre, David Díaz Arias, Fabrizio Fallas-Vargas, Oscar Fernández González, Henning Jensen Pennington, María Rita Moreno e Iván Villalobos-Alpízar.

# **NEGACIÓN Y UTOPIA**

Reflexiones Latinoamericanas  
sobre la Teoría Crítica

NILS HINNERK SCHULZ

Editor



CIHAC.SIBDI.UCR CIP15

**Título:** Negación y utopía: Reflexiones latinoamericanas sobre la Teoría Crítica / Nils Hinnerck Schulz, editor. |  
**Descripción:** Primera edición | Costa Rica : Universidad de Costa Rica. Centro de Investigaciones Históricas de América Central. 2024. | 167 páginas |  
**Identificadores:** ISBN 978-9930-9815-6-6 (digital)  
**Materias:** LEMB: Teoría Crítica - Ensayos | Historia. | Criticismo (Filosofía) |  
**Clasificación:** CDD 141 -23.ed

Esta publicación fue financiada con fondos del lectorado del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en Costa Rica y apoyada por el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) en la Universidad de Costa Rica.

**Comité editorial:**

Dr. Kevin Coleman, University of Toronto  
Dr. David Díaz Arias, Universidad de Costa Rica  
Dr. Marc Edelman, City University of New York  
Dr. Michel Gobat, University of Pittsburgh  
Dra. Christine Hatzky, Leibniz Universität Hannover  
Dr. Jeffrey L. Gould, Indiana University  
Dr. Lowell Gudmunson, Mount Holyoke College  
Dra. Montserrat Llonch, Universidad Autónoma de Barcelona  
Dr. George Lomné, Université Paris-Est Marne-la-Vallée  
Dr. Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica  
Dr. Eduardo Rey Tristán, Universidad de Santiago de Compostela  
Dr. Ronny Viales Hurtado, Universidad de Costa Rica  
Dra. Heather Vrana, University of Florida  
Dr. Justin Wolfe, Tulane University

Edición aprobada por el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC)

Primera edición: 2024

Diseño de portada: Juliana Córdova Allasi  
Diagramación y control de calidad: Adriana Araya Esquivel  
Revisión de pruebas: El editor

© Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC)

© Nils Hinnerck Schulz / editor

San José, Costa Rica, Centroamérica.

---

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.



FUNDED BY THE DAAD LEKTOR PROGRAMME

Deutscher Akademischer Austauschdienst  
German Academic Exchange Service

## Índice

- 1      *Mensaje del embajador de la República  
Federal de Alemania en Costa Rica*
- 3      *Prólogo de Nils Hinnerk Schulz  
Die Große Weigerung*
- 9      *Introducción*
- 13     *Oscar Fernández*  
Adorno y la sociología desencantada
- 31     *María Rita Moreno*  
Teoría crítica, teoría viajera
- 49     *David Díaz Arias*  
Salto de tigre al pasado: la Escuela de  
Fráncfort y una tradición histórica alemana
- 67     *Henning Jensen Pennington*  
La crítica del arte en Walter Benjamin
- 99     *Iván Villalobos-Alpízar*  
La tortuosa justificación de la filosofía en  
Jürgen Habermas
- 123    *Carlos Aguirre Aguirre*  
La Teoría crítica en los fermentos decoloniales

- 141 *Fabrizio Fallas-Vargas*  
Teoría Crítica y tardocapitalismo algorítmico:  
Análítica de la dominación a 100 años de  
su surgimiento
- 153 *Acerca de la autora y los autores*
- 157 *Acerca del editor*

Estimada lectora, estimado lector:

En tiempos de desafíos globales, resulta útil reflexionar sobre las enseñanzas de importantes escuelas de pensamiento, que nos ayuden a realizar un examen crítico de los temas de nuestro tiempo.

La Escuela de Fráncfort se originó en el año 1924 en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Fráncfort del Meno y es sin duda uno de los movimientos intelectuales que tuvo mayor impacto en la filosofía, la sociología y otras ciencias sociales hasta el periodismo. Sobre todo, la teoría crítica, presentada por filósofos como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, que bajo la impresión de las catástrofes de las guerras mundiales y de las dictaduras en Europa cuestionó una racionalidad progresiva en la modernización de la sociedad, sigue influyendo nuestro pensamiento y en nuestras sociedades actuales. Sus análisis críticos de la cultura, la sociedad y la política, también por su actualidad y pertinencia sorprendentes, son parte de los discursos intelectuales en todos los continentes. Las reflexiones y teorías de esta escuela de pensamiento nos ofrecen herramientas valiosas para comprender y enfrentar las complejidades de la sociedad del siglo 21.

No sólo en un contexto nacional sino también transfronterizo, como demuestra claramente esta publicación. El debate académico sobre la Escuela de Fráncfort desde una perspectiva costarricense demuestra que sus enseñanzas no sólo tienen valor histórico, sino también pueden ayudarnos en el análisis de la sociedad contemporánea, p.ej. cuando aparecen dudas sobre la capacidad del sistema democrático para enfrentar retos graves como una creciente desigualdad social

o la defensa en contra del crimen organizado. La escuela de Fráncfort nos recuerda que las reglas democráticas formales como elecciones no son una garantía para que una democracia pueda mantenerse firme frente a las amenazas autoritarias.

El hecho que el DAAD, el servicio de intercambio académico alemán, fomenta este diálogo intelectual que aquí se establece entre diferentes culturas y formas de pensar es también una expresión de las estrechas relaciones germano-costarricenses en el ámbito académico.

Quisiera reconocer a todos los autores y colaboradores su compromiso y dedicación. En particular a Nils Hinnerk Schulz, por cuya iniciativa nació la idea de una serie sobre la Escuela de Fráncfort y sobre la teoría crítica y quién ha hecho posible esta publicación.

Les deseo una lectura inspiradora y espero que las páginas que siguen les abran nuevas perspectivas.

*Daniel Kriener,  
Embajador de Alemania en Costa Rica*



*Copyright Embajada Alemana San José.*

# Die Große Weigerung<sup>1</sup>

*Prólogo de Nils Hinnerk Schulz*

El 20 de octubre de 2023 se llevó a cabo un simposio con ocho contribuciones sobre la Teoría Crítica en las instalaciones del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) en la Universidad de Costa Rica. Este volumen recopilatorio está destinado a ser una continuación de dicho evento e incluye cinco contribuciones del simposio, junto con dos textos adicionales.

Cien años después de la fundación del Instituto de Investigación Social en Fráncfort del Meno y, por consiguiente, del “nacimiento oficial” de la Teoría Crítica, se busca destacar la importancia que la llamada Escuela de Frankfurt ha tenido y debe tener hasta el día de hoy para el análisis crítico de la sociedad. Las siete contribuciones de académicos costarricenses y otros latinoamericanos reunidas en este libro son un ejemplo del eco mundial persistente de la Teoría Crítica.

Transcurridos más de 50 años desde la muerte de Max Horkheimer, más de 120 o bien 125 años desde el nacimiento de Adorno y Marcuse y 60 años después de la publicación de la obra clave de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, los análisis de la sociedad

---

1 El Gran Rechazo

burguesa-capitalista realizados por los representantes de la Teoría Crítica y su ámbito asociado siguen siendo relevantes y necesarios para el análisis y la crítica de las condiciones capitalistas actuales.

Al redactar estas líneas en abril de 2024, seis meses después de la masacre genocida de Hamás en Israel y bajo la impresión del preocupante incremento mundial y la expresión despreocupada de la locura antisemita en forma de odio a Israel, es de suma importancia volver a señalar el hecho innegable de que los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt, con su trasfondo judío, solo lograron esquivar la aniquilación a manos del régimen de terror nazi en Alemania mediante a una emigración oportuna. El inicio en 1933 del asesinato masivo, la tortura y la expulsión de personas, inevitablemente también afectó a numerosos académicos y artistas de renombre, lo que ha llevado a un atraso cultural e intelectual que sigue siendo evidente en Alemania hasta nuestros días. Aquellos que hoy abogan por “liberar” Palestina no podrían estar más alejados de la liberación que la Teoría Crítica busca expresar.

En la actualidad, la Teoría Crítica oscila entre el museo y el mundo académico, orientándose a defender los restos democráticos y emancipatorios en lugar de abrazar la crítica radical de lo existente. El sujeto revolucionario que debe ser liberado parece haber desaparecido, y más allá de ajustes en lo existente, no se pueden imaginar otros cambios. El capitalismo como ley natural. Como sabemos del libro de Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, hoy es más sencillo concebir el fin del mundo que el fin del capitalismo. *There is no Alternative*. Para la Teoría Crítica, sin embargo, las utopías no son *no-lugares*, imposibles de alcanzar. Por el contrario, fracasan debido a las poderosas fuerzas que se oponen a su realización. Al igual que el arte hauntológico

actual con su anhelo de un futuro que nunca llegó a ser, la Teoría Crítica se niega a renunciar al deseo de futuro.

Es de particular importancia rechazar el elitismo de una Teoría Crítica mal entendida y utilizarla como herramienta para convertir la teoría en práctica. Muchos fenómenos actuales en nuestro mundo, marcado por múltiples crisis, fueron anticipados por la Teoría Crítica o pueden ser analizados y explicados a través de su lente, como el resurgimiento global de la personalidad autoritaria, tal como fue descrita por Adorno. Muchas secciones del *hombre unidimensional* de Marcuse sobre la tecnología como instrumento de poder y control social, o el pensamiento humano que se convierte en algo mecánico, nos hacen pensar en las llamadas redes sociales y fenómenos más recientes como la inteligencia artificial. La vehemencia con la que la “comunidad de valores occidentales” desde el ataque de un estado oligárquico autoritario (Rusia) a un estado oligárquico liberal y corrupto (Ucrania) ha apoyado a un lado con sumas enormes de dinero y equipo militar, refleja una lucha desenfrenada por el botín, como habría dicho Horkheimer. Debe dar y dará resultados. Mientras tanto, la catástrofe climática cada vez más evidente es una consecuencia del fracaso del proyecto de dominación de la naturaleza según la “razón del capital”, tal como se describe en la *Dialéctica de la Ilustración*. Y la ira pequeñoburguesa que hoy se manifiesta en una revuelta autoritaria en todo el mundo ya fue descrita en 1969 por Marcuse en su *Ensayo sobre la liberación* como la agresión de los individuos reprimidos que han internalizado el orden establecido y se dirigen contra figuras que parecen representar una alternativa. No es el capitalismo el que debe ser cuestionado o incluso negado debido a sus crisis, sino aquel que se niega a someterse o simplemente

se rebela. “Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen.”<sup>2</sup>

Miedo a la liberación. La Teoría Crítica como teoría de la liberación se opone a lo existente, a las necesidades falsas, al exceso destructivo. Marcuse describe en *El hombre unidimensional* la racionalidad irracional inherente al sistema, donde la destrucción de los fundamentos naturales de la vida se presenta como una medida racional (necesaria para el crecimiento), mientras que el armamentismo militar se erige como garante de la paz. Sesenta años después, “crear paz con armas” es el mandato del momento.

La Teoría Crítica, por ende, está sorprendentemente (¿aterroradoramente?) pertinente en la actualidad. Por lo tanto, debemos liberarla de su encierro en el museo como de la torre de marfil académica y emplearla como herramienta para intervenir en el *Modus Operandi* del sistema.

La Teoría Crítica no predica ni ofrece instrucciones de uso, no es una farmacia, no tiene medicina, tal como señaló Herbert Marcuse en una entrevista en la televisión alemana occidental en 1976; “[...] indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben”.<sup>3</sup>

En este contexto, resulta crucial destacar que la Teoría Crítica no aboga en absoluto por lo frugal, por la simplicidad o por la pobreza, sino por el disfrute, el hedonismo y una relación con la naturaleza que se base en la ausencia

---

2 Quien no quiera hablar de capitalismo debe callar también sobre el fascismo. Horkheimer, Max: Die Juden und Europa, en: Gesammelte Werke. Band 4, Frankfurt am Main 1988, p. 308s.

3 [...] al no prometer nada y no mostrar ningún éxito, permanece negativa. De esta manera, quiere mostrar lealtad a aquellos que, sin esperanza, han entregado y entregan sus vidas a la Gran Negativa. Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Springe 2014, p. 268.

del poder y la explotación. Tal vez la utopía de la Teoría Crítica ya fue anticipada en 1890 en *News from Nowhere* de William Morris, en la descripción de un “communal luxury” pastoral. La Teoría Crítica nos permite reconocer la posibilidad de liberarnos del derroche lucrativo y la irracionalidad destructiva del capitalismo. *Una buena vida para todos*. La humanidad ya había alcanzado los avances técnicos necesarios cuando los teóricos de la Escuela de Frankfurt formularon sus ideas.

*San José, abril 2024*





## Introducción

En su texto *Adorno y la sociología desencantada* Oscar Fernández habla sobre el último curso de Introducción a la Sociología que Adorno impartió en la Universidad de Fráncfort en 1968, pocos meses antes de su muerte. La sociología no comportaba para él ni una clara autonomía ni una indudable especificidad frente a la filosofía. De igual manera, la advertencia que formulaba sobre la difícil y riesgosa profesionalización de la nueva disciplina, no resultaba posiblemente motivadora para quienes asistían en ese momento a su curso.

Asimismo, su reserva teórica principal frente al despliegue de la disciplina, se resume probablemente en la supuesta e inevitable cosificación que, según él, la sociología hace de lo social, lo que la distinguía claramente de la propuesta emancipadora contenida en la Teoría Crítica a la que Adorno suscribía.

Dramáticamente, tomando en cuenta la relación tensa y complicada que mantuvo en esta fase final con algunos de sus estudiantes que participaron en los acontecimientos del año 68, conduciría a un amargo final de su reconocida trayectoria. Herbert Marcuse, quien además de haber estado ligado a la Escuela de Fráncfort fue uno de sus amigos, trató de evitar ese triste desenlace.

El texto *Teoría crítica, teoría viajera* de María Rita Moreno parte de una afirmación: la cuestión acerca de la actualidad constituye un problema intrínseco a la propia

teoría crítica, expresado paradigmáticamente en la filosofía de Theodor Adorno. Primeramente, el texto se centra en la actualidad de la filosofía para determinar la configuración originaria de la pregunta por la actualidad filosófica. En segunda instancia, se recupera la transcripción de una discusión entre Adorno y Max Horkheimer titulada *Hacia un nuevo manifiesto* con el objetivo de establecer la manera en que se reformula la mentada pregunta merced a la introducción de la dimensión geopolítica de los destinatarios. Se lleva a cabo un montaje entre ambos momentos y, a partir de él, se muestra que la materialidad del pensamiento adorniano se expresa, entre otras cosas, también al anticipar una variación geopolítica en la que la materia histórica manifiesta su incidencia en el devenir de la teoría crítica.

David Díaz Arias descifra en su texto *Salto de tigre al pasado: la Escuela de Fráncfort y una tradición histórica alemana* el sentido de la figura “salto de tigre al pasado” utilizada por Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia* y cómo se insertó con ella en una larga discusión sobre la utilidad de la historia como disciplina científica al interior de Alemania. El texto se divide en cuatro partes: en la primera parte se presentan algunas ideas que sirven para acercarse a las intenciones que tuvo Benjamin al escribir sus tesis sobre la historia; en la segunda parte se explora el vínculo entre algunos conceptos utilizados por Benjamin y la filosofía de la historia en Nietzsche y en Marx. En la tercera sección se concretiza con respecto al método benjaminiano para reconstruir la historia y, en la última parte, se resuelve el problema central del texto al responder, finalmente, la pregunta de qué representa la imagen de un “salto de tigre al pasado”.

Según Henning Jensen, Walter Benjamin aspiraba a ser el crítico de arte más importante de su tiempo. El texto *La crítica del arte en Walter Benjamin* trata el camino que su pensamiento recorrió desde sus tempranas monografías

sobre el concepto de la crítica en el romanticismo y el drama barroco en Alemania, que contienen las formulaciones embrionales de sus posteriores teorías sobre el arte y la historia. Estas teorías mantienen una asombrosa actualidad y un peculiar potencial de innovación cognoscitiva, gracias a que Benjamin, como quien echa un vistazo bajo una piedra, practicó una episteme que hurgó en las ruinas de la historia.

Iván Villalobos-Alpízar, en *La tortuosa justificación de la filosofía en Jürgen Habermas*, reflexiona sobre la naturaleza interrogante de la filosofía y su importancia pedagógica para explorar las preguntas inherentes a la razón humana. Situando a Habermas dentro de la tradición de la teoría crítica y la Escuela de Fráncfort, Villalobos-Alpízar critica la racionalidad comunicativa de Habermas por desatender los fundamentos de la acción humana y ofrece una crítica al “pragmatismo débil” de Richard Rorty. Aunque reconoce a Habermas como un mediador entre diversos campos del conocimiento, cuestiona si su enfoque aborda adecuadamente la tensión entre el statu quo y el cambio social, sugiriendo que su demanda en un “sí o no” podría implicar un enfoque fideísta o teológico-político no resuelto.

El trabajo de Carlos Aguirre Aguirre explora algunas modulaciones e inflexiones de la Teoría crítica propuestas por Max Horkheimer dentro de los debates de la teoría poscolonial y del giro decolonial latinoamericano. En un primer momento, indaga la relevancia de la crítica poscolonial no solo para analizar los procesos de transculturación a nivel “global” y “local”, sino también en función de un diálogo epistemológico posible con la propuesta de Horkheimer. Como segundo instante, problematiza los momentos en que la Teoría crítica aparece en los distintos núcleos teóricos propuestos por Walter Dignolo: posoccidentalismo, crítica de la colonialidad y giro decolonial. Finalmente, discute los problemas que sobresalen desde la taxativa separación realizada por Dignolo entre Teoría crítica y giro decolonial,

diluyendo el diálogo establecido en trabajos anteriores. El texto concluye que la teoría posoccidental esbozada por Mignolo es el instante de mayor convergencia con el programa epistemológico de Horkheimer.

En su estudio *Teoría Crítica y tardocapitalismo algorítmico: Analítica de la dominación a 100 años de su surgimiento* Fabrizio Fallas-Vargas explora en forma articulada al estudio retrospectivo de la programática de investigación del Instituto de Investigación Social, la actualidad de la constelación integrada por los mecanismos de subjetivación psicotécnica que sostienen la (re)producción y la exacerbación de matrices de sociabilidad caracterizados por la irracionalidad y la violencia brutal al interior de la fase algorítmica del capitalismo tardío y su expresión estético-política en la industria cultural (digital). Los prismas negativos de la teoría crítica como analítica de la dominación funcionan como lente de aumento desde el que la experiencia del sujeto (sujetado) se muestra como fragmento de naturaleza subalternizada a la lógica hipostasiada del intercambio [Tausch] cuyos términos represivos operan a contrapelo del despliegue de relaciones prácticas no solo con las máquinas, sino también con otras formas de vida.

Oscar Fernández

## Adorno y la sociología desencantada

*Dialéctica significa intransigencia  
contra toda cosificación*

Adorno

Cuando iniciábamos apenas nuestros estudios de sociología, a mediados de los 60, tuvimos la grata oportunidad de volcarnos sobre un libro recién publicado en 1963 por Peter Berger, cuyo título original en inglés resultaba tentador: *Invitation to Sociology*.<sup>1</sup> La traducción en español que nosotros entonces leímos apareció más bien con el título de *Introducción a la Sociología*.<sup>2</sup> La diferencia podría parecer fútil o irrelevante. Me parece, sin embargo, que era importante. El título original de la obra en inglés incitaba simplemente a introducirse en la disciplina, mientras que el título escogido para la traducción española connotaba un carácter más bien escolar y formal.

La lectura que hicimos de la obra respondía más bien a la invitación que se nos giraba: resultaba motivante aproximarse

---

1 Peter Berger, *Invitation to Sociology, A Humanistic Perspective*, Anchor Books, New York, 1963.

2 Peter Berger, *Introducción a la sociología*, Limusa, México, 1967.

a la sociología con el ánimo de aclararse de qué manera la sociedad pesaba en nosotros y de qué forma podíamos a su vez pesar en la sociedad. El estilo claro y fresco de Peter Berger, resonaba con fuerza en nosotros y permitía reforzar las inquietudes juveniles y estudiantiles que nos animaban.<sup>3</sup>

Unos años después, en 1992, Berger escribió un artículo posterior que lo tituló sugestivamente y entre signos de pregunta “*Sociology: A Disinvitation?*”.<sup>4</sup> Berger parecía dudar de la cordial e incitante invitación que unos años antes había lanzado. La razón resultaba clara: Berger constataba que algunos sociólogos en vez de abocarse a la tarea de encontrar explicaciones a lo que socialmente había ocurrido o estaba ocurriendo, habían incursionado, de manera arrogante, en el campo de las grandes predicciones sin haber podido olfatear siquiera los grandes cambios reales que convulsionaban el mundo, en ese momento.

Mientras tanto, unos años antes, en 1968, en medio de una innegable agitación que trastornaba el ámbito universitario en distintas partes del mundo, Theodor W. Adorno impartió el último curso de su vida, que desarrolló en Fráncfort entre abril y julio, justo un año antes de su muerte.

Las quince lecciones fueron transcritas y posteriormente publicadas y traducidas al español con el título precisamente de *Introducción a la Sociología*.<sup>5</sup> La diferencia en cuanto al estilo, la argumentación y el contenido de la obra de

---

3 Desde el prólogo mismo de la obra, Berger precisaba su propósito: “Este libro aspira a ser leído, no estudiado. No es un libro de texto ni un intento de crear un sistema teórico. Es una invitación a un mundo intelectual que personalmente considero profundamente excitante y significativo. Al hacer una invitación como ésta, es necesario describir el mundo al que estamos invitando al lector, aunque es evidente que este último tendrá que ir más allá de este libro si se decide a tomar en serio la invitación”.

4 Peter L. Berger, “Sociology: A Disinvitation?”, *Society*, V. 30, 1992

5 Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Gedisa, Barcelona, Tercera reimpresión, 2008.

El título del original en alemán: *Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

Berger era claro. La transcripción del discurso oral, sinuoso y a veces oscuro de Adorno, introducía ciertamente a la sociología, pero a diferencia de la mencionada obra de Peter Berger, no invitaba a adentrarse con soltura y a fondo en la disciplina y, menos aún, a optar eventualmente por la carrera profesional de sociología. Con una comprensible lucidez, carente sin embargo de frescor o de esperanza, Adorno presentaba un diagnóstico sobre la sociología que no auguraba un futuro prometedor para la disciplina y su creciente profesionalización. Adorno presentaba una imagen desencantada de la sociología que difícilmente podía concitar el interés o el entusiasmo de quienes podían optar por la carrera.

Refiriéndonos fundamentalmente a lo que Adorno sostenía en ese curso introductorio a la sociología, intentaremos un breve análisis sobre el estatuto epistemológico que Adorno parece conferirle a la disciplina y a las advertencias que hace sobre la creciente profesionalización de la sociología, preocupado, probablemente, por la suerte incierta y por las consecuencias difíciles desde el punto de vista del empleo que podían enfrentar quienes optaban por dedicar su vida a la sociología.

## I

### *Adorno afirma una sociología carente de autonomía y de una clara especificidad frente a la filosofía.*

A contracorriente del esfuerzo histórico, sostenido principalmente por Durkheim y la Escuela Francesa de Sociología, quienes pretendían darle a la naciente disciplina sociológica un estatuto de carácter científico distinguible claramente de la filosofía, Adorno afirma categóricamente la inexistencia de una ruptura clara entre ambas disciplinas. De ahí que postule de manera contundente desde el inicio del curso: “La filosofía, que me niego a diferenciar estrictamente de la sociología”.<sup>6</sup>

---

6 *Ibid.*, p. 17.

El objeto mismo de la sociología, parece confundirse por su amplitud y vastedad con el objetivo que mueve la reflexión propiamente filosófica de algunas tradiciones de pensamiento: “Si Uds. me preguntan que debería ser realmente la sociología, les diría que debe ser un examen de la sociedad, de lo esencial de la sociedad, un examen de aquello que es, pero en un sentido tal, que ese examen sea crítico”.<sup>7</sup>

No sin razón reiteraba recientemente Andrew Bowie que para Adorno la sociedad constituía la categoría explicativa fundamental ya que “el concepto de sociedad es sociológicamente central en la medida en que la sociología *no* puede examinar nada *sin él*. No hay, argumenta Adorno, “nada [...] en la tierra» que «no esté mediado por la sociedad»; “nada bajo el sol” en el que la sociedad no se afirme ni se manifieste; nada que no se caracterice por ella. Esta es en parte la razón por la que la sociología carece de un campo de estudio específicamente delimitado por el cual la disciplina pueda ser definida”.<sup>8</sup>

Negarle, como hace Adorno, el carácter propiamente disciplinario y específico a la sociología, implica afirmar que la sociología no dispone de reglas particulares que puedan regular la producción de un saber que merezca ser reconocido como saber propiamente científico.

---

7 *Ibid.*, p. 29.

Probablemente es esta imprecisión argumentativa lo que lleva a Karl Jaspers a expresarle epistolamente a Hanna Arendt que, en relación con Adorno, no encuentro nada digno de consideración seria, ni siquiera en sus brillantes y vastos escritos que examinan las cosas desde todos los ángulos posibles y en los que asume una posición ventajosa de la mayor sabiduría. Y, sin embargo, lo toman en serio. Rápidamente me aburro de él. Semejantes mezcolanzas de cualquier cosa que se nos ocurra son intolerables”. Hanna Arendt, Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, Harvest Books, New York, 1993, p. 638.

8 Matthias Benzer, *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 3.

“Creo que sólo se puede respetar la esencia de la sociología, afirma Adorno, si, desde un comienzo, se puede reconocer este carácter no disciplinario de la sociología” Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, op. cit. p. 136.

En realidad, hay que tener en cuenta que Adorno parece estar movido por la pretensión de hacer más bien una crítica de lo que ha sido la sociología. No parece por consiguiente particularmente interesado, como él mismo lo afirma, en distinguir y deslindar el objeto de la disciplina. Frente a la filosofía, Adorno no pretende señalar y analizar una especificidad determinable para la sociología.

Adorno quiere realizar en su lugar un cuestionamiento a fondo del quehacer usual de la sociología. ¿Cuál parece ser el fundamento de esa crítica? ¿Qué es lo que resulta inaceptable para Adorno de esa práctica que históricamente se ha auto-definido y ha sido reconocida como propiamente sociológica?

## II

*La sociología, según Adorno, cosifica o reifica lo social y en esa operación lo desvirtúa y lo adultera: el futuro de la sociología como ciencia no parece prometedor, a menos que deje de ser lo que es.*

La determinación de lo social como objeto (como hecho o como acción) conduce, según Adorno, a una reificación o a un fetichismo inevitable en la medida en que excluye lo que denomina vagamente la subjetividad de la sociedad.

De ahí que una sociología que se constituye y se afirma *objetivando* lo social no se libra del calificativo de fetichista que Adorno está dispuesto a utilizar: “Una sociología que no quiere ser otra cosa más que sociología es una concepción fetichista”.<sup>9</sup>

¿Qué otra cosa más tendría que ser entonces la sociología para perder ese carácter reificador? Adorno procede a un deslinde categórico. La sociología de esos dos clásicos indudables de la disciplina, la sociología de Durkheim y la

---

9 Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, op. cit. p. 168.

de Weber, así como las nuevas corrientes que se debatían en su tiempo, se distinguirían indudablemente de la sociología como él la conceptualizaba en el seno de la Escuela de Fráncfort. Así lo afirma en una de sus lecciones: “Intento determinar la diferencia entre la sociología tal como la entendemos en la «Escuela de Fráncfort» y el concepto dominante de sociología. Resulta fundamental precisamente para no caer en ese fetichismo”.<sup>10</sup>

Podría pensarse que, en relación con Durkheim, Adorno cuestiona el polémico concepto de coseidad de los hechos sociales. El supuesto de su exterioridad y de la coerción que ejercen sobre las conciencias individuales. El hecho de que Adorno no despliegue en el curso una crítica extensa e ilustrada sobre Durkheim, ha llevado a Guillaume Nemer a señalar que, al no hacer referencias precisas a la obra de Durkheim, su análisis al respecto resultaba “bastante diletante”.<sup>11</sup> Es claro, sin embargo, que el concebir los hechos sociales como cosas daba pie a Adorno a hablar lo que él llamaba una forma de hipostación de la sociedad y de su sometimiento a ella.<sup>12</sup>

Pero la crítica de Adorno no se reduce a Durkheim. Max Weber está también en el centro de esas críticas. A pesar de que Adorno advierte a sus estudiantes que la crítica a Weber no es una tarea fácil, no deja sin embargo de sorprendernos al

---

10 *Ibid.*, p. 169.

Hay que destacar que Adorno se resiste sin embargo a abusar de la recurrida categoría de alienación: “La palabra alienación, utilizada hoy en día ad nauseam y de la que yo intento desligarme tanto como puedo, interviene de cualquier modo en esta cuestión”. *Ibid.* p. 64.

11 Guillaume Nemer; “La question sociologique selon T.W. Adorno”, *Tumultes*, Número 17-18, 2002, p. 421.

12 Theodor W. Adorno, Introducción a la sociología, op. cit., p. 57.

Ha sido históricamente discutida la sostenida ambigüedad de Durkheim en relación con la supuesta coseidad de los hechos sociales. Un artículo publicado hace ya algunos años, clarifica el concepto de cosas sociales esbozado por Durkheim, bajo la influencia del neo-kantiano francés Charles Renouvier; a quien Durkheim consideraba el maestro intelectual de su generación. Susan Jones, “What does Durkheim mean by thing”, *Durkheimian Studies*, No. 2, 1996.

ubicar a Weber en la categoría oscura de sociología burguesa y al subrayar un supuesto y discutible positivismo.<sup>13</sup>

Quizás, sin embargo, la crítica más interesante que plantea Adorno a Weber refiere más bien a una eventual inconsistencia de Weber en la orientación de sus ricas y variadas investigaciones: mientras que Weber proponía como objeto de la sociología comprensiva la *acción social* en su desarrollo y en sus efectos, la mayor parte de esas investigaciones desembocaban más bien en un análisis de orden *institucional*: “Cualquiera que haya estudiado un poco de sociología. Incluso a Max Weber (justamente, Max Weber) convendrá que de ningún modo todo lo que hace la sociología tiene que ver con acciones sociales. El análisis sociológico, por el contrario, se refiere en gran medida a formas cosificadas, objetivadas que no pueden ser reducidas inmediatamente a acciones. Es el caso de todo lo que en un sentido muy amplio puede caracterizarse como instituciones”.<sup>14</sup>

De todas maneras, el interés de Weber por lo social e histórico se enfoca más bien en lo instituyente, en el proceso y no simplemente en el funcionamiento de lo instituido.

Dicho eso, habría que subrayar que el análisis weberiano no supone en su planteamiento el recurso a la totalidad. Adorno se mantuvo distanciado claramente de la obra de Max Weber, a quien le parecía extraña y ajena la noción de totalidad que para Adorno resultaba central o medular.

### III

*Para Adorno, la sociología requeriría necesariamente hacer uso de la referencia a la totalidad, lo que no resulta del todo claro, es que, no siendo un hecho, Adorno la concibe como una mediación real necesaria para entender los hechos.*

---

13 Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, op. cit., p. 47.

14 *Ibid.*, pp. 140-141.

Aunque parece utilizarlas indistintamente, más que la noción de sociedad, es la noción de totalidad la que Adorno considera un recurso indispensable.

En un ensayo consagrado a Adorno, Fredric Jameson subraya la centralidad de esta noción en Adorno cuando sostiene que la totalidad social “continúa siendo el principal objeto de estudio y el único marco dialéctico en el cual las investigaciones particulares pueden adquirir su significación”.<sup>15</sup>

Según Adorno, sólo es posible lograr una comprensión acertada de los hechos particulares partiendo de la totalidad concreta ya que “la sociedad misma no es un mero agregado de momentos concretos que se van sumando” sino que “se documenta en las relaciones de dependencia mutua de estas partes particulares”.<sup>16</sup>

No obstante, para investigar la realidad social, para operar *relacionalmente*, para referir el caso a un contexto explicativo, no parece en modo alguno indispensable recurrir a la totalidad de la que habla Adorno.

Frente a la interrogante: qué es posible plantear para dar cuenta de una situación, de un proceso, de una estructura determinada, no es necesario recurrir siempre a la noción de totalidad. Ciertamente hay que proceder relacionamente empleando para ello conceptos utilizables como construcciones de fronteras móviles y de contornos quizás fluidos que pueden permitir, como bien lo destacaba Weber, inspirado en Kant, un ordenamiento conceptual de esa realidad. El grado y el alcance de ese relacionamiento dependerán de los fenómenos que se quieren explicar. En otras palabras, el grado de totalización,<sup>17</sup> si se prefiere

---

15 Fredric Jameson, *Marxismo tardío, Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 66.

16 Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, op. cit., p. 86.

17 Si entendemos la totalización como una estrategia explicativa alternativa, diseñaríamos más bien un constructo que refiere inevitablemente a una temporalidad en la que se interrelacionan, de diferente manera y a distintos niveles, los componentes de esa relación. Se trataría entonces de distinguir

hacer uso del término, resultará necesariamente variable. Eso implica entonces, identificar y desentrañar los conflictos entre diversos actores que agitan, de diversa manera la vida social, y que permiten entender los antagonismos, las negociaciones y la estabilidad, durable o precaria, que se alcanza en un momento histórico determinado.

Prescindir de la noción de totalidad no significa necesariamente concebir la sociedad como un mero agregado. Lo que no es en modo alguno justificable es prescindir de la necesaria contextualización. El alcance, la profundidad y la dimensión de esa contextualización estará marcado por la conveniencia o la demanda del proceso explicativo mismo. Ni más, ni menos. El señalar que “todo está conectado con todo”<sup>18</sup> como objetaba Albert, citado por el mismo Adorno, nos podría conducir, como bien lo indicaba Vanderbergue, a que la totalidad, al final de cuentas, no explique nada, y que sea más bien “un inmenso flatus vocis ontologizado”,<sup>19</sup> a pesar de que Adorno trate de salvarla añadiéndole el adjetivo de la concreitud.

El énfasis en la totalidad acarrea, con frecuencia, una cierta trivialización de la especificidad y de la complejidad del caso particular que se quiere investigar. La exhaustividad en la búsqueda de las múltiples relaciones que se pretende identificar puede conducir a una cierta banalización del objeto que se deslinda y se construye en la investigación.<sup>20</sup>

---

los momentos y las etapas de un proceso para identificar los factores que dan cuenta de las variaciones o de las reorientaciones de ese acontecer. Como recurso claramente metodológico, la totalización resultaría siempre provisional y nunca acabada ni definitiva.

18 Cit. en *Ibid.* p. 48.

19 Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, T. 2, Éditions de la Découverte, Paris. 1998, p. 88.

20 En una relectura reciente que hace Joan Gallego de la conceptualización de la sociología que está presente en la obra de Adorno, indica que tanto Habermas como Honneth y Bourdieu, coinciden en que “Adorno tiene problemas para captar científicamente lo concreto”. Joan Gallego Monzo, “La sociología como interpretación. Una lectura de la sociología de Theodor W. Adorno”, *Constelaciones*, No. 14, 2022, p. 383.

Adorno insiste en la importancia de lo esencial: “Esenciales, dice Adorno, son las leyes objetivas del movimiento social, que deciden sobre el destino de la humanidad” y que, añade, por otro lado, también contienen “la potencialidad de que esto cambie”.<sup>21</sup> La importancia que Adorno atribuye a lo esencial, a las contradicciones sociales, fuentes de una dialéctica histórica sin fin, lo conduce a cuestionar de manera un tanto displicente, a quienes “se entregan a la mera constatación de los hechos”.<sup>22</sup>

Doble dificultad: no sólo el énfasis excesivo en lo esencial puede desconocer la importancia de aquello aparentemente insignificante o imprevisible, sino que además no se estimula la disciplina requerida para prestar la debida atención a lo que realmente acontece o ha acontecido.

Sin duda alguna la simple constatación y la eventual medición de los hechos no constituyen aún una posible explicación. La descripción, por más exhaustiva y rica que sea, no nos brinda *per se* las claves de su explicación. Los hechos no revelan *prima facie* el secreto de su aparición como podría suponerlo un empirismo chato y simplificador. Es necesario el recurso a la teoría que permite tanto la conceptualización precisa como el razonamiento correcto.

Es de suponer que quienes se dedican a la sociología deben prestar atención tanto a la constatación de los hechos como a su necesaria explicación. Por eso mismo, el esfuerzo de constatación y de clarificación, necesario, aunque insuficiente, no tendría por qué ser objeto de anatema o de trivialización. El rechazo reiterado de Adorno frente al positivismo,<sup>23</sup> al que en algunas ocasiones llama cientificismo, no tiene por qué conducir a un teoricismo que niegue valor o

---

21 Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, op. cit., p. 38.

22 *Ibid.*, p. 39.

23 De una manera sin duda muy general puede decirse con Reichelt que para Adorno “el positivismo significa entonces no captar la génesis de la objetivación”. Helmut Reichelt, “La teoría crítica como programa de una nueva lectura de Marx”, *Constelaciones*, Nos. 8/9, 216/2017, pp. 156-157.

importancia al trabajoso esfuerzo, no exento de resistencias y opacidades, que implica la delimitación de esos aspectos de lo real, que permiten la construcción cuidadosa de los objetos de investigación por parte del investigador o de la investigadora, quienes deben asumir el papel de sujetos activos de manera prácticamente ineludible para alcanzar la construcción de su objeto. Trabajo que no se reduce a la simple reproducción o al mero reflejo de lo real, pero que, no obstante, no puede prescindir en modo alguno de la relación con ese real que lo alimenta y lo fundamenta.

#### IV

*Adorno expresa claras y profundas reservas sobre el proceso de profesionalización de la sociología que ya en ese momento observaba.*

Quienes, desde la Universidad, a finales del Siglo XIX, realizaron un esfuerzo pionero por darle un estatuto científico a la nueva disciplina sociológica, probablemente no pensaron que, unas cuantas décadas después, tendría lugar un proceso, primero lento y luego acelerado, de profesionalización de la disciplina.

Adorno fue testigo de ese proceso. Además de abrigar serias dudas sobre la posibilidad o la conveniencia de la autonomización de la sociología en relación con la filosofía en el espacio propiamente académico, Adorno se interrogaba con preocupación sobre las oportunidades laborales que podrían presentárseles a quienes optaran por dedicar su vida profesional a la sociología.

Desde el inicio de la primera lección de su último curso, Adorno ya advertía y sentenciaba con preocupación que “las perspectivas profesionales para los sociólogos son malas”.<sup>24</sup> Así lo decía textualmente.

---

24 Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, op. cit., p. 11.

Lo argumentaba destacando el crecimiento notable de graduados en sociología para concluir luego de manera categórica: “Tendría que ser verdaderamente alguien muy encerrado en mi especialidad (y trato de no serlo) si en estas condiciones simplemente les dijera «Maravilloso estudien sociología!»”.<sup>25</sup>

No está completamente claro si Adorno quería sobre todo prevenir, a quienes optaban por la sociología, del riesgo que implicaba esa opción o si en realidad experimentaba ciertas reservas sobre la profesionalización misma de la disciplina. La advertencia irónica de Adorno quizás quería poner a prueba el interés decidido, o la pasión posible, que podrían haber abrigado quienes lo escuchaban en ese curso introductorio a la sociología. Quizás Adorno dudaba de la pertinencia o de la importancia futura de la profesionalización acelerada de la disciplina. Probablemente ambas cosas.

En una lección posterior, Adorno retoma en los mismos términos el tema: “La difícil situación de la colocación profesional de los sociólogos hace aconsejable pensar bien la cuestión de la futura subsistencia y no confiarse simplemente en la sociología”.<sup>26</sup>

Ante la relativa incertidumbre que inevitablemente debe haber experimentado esa joven audiencia sobre su eventual futuro profesional, el consejo de Adorno parece de alguna forma orientado por la prudencia. Si la profesionalización de la sociología no promete necesariamente empleo futuro, puede resultar conveniente incursionar complementariamente en otra carrera cuya salida profesional parezca menos inquietante o riesgosa. En otras palabras, si la sociología podría parecer atractiva en ese momento, a futuro habría que ganarse la vida, ejerciendo un trabajo alternativo que garantizara, como sugiere Adorno, la deseable subsistencia. De esta manera, el precio que habría que pagar para poder dedicarse, al menos parcialmente

---

25 *Ibid.*, p. 12.

26 *Ibid.*, p. 145.

a la sociología, sería el tener que adquirir una formación complementaria que facilitara en principio el empleo futuro.

Sin embargo, así como el reconocimiento de la sociología como disciplina científica en el medio académico no fue originariamente un proceso fácil, la profesionalización, la salida de los graduados y de las graduadas al mercado laboral externo habría de resultar todavía más complicado y azaroso.

A pesar de las advertencias prudentes que hacía Adorno en su curso, difícilmente podía imaginar la eclosión de sociólogos y sociólogas que deparaban los tiempos venideros.

Hace ya unos años, Michael Burawoy, de Berkeley, destacaba que sólo en los Estados Unidos cada año obtenían su grado en sociología 25000 nuevos graduados y 600, asimismo, se doctoraban año a año en esa disciplina.<sup>27</sup> Algo presentía en ese momento Adorno pero difícilmente podía imaginar esa notable legión de sociólogos y sociólogas que intentaban –e intentan– abrirse campo en un mercado laboral en el que los empleadores no siempre tienen claro que pueden esperar de un graduado o de una graduada en sociología.

Igualmente sorprendido habría quedado Adorno del desarrollo de la oferta académica en Alemania referida a la disciplina. Sólo durante el pasado año, y según datos aparentemente confiables, 66 universidades alemanas ofrecían ni más ni menos que 103 programas de Maestría en Sociología.<sup>28</sup>

Habría que concluir que la tentación de dedicarse por entero a la sociología ha permeado en muy distintos lados, con muy diferentes orientaciones y con muy distinta suerte. Lo que también es claro es que las advertencias de Adorno no encontraron fuerte eco. Como también es cierto que la introducción a la sociología que impartió ese año Adorno, no venía acompañada –reiterémoslo una vez más– de una entusiasta o de una atractiva invitación.

---

27 Michael Burawoy, "For public sociology", *The British Journal of Sociology*, V. 56, No. 2, 2005, p. 266 y p. 284.

28 <https://programs.studying-in-germany.org/sociology/master-degree/>

*En las lecciones del curso de Adorno no se reflejan claramente el malestar y la inquietud política que experimentan quienes ya en ese momento quieren dedicarse a la sociología.*

*Un año después Adorno tuvo que enfrentar de manera más abrupta esa impugnación estudiantil.*

En la última de sus quince lecciones, Adorno concluye diciendo que las condiciones en que se desarrolló este último curso no fueron especialmente favorables ni desde el punto de vista climático ni desde el punto de vista de la agitada situación universitaria que en ese momento se vivía. Desde el año anterior la movilización estudiantil se hacía sentir fuertemente en los claustros universitarios y fuera de ellos. Adorno sólo hizo algunas pocas referencias marginales a este fenómeno que en el año 68 alcanzó una dimensión social y mediática notable.

Adorno había mantenido una relación aceptable con los jóvenes estudiantes de la SDS (Federación socialista de estudiantes alemanes) y era invitado con alguna frecuencia por estos jóvenes activistas que, algunos, habían sido o eran incluso sus alumnos.

No obstante, algunas diferencias comenzaron a agriar todavía más la relación: “El conflicto con los estudiantes se agudizó de forma decisiva en la primavera de 1969”.<sup>29</sup>

Precisamente en enero de ese año, un grupo de estudiantes realizó una ocupación del local del Instituto de Investigación Social en Fráncfort con el fin de hacer valer la importancia y significación de la protesta estudiantil. El mismo Claussen que participó y que actuó como vocero ante los medios en ese momento, en una entrevista reciente, calificó retrospectivamente la acción de descabellada.<sup>30</sup>

---

29 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno, Uno de los últimos genios*, Universidad de València, València, 2006, p. 363.

30 Jordi Maiso, “Teoría crítica y experiencia viva, Entrevista con Detlev Claussen”, *Constelaciones*, Diciembre 2009, p. 119.

El ambiente académico en sus clases se había hecho ya particularmente difícil para Adorno. El 22 de abril de ese año Teddy Adorno debe abandonar el anfiteatro de la Universidad de Fráncfort después de haber sido objeto de crítica y ridículo por parte de estudiantes que se oponían a la Guerra de Vietnam y que pedían asimismo una reforma de la Universidad. Un volante que circulaba en ese momento decía; “Adorno como institución ha muerto”. A pesar de eso, en junio, Adorno trató en vano de retomar sus conferencias.<sup>31</sup>

El deterioro de la relación con los estudiantes contestatarios habría que buscarlo en lo acontecido con la toma del edificio por parte de esos mismos estudiantes a inicios de año.

Adorno, que se había opuesto inicialmente, según Marc Jiménez,<sup>32</sup> a la idea de recurrir a la policía frente a la toma de las instalaciones de la Universidad de Fráncfort, terminó justificando el desalojo de los estudiantes del local del Instituto. Una fotografía que presentaba a Adorno saludando y dándole la mano al oficial de la policía que estaba al frente de la operación de desalojo, provocó la irritación de los dirigentes estudiantiles que habían convocado la protesta.

Pero no sólo estos estudiantes cuestionaron lo actuado por Adorno. Herbert Marcuse le expresó esa clara diferencia por vía epistolar. El meollo del asunto residía en la justificación de haber recurrido a la policía para resolver el problema. Marcuse le expresaba que sólo si la integridad física de los investigadores o los bienes del Instituto corrían grave peligro, el recurso a la policía no parecía en modo alguno justificado. Adorno era del criterio que esa había sido precisamente la situación.

En realidad, en ese momento, la apreciación sobre el significado del movimiento estudiantil de esos dos ilustres

---

31 Marc Jiménez, *Adorno: Art, idéologie et théorie de l'art*, Union Générale d' Editions, Paris, 1973, p. 32.

32 *Ibid.*, p. 33.

representantes de la Escuela de Fráncfort, no era ya coincidente. A pesar de que Marcuse no consideraba que la movilización estudiantil pudiera ser un factor decisivo en la transformación de las sociedades industrializadas, no negaba, sin embargo, el potencial limitado que esas revueltas estudiantiles podían provocar. Así lo diagnosticaba: “Es una oposición contra todo el llamado *way of life* de este sistema”.<sup>33</sup>

Marcuse se lo reiteraría en una de las cartas a Adorno: “Nunca expresé la opinión absurda de que el movimiento estudiantil es en sí mismo revolucionario. Pero es el catalizador más fuerte, quizás el único, del colapso interno del sistema de dominación actual”.<sup>34</sup>

Marcuse consideraba que las diferencias apuntadas debían ventilarse personalmente entre él y su colega y amigo, pero ponía como condición a Adorno para desplazarse a Fráncfort la oportunidad de reunirse asimismo con los estudiantes. Marcuse sentía una mayor proximidad con estos que la que experimentaba Adorno en esa coyuntura particular.<sup>35</sup> Le insistía a este último que teóricamente los estudiantes que protestaban estaban influidos sin duda por la Teoría Crítica y no dejaba de añadir, provocadoramente, por el pensamiento de Adorno en particular.<sup>36</sup>

---

33 Herbert Marcuse, *El fin de la utopía*, Siglo XXI, México, 1969, p. 46.

34 Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse, “Correspondence on the German Student Movement”, *New Left Review*, no. 233, 1999, p. 133. Marcuse pretendía de alguna forma alimentar esa movilización estudiantil animado por un cierto optimismo, que lo resumía así en el cierre de un célebre encuentro internacional que tuvo lugar en Londres en julio de 1967: “Sigamos con lo que podemos hacer; sin ilusiones, pero sin derrotismos”. Herbert Marcuse, en David Cooper (ed.), *La dialéctica de la liberación*, Siglo XXI, México, 1969, p. 201.

35 No deja de ser revelador que uno de aquellos que encabezaron el movimiento estudiantil, en ese momento, afirmara que, a diferencia del respeto que muchos de ellos expresaban a Adorno, eso contrastaba con la proximidad notable que experimentaban hacia Marcuse, a quien veían como un amigo. Jordi Maiso, “Teoría crítica y experiencia viva, Entrevista con Detlev Claussen”, *art. cit.* p. 118.

36 Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse, “Correspondence on the German Student Movement”, *art. citado*, p. 125.

Marcuse invitaba a Adorno, en una de sus cartas, aceptar un cierto e inevitable parricidio. Pero Adorno no se encontraba ya en buenas condiciones anímicas. Se autodefinía en ese momento “como un Teddy muy dañado”. Dañado, según sus propias palabras, por la experiencia de la depresión, provocada por el duro cuestionamiento que estaba experimentando.<sup>37</sup>

Como lo destacó Norbert Elias cuando recibió el premio Adorno en 1977: “La enseñanza –en el mejor sentido de la palabra– fue una actividad decisiva en su vida, le dio grandes satisfacciones y, como casi siempre sucede, enormes decepciones”.<sup>38</sup>

Este *Teddy dañado*, se definía así en la carta que envió a Marcuse apenas un día antes de su muerte. Como bien lo sabemos, después de haber realizado una larga caminata en Zermatt, en los Alpes Suizos, adonde quiso Adorno ir a pasar sus vacaciones, un infarto fatal acabó con su vida.

El diálogo con Marcuse se vio de esta manera brutalmente interrumpido. Pero las recientes y apasionadas diferencias terminaron por ceder el paso a las importantes convergencias del pasado y a la amistad que los ligó durante tantas décadas.

El vacío que representó para Marcuse la muerte de Adorno fue sin duda enorme. Eso explica que inmediatamente después de su desaparición Marcuse sentenciara solemnemente “No hay nadie que pueda representar o sustituir a Adorno”.<sup>39</sup> Bien para coincidir con él, bien para debatirlo, añadiríamos nosotros.

---

37 *Ibid.*, pp. 130 y 136.

38 Norbert Elias, “La autoridad del pasado: En memoria de Theodor W. Adorno” *Sociología Histórica*, 10/2020, p. 449.

39 Cit. por Detlev Claussen, Theodor W. Adorno, Uno de los últimos genios, *op. cit.*, p. 16.



María Rita Moreno

## Teoría crítica, teoría viajera<sup>1</sup>

### 1. Un viaje centenario

Edward Said sostiene que, “al igual que las personas y las escuelas críticas, las ideas y las teorías también viajan; de una persona a otra, de una situación a otra y de una época a otra” (2015, p. 11). Quisiera tomar prestada la imagen que ofrece el intelectual palestino para plantearla como marco de una reflexión, la referida a los viajes que la teoría crítica ha efectuado a lo largo del centenario de la fundación del *Institut für Sozialforschung*. Se trata, claro, de una reflexión fugitiva y parcial: en lo que sigue no busco abarcar la totalidad de un itinerario que puede considerarse tan incesante como diseminado cronológica y geopolíticamente, sino tan solo proponer un hilo para recorrer el trayecto que conecta un pensamiento gestado en Alemania a inicios del siglo XX –concretamente, el pensamiento de Theodor Adorno– con las preocupaciones teóricas y políticas que lo convocan en el Cono Sur de Latinoamérica cien años después.

---

1 Una primera versión de este texto apareció en el n° 100 de *Utopía y praxis latinoamericana* bajo el título “Theodor Adorno, de la actualidad al desplazamiento de la teoría crítica”. Cf. Moreno, M. (2023). Theodor Adorno, de la actualidad al desplazamiento de la teoría crítica. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 28(100). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7537398>. La actual constituye una versión revisada y adaptada para participar del Simposio “100 años de teoría crítica”, que tuvo lugar en octubre de 2023 en la Universidad de Costa Rica.

En efecto, en *Crítica inmanente de la sociedad* José Manuel Romero pregunta “¿cabe articular nuevamente una *teoría crítica del capitalismo* en los términos esbozados por Adorno?” (2020, p. 15). Según el autor, dado que la teoría adorniana alude reflexivamente a la sociedad de su tiempo resulta menester una reflexión análoga acerca de la filosofía adorniana (y su específica praxis crítica) en las circunstancias sociopolíticas actuales, definidas por “la clara hegemonía del régimen neoliberal” (Romero, 2020, p. 15). La interrogante de Romero cristaliza un cuestionamiento que, como islas de una topografía irregular, emerge en diversas geografías y variantes teóricas. En efecto, en *Crítica, discrepancia y el futuro de las humanidades* Judith Butler establece que, en relación al Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica, “la pregunta que guía este proyecto transnacional y translingüístico es si la teoría crítica posee una existencia contemporánea y, en ese caso, qué forma o formas adopta” (2020, p. 109). Por otro lado, en el escenario del pensamiento latinoamericano puede identificarse un diagnóstico acerca de cierta “fase de vulgarización oportunista y conformista de la Teoría crítica” (Gandler, 2016, p. 5), fase detectable desde hace al menos dos décadas, tiempo en el que se ha hecho de la crítica frankfurtiana “una teoría social más (...) que ya no está en contraposición abierta a la exclusión, la marginalización, la opresión, la explotación y la destrucción de las posibles vías emancipatorias” (Gandler, 2016, p. 6). Para Gandler, este estado de situación tiene consecuencias radicales, las que pueden sintetizarse en la urgencia por “reflexionar sobre la posibilidad y necesidad de una Teoría crítica hoy” (2016, p. 7).

Los tres momentos aludidos indican demarcaciones configuradoras de la cuestión de la actualidad de la teoría crítica como problema teórico de relevancia. Esto no es casual en la medida en que tal enfoque teórico implementa desde sus inicios el cuestionamiento acerca de su

propia actualidad. Esto no constituye una excepcionalidad de la teoría crítica, sino el signo de su carácter moderno: si se tiene en cuenta el análisis de Jürgen Habermas –inspirado en el de Koselleck<sup>2</sup>–, la actualidad como historia del presente ocupa un lugar prominente dentro del horizonte de la Edad Moderna y su conciencia histórica (1989, p. 17). Este aspecto implica, según Habermas, que la modernidad quiere desarrollarse como renovación continua porque se autocomprende como actualidad de lo novísimo. Asimismo, también supone que, en tanto pura actualidad, la modernidad tiene que extraer su normatividad de sí misma mediante el ejercicio de autocomprensión de tal actualidad (Habermas, 1989, p.18). En ese sentido, podría aseverarse que la teoría crítica participa del ejercicio de autocomprensión de la modernidad en los términos que la caracterizan: es decir, hace de la cuestión de la actualidad no un mero tema, sino un problema de la crítica de la razón moderna. De ello da cuenta la existencia de textos como *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social* (1931), de Max Horkheimer o *Sobre el programa de una filosofía venidera*, de Walter Benjamin (1918). Por lo tanto, por un lado, puede afirmarse como punto de partida que la cuestión acerca de la actualidad constituye un problema intrínseco a la propia teoría crítica; por otro lado, se propone aquí que tal problema se encuentra expresado paradigmáticamente en la filosofía de Theodor Adorno.

A continuación, quisiera ensayar un viaje a partir de dos articulaciones adornianas relativas a la pregunta por la actualidad para explorar el modo en que Adorno anticipa una variación geopolítica en el devenir de la teoría crítica.

---

2 Cf. Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

## 2. Actualidad de la filosofía

En 1931 Adorno pronuncia *La actualidad de la filosofía* [*Die Aktualität der Philosophie*], conferencia que parte tácticamente de una concepción dialéctica de la modernidad. Para Adorno, la modernidad, por un lado, es un proceso de diferenciación de la razón mediante el que se arriba a la institucionalización de distintos ámbitos (ciencia, arte, etc.) y la pluralización de lenguajes; por otro, señala el devenir de esa diferenciación progresiva bajo el signo de una retracción. Se trata, en suma, de una fisura con la que puede marcarse la presencia de vectores cuya fuerza opuesta simultáneamente agrieta la misma superficie que construye. En palabras de Eduardo Grüner: “la modernidad sería un complejo histórico-cultural fundado en la constatación de una realidad, por decirlo rápidamente, dividida contra sí misma. La modernidad no es ni una monolítica unidad ni una indeterminable diseminación: es una fractura” (2011, p. 66).

Esta dialéctica materializa la inestabilidad del mundo moderno, un carácter bífido trazado en la “tendencia (...) a la abundancia y la emancipación, pero (...) al mismo tiempo un «autosabotaje» de esa actualización que termina por descalificarla en cuanto tal” (Echeverría: 2010, p. 32). En este contexto, el conocimiento también se ve imbuido de la inestabilidad y la fractura de la modernidad. Por eso, la conferencia de Adorno comienza enfatizando una de las insoslayables consecuencias emanadas de la desagregación racional:

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 [*Totalität des Wirklichen*] por la fuerza del pensamiento. (Adorno, 1991a, p. 73).

El punto de partida del texto adorniano plantea un cisma entre “totalidad” y “actualidad”: a diferencia de Georg Lukács<sup>3</sup>, para Adorno la dialéctica fisurada de la modernidad no conduce a la restauración racional de la totalidad, sino, más bien, a la caducidad del filosofar; es decir, a la puesta en cuestión de la pertinencia histórica y la necesidad material de la praxis social conocida como filosofía. Entre “actualidad” y “totalidad” Adorno traza un campo tensional que desbarata la lectura lineal de la historia filosófica y, con ello, propulsa un abordaje adecuado a “la manera materialista de proceder” (Adorno, 1991a, p. 90). De hecho, como indica Benjamin en *Libro de los Pasajes*:

un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso [...] tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso [*Fortschritt*], sino la actualización [*Aktualisierung*] (Benjamin, 2005, pp. 462-463 [N 2, 2]).

Aunque la conferencia adorniana no puede considerarse deudora de *Libro de los Pasajes*, sí puede señalarse la sintonía entre el pensamiento benjaminiano y el intento de la alocución adorniana. Es que, desde el punto de vista de la argumentación ofrecida por Adorno, la moderna disgregación de la experiencia racional inscribe la praxis filosófica de principios de siglo XX en una situación liminar: el problema de la actualidad filosófica aparece porque las distintas expresiones teóricas de principios de siglo XX condenan a muerte al pensamiento filosófico. Éste, por lo tanto, se enfrenta a la más cruda consecuencia de su concreción material: en cuanto realidad histórica, está sujeto a su caducidad.

---

3 Lukács afirma que “la totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad” (2013, p. 101), razón por la cual “el dominio de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia” (2013, p. 121).

Adorno indica que “la filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual” (1991a, p. 73). Mientras que gran parte del pensamiento alemán de inicios de siglo se ocupa de la *pregunta por el Ser*, Adorno sostiene que el problema que ocupa el pensamiento crítico es el relativo a la pregunta por la actualidad: el pensador no quiere llevar a cabo una mera crítica de sistemas de pensamiento de la época, sino que a partir de ello busca establecer una crítica de la praxis filosófica más amplia, regida por el contexto histórico que la suscita y al que se dirige. ¿Cuál es la función de la filosofía conforme a la materia histórica con la que dialoga en el siglo XX? Para Adorno:

La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretrejerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual [*aktuell*] (1991a, pp. 82-83).

Así entonces, en la década del ‘30 Adorno propone una crítica inmanente de la praxis teórica según la cual, “toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía [*Liquidation der Philosophie*]” (1991a, p. 83). En síntesis, la liquidación de la filosofía, ángulo conceptual interno de su actualidad, advierte sobre el encuentro de dos fuerzas cuyos vectores se encuentran agonalmente. Por un lado, la filosofía, praxis racional orientada tradicionalmente a la totalidad. Por otro lado, el desgranamiento interno de la modernidad. Así pues, la lectura materialista de la historia revela para Adorno que la praxis filosófica demanda

inquirir el núcleo de la filosofía misma en un contexto de debilitamiento racional y conflictividad social. Así pues, en lugar de tomar la filosofía como algo dado y evidente en sí mismo, Adorno determina el concepto de su “actualidad” como una afinidad entre elementos del legado intelectual de la filosofía y el carácter autorreflexivo de la específica situación contemporánea (Pensky, 1997, p. 1).

### 3. Actualidad de la teoría crítica

A pesar del emplazamiento temprano del problema de la actualidad de la filosofía en el derrotero adorniano, puede rastrearse la permanencia del problema en obras ulteriores. Incluso, en enero de 1962, tres décadas después de *La actualidad de la filosofía*, Adorno pronuncia *¿Por qué aún la filosofía?*, conferencia donde reafirma que “no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe” (2009, p. 410). Asimismo, en la introducción de *Dialéctica negativa* se lee que a la filosofía “le cumpliría preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general” (Adorno, 2005, p. 16).

Entre uno y otro extremo –entre los ‘30 y los ‘60– hay una instancia menos visitada que me interesa rescatar. Me refiero al registro de una discusión mantenida por Theodor Adorno y Max Horkheimer durante nueve días de marzo y abril de 1956. La discusión resulta de relevancia en la medida en que muestra la reformulación del problema de la actualidad de la filosofía: dos décadas más tarde, ya no se trata tan solo de pensar la actualidad-caducidad de la praxis filosófica sin más, sino que la polémica recae sobre su despliegue crítico: se cuestiona la actualidad de la teoría crítica.

La discusión, editada en Argentina con el título *Hacia un nuevo manifiesto*<sup>4</sup>, plantea una autoevaluación política de la teoría crítica –tal como se señala en la nota preliminar de la edición original– calibrada en el seno de una insoslayable interpelación política<sup>5</sup>. En los ‘50, la pregunta sobre la actualidad de la teoría crítica apunta una cuestión ineludible, condensada por Horkheimer en *La teoría crítica, ayer y hoy*: “antes esperábamos la revolución en Alemania, porque reinaba el nacionalsocialismo. Hoy nos interesan esencialmente cosas más concretas en los Estados en los que nosotros vivimos” (1986, p. 64).

Si de lo que se trata es de reconstruir las democracias de los Estados tras los totalitarismos que las cercaron previamente, el núcleo del problema de la actualidad ya no cuestiona por la liquidación de la filosofía en general, sino que apunta a preguntar, según Horkheimer, “¿a partir de qué intereses escribimos nosotros (...) desde el momento en que la revolución se ha vuelto improbable?” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 39). Dicho en otros términos, indagar la actualidad de la praxis filosófica es aún indagar el carácter social de la filosofía, pero con un pliegue diferenciador: se procura cuestionar si “¿es actual [*aktuell*] la cuestión política en un tiempo en que no se puede hacer política?” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 33).

En este escenario, la figura del interlocutor de la teoría crítica cobra especial protagonismo en la reflexión sobre la actualidad en la medida en que tanto Adorno como Horkheimer están de acuerdo en que “hay que considerar bien a quién se le está hablando” (2014, p. 31).

---

4 Originalmente, “Diskussion über Theorie und Praxis”, en Horkheimer, Max (1996): *Gesammelte Schriften Band 19: Nachträge, Verzeichnisse und Register* (Fischer-Verlage).

5 De hecho, en distintos momentos de esa conversación se identifican comentarios sobre John Foster Dulles, Nikita Serguéievich Jruschov y Richard Nixon, entre otros.

Como consecuencia, en la discusión de *Hacia un nuevo manifiesto* se identifican dos mordaces dictámenes, los cuales sitúan geopolíticamente la praxis filosófica y descouyuntan el letargo racional que Adorno predica desde hace décadas en relación a la filosofía alemana.

- i. Primero, Horkheimer declara “ante esto [el nuevo manifiesto crítico que se proyecta en el intercambio de los dos pensadores] nos dirán: en Rusia no es posible difundirlo, en EE.UU. y en Alemania no tiene ningún valor, a lo sumo en Italia y Francia. No convocamos a nadie a nada” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 64).
- ii. Segundo, Adorno dictamina “tengo la sensación de que el mundo oriental, bajo el estandarte del marxismo, fuera a sustituir a la civilización occidental. De este modo, toda la dinámica histórica se desplazaría (...) Acaso alguna vez terminarán por tragarse [*schlucken*] a Europa” (Adorno y Horkheimer, 2014, pp. 31-32). Incluso, acentúa la figura geopolítica del destinatario de la teoría crítica al preguntar “¿qué se le quiere decir al mundo occidental?” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 31).

Que Adorno aluda la deglución de Europa como un aspecto del devenir contemporáneo de la teoría crítica no resulta accesorio si se tiene en cuenta el gesto simbólico-político que Latinoamérica ha sabido construir en torno al tropo de Caliban (Jáuregui, 2005)<sup>6</sup>. La antropofagia implicada en la evaluación adorniana ofrece un hilo con el que tramar el viaje de la teoría crítica aludido al inicio: se trata de unir los puntos del itinerario entre la modulación adorniana del problema de la actualidad y la anticipación de Adorno respecto del desplazamiento que de hecho experimenta la teoría crítica en las siguientes décadas.

---

6 Para una ampliación de este tema puede consultarse Aguirre Aguirre, C. y Moreno, M. R. (2023). Entre Calibanes: Maldecir al amo, inventar millones de lenguas. *Estudios De Filosofía Práctica E Historia De Las Ideas*, 26, 1-16. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/701>

Tal movimiento ha sido interpretado de diversas maneras, especialmente en los recientes desarrollos de la teoría crítica mencionados al inicio de este texto. Pero, ante de explicitarlo, es preciso detenernos en la siguiente cuestión: si persiste la cuestión de la actualidad en el seno de la teoría crítica, ¿sucede lo mismo en relación a su interlocutor?

Para responder, voy a detenerme solo en una de las respuestas posibles, la de Axel Honneth, quien sostiene que “ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social” (2009, p. 28). Al momento de reflexionar sobre la actualidad de la teoría crítica, Honneth encuentra dos elementos que complejizan las expectativas respecto de sus tareas: por un lado, la conciencia de la pluralidad cultural; por otro, la disparidad de los movimientos de emancipación social. En este escenario, y en la medida en que sigue siendo relevante indagar las causas de las patologías sociales, Honneth reivindica la actualidad de la teoría crítica. Concretamente, vincula la actualización de la teoría crítica de la primera generación a la convicción frankfurtiana sobre la relevancia del potencial de la razón que se despliega en procesos de aprendizaje históricos, en los que las soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber. De allí que afirme que:

el concepto de razón con el que la Teoría Crítica intenta captar los incrementos de racionalidad de la historia humana está sujeto a la presión de incluir criterios ajenos y nuevos, no europeos; por eso no sorprende que el concepto de racionalidad social deba ampliarse y diferenciarse permanentemente para poder dar cuenta del carácter multiforme de los procesos sociales de aprendizaje (Honneth, 2009, p. 41).

Honneth establece que la teoría crítica cobra actualidad en un presente histórico complejo a condición de no renunciar a su interés principal –la liberación del sufrimiento– ni a la afirmación del interés emancipador supuesto en la capacidad de reacción racional de los sujetos. A tal fin, considera imprescindible ampliar el espectro teórico en conformidad con los actuales destinatarios de la teoría crítica: incorporar procesos racionales no europeos constituye una instancia ineludible de la actualización.

En principio, podríamos acordar con la importancia de incorporar a la teoría crítica el registro de experiencias no europeas. Ahora bien, cabría preguntarse si efectivamente la teoría crítica ha tenido previamente un despliegue exclusivamente europeo, lo que justificaría el llamado inclusivo de Honneth. Sin embargo, en este punto se hace necesario mencionar lo que indica Martin Jay, esto es, que desde la época del exilio –cuanto menos–, la teoría crítica cobra un carácter no solo transnacional sino también global, hecho posibilitado por la superposición de contextos (geográficos, políticos, institucionales) en los que se despliega (Jay. 2003, p. 54). Si no cabe duda de que la teoría crítica ha defendido la inclusión de diversas voces y se ha desplegado a partir de ellas, ¿por qué autores como Honneth insisten en la incorporación de voces no europeas en el proceso de actualización de la teoría crítica? ¿Qué implica la tensión tendida por Honneth entre la teoría crítica –de cuño europeo– y lo “no europeo”?

#### 4. Actualidad geopolítica

En 1956 Adorno advierte un cambio de escenario histórico, el cual demanda una reflexión específica en la que el destinatario de la praxis filosófica incide hondamente en la tarea de su actualización. De ese estado de situación se desprende un dictamen categórico acerca de la cuestión de la actualidad

de la teoría crítica: ante la preocupación de Horkheimer por buscar fundamentos racionales que orienten la praxis político-institucional europea, Adorno asevera que “no hay que llamar a la defensa del mundo occidental [*Man darf nicht zur Verteidigung der westlichen Welt aufrufen*]” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 32). Esta sentencia, de carácter político-epistemológico, define las ramificaciones de la filosofía adorniana hacia el aquí y ahora, tema aludido con el hermoso pasaje de Said que se mencionó al inicio.

El problema de la actualidad de la filosofía y su viabilización crítica da forma, sentido y urgencia a la pregunta por el destinatario filosófico, marco en el que la expresión sobre la no defensa de Occidente se topa con una perspectiva que sugiere otra vía de actualización de la teoría crítica, la desarrollada calibánicamente por la filosofía latinoamericana durante las últimas décadas: Franz Hinkelammert, Arturo Roig, Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Stephan Gandler, o Eduardo Grüner son un puñado de nombres —entre muchos otros posibles— con los que se traza la presencia de modulaciones diferenciales, verdaderas transposiciones de la teoría crítica surgida a principio de siglo en Frankfurt y divergente de otras variantes postreras. Se trata de reconfiguraciones que exceden el carácter expositivo de los estudios especializados sobre el pensamiento frankfurtiano —su sistematización más bien descriptiva— y, en cambio, evocan la potencia de la teoría crítica en reflexiones expresamente movilizadas por la materia histórica latinoamericana de finales de siglo XX e inicios de siglo XXI. Es la propia configuración del entorno social la que convoca a estos pensadores a citar —en el sentido benjaminiano— y transponer la teoría crítica en un marco renovado, echándola a andar más allá de sí misma. ¿En qué sentido?

Tales aportes no se conciben como una mera ampliación de los horizontes iniciales de la matriz frankfurtiana; tampoco como la posibilidad de un diálogo entre europeos

y “no europeos”, para usar la terminología honnethiana. Más precisamente, pareciera tratarse de un tráfico conceptual en el largo viaje de la teoría crítica, una torsión semántica en la que puede rastrearse cierta afinidad con la antropofagia aludida por Adorno: como Caliban, hemos tragado la lengua del amo con el fin de maldecirlo. En esa dirección, por ejemplo, Gandler asevera la actualización de la teoría crítica mediante la expropiación de su asentada patrimonialización europea, desarrollándola “en y desde la realidad del continente americano” (2016, p. 7). Es que si la filosofía crítica no renuncia al núcleo temporal [*Zeitkern*] (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]) de la verdad, la particularidad histórica de esos colectivos aludidos por Honneth bajo la rúbrica “no europeos” ha de afectar el problema de la actualidad y la tarea de la actualización de la teoría crítica. Y en torno al devenir histórico de los “no europeos” la teoría crítica contemporánea de la Escuela de Frankfurt, en su mayor parte, guarda demasiado silencio sobre el problema del imperialismo y el colonialismo europeo sobre el Sur global, tal como han apuntado, por ejemplo, Nancy Fraser (2023, p. 61). En palabras de Amy Allen:

ninguno de los principales teóricos contemporáneos más estrechamente asociados con el legado de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y Axel Honneth, ha hecho de la reflexión sistemática sobre las paradojas y los desafíos producidos por las olas de descolonización que caracterizaron la segunda mitad del siglo XX un foco central de su trabajo en teoría crítica, ni ninguno de los dos teóricos se ha comprometido seriamente con el ya sustancial cuerpo de literatura en teoría o estudios poscoloniales (2016, p. 2)<sup>7</sup>.

---

7 Mi traducción.

Aunque se pronuncie la necesaria incorporación de otras experiencias racionales como momento necesario de la actualización de la teoría crítica, parecería que la inclusión de lo “no europeo” se paraliza cuando se le enrostra a “lo europeo” la labilidad de su racionalidad discursiva (Dussel, 2011, p. 57) o el cuerpo geográfico y somático (indígena, indio, negro) que sostiene sus patologías racionales, por ejemplo. En cambio, el desplazamiento histórico detectado por Adorno apunta no a una mera ampliación del canon teórico, sino a un ejercicio de transposición demandado por los concretos límites de la razón europea a partir de la segunda mitad del siglo XX. Me permito citar extensamente a Silvia Schwarzböck:

Que en Alemania se haya seguido leyendo a Adorno, a pesar de la desmarxificación y de la expansión de la filosofía analítica en las universidades europeas –dos fenómenos que en principio no están desconectados– no resultó a fin de cuentas un acto de justicia. La consigna, en todo caso, era leer a Adorno para olvidarlo. Es más, quizá haya que interpretar la lectura que hizo de él la segunda teoría crítica como parte del eterno malentendido entre nuestro autor y la intelectualidad de su país. Así como los activistas estudiantiles de fines de la década del ‘60 le reclamaban a Adorno que reconociera en ellos a los verdaderos continuadores – por otros medios – de la teoría crítica, los académicos formados a la sombra del Instituto (J. Habermas, A. Wellmer, A. Honneth, H. Schnadelbach) no tenían otro remedio que olvidarlo, sí querían elaborar un pensamiento que sirviera de correctivo a la democracia liberal. De ese modo, el giro lingüístico de la segunda teoría crítica le concede a la primera el beneficio de lo inactual, para reservarse para sí el de estar a tono con la época (2006, p. 17).

¿En qué elemento cristaliza esa injusticia de la lectura alemana de Adorno? Para dilucidarlo, cabe mencionar la ampliación de la teoría crítica en los términos en que la expresa Honneth: mediante una incorporación de lo “no europeo”. Es que, tal como muestra Aníbal Quijano, la incorporación de racionalidades “no europeas” ya aconteció mediante el proceso de re-identificación histórica, sometiendo el ejercicio de la memoria y las identidades –tan caros a la teoría crítica en general y a la filosofía de Adorno en particular– a una violencia rapaz. La afiliación de diversas y heterogéneas historias culturales a una historia de la racionalidad define los procesos modernos desde su misma fundación. Y esta incorporación no aconteció solo en relación a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno al capital y el establecimiento del capitalismo mundial, sino que la hegemonía subsumidora de Europa también concentró bajo su ala “todas las formas de control de subjetividad, de la cultura, y en especial (...) de la producción de conocimiento” (Quijano, 2011, p. 227).

La atribución de nuevas identidades geo-culturales negadoras de las producidas previamente por “no europeos” y su correspondiente asunción en una historia de la racionalidad explicada por “europeos” configuró un universo de interrelaciones entre Europa y las demás poblaciones del mundo. Mientras que Honneth señala la necesidad de incluir otras experiencias históricas a la teoría crítica presuntamente situada en Europa, el universo histórico de la modernidad ha estado atravesado desde el inicio por la dialéctica exclusión-inclusión. Es lo que Eduardo Grüner llama el doble movimiento del pensamiento eurocéntrico:

por un lado ha deglutido las *historicidades diferenciales* de las otras (muchas y mayoritarias) culturas [...] al postular su *particularismo* como *universalismo*, al pretenderse el Todo de *la* Civilización,

de *la Razón*, de *la Historia*<sup>8</sup>; por otro, y con el mismo gesto, ha admitido, sí, la diferencia del Otro, pero postulándola como una absoluta y radical *alteridad*, construyendo respecto de ella una completa *exterioridad* que pareciera decir: «Allí los tienen, ellos son los otros, con los cuales nada tenemos que ver», como si esa *otredad particular* no fuera un producto de la barbarie colonial, hoy disfrazada de «globalización» (2010, pp. 23-24).

La inclusión de otras racionalidades oculta, en consecuencia, los procesos materiales y concretos de producción de identidades “europea” y “no europea” al tiempo que, simultáneamente, silencia la lógica de la inclusión ya ejecutada bajo la clave del dominio, una dimensión constitutiva de la razón moderna en los términos en que la analiza Adorno: establecer una diferencia tan radical según la que es posible identificar lo “europeo” y lo “no europeo” como islas inconexas pareciera omitir la importancia que asume en la filosofía de Adorno “la conciencia de los nexos subterráneos entre la metafísica de la identidad y las estructuras de dominación” (Dews, 2003, p. 56).

Adorno no incorpora en su filosofía categorías sobre el colonialismo. Pero, aunque no hay una identificación de la racionalidad filosófica con el despliegue de la colonialidad, sí puede rastrearse en su pensamiento una filosofía que inclina su discurso crítico hacia los basamentos de la racionalidad de dominio. De allí el veredicto adorniano sobre lo indefendible que resulta Occidente.

Evocando, entonces, la imagen del viaje teórico ofrecida por Said resulta fecundo ensayar la actualización de la teoría crítica mediante el énfasis en el talante catastrófico de lo “no europeo” para una teoría que la sigue nombrando como tal.

---

8 En este punto, podría atreverme a añadir: de *la teoría crítica*.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (1991a). “Actualidad de la Filosofía”, en: *Actualidad de la filosofía*. Paidós, pp. 73-102. / (1990). *Gesammelte Schriften, I*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal./ (1966). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. (2009). “¿Para qué aún la filosofía?”, en: *Crítica de la cultura y la sociedad II*. Akal, pp. 401-414.
- Adorno, Th. Y Horkheimer, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Eterna Cadencia./Horkheimer, M. (1996). “Diskussion über Theorie und Praxis”, en: *Gesammelte Schriften Band 19: Nachträge, Verzeichnisse und Register*. Fischer.
- Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal./ (1982). *Gesammelte Schriften, V/1*. Suhrkamp.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo*. Penguin Random House.
- Dews, P. (2003). “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en: Zizek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, pp. 55-76.
- Dussel, E. (2011). “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-CICCUS/ CLACSO, pp. 45-71.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo cantbal*. Siglo XXI.
- Gandler, S. (2016). *Teoría Crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. Universidad Autónoma de Querétaro/Porrúa.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Grüner, E. (2011). “Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy”, en: *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. CLACSO, pp. 15-74.

- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz.
- Horkheimer, M. (1986). “La teoría crítica, ayer y hoy”, en: *Sociedad en transición*. Planeta, pp. 55-70.
- Jáuregui, C. (2005). *Canibalía. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Razón y Revolución.
- Moreno, M. R. (2023). Theodor Adorno, de la actualidad al desplazamiento de la teoría crítica . *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 28(100), e7537398. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7537398>
- Pensky, M. (1997). “Introduction: Adorno’s Actuality”, en: *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*. State University of New York.
- Quijano, A. (2011). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-CICCUS/CLACSO, pp. 219-264.
- Romero, J. M. (2020). “Introducción”, en: Romero, J. M. y Zamora, J. A. (eds.) *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos, pp. 7-17.
- Said, E. (2015). “Teoría viajera”, en: Rodríguez Freire, R. (ed.) *Cuadernos de Teoría Crítica #1: Teorías viajeras*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, pp. 9-40.
- Schwarzböck, S. (2006). *Tesis de doctorado: El problema de la felicidad en Theodor W. Adorno: Aspectos políticos y estéticos*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía Y Letras. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1439>

David Díaz Arias

## Salto de tigre al pasado: la Escuela de Fráncfort y una tradición histórica alemana

*“Die Geschichte als reine Wissenschaft gedacht und souverän geworden, wäre eine Art von Lebens-Abschluß und Abrechnung für die Menschheit. Die historische Bildung ist vielmehr nur im Gefolge einer mächtigen neuen Lebensströmung, einer werdenden Kultur zum Beispiel, etwas Heilsames und Zukunft-Verheißendes, also nur dann, wenn sie von einer höheren Kraft beherrscht und geführt wird und nicht selber herrscht und führt”.*

Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und  
Nachteil der Historie für das Leben.

*“Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum”.*

Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte

### Introducción

El filósofo y teórico alemán Walter Benjamin escribió en 1940 un texto con una serie de reflexiones sobre la historia. Benjamin murió ese mismo año,<sup>1</sup> pero, afortunadamente,

---

1 Bernd Witte, *Walter Benjamin: An Intellectual Biography* (Detroit: Wayne State University Press, 1991), pp. 199-206.

la historiadora y filósofa Hannah Arendt logró hacer llegar una copia del manuscrito a Max Horkheimer y a Theodor W. Adorno quienes se encontraban en Estados Unidos; Adorno tituló al texto *Über den Begriff der Geschichte* y lo publicó entre un conjunto de ensayos en honor de Benjamin en 1942.<sup>2</sup> Eventualmente, el texto se tradujo al español y ha aparecido con el título *Sobre el concepto de la historia*, pero más comúnmente como *Tesis de filosofía de la historia*. De ese trabajo, la figura que más atención ha recibido por los estudiosos de Benjamin es la del ángel de la historia, con la que ese autor retrató sus dudas sobre el progreso histórico y parte de la oscuridad del momento que vivía Europa hacia inicios de la década de 1940, pero también impregnó en él su concepción mesiánica a partir del materialismo histórico.<sup>3</sup>

En este capítulo, sin embargo, la que interesa es otra imagen creada por Benjamin en su ensayo y a la que no se le ha prestado atención; se encuentra en la tesis 14, donde Benjamin apuntó:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, 'tiempo-ahora'. Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de 'tiempo-ahora' [*Jetztzeit*] que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna.

---

2 Institut für Sozialforschung, ed., *Walter Benjamin zum Gedächtnis* (Los Angeles: 1942), pp. 1-6.

3 Stefan Gandler, *Materialismus und Messianismus Zu Walter Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte* (Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2019), pp. 15-71; Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); Bolívar Echeverría, comp., *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2005); Kia Lindroos, *Now-Time/Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art* (Finland: SoPhi, 1998), pp. 29-104; Stéphane Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Madrid: Cátedra, 1997), pp. 81-156.

Citaba a la Roma antigua igual que la moda cita un ropaje del pasado. La moda husmea lo actual dondequiera que lo actual se mueva en la jungla de otrora. Es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en la que manda la clase dominante. El mismo salto, realizado bajo el cielo despejado de la historia, pasa a ser el salto dialéctico, la revolución tal y como la entendió Marx.<sup>4</sup>

¿Qué es un “salto de tigre al pasado”? El objetivo de este capítulo consiste en descifrar a qué se refirió Benjamin con esa figura y cómo se insertó con ella en una larga discusión sobre la utilidad de la historia como disciplina científica al interior de Alemania. Así, este texto se divide en cuatro partes: en la primera parte se presentan algunas ideas que sirven para acercarse a las intenciones que tuvo Benjamin al escribir sus tesis sobre la historia; en la segunda parte se explora el vínculo entre algunos conceptos utilizados por Benjamin y la filosofía de la historia en Nietzsche y en Marx. En la tercera sección se concretiza con respecto al método benjaminiano para reconstruir la historia y, en la última parte, se resuelve el problema central del texto al responder, finalmente, la pregunta de qué representa la imagen de un “salto de tigre al pasado”.

## 1. Abrir un texto hermético

Tiene razón el politólogo Carlos Taibo cuando escribió que *Sobre el concepto de la historia* es un “texto, por lo demás, manifiestamente oscuro y hermético que reclama, para su comprensión, de ayudas constantes”.<sup>5</sup> Eso es así porque

---

4 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008), pp. 51-52.

5 Carlos Taibo, *Walter Benjamin. La vida que se cierra* (Madrid: Los libros de la catarata, 2015), p. 132.

Benjamin no era un teórico fácil de ubicar. Ya Adorno había advertido en un artículo publicado en *Le Monde* en 1969, que Benjamin había tenido un genio “demasiado profundo y de demasiada autoconciencia crítica como para aislarse, al mismo tiempo era demasiado fuerte como para acomodarse”.<sup>6</sup> El filósofo Bolívar Echeverría, por su parte, presenta *Sobre el concepto de la historia* como sostenido en la soledad, porque Benjamin no tiene interlocutores políticos en esta obra.<sup>7</sup> Justamente, en una carta dirigida a Gretel Adorno, seguramente escrita en algún momento entre abril y mayo de 1940, Benjamin describió sus tesis de la historia como “un manojito de hierbas juntado en paseos meditativos”.<sup>8</sup> El “salto de tigre al pasado”, tras cuya huella se dirige este capítulo, se representa bien en esa metáfora del manojito de hierbas que expone claramente el hermetismo benjaminiano presente en su filosofía de la historia.

Benjamin ofreció claves en su correspondencia sobre cómo explorar ese manojito de hierbas. En una carta que le escribió a Stephan Lackner (seudónimo del escritor Ernest Gustave Morgenroth) el 5 de mayo de 1940, Benjamin le decía que:

He concluido un pequeño ensayo sobre el concepto de la historia, un trabajo que no ha sido inspirado sólo por la nueva guerra, sino por la experiencia colectiva de mi generación, que debe haber sido una de las más castigadas que la historia haya conocido. [...] Uno se pregunta si la historia no estará forjando una ingeniosa síntesis de dos conceptos nietzscheanos,

---

6 Theodor W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), p. 101.

7 Bolívar Echeverría, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, en: Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pp. 10-30.

8 Walter Benjamin y Gretel Adorno, *Correspondence 1930-1940*, eds. Henri Lonitz y Christoph Gölde (Cambridge: Polity Press, 2008), p. 286.

a saber, el buen europeo y el último hombre. Podría nacer de ello el último europeo. Todos luchamos para no convertirnos en ese último europeo.<sup>9</sup>

*Sobre el concepto de la historia* es un texto inspirado por el inicio de la Segunda Guerra Mundial, pero, más concretamente, Benjamin avisa que es un ensayo que viene de la experiencia de su generación con la historia. El castigo histórico sufrido por esa generación (dos guerras mundiales, la crisis de 1929, la tremenda depresión económica de inicios de la década de 1930, el ascenso del nazismo) marcó el acercamiento de Benjamin a la historia. Al citar dos conceptos de Nietzsche en su carta a Lackner, además, Benjamin certificó una tremenda duda sobre el presente y el futuro de la Europa en la que vivía. Su temor, y el de su generación intelectual, por no ser el “último europeo” (ingeniosa mezcla entre el concepto “el último hombre” de *Así hablaba Zaratustra* y el de “buen europeo” de *Humano, demasiado humano*) implicaba no perder la posibilidad de imaginar el mundo más allá de los nacionalismos y el fascismo y de retener la esperanza por una cultura europea. Al respecto, se debe recordar que el argumento ideológico del nacionalismo en Europa era exponer, por ejemplo, que los irlandeses eran irlandeses y no ingleses, que los checos eran checos y no alemanes, que los fineses no eran rusos, y que ninguno de ellos debería ser gobernado por nadie que no fuera su igual nacional. Esto era una novedad a finales del siglo XIX, cuando escribía Nietzsche, en territorios europeos que tenían siglos de obedecer a reyes de regiones distintas y creerse sus vasallos aun cuando hablaban idiomas diferentes, pertenecían a diversas etnias y tenían

---

9 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe. Band VI 1938-1940* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), p. 442.

distintas culturas. Los argumentos históricos para sostener esta afirmación debían ser encontrados o inventados.<sup>10</sup>

La influencia de Nietzsche es constante en *Sobre el concepto de la historia*. La doceava tesis de esa obra comienza, precisamente, con una cita de Nietzsche: “Necesitamos de la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber”.<sup>11</sup> Con esa referencia, Benjamin inició su enfrentamiento en contra del historicismo clásico alemán y en contra del concepto de progreso de la socialdemocracia, pero también su anhelo por vincular la historia como herramienta revolucionaria con Karl Marx. Por eso, Benjamin señaló: “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos”.<sup>12</sup> En Benjamin la historia dio un giro: pasó de ser cronista de la realeza y la burguesía, a prestar atención a las clases bajas para convertirlas en el sujeto principal del proceso histórico, un cambio de paradigma que solo se volverá método para la historia hasta mucho después de la Segunda Guerra Mundial, con la consolidación del grupo de historiadores marxistas británicos.<sup>13</sup>

Benjamin, como Marx, le otorgó a esa clase que lucha un papel de redentora de la historia. Pero, aparentemente (luego se dirá por qué es pura apariencia) a diferencia de Marx para quien la revolución social de su siglo no podía sacar su poesía del pasado “sino solamente del porvenir”,<sup>14</sup>

---

10 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p.85.

11 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 48.

12 *Ibid.*, pp. 48-49.

13 Harvey J. Kaye, *The British Marxist historians* (Winchester: Zero Books, 2022).

14 Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2003), p. 13.

Benjamin pensaba que el pasado de las revueltas de los oprimidos era esencial para arrebatarle el futuro al capitalismo. De hecho, Benjamin reclamaba a la socialdemocracia alemana por haber conjurado el pasado de las clases populares hasta despojarlas de su conciencia histórica:

En el curso de treinta años ha logrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras*, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.<sup>15</sup>

Por esa esperanza que Benjamin depositó en el pasado como productor de sentido de las luchas del presente y como referencia del triunfo revolucionario, es que abrió su tesis XIV con una frase de Karl Kraus: “Ursprung ist das Ziel” (“El origen es la meta”).<sup>16</sup> Según Benjamin, la teoría socialdemócrata había tenido un tremendo efecto negativo en la voluntad de lucha social, ya que se basó en una idea del progreso “que no se atenía a la realidad”, pues se construyó sobre una pretensión dogmática: para los socialdemócratas, el progreso era una característica de la humanidad misma, no tenía final y no se podía detener. Asimismo, ese progreso viajaba por una ruta temporal que lo concebía como homogéneo y vacío. Con esa visión, la socialdemocracia se complacía en asignarle a la clase obrera “el papel de redentora de generaciones futuras”.

---

15 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 49.

16 Karl Kraus, *Worte in Versen I* (Wien: Die Fackel, 1925), p. 66.

Al romper con sus herencias pasadas, escribió Benjamin, la clase “desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”.<sup>17</sup> De esa forma, el concepto de progreso de la socialdemocracia vaciaba de contenido histórico las luchas revolucionarias y volvía el presente como un inevitable devenir sin fin. A esa visión del pasado, y al tipo de práctica histórica en la que se afirmaba, era frente a lo que se levantaba el concepto de la historia de Benjamin y para afirmar esa posición se inspiró, cómo no, en Nietzsche.

## 2. Utilidad de la historia

En su trabajo *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, publicado en 1874, Nietzsche propuso imaginar el caso de un hombre que estuviera absolutamente desprovisto de la capacidad de olvidar, condenado a ver en todas las cosas el devenir. Nietzsche pensaba que una persona así, “no creería en su propia existencia, no creería en sí, vería todo disolverse en una multitud de puntos móviles, perdería pie en ese fluir del devenir; como el consecuente discípulo de Heráclito, apenas se atreverá a levantar el dedo”.<sup>18</sup> Para este filósofo, el recuerdo era importante para existir, pero también lo era el olvido sin el cual no se podría ser feliz, por lo que Nietzsche propuso que: “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas”.<sup>19</sup> La conjugación necesaria de esos dos sentidos del pasado (el recuerdo y el olvido) era para Nietzsche fundamental para experimentar la vida. A esa conjugación la veía

---

17 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pp. 49-51.

18 Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (Madrid: EDAF, 2000), p. 38.

19 Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, p. 40.

con una imagen que Benjamin también utilizará en sus tesis sobre la Historia, la imagen de un rayo: "...tan solo cuando, dentro de ese vaho envolvente, surge un rayo luminoso y resplandeciente, es decir, cuando es suficientemente fuerte para utilizar el pasado en beneficio de la vida y transformar los acontecimientos antiguos en historia presente, llega el hombre a ser hombre".<sup>20</sup>

En la visión de Nietzsche, cuando se producía un "exceso de historia" el ser humano quedaba aniquilado en su accionar, pues veía en el devenir todo lo que frenaría su impulso. Es eso mismo lo que proponía Marx en su *18 de Brumario* (publicado en 1852), al advertir que "la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos",<sup>21</sup> y, por eso, cuando los vivos pretendían transformar todas las cosas (Marx tenía en mente la oleada revolucionaria en la Europa de 1848-1851) invocaban los "espíritus del pasado" para que los ayudara a conjurar sus temores. Es decir, en lugar de bregar en el pasado para obtener la fuerza de la inspiración que haría visualizar el porvenir como ilimitado, a las nuevas luchas como gloriosas y a alimentar el espíritu revolucionario, las fuerzas revolucionarias volvían al pasado simplemente para parodiarlo. Por eso Marx clamaba porque la nueva revolución dejara que los muertos enterraran a sus muertos, "para cobrar conciencia de su propio contenido".<sup>22</sup> En palabras de Nietzsche: "... ningún artista realizará su obra, ningún general conseguirá la victoria, ningún pueblo alcanzará su libertad, sin antes haberlo anhelado y pretendido en un estado ahistórico...".<sup>23</sup> En cambio, cuando a "los hombres históricos" el pasado los empujaba hacia el futuro, eso les daba el coraje,

---

20 Ibid., p. 41.

21 Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 10.

22 Ibid., p. 13.

23 Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, p. 42.

la esperanza de que la justicia podría pronto venir, “de que la felicidad los espera al otro lado de la montaña hacia donde encaminan sus pasos”.<sup>24</sup>

Nietzsche señalaba que existía una dependencia entre la historia y la vida que corría el riesgo de perderse cuando el fenómeno histórico se reducía a un “fenómeno cognoscitivo”, pues al pasar por ese filtro se volvía “algo muerto” que perdía su “poder histórico”, como si se hubieran ajustado cuentas con el pasado. Según Nietzsche: “La historia concebida como ciencia pura y aceptada como soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión y ajuste de cuentas de la existencia”. Para él, la vida necesitaba de la historia en el mismo sentido en que Marx señalaba que la nueva revolución la requería: “La cultura histórica es algo saludable y cargado de futuro tan solo al servicio de una nueva y potente corriente vital, de una civilización naciente, por ejemplo; es decir, solo cuando está dominada y dirigida por una fuerza superior, pero ella misma no es quien domina y dirige”.<sup>25</sup>

Nietzsche identificó tres tipos de Historia. La historia monumental, que une a la humanidad a través de los milenios y por las luchas de los individuos y que se concentra en evocar la grandiosidad de otras épocas; para Nietzsche, ese tipo de historia embelesa al ser humano, hasta el punto de querer imitarla, de repetirla, de forma que adquiere un contenido de invención, de pasado distorsionado.<sup>26</sup> Es un tipo de historia que sirve a los adoradores del pasado para negar cualquier posibilidad del presente por elevarse más allá de lo que fue. La historia también puede tener un sentido anticuario, que venera el pasado y lo trata de conservar tal cual fue.<sup>27</sup>

---

24 Ibid., p. 45.

25 Ibid., pp. 46-48.

26 Ibid., pp. 51-55.

27 Ibid., pp. 59-64.

Este tipo de historia concibe todo lo pasado como algo por adorar y, al no poder evaluar los objetos, considera todo como importante. Un tercer tipo es la historia crítica, que toma al pasado y lo trae al presente para evaluarlo, someterlo a análisis y a veracidad.<sup>28</sup> Nietzsche creía que la objetividad del historiador debía acarrear, a su vez, un impulso constructivo, porque juzgar por juzgar solo equivalía a aniquilar.<sup>29</sup> En cambio, la historia como conocimiento del pasado debía ayudar a la humanidad, ante todo, a vivir.

### 3. Aniquilar la historia para crear la historia

Ese sentido del pasado propuesto por Marx primero y desarrollado por Nietzsche después es en el que se fundamentó Benjamin. Aquí ya se puede advertir que lejos de desentonar con la visión de Marx sobre la utilidad de la historia para la revolución, Benjamin la confirmó al acusar a la socialdemocracia de haber insistido en la flecha del progreso unidireccional, al tiempo en que borró la radicalidad de las luchas del pasado. Pero también, Benjamin utilizó conceptos de Nietzsche para insistir en la volatilidad del entendimiento del pasado si es que se lo busca solo como ajuste de cuentas con el presente, y en el acercamiento al pasado como esperanza para la redención.<sup>30</sup> Empero, el triunfo de la revolución fue avizorado por Benjamin como el único estado en que la humanidad tendría completo acceso a su pasado.

Al utilizar la imagen del rayo de Nietzsche, Benjamin planteó el hermetismo del pasado: “La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente [*huscht*]. El pasado solo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible”.<sup>31</sup>

---

28 Ibid., pp. 66-70.

29 Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, p. 105.

30 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 36.

31 Ibid., p. 39.

Es decir, Benjamin también creía que el acontecimiento perdía efectividad al ser entendido por completo, porque desaprovechaba la fuerza del relámpago con que apareció, pero también porque, al volverlo un fenómeno meramente cognoscitivo, se desradicalizaba toda forma de transformación del futuro a partir de ese pasado. A esa misma imagen volvió Benjamin al afirmar que: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”.<sup>32</sup>

Hasta aquí, entonces, para Benjamin la historia tenía una funcionalidad que no radicaba en el futuro sino en el presente-pasado. Así como la guerra en Europa amenazaba con destruir al “último europeo”, el futuro no podía imaginarse bajo la lógica de un continuum. Si es que había posibilidades de un mañana, esas posibilidades estaban en el pasado. Por eso, Benjamin apuntó al concepto de la moda que hace saltar el tiempo al no seguir una trayectoria de “progreso”, sino al actuar como una usurpadora en el presente; al decir de Benjamin: “La moda tiene un olfato para lo actual donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño”.<sup>33</sup> Por supuesto, Benjamin no compartía el concepto del progreso liberal y eso lo llevó a cuestionar la visión de la historia del historicismo alemán.

#### 4. Salto de tigre contra el historicismo

Benjamin pensaba, como Marx, que el pasado no estaría seguro si la revolución fracasaba: “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence”.<sup>34</sup> Para él, el materialismo histórico debía romper con la posición objetiva del historicismo clásico que amenazaba con destruir los

---

32 Ibid., p. 40.

33 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 51.

34 Ibid., p. 40.

lazos con el pasado, en beneficio del puro método científico. En cambio, el materialismo histórico involucraba “empatía” y solo si el historiador tenía empatía con el pasado es que podría parar el rayo para “adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente”.<sup>35</sup> Además, Benjamin acusó al historicismo de tener simpatía solo por el vencedor y perpetuar con eso la dominación, y también lo increpó por concentrarse en “los grandes genios” y dejar silenciada “a la servidumbre anónima”; en cambio, el materialismo debía “cepillar la historia a contrapelo”, es decir, rescatar de las tinieblas del pasado historicista a aquellos que yacían en el suelo.

El posicionamiento feroz de Benjamin contra la historia de los vencedores radicaba en las consecuencias políticas que la narración histórica tenía en el presente. Para él, el triunfo del fascismo estaba fundamentado en que los políticos que lo oponían también compartían una fe ciega en el progreso, porque eso les garantizaba su comodidad.<sup>36</sup> Esa fe había arrastrado a la clase trabajadora hacia la creencia en que no estaba contra la corriente, sino de que ella misma era parte de la corriente que movía las sociedades hacia el futuro a partir de una sacralización del trabajo. Así, si Marx había anotado que los humanos que no tenían otra cosa más que su fuerza de trabajo estaban condenados a ser esclavos de aquellos que eran propietarios, la socialdemocracia había hecho creer que el trabajo per se era el mesías moderno que redimía a los trabajadores.<sup>37</sup> Por eso, había que confrontar ese discurso histórico, colocando en el centro de su análisis a la clase oprimida.

En el fragmento A de sus “tesis”, Benjamin enfrentó al gran historiador Leopold von Ranke al indicar:

---

35 Ibid., p. 41.

36 Ibid., pp. 45-46.

37 Ibid., pp. 46-48.

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de esta comprobación no permite ya que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Aprehende la constelación en la que ha entrado su propia época con una muy determinada época anterior. Funda de esta manera un concepto del presente como ese 'tiempo de ahora' en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico.<sup>38</sup>

Los historiadores historicistas seguidores de Ranke pensaban la historia como una ciencia cultural, cuyo objetivo no era la formulación de modelos de explicación abstractos, sino la comprensión de unidades de sentido individuales, que solo se podían descifrar si la investigación histórica se ligaba al método crítico y al uso de testimonios y documentos fiables. A partir de ese momento, se debía proceder con una rigurosa exposición y comprensión del hecho, manteniendo la objetividad.<sup>39</sup> Es allí donde operaba el ajuste de cuentas con el pasado y se materializaba el objetivo de volver al pasado un objeto cognoscitivo.

En cambio, para Benjamin la clase revolucionaria no estaba determinada por el futuro, sino por el pasado y, por eso, debía hacer saltar el continuum de la historia justo cuando entraba en acción. La imagen de estar haciendo todo nuevo que involucra una revolución era, justamente, el sentido que debía tener la historia. Benjamin lo definió de forma poética:

---

38 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 58.

39 Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Connecticut: Wesleyan University, 1983), pp. 3-123.

La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como los relojes. Son monumentos de una consciencia histórica de la cual en Europa, desde hace cien años, parece haberse perdido todo rastro. Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio que mostraba a esa consciencia saliendo por sus fueros. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres.<sup>40</sup>

Disparo a los relojes y trueno que ilumina un instante; las dos metáforas son una expresión de la frase por la que se interesa este capítulo: el salto de tigre al pasado. Por fin, esa imagen ha quedado suficientemente clara: saltar al pasado involucra romper la continuidad del tiempo definido por el progreso liberal, pero también del futuro imaginado por la socialdemocracia. Benjamin no veía redención ni revolución en ninguno de esos dos frentes. El salto temporal nos liberaría de la dependencia de causas y efectos, de la cognoscibilidad del acontecimiento, y nos permitiría aterrizar en el instante que nos interesa conectar con nuestro presente, en procura de alimentar la revolución.

La imagen del tigre, por su parte, también debería estar clara ya: es la clase revolucionaria. En ese sentido, la revolución era la clave del salto, puesto que interrumpía la historia y volvía posible reiniciarla. Aquí, conviene recordar la sentencia de Marx en *El 18 Brumario* cuando apuntó que para la revolución era posible tomar el ropaje, coraje y conceptos del

---

40 Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pp. 52-53.

pasado no para parodiarlos, sino “para glorificar las nuevas luchas..., para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro”.<sup>41</sup>

## Conclusión

¿Se puede, como historiador, atender la visión de Benjamin sobre el pasado? Sin duda. Aunque no se reconoce usualmente su influencia, la postura de Benjamin con respecto a concentrarse en aquellos que están en el suelo de la historia, como ya se apuntó, se puede admirar en el método de la historia desde abajo que desarrollaron los historiadores marxistas británicos. Pero hay algo más, pues Benjamin marcó el camino de un tipo de historia que encuentra empatía por esos que fueron derrotados, para evocar la transformación posible a partir del sacrificio de hoy. Su metáfora del “salto de tigre al pasado” es una poderosa imagen que resume su filosofía de la historia: un análisis del pasado que busca dar esperanza y herramientas a la clase revolucionaria para que rompa el continuum temporal que ha inventado el progreso occidental.

La historia no está muerta, sino que vive y el ser humano se mueve en ella como un pez en el agua.<sup>42</sup> Especialmente en momentos de crisis revolucionarias, como el presente, la gente mira al pasado para intentar encontrar en él momentos parecidos a este, para poder imaginar futuros posibles. Pero la vida futura, si se sigue pareciendo a la pasada, no tendrá mucha esperanza. En cambio, pensar en que este difícil trance social y económico que representa el capitalismo salvaje no es eterno es un ejercicio benjaminiano fundamental para crear otro mundo.

---

41 Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 12.

42 Eric Hobsbawm, *On History* (New York: The New Press, 1997), p. 23

Benjamin, Nietzsche y Marx tenían muy claro que el estudio del pasado importaba no solo porque nos permite ver lo que fue, sino porque en esas experiencias se encuentran también ejemplos de que la desigualdad y la exclusión también se pueden vencer con un esfuerzo colectivo. Su llamada de atención al respecto fue contundente: que el pasado nos permita ver esas posibilidades futuras depende de que quienes lo construyen, los historiadores, tengan esa misión entre sus propósitos de análisis.

Al plantear su propuesta por una “historia radical” en 1970, el historiador estadounidense Howard Zinn<sup>43</sup> tenía en mente justamente esa idea. Para él, el pasado estaba vivo en su misión de cuestionar que las cosas siempre han sido así y aseguraba que, aunque la historia no podía proveernos de una total confirmación de que una sociedad mejor era inevitable, sí podía darnos evidencia de que una sociedad así es algo concebible. La importancia de la historia, así, trasciende su conocimiento e involucra la presencia de esa indomable idea de que seremos mejores y estaremos mejor. De hecho, como lo apuntó Neil Faulkner, un mundo distinto se ha convertido hoy en “una absoluta necesidad histórica” y, por tanto, la revolución nunca fue tan actual, aunque no sea una certeza, sino una lucha que debemos dar y que depende completamente de nosotros.<sup>44</sup> Ante esto, las reflexiones de Benjamin, escritas en el difícil año de 1940, están hoy más vigentes que nunca.

---

43    Howard Zinn, *The Indispensable Zinn: The Essential Writing of the “People’s Historian”* (New York: The New Press, 2012), pp. 85-103.

44    Neil Faulkner, *A Radical History of the World* (London: Pluto Press, 2013), p. 509.



*Henning Jensen Pennington*

## La crítica del arte en Walter Benjamin

“...manifestación irreplicable de una lejanía...”<sup>1</sup>

### Introducción

¿Quién fue Walter Benjamin?

Nació en Berlín el 15 de julio de 1892 como primogénito de Emil y Pauline Benjamin. Tuvo un hermano, Georg, nacido en 1895, y una hermana, Dora, nacida en 1901. El padre se dedicaba al comercio de antigüedades y arte. Al alcanzar Walter su adolescencia, la familia vivía en la calle Dellbrück, en una villa a las orillas de los predios de caza de la nobleza, una zona alejada de los barrios pobres del Berlín oriental de esa época. Su padre llegó a acumular una considerable fortuna, lo cual le permitió dedicarse al comercio de vinos y suministros médicos.

Esta fortuna se disipó con el paso del tiempo, en gran parte debido a las profundas crisis económicas que azotaron a Alemania después de la Gran Guerra. Walter Benjamin, quien nunca tuvo un trabajo formal duradero, dependió

---

1 Benjamin, Walter (1936). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1982, pp. 15-57.

durante muchos años de su padre e incluso ocasionalmente del dinero de Dora Kellner, con quien se casó el 16 de abril de 1917 y tuvo un hijo, Stefan. Benjamin observaba la crisis desde la distancia, pues se había trasladado a Berna en octubre de 1917. En el verano de 1918, Walter y Dora se mudaron al pueblo de Muri, donde se les unió Gershom Scholem, con quien Benjamin cultivaría una inacabable relación intelectual de amistad.

Benjamin inició sus estudios universitarios en la Universidad Albert Ludwig, en Friburgo de Brisgovia, en el verano de 1912. Allí se matriculó en la Facultad de Filología, pero llevó un seminario de historia con Friedrich Meinecke y de filosofía con Heinrich Rickert. Como era costumbre de los estudiantes de su época, quienes pasaban de una universidad a otra en busca de las mejores mentes, Benjamin practicó un alto nivel de movilidad académica y así fue como estudió en Berlín y Múnich, antes de llegar a Berna, donde presentó su tesis doctoral acerca de la crítica del arte en el romanticismo alemán.

Esta tesis es una de las cuatro monografías que escribió en su vida; pensaríamos quizá que muy pocas para un pensador de esta estatura. Sin embargo, tengamos en mente que, a pesar de ello, su obra es extraordinariamente extensa, debido a que Benjamin escribía de manera que podríamos calificar compulsiva. Además de las cuatro monografías, tenemos sus traducciones de Proust, Balzac y Baudelaire; muchos ensayos y comentarios, escritos para periódicos y revistas. También escribió el texto de alrededor 90 programas de radio, cuyas transcripciones existen, aunque no sus grabaciones. Además de esta producción pública, existe una gran masa de materiales íntimos. Benjamin era un prolífico escritor de cartas, cuyas páginas están repletas de detalles personales, referencias a sus circunstancias vitales y sus ideas. Estas referencias pueden deberse a que, durante sus muchos años de exilio, fue imposible para él intercambiar información directamente

con sus amistades. Las personas con quienes correspondía guardaron cuidadosamente estas colecciones de ideas en desarrollo y sus circunstancias materiales.

Con toda consciencia, Benjamin escribió para el futuro: desde temprano en su vida, creó archivos de sus escritos publicados, de manuscritos, borradores y copias. Organizó sus archivos de manera meticulosa: expedientes, carpetas, sobres, cajas y baúles con correspondencia, manuscritos, memorias, diarios, fotografías, tarjetas, dibujos y notas, inventarios, una lista de libros leídos desde sus años de escuela, una lista de todas sus publicaciones, así como copias de sus escritos, hasta en varios borradores y repletos de revisiones, al igual que con marcas para indicar asociaciones y referencias cruzadas. Benjamin guardaba pedazos de papel, esbozos de ensayos escritos en la parte de atrás de las tarjetas de préstamo de libros de las bibliotecas, diagramas al estilo de la rosa de los vientos y planos de coordenadas con ideas en relación entre sí. Hasta los más efímeros objetos encontraban un lugar en su archivo, evocando así una idea de uno de los poetas que más le fascinaba, Baudelaire, quien había observado el hermanamiento, en la modernidad, de lo transitorio con lo eterno, de lo fugaz con lo inmutable.

Uno de los formatos más apreciados por Benjamin era la libreta de apuntes. Cuando no tenía una a mano, decía que sus pensamientos habían perdido su hogar. Siete de sus libretas y tres de sus blocs de notas sobrevivieron; estos medios se encuentran repletos de borradores de artículos y cartas, ideas, diagramas, citas para ser utilizadas como epigramas, bibliografías y anotaciones de diario. Con frecuencia, cada centímetro de las páginas está cubierto de escritura minúscula. En cierta forma, puede decirse que Benjamin inventó para sí el libro de bolsillo. Estos cuadernos han sobrevivido porque tenía la costumbre de entregarlos a sus amigos, con la indicación de que debían guardarlos con cuidado y que el autor podía reclamarlos en

cualquier momento. Mucho de todo esto se ha perdido, al igual que la biblioteca que Benjamin tanto apreciaba. La Gestapo confiscó los papeles que Benjamin había aglomerado hasta el momento de su huída de París en junio de 1940. Los fardos de estos papeles incluyen cartas, contratos, fotografías, guiones de programas para radio, algunos escritos sobre Baudelaire y hasta una libreta de direcciones de sus años en exilio, con detalles sobre sus amistades y conocidos, ofreciendo así un testimonio de los círculos de comunicación en que se encontraba. Estos papeles fueron a dar a Moscú en 1945 y regresaron a Berlín Oriental en 1957. En manos del Ministerio del Interior de la República Democrática Alemana, estos documentos fueron colocados en el archivo central en Potsdam, de donde fueron llevados a la Academia de Artes; no fue sino hasta 1983 que fueron abiertos a ciudadanos de países socialistas, y totalmente liberados después de la reunificación alemana en 1986.

Este fragmento del archivo fue unido a otras partes: un archivo en Frankfurt con los materiales que Benjamin tenía tras su huída de París que llegó a manos de Theodor W. Adorno; y otros manuscritos, cartas y documentos que estaban en posesión del Instituto de Investigación Social, además de un archivo de París con papeles que Benjamin había entregado a George Bataille y éste había depositado en la Biblioteca Nacional de Francia.

La investigación sobre Walter Benjamin se nutre sobre todo de sus *Obras Completas*, cuidadosamente editadas entre 1972 y 1999 por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la participación de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Esta publicación contiene un aparato editorial muy extenso y extraordinariamente detallado que reconstruye cada obra con superlativa excelencia editorial.

El 27 de junio de 1919, Benjamin presentó su tesis doctoral y obtuvo la calificación *summa cum laude*. En

una carta a Ernst Schoen, le dice que se ha sometido a las demandas académicas en contra de su propia voluntad y que la tesis trata de la “verdadera naturaleza del romanticismo”, la cual le es desconocida a la literatura existente, pero sólo de manera mediada, pues le ha sido imposible tratar las cosas sin recurrir a “esa complicada y convencional actitud científica” que no es verdaderamente genuina. Benjamin expresaba con estas palabras la distancia que lo separaba de la manera académica de pensar de su época, con la cual nunca logró zanjar las diferencias.

Después de la tesis doctoral, su padre le retiró a Benjamin su apoyo económico, pues éste se negaba a dedicarse a una carrera económicamente lucrativa. Tuvo así que ganarse la vida por sí mismo por lo cual, a la par de sus investigaciones propias, Benjamin tomó encargos de la más diversa naturaleza y se dedicó a trabajar como crítico literario, traductor y, como se ha dicho, autor de programas de radio. En los tempranos años veinte, tradujo a Baudelaire y a Proust. En 1921, se propuso publicar una nueva revista dedicada a la crítica cultural titulada *Angelus Novus*, pero la editorial nunca llegó a publicarla. El título es el de una acuarela de Paul Klee que Benjamin adquirió ese mismo año. Esta acuarela jugó un papel significativo en su obra y reaparece varias veces en diferentes pasajes; el último de ellos en la obra postrera de Benjamin, escrita poco antes de su muerte en 1940. Se trata de la tesis 9, la cual tiene un epígrafe de Gershom Scholem que dice así:

Tengo las alas prontas para alzarme,  
Con gusto vuelvo atrás,  
Porque de seguir siendo tiempo vivo,  
Tendría poca suerte.<sup>2</sup>

---

2 Benjamin, Walter (1940). Tesis sobre filosofía de la historia. En: Benjamin, Walter *op. cit.*, p. 183.

El epígrafe sugiere una reflexión sobre la naturaleza del tiempo y la suerte. El autor emplea la metáfora de las alas para expresar una dualidad en la percepción del tiempo. La tensión entre avanzar y retroceder se manifiesta en la resignación expresada en la última parte, que sugiere una fatalidad o desventura inherente a la experiencia del tiempo vivido.

### La creación artística como reflexión

De acuerdo con Benjamin, la obra “Angelus Novus” de Klee presenta a un ángel que parece estar retrocediendo horrorizado ante una catástrofe inminente. Benjamin emplea esta imagen para ilustrar su concepto del ángel de la historia. Este ángel, explica, observa el pasado como una sucesión de tragedias acumulativas, mientras que nosotros, los observadores humanos, lo percibimos como una cadena de datos históricos.

En sus reflexiones sobre el progreso, Benjamin manifiesta cómo el ángel de la historia anhela detenerse, despertar a los muertos y reconstruir lo despedazado. Sin embargo, se ve atrapado por un huracán implacable que lo empuja hacia adelante. Este huracán, simbolizando el progreso, lo obliga a enfrentar el futuro mientras mira hacia atrás, impotente para evitar la acumulación de ruinas que crecen sin cesar.

He aquí algunas ideas centrales de su pensamiento:

- La historia es una catástrofe que amontona ruina tras ruina
- El ángel quisiera despertar a los muertos y arreglar lo que se despedazó
- Las ruinas crecen hasta el cielo
- Desde la hora primera de la humanidad, en el paraíso, y hasta el presente, un huracán que sopla hace crecer ruina sobre ruina, y eso es lo que llamamos progreso.

En el pensamiento tardío de Benjamin, el concepto de crítica de Marx se vuelve evidente. El camino hacia su propio pensamiento fue marcado inicialmente, sin embargo, por su

ocupación con el pensamiento de Schlegel y los románticos tempranos, cuyo concepto de crítica del arte determinó la manera en que él pretendía que fuesen comprendidos sus escritos, no como estudios científicos ni tampoco como comentarios.

En la tesis doctoral, Benjamin destacó primero los fundamentos epistemológicos del romanticismo temprano y demostró cómo éste adopta el concepto de reflexión de Fichte y lo vuelve útil para la estética. En Fichte, pensamiento y reflexión se encuentran integrados. El pensamiento reflexivo y el conocimiento inmediato se condicionan recíprocamente. La reflexión implica una permanente reformulación –transformación– de las formas originales, proceso que puede extenderse hasta el infinito. Los románticos recurren a esta concepción de la forma y a la infinitud de la reflexión; para los románticos, la infinitud no es tanto una infinitud de la progresión, sino una infinitud de las posibles relaciones recíprocas de la reflexión.<sup>3 4</sup>

Una diferencia con Fichte reside en que para él la reflexión se da en el yo, mientras que para los románticos tempranos se da en el sí-mismo. De esta manera, toda trama de relaciones recíprocas provocada por la reflexión abarca no sólo el yo humano o los yo-es vivientes, sino todo sí-mismo en la naturaleza. La reflexión se encuentra en intercambio con todo. Es por ello que Benjamin dice:

La reflexión constituye lo absoluto y lo constituye como un medio...<sup>5</sup>

El concepto de “medio de la reflexión” denomina la unidad de reflexión y medialidad. Así, la oposición entre sujeto y objeto

---

3 Benjamin, Walter (1920). *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. En: *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe, Band 3*. Francfort del Meno, Suhrkamp, 2008., p. 28.

4 A menos que se indique lo contrario, las traducciones son propias.

5 *Op. cit.*, p. 39.

desaparece. Al exponer la teoría del conocimiento de la naturaleza de los románticos tempranos, Benjamin sentencia:

La teoría del conocimiento del objeto se encuentra determinada por el despliegue del concepto de reflexión en su significación para el objeto. El objeto, como todo lo real, existe en el medio de la reflexión.<sup>6</sup>

En Benjamin, el medio adoptado resulta vital al reconstruir la noción romántica de la crítica. De manera similar a entonces, cuando el lenguaje mudo de las cosas fue incorporado al concepto amplio del lenguaje<sup>7</sup>, ahora Benjamin integra toda creación cuando concibe el medio de la reflexión, incluyendo lo material.

Esta significación constituye la bisagra desde la cual Benjamin restaura la comprensión de crítica del arte de Schlegel. Marca que, en el romanticismo temprano, el arte ocupa el centro de la reflexión, desplazando al yo. Se convierte en el principal medio de reflexión donde se encuentran las obras y su crítica. Benjamin añade que en el reconocimiento de las obras, la crítica realiza una acción recíproca. La crítica se apropia de la obra y la enriquece aumentando su reflexividad. De esta manera, Benjamin hace referencia a dos principios fundamentales de la crítica del arte del romanticismo temprano: la positividad de la crítica y su orientación inmanente.

La crítica del arte del romanticismo temprano procede de manera positiva, resaltando las implicaciones de la obra. Así expone a la obra de arte a una suerte de experimento crítico que actualiza sus propias potencias.

---

6 *Op. cit.*, p. 58

7 Véase: Benjamin, Walter (1916). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. En: Benjamin, Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.

El sujeto de la reflexión es, en el fondo, la creación artística misma y el experimento no consiste en la reflexión sobre una creación artística, que no podría alterarla significativamente, ... sino en el despliegue de la reflexión, o sea, para el romántico, el despliegue del Espíritu, en una obra.<sup>8</sup>

De esta manera, la crítica, al conocer la obra de arte, se conoce a sí misma:

En tanto que la crítica es conocimiento de la obra de arte, es ella su autoconocimiento.<sup>9</sup>

Expresado de otro modo, la crítica consume la obra y se convierte en parte de su creación. La crítica transforma la obra cuando acontece la recepción. Es decir, la crítica potencia su autorreflexividad, la romantiza. La crítica actúa como compleción de la obra. Este proceso acabaría cuando estuviesen realizadas todas las relaciones de reciprocidad de la obra, o sea en lo Absoluto:

... para los románticos, la crítica no es tanto una valoración como el método de su compleción [...] Toda obra es necesariamente incompleta frente a lo Absoluto del arte o – lo que es lo mismo – es incompleta frente a su propia idea absoluta.<sup>10</sup>

Es así como también se instaura un punto final, cuya medida hace que toda obra sea deficitaria y deba ser expuesta a un proceso transformador inacabable. De facto, la crítica romántica no conoce fin.

---

8 *Op. cit.*, p. 71

9 *Ibid.*

10 *Op. cit.*, pp. 74-76

Benjamin llama al procedimiento inmanente de la crítica romántica –la valoración de la obra de arte a partir de sus propios criterios– un “axioma cardinal”<sup>11</sup> y refiere que

La crítica de la obra es más bien su reflexión, la cual evidentemente solo puede provocar el desarrollo del germen que le es inmanente.<sup>12</sup>

La crítica se establece en la obra misma, siendo aquello que en ella se configura. Benjamin considera que es un gran mérito de Schlegel el prescindir del autor y de su subjetividad, así como que tome en serio la autonomía del arte.

### Crítica inmanente

Aplica también Benjamin el principio de la crítica inmanente, visto con claridad en el anuncio de la publicación futura, que no se concretó, de la revista *Angelus Novus*.<sup>13</sup> Recurriendo al romanticismo, se apropia Benjamin de la crítica positiva, cuyo propósito es limitarse a la obra de arte propiamente dicha, olvidándose del público. Pues la gran crítica, dice Benjamin, no ha de informar mediante presentaciones históricas ni ha de formarse en comparaciones, sino que ha de conocer mediante sumersión en la obra.

Benjamin siguió este procedimiento de crítica inmanente en sus numerosas discusiones de diversas obras y autores. En su obra temprana, quizá el ensayo más ejemplar sea el dedicado a *Las afinidades electivas* de Goethe. Pero también sus ensayos posteriores sobre Proust, Kafka y Baudelaire parten de las “leyes” internas de las obras singulares. Pero debemos aclarar que su propio concepto de la crítica no es igual al

---

11 *Op. cit.*, p. 77

12 *Op. cit.*, p. 84

13 Benjamin, Benjamin (1922): Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus. En: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften, Band II-I*. pp. 241-246. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1999.

de los románticos. Ya en el anuncio de *Angelus Novus*, dice que la crítica debe rendir cuenta de la verdad de las obras. Tanto en su ensayo sobre Goethe como en el libro sobre el drama barroco alemán, coloca Benjamin sus propios acentos. Al final de la tesis doctoral, Benjamin utiliza a Goethe para apartarse del romanticismo. Según Benjamin, la idea romántica del arte es el medio de reflexión de las formas, las cuales se encuentran ordenadas de conformidad a un *continuum*. La teoría del arte de Goethe se opone a esta concepción, al partir de un ideal del arte que alberga en sí una multiplicidad de contenidos puros. Goethe habla de imágenes primigenias (*Urbilder*) y diferencia entre ellas y la forma de la obra. La refracción entre *Urbild* y forma abre un espacio para una práctica diferente de la crítica. Mientras que para los románticos sólo es posible una crítica positiva que completa la obra, con Goethe ingresa una crítica negativa que adquiere, para Benjamin, una importancia cada vez mayor.

A Goethe tampoco puede ser reducida la posición de Benjamin, en tanto que Goethe interpreta las imágenes primigenias o protoimágenes en el sentido de un modelo. Tenemos aquí un juego de palabras que es preciso aclarar. He denominado protoimagen lo que Benjamin refiere como *Urbild* que significa “prototipo”, “original”; afirmando que Goethe toma el *Urbild* como un *Vorbild*, que también significa prototipo, pero también modelo, ideal. En pocas palabras, según Benjamin, Goethe toma el prototipo como un ideal, mientras que él –Benjamin– no contempla el contenido como algo dado *a priori*, sino como algo que germina con la obra. Los prototipos (*Urbilder*) no le son dados al arte previamente, sino que en él están.

En el ensayo sobre Goethe<sup>14</sup>, despliega Benjamin estas ideas aún más, al introducir la diferenciación entre contenido fáctico y objetivo:

---

14 Benjamin, Walter (1924-1925): *Goethes Wahlverwandschaften*. En: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften, Band I-I*. pp. 123-201. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1999.

La crítica busca el contenido de verdad de una obra de arte; el comentario, el conjunto de los temas enunciados.<sup>15</sup>

Por añadidura:

La relación entre ambos sirve para determinar esa ley básica de la literatura, según la cual el contenido de verdad de una obra, cuando es más importante, tanto menos se encuentra ligado, en forma no aparente e íntima, al conjunto de los temas enunciados.<sup>16</sup>

Esto se apoya en la forma y libra la trama inmanente de sus funciones. En el caso de obras antiguas, el comentario reconstruye los nexos olvidados con el mundo de vida del pasado. La crítica trabaja también en el núcleo de los temas enunciados, pero tiene otra orientación, pues se enfoca en los problemas filosóficos que toda obra produce. La crítica lee cada obra como si en su forma particular estuviera dado el potencial que prescribe su contenido de verdad. La función del crítico reside así en la identificación del problema filosófico y en transportar la imagen de verdad ligada a los temas hacia su “formulabilidad”. El contenido de verdad no puede aislarse de esos temas, sino que debe ser desarrollado en ellos. De la forma de la obra empírica ha de descubrirse el contenido de verdad, el problema filosófico que en esa obra empírica se encuentra contenido; problema filosófico que se convierte en el ideal de la obra, el cual conduce a que brote un potencial crítico de cara a la forma empírica.

Todas estas cosas se complican al afirmar Benjamin que la relación entre contenido fáctico y objetivo está sujeta a transformaciones históricas. Benjamin considera además la

---

15 *Op. cit.*, p. 125

16 *Ibid.*

relación histórica entre la obra y el público que la recibe. Para Benjamin existe una historicidad compartida:

... la historia de las obras prepara a su crítica, y de ahí que la distancia histórica aumente su poder.<sup>17</sup>

Benjamin contrasta las actitudes del que comenta y el que critica, comparándolos.

Primero:

Mientras que para aquél (el químico/el comentarista, HJ) sólo la madera y la ceniza son los únicos objetos que restan para su análisis, para éste (el alquimista/el crítico, HJ) la llama misma es el permanente enigma, el enigma de lo vivo.<sup>18</sup>

Segundo:

De ahí que el crítico pregunte por la verdad, cuya llama viva continúa ardiendo sobre los pesados restos de lo que ha sido y sobre las livianas cenizas de lo vivido.<sup>19</sup>

Al utilizar la metáfora de la hoguera, Benjamin no concibe a la obra artística como un objeto estático, sino como un proceso que se consume dentro de la historia.

Benjamin se concentra en la obra como tal, se opone a los análisis literarios de su tiempo que entendían la poesía como “expresión y retrato de vida”; critica a Gundolf porque construye la vida de Goethe en analogía con una obra de arte. Al contrario, Benjamin insiste en la ascendencia del texto escrito sobre el texto biográfico. Nos dice:

---

17 pp. 125 y sig.

18 p. 126

19 *Ibid.*

Las obras no son deducibles, como no lo son los actos, y toda consideración que, aceptando en general este enunciado, sin embargo, lo contradiga en particular, habrá perdido el derecho a la comprensión de un tema.<sup>20</sup>

La pretensión benjaminiana es captar el problema filosófico que plantea la obra, con la intención de alcanzar un entendimiento histórico-filosófico de su propia época.

Goethe presentó la vulnerabilidad del matrimonio ante el amor pasional –para permitir, al final, el triunfo del orden social. En la tradición crítica, esta novela fue tomada como una historia de purificación moral del ser humano natural. Benjamin se opone a esta interpretación enfáticamente. Para él, los conflictos que intérpretes anteriores han utilizado para comprender el contenido ideológico de la novela –el amor y la pasión, normas sociales, sensualidad y moral– pertenecen al dominio de los mitos.

El concepto de mito es central en la crítica cultural de Benjamin; para él, el mito es historia natural. Para entender lo que Benjamin quiere decir, es importante referirse a dos ensayos previos a *Afinidades electivas*. En primer lugar, *Destino y carácter* de 1919: estos términos habían sido utilizados por Lukács para establecer la diferencia entre tragedia y novela. Benjamin intenta establecer la prioridad de los acontecimientos humanos sobre las abstracciones conceptuales. De conformidad con ello, Benjamin define el destino como “el sistema de culpas entre seres vivos”. Por su lado, el carácter es visualizado como “visión de la inocencia natural”. Aunque esto sea históricamente cuestionable, vemos aquí la tendencia de Benjamin a concebir la historia como historia natural, con el propósito de oponerle el momento “de la salvación, de la música o de la verdad.”

---

20 p. 156

El otro ensayo es *Hacia una crítica de la violencia* de 1921, escrito justamente antes que el ensayo sobre *Afinidades electivas*. Allí Benjamin contrasta la “violencia mítica”, que es la eterna repetición de lo mismo (llamada historia), con la “violencia pura”, que es la eliminación de toda la estructura de dominación. Al contrario de Max Weber, quien ve en el proceso civilizatorio un proceso de racionalización, Benjamin ve la historia de la sociedad como “vida natural”, o sea construcción y repetición del mito.

Benjamin transporta estas ideas a su interpretación de *Afinidades electivas*: los personajes se encuentran dentro de un mundo histórico-natural; el mundo de la novela es reproducción del dominio de la culpa sobre la vida. Dice: “Lo mítico es el tema de este libro”<sup>21</sup>; más adelante: “Cuando ellos –los personajes– caen, por desatender a lo humano, bajo el poder de la naturaleza, la vida natural los empuja hacia abajo...”<sup>22</sup>

Benjamin considera el amor entre Eduard y Otilie una “armonía particular de las capas naturales más profundas”,<sup>23</sup> no como una “armonía espiritual”, y así los coloca en la esfera del determinismo mítico.

Al contrario de otros intérpretes, Benjamin no ve en el matrimonio el foco moral de la novela<sup>24</sup>. Para él, el matrimonio opera únicamente como norma legal y no como “expresión de la persistencia del amor”. Con la decadencia del matrimonio, se desata la violencia de la ley mítica.

Al renunciar a su pasión hasta el extremo de su muerte voluntaria, Otilie parece sobreponerse a su destino, en la interpretación tradicional. Por el contrario, Benjamin sostiene que no puede la renuncia de Otilie considerarse acto

---

21 *Op. cit.*, p. 140

22 *Ibid.*

23 *Op. cit.*, p. 29

24 *Op. cit.*, p. 189 y sigs.

de liberación, ya que únicamente se ampara en una natural atracción por la muerte; o sea, Otilie sucumbe a la fuerza mítica. En el enmudecimiento de Otilie ve Benjamin una indicación de lo dicho y afirma categóricamente:

Ninguna decisión ética puede efectuarse sin recurrir a alguna forma lingüística, y, en rigor, no puede tomar vida sin convertirse en objeto de una comunicación. De ahí que en el silencio total de Otilie se haga cuestionable la moralidad de la voluntad de morir que la inspira.<sup>25</sup>

Esta frase muestra las características interpretativas de Benjamin: en el primer enunciado, Benjamin toma una generalidad proveniente de su filosofía del lenguaje, sin fundamentarla en el nuevo contexto. Luego, se somete un hecho a un juicio evaluativo basado en un principio general: la renuncia de Otilie es definida negativamente como adición a la muerte. Se aprecia que individuales fragmentos del texto no se interpretan en su contexto inmediato, sino que son relacionados con algo separado. En este sistema, la carencia de lenguaje implica sujeción a lo natural, la naturaleza implica el contexto de la culpa y la reproducción estética de la naturaleza define el mito. Así, Benjamin interpreta la novela como un retrato arquetípico de la vida natural. Además, concluye que la interpretación tradicional, como la de Gundolf, no es más que la perpetuación del mitológico discurso del poeta.

Para Benjamin, confianza en la bondad y energía creadora de la naturaleza es “idolatría”. La alusión religiosa no es mera coincidencia. Remite a aquella doctrina teológica,

---

25 Benjamin, Walter (1916). *Die Wahlverwandschaften* de Goethe. En: Benjamin, Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970, pp. 21 – 88.

según la cual el crítico debe obtener los parámetros de sus juicios, al desenmascarar como mítica la obra clásica de arte. Al hacerlo así, trasciende la negatividad de su dictamen hacia una utopía. Los conceptos críticos de Benjamin apuntan siempre hacia sus polos opuestos: la mudez, hacia el lenguaje; el mito, hacia la verdad; el destino, hacia la libertad.

Benjamin encuentra que es correcto lo que interpreta en virtud de la aparición de estos polos en la obra de Goethe. Al analizar las correspondencias y las disidencias entre la novela y el relato en ella, “Maravillosos niños vecinos”, y al discurrir que allí yace el *quid* de la obra, Benjamin señala el lugar donde la maldición impuesta por la causalidad natural quebrantada puede ser. Dice: “...en este relato domina la luz más clara... Se trata del día del juicio que brota del infierno oscuro de la novela”.<sup>26</sup> O sea, el relato es interpretado como una utopía, como una imagen ideal que sólo es posible mediante la liberación del ámbito de la naturaleza.

En resumen, la novela contiene un nivel de sentido que es negativamente calificado por Benjamin como el contexto de la culpa en que se encuentra toda vida humana. La forma narrativa sobria del relato, la cual se abstiene de todo juicio moral o psicológico, en contraste con la novela, es neutral en su significación. Así, su tesitura colmará el crítico con sus propios propósitos filosóficos. La sustitución alegórica es el método que Benjamin utiliza para ese fin. Su interpretación obtiene la función que ha tenido la alegoría desde la antigüedad: rescatar la obra de arte que se ha vuelto obsoleta dándole una nueva significación.

La crítica “redentora” de Benjamin disuelve la red simbólica de la novela clásica, extrayendo frases aisladas de su contexto original y otorgándoles valor situacional dentro de su privativa filosofía. Desde el punto de vista formal, procede de la misma manera que la alegoría medieval o barroca,

---

26 *Ibid.*

extrayendo elementos de contextos naturales para construir sentencias morales o teológicas. Pero en Benjamin este procedimiento persigue otros fines: mientras el poeta emblemático se preocupa por clarificar verdades generalmente consentidas, el crítico alegórico persigue certificar su experiencia propia en la autoridad del texto, donde él asienta esa experiencia mediante la interpretación.

Esta intención es lograda por la peculiar dialéctica que distingue a la construcción del ensayo: En la primera parte (la tesis), la visión simbólica del mundo es presentada negativamente (la dominación “natural” de la culpa en los asuntos humanos). En la segunda parte (la antítesis), la rendición se articula como un fin positivo. Esta inversión tiene como efecto que, al momento de la síntesis, la esperanza no aparece como una superación dialéctica (*Aufhebung*) de la tesis, sino como su anticipada destrucción. He aquí el origen de la Dialéctica Negativa.

En lugar de definir un objetivo positivo, el ensayo intenta realizar una formulación negativa de las condiciones de posibilidad de la obra de arte. El lugar de la verdad es definido como una ausencia: lo inexpresable. O sea, sólo cuando el arte y el lenguaje sean neutralizados, cuando se retire de ellos la urgencia referencial que les impone la subjetividad, puede aparecer la verdad. Correspondientemente, la condición de posibilidad de la verdad es la destrucción de toda engañosa totalidad: bajo este término comprende Benjamin la naturaleza y la obra de arte misma.

La posición de Benjamin es de enorme importancia en la discusión estética de principios de siglo. La obra de arte simbólica es cuestionada, tanto desde una base teórica sistemática como desde la experiencia histórica de la desintegración del mundo burgués. En este ensayo de Benjamin, quizá el último crítico romántico, alcanza su plenitud la expectativa de la crítica romántica y es trascendida. La crítica cuestiona radicalmente la obra de arte y se convierte ella misma en una obra de arte. El umbral histórico en que se

encuentra Benjamin es articulado por la expresión “torso de un símbolo”<sup>27</sup>. Esta metáfora no ha disuelto todavía sus vínculos con una terminología idealista; sin embargo, evoca vívidamente la destrucción de la totalidad armónica. La crítica le reasigna un estado fragmentario a la obra y así, al completarla, trasmite una imagen más adecuada de la existencia que la extraviada armonía del mundo transmitida por el símbolo.

Estas ideas fueron desarrolladas nuevamente por Benjamin en su tesis para optar a la *venia legendi*, pero que nunca fuera aceptada para tales fines, *El origen del drama barroco alemán* (1925<sup>28</sup>). Dice allí:

Es objeto de la crítica filosófica demostrar que la función de la forma de arte es precisamente esta: hacer de contenidos objetivos históricos, que le sirven de base a toda obra importante, contenidos de verdad filosófica.<sup>29</sup>

Prosigue:

Esta transformación de los contenidos objetivos en contenido de verdad hace que la decadencia (de una obra) [...] se vuelva el motivo de un renacimiento, en el cual toda belleza efímera se disuelve totalmente y la obra se reafirma como ruina...<sup>30</sup>

Con estas ideas llega Benjamin al opuesto de la concepción romántica de una crítica vivificante. Al anticuar y morir

---

27 Benjamin, Walter (1924-1925): Goethes Wahlverwandschaften. En: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften, Band I-I*. pp. 123-201. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1999, p. 181.

28 Año de redacción (HJ)

29 Benjamin, Walter (1925). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. En: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften, Band I-I*, pp. 203-430. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1974, p. 358.

30 *Ibid.*

los contenidos objetivos, el contenido de verdad agarra solamente el esqueleto. Es en este sentido que debemos entender la famosa formulación de Benjamin: “La crítica es mortificación de las obras.”<sup>31</sup> Con aforismos, Benjamin radicaliza la negatividad de la crítica. Mantengamos empero con claridad que el concepto de crítica en Benjamin, a pesar de todas sus transmutaciones, siempre se dirige al contenido de verdad de las obras, entendiendo por verdad aquellos fenómenos específicos que, de manera peculiar, se hacen valer en las obras de arte y articulan un problema filosófico. Es una convergencia de crítica y conocimiento.

Su libro sobre el drama barroco alemán marcó un punto de inflexión en el pensamiento y la vida de Benjamin: no fue aceptado para optar a la *venia legendi*, con lo cual se desvaneció para siempre el vínculo con la institución universitaria. Pero ya desde antes empezó a relajarse la orientación metafísica de Benjamin y él inició un acercamiento a posiciones cada vez más materialistas. En esto, fueron determinantes algunas nuevas amistades. En 1923, Benjamin conoció a Adorno. En 1924, hizo un viaje de seis meses a Capri, donde se encontró con Ernst Bloch, Alfred Sohn-Rethel y otros intelectuales de izquierda. En 1924 conoció a Bertolt Brecht por Asja Lacis. Ella fue una de las razones de su viaje a Moscú en 1926.

Desde 1928, después de la publicación del libro sobre el drama barroco alemán, publica Benjamin una gran cantidad de textos que sólo a primera vista nada tienen que ver con la obra de un filósofo. Tenemos el libro *Einbahnstrasse* (Calle de vía única), el cual fundamenta el lado literario de la obra benjaminiana, al igual que *Infancia en Berlín alrededor de 1900*. Entre otras cosas, en estos textos ingresa la naturaleza propia de la gran ciudad y determina el ritmo de la narración; una especie de aceleración lingüística con

---

31 *Op. cit.*, p. 357.

la cual Benjamin toma posesión de imágenes de la ciudad, esboza retratos y dibuja imágenes de pensamiento. El ensayo se convierte en abrazadera que junta a estas formas narrativas. El aspecto literario se convierte en uno de los elementos más característicos de la obra benjaminiana, de manera que sus escritos son una especie de corredor limítrofe entre la filosofía y el arte.

Puede decirse que Benjamin cultivó el ensayo como forma literaria y la literatura como ensayo filosófico; escribe retratos de ciudades, entre ellas Nápoles, Moscú, Weimar y Marsella; sin olvidar, por supuesto, Berlín y París. El aspecto visual del retrato escrito es resaltado por Benjamin en los mismos títulos que escoge: *Una imagen de Proust*, *El surrealismo: última instantánea de la inteligencia europea*, *Enigmas en imágenes*. Benjamin evitó siempre la polémica destructiva y, en sus escritos, nunca utilizó la primera persona. Se ocupó de obras en las cuales él pudiera desarrollar sus propias categorías mediante argumentos filosóficos. Como he dicho, Benjamin no utiliza el tratado, sino el ensayo, al cual —como él decía— le está inscrita la conciencia de su propia temporalidad.

La crítica del arte se nutre en Benjamin de sus reflexiones sobre las formas del símbolo y la alegoría; sus ideas sobre lo simbólico las desarrolla alrededor de Goethe, mientras que la alegoría es tema central de su obra sobre el drama barroco. Según su opinión, lo simbólico y lo alegórico constituyen dos formas de expresión del arte. La teoría benjaminiana de la alegoría es una de sus más importantes contribuciones teóricas, razón por la que osaré detenerme unos momentos en ella.

Benjamin toma distancia de aquellos pensadores que sostienen que la alegoría es la relación obligada imagen-significado. Como ejemplo, menciona a *Justicia*, la figura femenina con espada, balanza y ojos vendados, la cual se toma como idea de la justicia. La alegoría es, a la vez,

convención y expresión; o sea, expresión de la convención. Los tiempos y los autores, que se han servido de la alegoría, bosquejan un mundo en el cual la relación entre significante y significado se ha vuelto incierta. El mismo concepto de alegoría como significante “convencionalizado” supone que sería posible escoger otro significante para ese significado. De esta manera, en la alegoría el significante y el significado se separan. Entre ellos, dice Benjamin, existe una relación arbitraria, no necesaria. Con esta idea, Benjamin señala lo que él denomina “el abismo de la alegoría” (*Abgrund der Allegorie*)<sup>32</sup> entre el ser figurativo y el significar. “Cualquier persona, cualquier cosa, cualquier relación puede significar cualquier otra cosa...”<sup>33</sup>

A esta visión alegórica del mundo se le ha vuelto problemática la presencia del sentido. Esto se refiere primero a la fe; después de la Reforma, la Contrarreforma y la Guerra de los 30 Años, se vio conmovida la seguridad basada en la fe de la Edad Media. Si el sentido y la significación no son dados por revelación, si no son instaurados por naturaleza, entonces al ser humano le corresponde la tarea de la interpretación del mundo. Es decir, si el objeto es incapaz de transmitir un sentido, recae en él como significado aquello que el alegórico le asigne. El alegórico introduce el significado en el objeto. En el siglo XVII, la producción de significaciones se llevó a cabo sobre el trasfondo, cada vez más amplio, de una cosmovisión racionalista basada en la ciencia natural. Tal atribución de significado estuvo expuesta a conjeturas teológicas, de manera que la incertidumbre resultase en interpretaciones, y se mantuvo en una nebulosa la producción de sentido. Al establecimiento alegórico del conocimiento en objetos, se le opone un vaciamiento del sentido del mundo.

---

32 *Op. cit.*, p. 342

33 *Op. cit.*, p. 350

Benjamin ejemplifica esta situación mediante la figura del melancólico, quien se retira del sufrimiento del mundo para interpretarlo incesantemente en busca de una comprensión divina. Según él, el melancólico, al sumergirse continuamente en la contemplación, intenta salvar las cosas muertas al tratar de comprenderlas. Esta búsqueda de redención, salvación y sentido distingue la alegoría de lo simbólico.

En la categoría decisiva del tiempo [...] puede ser determinada la relación entre símbolo y alegoría.

Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, se revela fugazmente el rostro transfigurado de la naturaleza ante la redención, en la alegoría se coloca frente a los ojos del observador la facies hipocrita de la historia como un estupefacto paisaje primitivo.

La historia, con todo lo que ella desde el principio tiene de atemporal, enfermo y errado, se expresa en un rostro; no, en una calavera...<sup>34</sup>

Cuando la belleza crea, por sólo un instante, una trama concomitante con la decadencia transfigurada, el rostro de la muerte y la calavera imprimen la ausencia de la redención. La totalidad de las cosas y todos los signos caen en la maldición de esta falta de redención. Aparecen a la luz de la falta, pierden su sustancia. El drama barroco se encuentra, según Benjamin, en esta dinámica. Este drama consume la atribución y el vaciamiento del sentido. El mundo aparece allí como una trama de signos y remisión, a la que le es propia la mancha de lo arbitrario.

---

34 *Op. cit.*, p. 342-343.

## Arte y capitalismo

En los años treinta, Benjamin se ocupó de la obra de Baudelaire y retomó sus reflexiones sobre la alegoría, pero ahora aplicó esta categoría a una situación histórica diferente. En la época del capitalismo avanzado, resaltó la relación entre la alegoría y la mercancía. Benjamin señala que la forma alegórica del entendimiento se basa en un mundo donde los fenómenos carecen de valor. Esta devaluación del mundo material, similar a la que se observa en la mercancía, es lo que fundamenta la intención alegórica.

La inmanencia del mundo alegórico es garantizada por la mercancía, pues todo lo que tiene algún uso, puede ser intercambiado y volverse mercancía. Benjamin se refiere a la nivelación de lo particular en el cosmos de la mercancía, cuando dice que la desvalorización del mundo de las cosas en la alegoría es superada por la mercancía. Pero Benjamin, en un texto sobre Baudelaire, también señala las limitaciones de la alegoría con respecto a la superación del sistema de la producción de mercancías. Baudelaire exhibe un impulso destructivo que no busca abolir lo que se desmorona en él, caracterizado por su tendencia regresiva, evidente en la alegoría. Sin embargo, este mismo impulso destructivo expulsa las apariencias, lo que constituye la tendencia progresiva de la alegoría.

Benjamin se refiere, de manera especialmente enfática, al carácter de fetiche de la mercancía, categoría introducida por Marx, en la figura de la prostituta, mujer vuelta mercancía. Ella es la “corporalización de la mercancía”, “alegoría devenida humana”. “El fetiche es el sello de autenticidad de la mercancía, así como el emblema es el sello de autenticidad de la alegoría. En el cuerpo desprovisto de alma, pero al servicio del placer, se enlazan alegoría y mercancía...” La forma de la mercancía coloniza tanto el cuerpo como las fantasías. “El entorno objetual de los

seres humanos adquiere, de manera siempre más brutal, la expresión de la mercancía. Al mismo tiempo, la publicidad intenta ocultar el carácter de mercancía de las cosas. A la engañosa transfiguración del mundo de las mercancías se resiste su desfiguración en lo alegórico. La mercancía busca verse a sí misma en la cara...”<sup>35</sup>

Es con este enorme bulto teórico que Benjamin ingresa en la que muchos llaman su fase tardía; esta expresión insinúa una ruptura, por lo cual no es muy dichosa, pues en realidad, como lo ha tratado de dejar claro lo expuesto hasta ahora, es una continuidad. Benjamin había escrito ya su famoso ensayo sobre la violencia, había contactado con Ernst Bloch y leído *Espíritu de Utopía*, al igual que *Historia y conciencia de clase* de Lukács. En 1924, Benjamin había conocido a Brecht, con quien se intensificó la relación a partir de 1929. Juntos planearon publicar una revista con el título de “Crisis y crítica”; vivieron juntos en el exilio en el mismo hotel de París, hasta que Brecht emigró a Dinamarca, donde lo visitó Benjamin en 1934, 1936 y 1938. Ambos se separaron políticamente cuando Brecht justificó el pacto Hitler/Stalin. De esta época provienen innumerables contribuciones benjaminianas sobre el teatro, la producción literaria, la radio y las crónicas sobre la gran ciudad. En este contexto, hemos de recordar sus análisis de la estética fascista y sus contribuciones sobre la politización del arte; además, Benjamin se dedica a la teoría de la técnica y al análisis de nuevos medios, como la fotografía, la radio y el cine; en los ensayos dedicados a estos temas hace aportaciones no sólo para comprender los desarrollos técnicos, sino que inaugura una visión que incluye una historia de las mentalidades y una historia de la mirada,

---

35 Estas citas se encuentran en una plantilla de impresión en el Archivo Benjamin, manuscritos 1820 – 1825. Véase: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Band I-3. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1974, p. 1153.

que materializa la relación recíproca entre la técnica y las personas. Las ideas que Benjamin desarrolla en el más famoso de sus ensayos, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936)<sup>36</sup>, que expondré a continuación, resuenan en nuestros oídos hasta el día de hoy.

Las obras de arte han sido reproducidas desde siempre; una copia puede ser producida mediante una simple reproducción manual. La época de la reproducción técnica se inicia, según Benjamin, con el grabado y continúa con la imprenta y la litografía hasta llegar a la fotografía y la grabación sonora; desemboca en el cine sonoro. Alrededor de 1900, se provoca un punto de inflexión. La reproducción técnica alcanza un estándar que, primeramente, empieza a hacer su objeto el total de las obras de arte; secundariamente, las transmitidas por la tradición son sometidas a agravantes transformaciones; en tercer lugar, en el arte contemporáneo la reproducción técnica se transforma al conquistar un espacio propio entre las trazas artísticas. Toda la estructura de percepción, producción artística y transmisión de arte fue revolucionada.

Benjamin analiza, en este contexto, dos momentos de la obra de arte: su valor cultural y su valor de exhibición. El valor cultural proviene del uso religioso de los tempranos objetos artísticos que fueron producidos para cumplir con una función mágica en el servicio religioso. Los artefactos debían ser percibidos por los dioses, no por las personas. Esto cambió en la medida en que el arte se liberó del ritual. Las obras empezaron a producirse crecientemente para la observación pública y con ello se transformó su carácter. Benjamin argumenta que

---

36 Benjamin, Walter (1936). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En: Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, Traducción y notas de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1982, pp. 15-57.

la reproductibilidad técnica emancipa a la obra de arte, por vez primera en la historia universal, de su existencia parasitaria en el ritual.<sup>37</sup>

El valor de exhibición reprime el valor cultural y lo disuelve. Al anclaje del arte en el ritual le seguirá, según Benjamin, su fundamentación en la política.

Aquí ingresa el concepto de aura, convertida en una referencia popular gracias al ensayo de Benjamin, quien recurre a este concepto, con diferentes definiciones en varias de sus obras. Estos cambios reflejan que, para Benjamin, el aura se resiste a una definición determinada. Sin embargo, generalmente ocurre aquella definición que postula que el aura de una obra artística aparece cuando se garantiza su autenticidad e irrepetibilidad. De esta manera, el aura es el opuesto de la reproductibilidad, pues

El ámbito entero de la autenticidad se sustrae a la reproductibilidad técnica...<sup>38</sup>

Esto es lo que expresa aquel pasaje, en que se define el aura:

¿Qué es propiamente el aura? Un singular hilado de espacio y tiempo: manifestación irrepetible de una lejanía, por cercana que pueda estar...<sup>39</sup>

Benjamin sostiene que la autenticidad de un objeto radica en todo lo que puede transmitirse en él desde su origen hasta su testimonio histórico. En las obras de arte, en todos los objetos, se inscribe la historia de su transmisión. Asimismo,

---

37 Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Band I-2, p. 431-508. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1974, p. 442.

38 *Op. cit.*, p. 437

39 *Op. cit.*, p. 440

el público que recibe la obra, se transforma. La tradición es entonces algo extraordinariamente cambiante. Debido a estos factores, Benjamin concibe el original como algo dinámico y el aura, como algo fugaz.

El concepto de aura es sin duda polisémico en Benjamin. No queda claro si el aura es propia del arte o de los fenómenos naturales. Al introducir el concepto en el ensayo que comentamos, dice que lo ha propuesto en otro lugar para temas históricos, pero que ahora lo ilustra en el concepto de objetos naturales. Benjamin ejemplifica su argumento con una situación común: observar un atardecer de verano mientras se sigue con la mirada una cordillera, o una rama proyectando su sombra sobre alguien que descansa. En este acto, se experimenta la esencia o la sensación especial asociada con esas montañas o esa rama.

Como vemos, la definición de aura tiene aquí un acento sustancialista. Pero en otros momentos, tiene mayor peso la proyección inconsciente: La experiencia del aura descansa en la transferencia —el término es intencionalmente freudiano— de una forma de reacción, habitual en la sociedad humana, ante la relación de lo inerte o de la naturaleza con el ser humano. Quien es visto o se cree visto, abre los ojos. La experiencia del aura de un fenómeno, consiste en atribuirle a este fenómeno la capacidad de abrirnos los ojos. Esta atribución de asombro puede acontecer en todo: palabras, cosas, obras artísticas. Lo decisivo es que este proceso contiene momentos objetivos y subjetivos del aura, la cual entonces implica una constelación de factores, cuya construcción conceptual no puede ser definitiva.

Con la reproductibilidad técnica desaparece la esfera de la autenticidad. En cualquier tiempo y lugar, pueden observarse reproducciones de obras de arte, lo cual tiene consecuencias sobre la percepción. La reproductibilidad y la disponibilidad de los artefactos transforma la recepción, incluyendo las obras auráticas, cuya singularidad es socavada.

El aura es percibida al instante de su desaparición; sólo ante la reproducibilidad se vuelve experimentable el contenido pleno de lo único.

No debe suponerse que Benjamin tuviese una actitud melancólica por la destrucción del aura. Contrariamente, la eliminación del valor cultural implica una oportunidad. Estos momentos utópicos están contenidos en sus reflexiones sobre el cine, en aquel entonces un medio artístico relativamente nuevo.

Para Benjamin, el momento artístico de la producción cinematográfica está en la edición, la cual no puede llevarse a cabo sin medios técnicos; con mayor precisión, debe decirse que la edición surge de la técnica. Benjamin examina cómo el cine, al ser totalmente determinado por su capacidad de reproducción, implica consecuencias significativas para cada aspecto de esta forma artística, desde su producción hasta su recepción, y cómo el nuevo medio se apropia de formas tradicionales y las transforma. Por ejemplo, Benjamin analiza cómo el modo de producción de obras filmicas influye sobre el modo de trabajo de los actores y cómo el cine, debido a la potencial agregación de más escenas, se convierte en un medio infinito. Esto es cierto ahora más que en sus tiempos, gracias a la digitalización del material filmico que permite, no sólo añadir, sino revisarlo todo, punto por punto, pixel por pixel. El cine transforma la actuación misma; por un lado, porque destroza la continuidad: una escena puede ser el resultado de la edición de múltiples tomas con gran cantidad de cortes; también cambia la gesticulación que en el cine debe ser más discreta que en el teatro.

Pero lo que más interesa a Benjamin es encontrar en el nuevo medio potenciales utópicos y, sobre todo, vislumbrar una nueva relación con la técnica, para la cual la sociedad todavía no es lo suficientemente madura como para lograr que la técnica se convierta en su propio órgano. El cine provoca una nueva forma de la mirada, para la cual Benjamin,

desde su ensayo sobre el surrealismo, acuñó el término “iluminación profana”. En el cine, la masa se ve confrontada con su propio inconsciente. Por ejemplo, en el cine soviético los actores profesionales son reemplazados por actores legos. Los trabajadores se representan a sí mismos, de manera que no sobresale el individuo o la estrella, sino un tipo sociológico. Al liberar el cine estos tipos, apoya la experiencia social revolucionaria. Benjamin también analiza las implicaciones de las técnicas de edición para la recepción y percepción; analiza los productos de la cultura de masas e indaga la fascinación que ejercen en el público, desde Chaplin hasta Micky Mouse. En su mente, están sobre todo las grandes obras soviéticas de Eisenstein y Vertov. No obstante, a pesar de ver en el cine un medio revolucionario con gran potencial productivo, reconoce su apropiación por parte de la dinámica capitalista, la cual falsifica por medios corruptivos el legítimo interés de las masas en su autoconocimiento.

This is the end  
Beautiful friend  
This is the end  
My only friend, the end  
Robby Krieger, *The Doors*

Benjamin había abandonado Alemania hacia París después de que Hitler asumiera el poder el 30 de enero de 1933. Su hermano Georg fue detenido en 1934 y murió en Mauthausen en 1942. Walter murió el 26 de setiembre de 1940, a las 10 de la mañana, en la localidad catalana de Port Bou, como consecuencia de una sobredosis de morfina. Intentando escapar de los nazis, había hecho el recorrido de París a Lourdes, y atravesado a pie Los Pirineos. Al ser detenido, junto a sus acompañantes, por la policía fronteriza española, decidió que era mejor terminar con su vida.

A Benjamin no le interesaba tanto comprender el mundo como captar, en el pasado y en el presente, los indicios de su transformación. Creía que en las ruinas de la historia habitaban momentos mesiánicos, instancias de cambio, que se deben rescatar porque tenemos la obligación ética de redimir el sufrimiento de los muertos y los vivos.

En sus tesis sobre el concepto de historia, Benjamin arguye que hay una conexión oculta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Afirma que cada generación tiene una débil fuerza mesiánica, y el pasado reclama su influencia. Y continúa diciendo que es preciso

... encender en lo pasado la chispa de la esperanza [...] tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.<sup>40</sup>

---

40 Benjamin, Walter (1940). Über den Begriff der Geschichte, p. 695. En: Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften, Band 1 – 2*, pp. 691-704. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1974.



*Iván Villalobos-Alpizar*

## La tortuosa justificación de la filosofía en Jürgen Habermas

### 1. Consideraciones generales

Celebrar el aniversario, la gestación y desarrollo de una tradición de pensamiento, es festejar en última instancia un logro del espíritu humano. La filosofía, más que en respuestas, consiste en la formulación de preguntas. Por esto ella parece, a primera vista, una actividad inútil porque trata de un preguntar que siempre “llega tarde” (de acuerdo a los estándares de la racionalidad experta), *post festum*, que tiene algo que decir normalmente después de que los expertos han sido consultados.

La enseñanza de la filosofía, tal como transmito a mis alumnos, consiste en un entrenamiento tendiente a indagar en las particularidades de la *pregunta filosófica*. Porque lo particular de la pregunta filosófica es no poseer un objeto de suyo previo, sino un *objeto general* —a la manera en que Kant hablaba de *objetos generales de la razón*<sup>1</sup>—, el cual surge por exigencia de la propia lógica o necesidad interna de la racionalidad. Desde este punto de mira, la filosofía es una actividad inmanente a la *razón* (en el sentido kantiano del término),

---

1 Cfr. Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. Zweites Buch (Zweites Hauptstück, VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 266.

lo cual no significa que deje de referir a *objetos fuera de la razón misma*, esto es, al mundo material, concreto, el de los problemas que rodean, moldean y acotan las prácticas humanas. En esta línea, estoy plenamente de acuerdo con Althusser y su idea de que la historia de la filosofía debe ser leída, a grandes rasgos, conforme a dos enfoques que, a pesar de las simplificaciones consustanciales a tal criterio heurístico,<sup>2</sup> son el ‘materialismo’ y el ‘idealismo’. Esto dicho, y aunque claramente rechazo cualquier intento de ubicar la filosofía en el ámbito de la llamada teoría pura –de un *mundo nouménico, eidéticamente limpio de mácula empírica*–, me niego a asumir en bloque las implicaciones de tal *corte epistemológico*. Por eso opto por Kant, aunque con sustanciales modificaciones. Desde mi perspectiva, hay una ‘reducción trascendental’ que precede a todo abordaje materialista de la filosofía digna de su nombre, en tanto y en cuanto ‘materialismo’ quiere decir reconocimiento pleno de que toda pregunta, aún la más especulativa –como efectivamente es la filosófica–, tiene su *locus nascendi* en *las prácticas humanas*, así como en los problemas asociados a ellas, en la medida en que toda práctica emerge como respuesta a problemas concretos. En esta tesitura, ‘reducción trascendental’ significa en este contexto argumentativo básicamente lo siguiente: hay un ‘algo’ previo al mundo material concreto de las prácticas, que apunta a la dinámica que subtiende el funcionamiento de la razón humana, y que es aquello de lo que la filosofía deriva su motilidad y tendencia estructural hacia la especulación. Se trata de la *búsqueda de lo incondicionado en lo condicionado*. Aquí radica el específico *dejo kantiano* de mi visión filosófica.

La búsqueda de lo incondicionado dentro de la cadena de las causas de lo condicionado, resulta connatural al

---

2 Althusser, Louis. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Siglo XXI, Madrid, 2016.

pensamiento humano.<sup>3</sup> Esto no implica, bajo ningún rubro, la afirmación de objetos *a priori* de la filosofía, ya que contempla manifestaciones idiosincráticas y culturalmente diversas dentro del mismo *ethos especulativo*, aunque no en la extensión en la que añorarían las filosofías interculturales y su inflado concepto de racionalidad.<sup>4</sup> Y son permitidas porque –en consonancia con mi *approach* a la filosofía como actividad libre-especulativa– prescinde de postular objetos ‘propios’ del pensamiento filosófico, concibiéndolo más bien como el proceso de *búsqueda de lo incondicionado en lo condicionado*, cuyo devenir crea –a través de su propio recorrido– el ‘objeto’, que siempre tendrá, eso sí, un acento general, bien sea de corte más normativo, o predominantemente epistemológico-regulativo, *re-operando* sobre la concatenación de las relaciones causales (lo condicionado) con miras a dotar de sentido su proceso o búsqueda particular, sea ésta de índole moral, sea de naturaleza epistemológica, i. e. más del ámbito de la razón práctica, o más precisamente ubicable bajo la razón teórica.<sup>5</sup>

Esta introducción tiene como propósito esbozar a grandes rasgos mi propia visión del quehacer filosófico, antes de adentrarme en la visión y función de la filosofía para Jürgen Habermas.

---

3 “Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft” (Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, S. 543).

4 Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico* (Cap. 7). Madrid:Taurus, 1990.

5 En esta tesitura, considero fundamental no perder de vista la tesis kantiana que afirma la primacía fundamentalmente práctica de la razón, en la medida en que, desde mi perspectiva, toda actividad racional en general, y la filosófica en particular (que corona a todas las demás en cuanto a su alcance especulativo y naturaleza abstracta), tiene su génesis en el mundo de las necesidades de los seres humanos, articuladas a su vez en prácticas sociales concretas. Cfr: Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Zweites Buch (Zweites Hauptstück, III). O. C., p. 249.

Celebrar la teoría crítica no es, bajo ningún aspecto, erigirla en tradición monopolizadora del pensamiento crítico, algo que lamentablemente no deja de ocurrir. La llamada Escuela de Fráncfort, que sigue siendo importante en ámbitos académicos internacionales –y Latinoamérica no es la excepción–, no deja de representar un provincialismo filosófico que no debe ser “comprado”, mucho menos repetido, sin crítica y, sobre todo, *sin aggiornamento*. Desde la fundación del *Institut für Sozialforschung* en 1923 ha corrido mucha agua bajo de los puentes de la cultura, la filosofía y, sobre todo, de la política. La acriticidad pasmosa, cuasi-sectaria, con que en nuestros medios algunos académicos se refieren a la ‘teoría crítica’ como una especie de *master key* para entender y analizar todos los problemas del presente, resulta más que patética. El culto alrededor de autores como Adorno y Horkheimer, los padres fundacionales de la Escuela de Fráncfort, y su desprecio ya no de lo que vino después dentro de dicha tradición, sino de todas las tradiciones filosóficas del pasado y del presente que no rindan tributo a este supuesto *non plus ultra* del pensamiento crítico, da en verdad pena ajena. Porque el pensamiento crítico es claramente más grande que la tradición francfortiana, pero, ante todo, porque *pensar críticamente* obliga a cuestionar las falencias de esa tradición, los límites y sesgos –muchas veces sobresimplificaciones– de sus planteos, así como a replantear, decididamente, pero con humildad y honestidad intelectuales, su vigencia.

Sin embargo, solemos encontrar en nuestro medio no pocos académicos y estudiantes que, desde una pueblerina arrogancia –sobre todo tratándose de un país periférico– consideran que el solo hecho de cobijarse bajo el alero de la llamada ‘tradición de la teoría crítica’, los convierte de forma automática en portadores del *ethos del pensamiento crítico tout cours*; peor aún, que los faculta en censores de desviaciones ‘burguesas’, ‘neoliberales’ –o cualquier otra palabreja o descalificativo de moda– con respecto a lo que

ellos dictaminaron –sin consultar a nadie– que entra en el “canon de la racionalidad crítica”. Esta actitud vergonzante campea en nuestras universidades, particularmente de ciertas unidades académicas.

Las universidades se encuentran en peligro alrededor del mundo, precisamente gracias a sectarios que, desde distintos frentes y con diferente montura y armadura, se desligan cada vez de un sano sentido común democrático, invocando precisamente razones de “críticidad”. Pero no solo muchos de los seguidores de la llamada ‘teoría crítica’ actúan de esta forma. También desde la orilla opuesta, la del ‘post-estructuralismo’ de moda –que alberga diversas expresiones, desde la genealogía foucaultiana y el análisis formalista del discurso, pasando por la jerigonza constructivista del performativismo butleriano, hasta el post-marxismo laclauiano y el esoterismo arrogante del lacanismo político, por mencionar solo algunas–, se hace lo suyo en esta dirección. A ambas tradiciones, una germana, otra de ascendiente francófono, es común, no obstante, la misma actitud dogmática que marcha a corriente, bajo los dictados de las modas académicas, no solo de la libertad de pensamiento, sino de la pluralidad básica y necesaria para *pensar en libertad*. Porque la filosofía es eso: libertad especulativa. Si las ciencias sociales y las humanidades no ponen sus barbas a remojar, si no recobran su conexión con los problemas reales del mundo y de la sociedad, que, en última instancia, son los problemas de toda filosofía y pensamiento que se pretenden críticos, están condenadas a dejar de ser lugares donde no solo era posible, sino donde además se premiaba y promovía la discusión, la tolerancia y la libertad de pensamiento y expresión.<sup>6</sup>

---

6 Nuestras universidades han sido tomadas por asalto por burócratas mediocres, cuyas decisiones afectan tremendamente, no sólo la docencia y la investigación, sino la sana convivencia. Se trata de los burócratas y “sexócratas” de la diversidad, que necesitan justificar su existencia con la promulgación de directrices cada vez más absurdas.

Estas reflexiones previas tienen como objetivo llamar la atención sobre dos cosas. Primero, intentar honrar la tradición y el *ethos plural y multidisciplinario* de la Escuela de Fráncfort, mediante un posicionamiento propio con respecto a mi concepción de la filosofía y sus tareas. Segundo, llamar la atención sobre el peligro que puede conllevar celebrar tradiciones de manera acrítica o hagiográfica, en un contexto internacional donde las universidades ceden, bajo la autocensura, en su misión de pensar en libertad y generar discursos críticos, entregando su funcionamiento y sus políticas –incluidas las de investigación– a mediocres burócratas de la “diversidad”, al tribalismo de la política identitaria, o bien al puritanismo perverso y autoritario de los llamados departamentos de “estudios de género”. Si esta tendencia se impone, esta suerte de conmemoraciones, de una tradición que fue muy potente en su momento –y lo puede seguir siendo–, serán solo rememoraciones de una letra y pasado muertos.

## 2. Habermas: La filosofía como *vigilante (Platzhalter) e intérprete*

Si podemos ubicar a Jürgen Habermas dentro de la tradición de la llamada teoría crítica, es porque el pensador alemán, a pesar de su distanciamiento crítico con respecto a la llamada Primera Generación de la Escuela de Fráncfort, representada fundamentalmente por Adorno y Horkheimer, no renuncia a pensar el mundo de lo social desde alguna suerte de *categoría de totalidad*,<sup>7</sup> en este caso, de una totalidad diferenciada en ámbitos de acción y racionalidad. Habermas recoge plenamente la interpretación weberiana de la Modernidad a partir del concepto de *racionalización*

---

7 Sobre la categoría de totalidad en la teoría crítica en general, y en Habermas en particular; cfr. Jay, Martin. *Marxism and Totality* (Cap. XV). Berkeley: University of California Press, 1984.

*diferenciante*, que implica inevitablemente la obligación de reconocer el carácter diferenciado y plural de los sistemas y subsistemas de funcionamiento social, que en su dinámica hacen posible tanto la riqueza (aspecto positivo), como la disgregación e independencia autorreferencial de dichas esferas de acción-racionalidad (su lado negativo, *patológico*). Es como si alguno de los sistemas que conforman el cuerpo humano se volviera ciego a la existencia y efectos no intencionales de los órganos que lo componen, tanto sobre sí mismo como sobre los otros sistemas. Por ello, la labor del filósofo consiste, como el médico general, en evaluar el funcionamiento corporal desde la generalidad de los síntomas que dan cuenta de desequilibrios en zonas particulares. Como el médico general, el filósofo debería observar de cerca la salud del paciente de manera regular, dando consejo y prescribiendo tratamientos ahí donde puede, sin pretender reemplazar el criterio de los médicos especialistas cuando la situación así lo amerita.

Valga la analogía –imperfecta y aproximada como toda analogía– para señalar que la filosofía, en la concepción habermasiana, es aquel saber que resguarda el campo o plaza (*Platzhalter*) que ella no puede ocupar, o bien solo de manera “interina”, a falta de necesidad del (médico) especialista. Del mismo modo que el médico general es la “primera instancia” (permítaseme el vocablo jurídico), el lugar donde a falta de apelaciones (incremento de la gravedad patológica), se agota la discusión o el “litigio médico”, el filósofo no convoca al oncólogo, al urólogo o al psiquiatra, hasta que ‘reconozca’ su necesidad. Y tiene el poder de hacerlo gracias a su conocimiento general, a su capacidad de pensar y proyectar totalidades.

Sin embargo, existe un problema con este planteamiento, como veremos adelante, que se vuelve un problema recurrente en la filosofía de Habermas, esto es, el hecho de que la filosofía como “guardiana de plaza” (*Platzhalter*),

se queda corta con respecto a su otra fundamental misión: la de ser intérprete. Si queremos no cercenar las alas de la filosofía, y que pueda cumplir su función de generar diagnósticos a partir de su posición como *vocera* privilegiada de la categoría de totalidad –de totalidad con ‘t’ minúscula, pues para Habermas la reflexión filosófica solo se justifica dentro del programa de una “razón detranscendentalizada”–,<sup>8</sup> su misión no puede ser la de ordenadora o vigilante (*Platzanweiser*), pero tampoco la de mera “cuidadora del campo” (*Platzhalter*). Más aún, parece que Habermas no se percató de que tanto la función de diagnóstico, como la de intérprete (ambas cognitivas y normativas a la vez), suponen un *surplus* que él se niega a legitimar, bajo el supuesto riesgo de una recaída en el “pensamiento metafísico”.

Este *surplus*, ese “más” que es producto de la tensión de todo trascendental, aún del ‘trascendental débil’ que Habermas esgrime, no es una ensoñación metafísica que pudiera ser disuelta con las herramientas lingüísticas de la filosofía del lenguaje o del pragmatismo lingüístico, sea en su versión formal-performativa –en principio *no anti-normativa* (más propia de la tradición filosófica norteamericana)–, sea en la más estrecha versión representada por la terapéutica lingüística del positivismo lógico y la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje.

Dicho *surplus* es el reverso mismo del sentido (su ‘diferencia’, que es carencia y potencial a la vez), el *punto de fuga* cuyo pivote es la ontología carencial de lo real-político, que se expresa, entre otras, en las dicotomías, amigables, mas siempre tensionales, entre el ser y el deber-ser, la sociedad y los individuos, la unidad constitucional y la pluralidad ciudadana en el seno de la entidad política que conforman los estados liberal-políticos modernos (atravesados por

---

8 Cfr. Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós, 2002.

la tensión entre intereses colectivos comunes e intereses individuales), entre soberanía y derechos humanos,<sup>9</sup> etc.

Si bien es cierto que Kant introduce una manera nueva de fundamentar la filosofía, como Habermas reconoce, éste no termina de llegar a acuerdo con el planteo kantiano. Parece incluso que le aterra, hasta avergüenza, el dejo trascendental de su filosofía.

El *quid* de la problemática filosófica en Habermas puede ser condensado, desde mi perspectiva, en la siguiente pregunta: ¿Cómo puede la filosofía seguir resolviendo cuestiones de derecho (*quaestiones juris*) desde el ático de una razón hecha desde el paradigma de la filosofía de la conciencia? Desde la perspectiva habermasiana, Kant seguiría aún encerrado en un concepto sustancial de razón que corre en sentido contrario a la noción deliberativa de racionalidad. Si bien existe un trecho gigantesco entre el sustancialismo cartesiano de la razón, que reclama el derecho a deducciones de naturaleza trascendente (entre ellas, las más importante, la idea de Dios), y la deducción trascendental kantiana que configuró más bien una ‘metafísica negativa’ encargada de *de-limitar* aquello que puede ser o no ser conocido legítimamente por la razón humana, el filósofo de Königsberg seguiría operando, según opinión de Habermas, desde una noción ‘quasi-sustancialista’ de razón, según la cual existen *apriori* que preceden al involucramiento de la racionalidad en los problemas concretos –sean de la razón teórica, sea de la razón práctica. Dichos *apriori* no son de recibo para Habermas, a pesar de que dan cuenta del problema fundamental de toda filosofía, desde sus orígenes hasta nuestros días, i. e. la búsqueda de una fundamentación última (*Letztbegründung*).

---

9 Sobre la tesis de la co-originalidad de soberanía y derechos humanos, cfr: "Human Rights and Popular Sovereignty. The Liberal and Republican Versions". En: *Ratio Juris* 7, 1994, pp. 1-13.

De esta desconfianza y prurito post-metafísico que propulsa los desarrollos teóricos habermasianos, deriva su oposición al proyecto de Apel que sí reconoce un apriori comunicativo de naturaleza trascendental. Esto no embargante, tampoco Apel ofrece, desde mi punto de vista, una solución aceptable de cara a lo que se juega en el problema de la fundamentación última, pues en principio ambos autores se mueven dentro de la misma órbita formal(ista)-pragmática, lo que hace de su polémica más bien una “diatriba de familia” poco innovadora. El “debate” entre Habermas y Apel gira más bien en torno al talante ontológico de ‘lo trascendental’. A grandes rasgos, para Apel el ‘apriori comunicativo’ es una referencia fundamental que no puede ser borrada so pena de caer en un círculo discursivo que terminaría reconduciendo al punto de inicio que intenta esquivar.<sup>10</sup>

Todo el planteamiento habermasiano se encuentra transido, lastrado, de este ir y venir, conformando una especie de coqueteo, vacilante pero sobre todo temeroso, frente a la inevitable pregunta filosófica de los fundamentos. Veamos un claro ejemplo.

Insiste Habermas en que su planteo pragmático-formal, su propuesta de racionalidad comunicativa, *no es* una epistemología, porque la pregunta epistemológica supone aún un acceso privilegiado a la verdad, pero además, agregamos nosotros, porque la epistemología partiría de la vieja y conocida dicotomía sujeto-objeto, cuando lo suyo es un esfuerzo hermenéutico por elucidar el trasfondo del proceso de interacción comunicativa, esto es, la *totalidad del mundo de la vida lingüísticamente entrettejido*. Sobre esto nos dice:

Las dimensiones de la acción y del habla no tienen por qué anteponerse a la cognición. Antes bien, la

---

10 Cfr. Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Zweite Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

praxis centrada en un objetivo y la comunicación lingüística adoptan *otra* función estratégico-conceptual, distinta de la que correspondía a la autorreflexión en la filosofía de la conciencia; ambas desempeñan funciones de fundamentación tan sólo en la medida en que ayudan a rechazar como injustificada la necesidad de conocer los fundamentos.<sup>11</sup>

Este vericuetto argumentativo nos deja perplejos. ¿Cómo es posible que la praxis y la comunicación cotidianas ‘fundamenten’ sin necesidad de indagar, al menos aproximativamente, de postular *–more kantiano–* esos mismos fundamentos? Si el ser humano, en el contexto de las prácticas materiales, coordinadas comunicativamente, fundamenta, sin saberlo, o, mejor dicho, supone ya la búsqueda de la fundamentación, de una fundamentación *–para usar lenguaje habermasiano–* siempre ya-ahí, que solo basta descubrir, esto es, hacer visible mediante la racionalidad reconstructiva, ¿de dónde extraen entonces los individuos ese *ethos ilustrado* que empuja hacia la búsqueda del conocimiento, así sea para concluir *que no existe fundamento (último)*? El ser humano quiere saber porque *necesita* conocer, indagar en la naturaleza de las cosas y de las prácticas. ¿Cómo entonces podrían los individuos no ser acusados de mantenerse en una minoría de edad intelectual *–para hacer referencia a la conocida expresión kantiana–*, de no interesarse en los asuntos colectivos de la razón pública, si no pueden siquiera aspirar a conocer aproximativamente, incompleta y faliblemente, los fundamentos de las cosas?

Claramente, la respuesta a dicha crítica resulta fácil de adivinar: No hablo, diría Habermas, de cualquier fundamento, si no del *fundamento último*. A lo que nosotros

---

11 Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. 3ª Edición. Barcelona: Península, 2000, p. 17.

respondemos que, precisamente desde y gracias a Kant, nadie apela seriamente a un conocimiento de esencias o cosas-en-sí. Da la impresión de que Habermas filosofa a partir del temor a una recaída, improbable, en una especie de *etapa pre-crítica* de la filosofía, representada no ya por Wolff, sino por el conservadurismo y neo-conservadurismo, de tintes irracionalistas, que motiva los diversos nacionalismos europeos. Su querrela no es con los wolffianos, si es que aún existen, sino con la AfD y los extremismos de izquierda de la República Federal.

Por todo esto podemos afirmar que Habermas se sirve de la filosofía trascendental de Kant para construir su propia “morada filosófica” en el firmamento de la filosofía occidental en general –de la germana en particular–, en virtud de la amplitud del universalismo ínsito en la tradición de la filosofía crítica inaugurada por este último (a diferencia del Idealismo Absoluto, potencialmente totalitario, de Hegel).<sup>12</sup> Pero Kant también le sirve para construir un *muñeco de paja* y, de paso, autopoicionar su filosofía como superación práctico-comunicativa de los problemas derivados, según él, del pensamiento trascendental. Habermas prefiere la bastardía a ser reconocido heredero pleno del ethos fundamental de la filosofía kantiana. Sin embargo, no se atreve a consumir el parricidio frente a Kant, pues esto significaría clausurar el campo especulativo que hace posible su propia filosofía. El idealismo trascendental no solo funcionaría, pues, como vigilante del campo (*Platzhalter*), sino sobre todo como *Platzanweiser* (guardián) del propio esfuerzo filosófico habermasiano. Y no se trata aquí de sostener una suerte de imposibilidad de “ir más allá de Kant”, sino de algo más decisivo: Reconocer, no traicionando, el gesto fundamental

---

12 El idealismo de Hegel tiene derivaciones no solo quietistas, a pesar de su talante “dialéctico”, sino potencialmente autoritarias.

de la racionalidad trascendental que Habermas, lejos de “superar”, intenta esconder debajo de la alfombra.

Ciertamente no es posible conocer los fundamentos últimos —cosa que Kant no afirma—, pero no porque la teoría de la acción comunicativa ofrezca un suelo más apropiado que la *filosofía de la conciencia* (la famosa *Reflektionsphilosophie* que Hegel somete a escrutinio en su texto de juventud *Glauben und Wissen*).<sup>13</sup> Habermas justifica su crítica a Kant, y al mismo tiempo la supuesta superioridad de su planteamiento, por la conciencia falibilista (post-metafísica) de su modelo; no obstante, la esencia de la reducción trascendental, por mencionar uno de los conceptos fundamentales del idealismo kantiano, es precisamente el reconocimiento de la incapacidad de la razón de conocer los fenómenos en su última dimensión.

Desde mi perspectiva, pues, el falibilismo habermasiano se distinguiría solo en la instancia de justificación, *discursiva* en su caso, *inmanente* trascendental en el de Kant. En principio parece un avance y un remozamiento necesario de la herencia del idealismo trascendental; sin embargo, este desplazamiento presenta una serie de problemas que no podemos tratar aquí. Solo diré que en este desplazamiento hacia el escenario argumentativo de la comunicación cotidiana, Habermas hace no solo de la fundamentación discursiva (la fuerza del mejor argumento en la comunidad ideal de habla)<sup>14</sup> un contrafáctico tan alejado del mundo empírico como podría ser la reflexión trascendental de la razón en Kant, sino que en su “trascendental débil” el dinamismo *bottom-up/top-down* inherente a la tensión kantiana entre los dos mundos, el empírico y el trascendental, tiende a desaparecer, dada su tendencia no solo a aseptizar los

---

13 Cfr. Hegel, G. W. F. *Jenaer Schriften*. “Glauben und Wissen” (1802). Berlin: Akademie Verlag, 1972.

14 Cfr. Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I (I. Einleitung: Zugänge zur Rationalitätsproblematik). Vierte Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

contextos socio-históricos de discusión y toma de decisiones (minimizando el rol del poder y sus asimetrías), sino a hacer de lo normativo una suerte de apéndice (por arrastre) de la función preponderantemente cognitiva de la ética.<sup>15</sup>

No deja tampoco de llamar la atención que, a pesar de su crítica al “discurso filosófico (posmoderno, para más señas) de la Modernidad”, Habermas termine comprando de la posmodernidad filosófica su principal razón de ser: el *strawman* de una filosofía con supuestas pretensiones de totalidad e infalibilidad metafísicas que se impone desmontar, como si la *Crítica de la Razón Pura* no se acercase casi a los 250 años de su publicación. Esto me permite entroncar con mi reflexión inicial, que tenía por objetivo no solo dejar en claro mi concepción de la filosofía, sino además denunciar que las modas teóricas del presente, desde el “anti-esencialismo postmarxista” de la escuela lacaniana de análisis del discurso, hasta el lacanismo filosófico, pasando por la “crítica de la razón postcolonial” y el performativismo de ascendencia butleriana, todos y sin excepción, encuentran su motivo y razón de ser en este muñeco de paja, en una caricatura y sobresimplificación de Kant, postulando una cosa-en-sí (*Ding an sich*) que solo ellos –pues en esto se juega el supuesto carácter innovador de sus teorías– dan entidad y sustancialidad metafísica.

### 3. Habermas frente a los modernos “superadores” de la filosofía

Jürgen Habermas realiza un recuento de los tres frentes desde los cuales, según él, se ensaya una superación de la filosofía. Se trata de la *forma terapéutica*, representada ante todo por Wittgenstein; la *heroica*, representada por el *pathos*

---

15 Desde mi perspectiva, Habermas paga este caro precio precisamente por su reticencia a pensar el problema de los fundamentos de manera correcta, i. e. su naturaleza trascendental en todos sus extremos.

que motiva a ir más allá de ella, abandonando la búsqueda de aquellas “certezas” expresadas en lo que Heidegger llamaba la onto-teología, superación que no deja de tener mucho de irracionalista, y que por ello genera preocupaciones políticas en Habermas; finalmente, la *forma salvífica*, que se haría manifiesta en los desarrollos interpretativos de la hermenéutica, en el post-estructuralismo y en el pragmatismo rortiano, entre otras expresiones, las cuales suelen sobredramatizar los peligros de un objetivismo universalista del que muchos acusan no solo al cientismo de cuño anglosajón, sino al propio Kant.

Particularmente, en lo que hace a Rorty, Habermas adversa su “pragmatismo débil” (si se nos permite la expresión), en la medida en que representa una propuesta en las antípodas del propuesto por él mismo, dada su afirmación de la idiosincrasia cultural del lenguaje sobre sus posibilidades de elevarse a un universalismo, aspiración esencial a la ética del discurso (*Diskursethik*). Habermas se opone a la confinación de la filosofía a una suerte de discurso edificante (*edifying*), que renuncia no solo a defender y afirmar la peculiaridad insuperable de su registro (*filosofía no es literatura*),<sup>16</sup> sino a su capacidad de resolver problemas que tienen que ver con los asuntos públicos más críticos y urgentes del momento, aquellos que nos afectan a todos y que conforman el nódulo argumentativo de la vida pública. Y aquí vuelve de nuevo Kant, a quien utiliza de manera ligera y hasta derogatoria, pero que, sintomáticamente, parece ser la piedra angular —última— de su propuesta, al menos en lo que refiere a la justificación del ethos universalista de la racionalidad discursiva. Veamos:

No hay duda de que esta división de funciones  
despierta *simpatía* en la medida en que libera a  
la Filosofía de las exigencias de juez supremo en

---

16 Cfr. Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Kapitel VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

materia de ciencia y de cultura. En todo caso, yo no la encuentro *convinciente*, ya que no podrá conseguir que una Filosofía pragmática y hermenéutica, que va más allá de sus límites, se contenga en conversaciones edificantes al *margen* de las ciencias, sin incurrir de nuevo en la espiral de la argumentación, esto es, del discurso fundamentador.<sup>17</sup>

Más allá de esta referencia, lo cierto es que la obra de Habermas se encuentra plagada de estas ambigüedades y dicotomías. En este sentido, no consigue con éxito dejar atrás el esquema kantiano (de ascendencia agustiniana) de los *dos reinos*, esto es, de un mundo nouménico (de los fines, en el caso de la moral) y un mundo material-empírico (fenoménico), en donde la racionalidad trascendental ejerce como *límite que posibilita*, y donde ‘delimitar’ significa *en el mismo movimiento* ‘hacer posible’, *abrir la posibilidad de conocer*. Sin embargo, la delimitación posibilitadora no conlleva la castración del entendimiento humano que los neokantianos –sobre todo la escuela de Marburgo–, malentendiendo a Kant, ensayaron al intentar “positivizar” el ethos trascendental, fundacional e imborrable, de su filosofía. Por el contrario, la razón humana, como unidad reflexivo-especulativa, mantiene con buena salud su lengua bífida, pues del hecho de que Kant afirme la imposibilidad de conocer *el ámbito nouménico de la cosa-en-sí*, no se sigue de ninguna manera que la afirmación de ese mundo, suerte de punto de fuga y lazo con la “infinitud” de *lo incondicionado*, deje de jugar un papel central no sólo en la labor sintetizadora del entendimiento en el conocimiento efectivo de la realidad, si no, sobre todo (nunca olvidemos la primacía de la razón práctica en Kant), en su función de apertura hacia el dominio de los fines,

---

17 Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa*. O.C., p. 23.

reino que podemos de alguna manera ‘entrever’, gracias a la actividad regulativa de las ideas.<sup>18</sup> Lo que en Kant parece una ambigüedad, a nuestros ojos es la naturaleza propia, precaria y heroica a la vez, de la razón humana, que hace de todo individuo un sujeto con *doble ciudadanía*, en cuanto ciudadano de dos reinos, expresado *en las (blandas) dicotomías* de mundo nouménico/fenoménico, reino de los fines superiores/finalidades empíricas, trascendente/trascendental, historia desde el punto de vista cosmopolita/historia como devenir de sucesos, incondicionado/condicionado, razón/entendimiento, etc.

#### 4. ¿Qué queda de la propuesta habermasiana de la filosofía como *vigilante e intérprete*?

De esta manera aterrizamos en la propuesta habermasiana en torno a la filosofía, que debe ceder su pretensión de *acomodadora* (*Platzanweiser*) a la de *vigilante o guardiana* (con “g” claramente minúscula). Esta función se ocuparía –con el concurso de las ciencias que proceden de manera *reconstructiva*, esto es, que no inventan ni agregan nada a la realidad, sino solo la reacomodan, ordenan y sistematizan– del conocimiento *pre-teórico* (siempre ya-ahí, dado, presupuesto) propio de los saberes/sistemas culturales, cuyo zócalo nutricional es el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Se trata de todo el ámbito de las ciencias humanas, que tienen por objeto los “apriori” siempre presentes en la acción y el habla. Dado que la filosofía no puede reclamar para sí el monopolio de tener el último veredicto en cuestiones de verdad, justicia o gusto, asiste a la ciencia moderna, al derecho positivo y al complejo arte/crítica/estética, respectivamente, sus propias definiciones y regulaciones. Por ello considera Habermas

---

18 La distinción entre actividad regulativa y constitutiva de la razón, resulta central a la hora de pensar la naturaleza particular del idealismo trascendental, así como para diferenciarlo del idealismo fagocitante de Hegel.

fundamental asignar a la filosofía el papel de mediadora entre estos distintos ámbitos de acción/racionalidad.

La pregunta que acto seguido surge es, pues, de dónde le viene a la filosofía este impulso, de qué *lugar* en el mundo-de-la-vida moderno –el cual se caracteriza precisamente por sus déficits motivacionales– proviene este *conatus* que aspira a la mediación entre instancias a primera vista autónomas y autárquicas. Ante este problema para nada menor, Habermas vuelve, paradójicamente, a invocar aquel incómodo pero recurrente “incondicionado”. Al respecto, nos dice:

Un pensamiento filosófico que aún no ha olvidado el problema de la racionalidad y que aún no ha renunciado a un *análisis de las condiciones de lo incondicionado* ha de enfrentarse con esta doble necesidad de mediación.<sup>19</sup>

Esta persistencia de la tensión trascendental, “ascendente”, que permitiría elevarse –no necesariamente en busca de alturas etéreas o vedados cielos metafísicos– por sobre la *horizontalidad inercial*, a veces mecánica, pero siempre autorreferencial de los sistemas sociales, a la manera de la teoría luhmaniana de sistemas que Habermas adversa,<sup>20</sup> no puede provenir de los sistemas mismos dominados por las *cultura de expertos*, que Habermas con razón intentar abrir para vincular con los mundos de la vida de la acción/comunicación cotidiana. Ese impulso proviene del *insuperable retorno de la totalidad*, que se hace presente, entre otras formas, a través de la manifestación de los efectos no intencionados de la acción intencional.

---

19 Habermas. O. C., p. 27. Destacado mío.

20 Cfr: Habermas. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band 2 (Kapitel VII). Vierte Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

El problema radica en las consecuencias de la absolutización del cálculo medio-fin, de la racionalidad instrumental, de la primacía opacante de la racionalidad formal en términos weberianos. Visto de esta forma, ese saber *pre-existente, siempre-ahí y ya-dado*, que se manifiesta en los intercambios comunicativos de los mundos de la vida, es una *totalidad realmente existente*. Si bien imposible de conocer, es, a un tiempo, el “apriori comunicativo” del mundo de la vida, pero además su resultado, que conocemos gracias a una suerte de ‘metafísica negativa’ que nada tiene de deriva especulativa caprichosa, conformando más bien el intento –a partir de una necesidad muy concreta y material– de pensar/proyectar *aquello que no se ve* desde la óptica de la mirada fragmentaria propia del cálculo medio-fin, de la cadena causal del mundo de *lo condicionado*, pero que hace posible las acciones humanas lingüísticamente coordinadas que redundan “más allá” del encadenamiento causal –nunca en cierre definitivo, dado el carácter abierto de la acción– en estados de cosas y relaciones que no eran las ‘originarias’ y que por este hecho generan nuevas incertidumbres. Dicho de otra manera, se actúa y se toman decisiones siempre e inevitablemente en escenarios inciertos –esto a pesar de las “certezas” fragmentarias que puede ofrecer la racionalidad instrumental–, así como también se generan nuevas incertidumbres que a su vez condicionarán futuras acciones, sea de individuos, sea de los colectivos. La obligación de pensar, proyectar, generar pronósticos, esbozar o prever escenarios, tiene que ver no con otra cosa que con *el elemento de incondicionalidad esencial a la racionalidad humana*. No es una pasión metafísica inútil, sino la condición ontológica de la existencia humana, que puede ser fácilmente comprensible en fenómenos concretos tales como la división internacional del trabajo, que *globaliza de facto* el mundo más allá de las previsiones que los expertos son capaces de hacer.<sup>21</sup>

---

21 El análisis geopolítico resulta el mejor ejemplo de esta problemática, en la medida en que tratase de un ámbito de interpretación que tiene muchísimo

La pregunta que se hará el lector, muy probablemente, es por qué siendo este elemento de incondicionalidad, este *pathos* trascendental, algo tan concreto, “prosaico”, y no una exquisitez del pensamiento, mucho menos una divagación alocada, *neurótica*, de la razón humana concebida desde el paradigma de la “filosofía de la conciencia”, me incline yo a concebir lo trascendental desde el ‘idealista Kant’, y no desde el ‘pragmático-comunicativo’ Habermas.

La razón es la siguiente. Existe en Habermas una tensión entre su desconfianza de cara a toda razón totalizadora, y la necesidad de postular un modelo racional-especulativo de potencial alcance universal.<sup>22</sup> Si bien es cierto rechaza asignar a la filosofía un particular sitio de privilegio en el concierto de los saberes y de las ciencias, no obstante, no puede renunciar a colocarla en cierto lugar de superioridad epistémica (al menos desde un punto de vista procedimental-coordinativo), porque son la filosofía, y la teoría crítica, las llamadas a ejercer el saber *re-constructivo* de la racionalidad. Pero el papel reconstructivo de la racionalidad filosófica resulta problemático, en la medida en que la filosofía no pone ni quita nada —estrictamente hablando— en el mundo. La reconstrucción se opera siempre sobre un saber-ya-dado, siempre-ahí, pero *atematizado*.

Es en el *mundo de la vida* —que en Habermas tiene connotaciones más lingüísticas que fenomenológicas, y que debe por tanto más a Austin y Searle, que a Husserl y Schütz— donde habría que buscar “ese no sé qué” que finalmente sustituiría la perenne búsqueda de la filosofía de una *fundamentación última (Letztbegründung)* por un referente *no-aún-(re)construido*, aunque *ya-dado*, al que el filósofo

---

de incierto, fallible, y en el cual las predicciones tienen un carácter remarcablemente hipotético. Es la globalidad del mundo, hoy más clara que nunca, la que impide que nos despidamos de la categoría de totalidad tan fácilmente, como prescribe el positivismo.

22 Se trata de lo que se conoce como el *Principio U* de su ética del discurso.

crítico no pone ni quita nada desde el punto de vista de sus contenidos. Si el filósofo no pone ni quita nada, si deja al mundo tal como está —en su realidad material y sus contenidos, en sus cosmovisiones y lógicas sistémicas—, vale la pena preguntarnos qué tan cerca estaría Habermas de dos posiciones en principio opuestas:

- a. La que afirma, como venimos diciendo, que la filosofía estrictamente hablando deja el mundo tal y como está (dice lo que es posible decir, no lo que se debe hacer), según el decir de Wittgenstein.<sup>23</sup>
- b. La que considera que la filosofía está llamada, no a *interpretar antojadizamente el mundo* (es lo que siempre han hecho los filósofos, en demasía), sino a *transformarlo* (¿re-construirlo?) críticamente.<sup>24</sup>

Se trata de dos versiones contrapuestas, extremas, de la filosofía, que Habermas adversa, pero que, dadas las ambigüedades de su planteamiento, parece oscilar entre ambas.

Por el hecho de reflexionar Habermas desde una matriz kantiana, más que hegeliana, en el sentido de que la única forma de mantener una tensión básica entre *lo que es* y *lo que debe ser*, entre el mundo de la vida ahogado por la lógica sistémica —que se torna patológico y reclama el reconocimiento de su apriori normativo y racional-lingüístico— y el reconocimiento de ese mundo de la vida (*Lebenswelt*) como depósito de energías racional-morales, recurre a la postulación de un ‘trascendental débil’, del cual está convencido opera en la comunicación cotidiana (*ethos comunicativo del lenguaje*). Pero el *mundo de la vida*, para ser dinamizado, requiere de idealizaciones que sean acicate y lo propulsen

---

23 Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. México: UNAM-Editorial Crítica, 1988, p. 124.

24 Se trata, quizá, del único y pobre resto que permanece de aquel *interés emancipativo de la razón* del “primer Habermas”. Cfr: Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests* (Appendix: Knowledge and Human Interests). Boston: Beacon Press, 1972.

*hacia adelante*, y éstas solo pueden venir, desde mi punto de mira, de una “razón insatisfecha”, del malestar físico, moral e intelectual de los sujetos, que los obliga siempre a proyectarse, a superar la “horizontalidad inercial” de la vida cotidiana. Esa tensión/proyección (que puede tomar incluso la forma trágica de un *desgarre*) se da, no sin riesgos, en un escenario de racionalidad comunicativa, conformado por ciudadanos informados que confían en que se puede arribar a certezas (aún precarias) si se sigue el procedimiento argumentativo correcto. Sin embargo, a pesar de que la teoría de la acción comunicativa se mira fundamentalmente a sí misma como ética discursiva, el sesgo cognitivista le impide generar un espacio político-normativo entre *lo que es* y *lo que debería ser*, un espacio que sólo puede surgir del vacío (en el sentido ontológico, epistemológico y existencial) que se abre inevitablemente entre el mundo tal como lo encontramos, y las proyecciones –utopizantes en buena medida– que espolean no solo la reflexión, sino sobre todo la acción.

En este sentido, previo a la acción reflexiva y a la racionalidad comunicativa, se encuentra la necesidad material, el malestar, la indignación que anteceden toda necesidad de *reconocimiento* o validación por parte de otros, necesidad que alberga la fe (religiosa, moral o racional) de que las cosas pueden/deben ser distintas.

El retroceso que representa Habermas respecto de Kant, quien lejos de ser un ‘revolucionario’ advocó más bien por la toma de distancia crítica frente al devenir social, distanciamiento que haría posible la *racionalidad ampliada* requerida para evaluar prudencialmente el mundo de lo ético-político con la suficiente cautela para no dejarse engullir en la vorágine “irracional” de los acontecimientos,<sup>25</sup> queda evidenciado

---

25 Más que un “revolucionario”, Kant fue un espectador de la Revolución, en este caso, de la Francesa. Sobre este particular, el mejor abordaje – desde mi perspectiva – siguen siendo el de Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

de manera palpable en este texto con la cual finalizamos este escrito. Se trata de un pasaje muy significativo, por sintomático, que amerita citarse enteramente:

Como quiera que las pretensiones de validez que solemos vincular en la conversación con nuestras convicciones trascienden el contexto en que se dan, *ya que superan unos horizontes espaciotemporales limitados*, todo acuerdo conseguido o reproducido por medios comunicativos ha de apoyarse sobre un potencial de fundamentos existentes, pero, en todo caso, fundamentos. Los fundamentos están hechos de un material especial y *nos obligan a pronunciarnos sobre ellos con un simple sí o no. De este modo se incorpora a las condiciones de la acción basada en el entendimiento un elemento de incondicionalidad.*<sup>26</sup>

¿No es quizá ese “sí o no” un elemento fideísta, metafísico, *teológico-político* en última instancia, que persigue al ilustrado Habermas a lo largo de todo su trabajo, sin lograr exorcizarlo?

Esta es la *Gretchenfrage*, la pregunta crucial que, desde mi perspectiva, constituye el *framing* correcto para analizar no sólo la obra de Habermas, si no toda la tradición francfortiana de la teoría crítica.

### Otra bibliografía consultada

- Adorno, Theodor. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003.
- “Wozu noch Philosophie”. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 47 (1999), 3, pp. 481-488.
- Dews, Peter (editor). *Habermas. A critical reader*. Oxford: Blackwell, 1999.

---

26 Habermas. O. C., pp. 28-29. Destacado mío.

- Habermas. *On the logic of social sciences*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989.
- Philosophisch-politische Profile*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007.
- McCarthy, Thomas. *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Pedersen, J. "Habermas' Method: Rational Reconstruction". En: *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 38, No. 4, December 2008, pp. 457-485.
- Phillips, D. C. *Holistic Thought in Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1976.

Carlos Aguirre Aguirre

## La Teoría crítica en los fermentos decoloniales<sup>1</sup>

En una entrevista de 1970 realizada por Janko Musilin para el periódico *Die Presse* de Viena, Max Horkheimer, frente a la pregunta de si es posible pensar por fuera de los dogmas, de Dios, de un Absoluto, responde: “Adorno y yo –ni si quiera podría decir quién uso primero el término– hablamos del «anhelo de lo totalmente Otro»”. En la teoría crítica, el Absoluto se llama con cautela «lo Otro»” (Horkheimer, 2022, p. 58). La respuesta de Horkheimer es reminiscente en relación a su propia teoría elaborada junto a Theodor Adorno, pues no hay análisis crítico que no se incline por rescatar las penumbras de la experiencia de lo sujetos, de las relaciones humanas, en el marco del mundo administrado del capital, problema ya profundizado de sobremanera en *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)* de 1944. Frente a la interrogación de Musilin, Horkheimer indica, asimismo, la existencia de un patrón oculto –“lo Otro”– que estabiliza los vínculos mercantiles dentro de un

---

1 Este trabajo es resultado de una ampliación de las discusiones y resultados de los artículos: Aguirre Aguirre, Carlos (2024). Desarticulación (im) productiva: Walter Dignolo y la Teoría crítica. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 43, 161-195, y Aguirre Aguirre, Carlos (2023). El posoccidentalismo, o el hilo perdido de lo decolonial. *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 13, 313-336.

universo estructurado que no da lugar, por lo menos en lo inmediato, a la crítica. ¿Qué es lo totalmente “Otro” que Horkheimer nombra con cautela? ¿Por qué ese “Otro” es un anhelo, un deseo, devenido en Absoluto? ¿Qué es aquello que lo programa como un Absoluto? Lo “Otro”, signo indecifrible por la teoría tradicional, apelando brevemente a lo que Horkheimer explica en 1937 su ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica (Traditionelle und Kritische Theorie)*, pareciera estructurar esa verdad immaculada a partir de la cual una Totalidad necesita autoabastecerse mediante la elaboración de una exterioridad convertida en Absoluto inmanente de la razón instrumental.

Más allá de lo indicado por Horkheimer, el “Otro” también es un problema para teorizaciones tan distantes, o, para algunos, muy cercanas entre sí, como las de Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss. El torniquete dialéctico de *El ser y la Nada (L'être et le néant)* de Sartre alberga el seno de una fuerza proyectiva en la que un ser-para-otro es una presencia inesquivable de mi contingencia, situación y libertad; es decir, del ser-para-sí. El “Otro” subraya una trascendencia, algo casi inherente en la condición humana para Sartre, con el poder de cosificar y paralizar la acción irremediable de aquel que busca ejercer ese pequeño ápice de libertad escondido en su propia práctica humana. Por su parte, Lacan, retomando las lecturas de Sartre y de Alexandre Kojève sobre Friedrich Hegel, entiende que no hay un “Otro del Otro” dentro de la gramática de lo real. En efecto, el Otro cuando aparece por medio de lapsus, interrupciones de sentido y represiones, es mediante diferencias y semejanzas en relación al inconsciente del Uno. Tanto en Sartre como el Lacan hay, sin duda, un deseo por la presencia de un “Gran Otro” que se oxigena gracias a la desarticulación fantasmática de una presencia con el poder de desarticular el velo ontológico del sujeto. Quizás Lévi-Strauss es quien a partir la antropología estructural dota de condimento histórico

al Otro, cuando al hablar de las sociedades primitivas las reflexiona como zonas compuestas por sujetos *pre-lógicos*, que obedecen, más allá de la literalidad de lo “salvaje”, a Otra-lógica. La astucia del “Otro” depende aquí de ciertas estabilidades y relaciones causales en vínculo con un nosotros que conserva otras formas de socialización.

Ahora bien, aquello que inquieta a Horkheimer son los *a priori* trascendentales que la misma razón moderna le endilga al “Otro”. En efecto, a diferencia de las reflexiones antes revisadas, el vínculo entre un Otro y el Uno, entendiendo a ambos como figuras analíticas, tiene posibilidades históricas a partir de, como indica Eduardo Grüner (2010), un conflicto irresoluble de la Parte con el Todo. Es por ello que, justamente, Horkheimer en *Teoría tradicional y teoría crítica* indica que las verdades generales en las que se interesa la Teoría crítica no pueden verificarse refiriéndolas simplemente al orden actual, debido a que “[e]n la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos «negativos» latentes en la realidad presente” (Jay, 1989, p. 144). El momento del “Otro” es el despunte de una gangrena histórica que tiende a convertir particulares en totalidades incuestionables al instante en que se ocluye el conflicto que subyace en las coordenadas mercantiles de la sociedad administrada. Con esto, resulta que el “Otro” no puede aparecer sin una lógica de la identidad donde el Uno se autodefine por una cadena de enlaces de similitudes y diferencias, sin por ello dejar de desplazar al “Otro” a una especie de alteridad absoluta, a un exterior que poco y nada tiene que ver con el metabolismo identitario y cultural de lo Uno.

No es menor que en el marco de este problema, Stuart Hall es aquel que interesado por las dinámicas culturales de las identidades performáticas y la crítica poscolonial indica cómo la construcción de una identidad autogenerada implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término –y con ello

su “identidad”– solo “puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*” (1996, p. 18). De esta forma, lo indicado por Hall logra conectarse, volviendo a Horkheimer, con la inclinación de la Teoría crítica por “pasar de una concepción de unilateralidad, que inevitablemente sobreviene cuando procesos intelectuales parciales son aislados del conjunto de la praxis social, sea a su vez suprimida y superada” (Horkheimer, 2003, p. 232). Al contrario de lo que puede ser una lectura mecanicista de los fenómenos sociales y culturales, la Teoría crítica, por lo menos lo que se conoce como su primera generación, revisa los fundamentos de una modernidad cuyo principio es instituir un mundo administrado estableciendo verdades inmutables y un dominio que se expande por todo el entramado social y cultural. De ahí que, como agrega Jay, Horkheimer, busca “una oferta crítica en el margen entre un concepto general y los objetos específicos subsumidos en él” (2016, p. 16).

Con lo anterior, y bajo ciertas licencias de relevo y desplazamiento, se puede entender que el decurso de la razón moderna instrumental tiene una esencia alterizadora que afecta a las poblaciones y territorios conquistados por la empresa colonial europea. Ese “Otro” de la razón, definido por oposición al principio de autoafirmación y autoconservación de la modernidad europea, es perfectamente identificable en experiencias e historicidades diferenciales que no se acoplan a los parámetros humanos y simbólicos del proyecto sociocultural de la razón instrumental. Hablamos de un “Otro” no meramente como Absoluto, al que Horkheimer hace referencia en la entrevista de Musilin como esa presencia espectral frente al dogma o la divinidad sagrada del capital, sino específicamente de una *otredad* representada como la periferia de lo que se posiciona como centro imperial de una Totalidad. Esto da cuenta de una

resignificación y una reorganización de la Teoría crítica, por lo menos en lo relacionado al proyecto inicial esbozado por Horkheimer, sin dejar de señalar sus intervalos y el fundamento de la crítica planteada. Por lo tanto, no resulta sorprendente el sentido variado que la Teoría crítica tiene en Latinoamérica y el Caribe.

En el caso específico de autores/as como Alberto Moreiras (1990), Nelly Richard (1996) y Beatriz Sarlo (1994) la modulación del proyecto frankfurtiano no se da sin problemas y recortes, lo cual conduce a una penetración de la Teoría crítica dentro de una hermenéutica que separa lo moderno de lo posmoderno, siendo este último el lugar sociotemporal que en Latinoamérica pareciera vehicular una crítica certera de la modernidad, a partir de pliegues estéticos residuales consagrados un transculturaciones de nuevo tipo y lejos de la arquitectura de los relatos uniformizadores de la modernidad. En otro lado, quizás lejana a la variante anterior, aunque complementaria, se encuentra el Giro decolonial, conformado en un primer momento por académicos/as como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh y Walter Dignolo. Mientras Dussel y Quijano funcionan como presentadores de algunas categorías nodales para el Giro decolonial —el mito de la modernidad (Dussel) y la colonialidad del poder (Quijano)— para la colectividad Gloria Anzaldúa, Frantz Fanon, Aimé Césaire y Rodolfo Kusch, por solo nombrar algunos/as, son partes de una genealogía desde la que se reflexiona el “pensamiento fronterizo”, “la herida colonial”, “la colonialidad del ser” y “la conciencia migrante”. Es interesante, entonces, notar que los nexos que establecidos de los/as integrantes del Giro decolonial con los y las pensadores/as latinoamericanos/as, caribeños/as y chicanos/as de décadas anteriores se da a partir de una recuperación cuyo horizonte es pensar las mutaciones de la modernidad/colonialidad en los espacios macro y micropolíticos.

A partir de esto, nos interesa subrayar la especificidad del impacto que en distintos momentos del trabajo del semiólogo argentino Walter Dignolo tiene la Teoría crítica. Rastreamos los trabajos de él no solo por su participación relevante dentro del llamado Giro decolonial latinoamericano, sino, más bien, porque en los distintos estadios de su heterogénea obra es posible detectar un diálogo con la Teoría crítica que muta en función sus propias inquietudes, con el fin dotar de densidad epistemológica a diversas categorías que resuenan en lo se conceptualiza como razón posoccidental, pensamiento fronterizo (*Border Thinking*) y finalmente Giro decolonial.

Es viable, en un primer momento, advertir la recurrencia constante de los trabajos de Enrique Dussel en los textos de Dignolo para dar cuenta de una definición de la modernidad como constructo de una lógica de poder colonial e imperial consagrada en la colonialidad, y con el fin de idear un contrapunto entre la Teoría crítica y la decolonialidad. De ahí que es inesquivable revisar las lecturas de Dussel sobre la Teoría crítica retomadas por Dignolo, ya sea explícita o implícitamente. En este orden de asuntos, la Filosofía de la Liberación de Dussel y la elaboración de una analítica crítica que discute y problematiza la constitución de la “otra-cara” de la modernidad o, mejor dicho, de la “Alteridad esencial de la Modernidad” (Dussel, 1994, p. 29), resultan un eje epistemológico central. A diferencia de lecturas como la de Santiago Castro-Gómez (1996), las referencias dusselianas de Dignolo se dan con un tono de diálogo y aporte, en tanto que el filósofo argentino forma parte de lo que en su momento caracteriza como una crítica posoccidental. El ejercicio de Dignolo consiste, entonces, en reflexionar la potencia semiótica-lingüística y cultural de elaboraciones que discuten los legados coloniales en Latinoamérica y el Caribe en paralelo, e inclusive antes, de la aparición de la teoría poscolonial de Gayatri Spivak y Homi Bhabha, principalmente.

Dentro de este panorama, en *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1995) Mignolo indica que es viable entender el trabajo de Dussel como una filosofía anticolonial que se adapta a las reglas del juego de la filosofía europea moderna. Aquello, agrega, es lo que “mantiene a Dussel apegado a los valores y criterios de la modernidad” (Mignolo, 1995, p. 29). El semiólogo, con todo, indica que el gesto de Dussel se puede comprender como la necesidad de afirmar un lugar alternativo de enunciación poscolonial, inclusive sin proponérselo explícitamente. “Mientras que en 1980 Dussel veía la filosofía de la liberación como una toma de posición postmoderna, podríamos decir hoy que la filosofía de la liberación es más cercana a la perspectiva postcolonial que postmoderna” (Ibid., p. 28). Tal afirmación toma escrito por Dussel en la entrada preliminar de su *Filosofía de la liberación*: “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular y feminista de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (Dussel, 1985, p. 9). Lo posmoderno que Dussel anota en su *Filosofía de la liberación* le sirve a Mignolo de punto de apoyo para discutir con y contra la ubicación geocultural del debate posmoderno en autores como Gianni Vattimo y Jean-François Lyotard, y para la definición de una lectura poscolonial latinoamericana, más que con el objeto de entender a qué se refiere Dussel cuando habla de posmodernidad en los 70. En 1999, producto de unas conferencias dadas algunos años anteriores, Dussel dice sobre lo posmoderno de su *Filosofía de la liberación*:

Adviértanse las palabras usadas en 1973: más allá de la totalidad moderna, dominadora, es posmoderna [...] ¡Años después Lyotard hablará en Europa del problema! ¡Hoy se descubre Levinas en Alemania y Estados Unidos, pero ninguno de los trabajos sobre

el tema recuerda que la “filosofía de la periferia” viene trabajando desde hace más de veinte años sobre el tema! La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía (Dussel, 1999, p. 47).

Desmenuzando un poco los argumentos de Dussel y Mignolo, resulta apropiado indicar que el “pos” de lo poscolonial no es lo mismo que el “pos” de lo posmoderno, cuestión que Mignolo lee a partir del trabajo *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?* de Anthony Apiah (1991), aunque, desde nuestro análisis, una definición más certera de lo poscolonial como marco epistemológico diferencial de lo posmoderno y las teorías anticoloniales la da Hall. Indica Hall que la crítica de lo poscolonial tiene la facultad de poder evaluar cómo la cultura colonizadora y la colonizada ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, porque, aunque sus diferencias continúan siendo profundas, hay una transculturización entre ambas que resulta irreversible. Y, aun así, cuando la obsesión por recuperar origen perdido resuena en las proclamas descolonizadoras, siempre, agrega Hall, lo poscolonial aparece para “causar problemas en las oposiciones binarias culturales del «aquí»/«allí»” (2010, p. 568) y entender que a la “colonización” como parte de un proceso “global” esencialmente transnacional y transcultural, y no como un “antes” temporalmente superado.

Considerando estas definiciones, se advierte que la resonancia que lo posmoderno tiene en Dussel guarda más relación con el método analéctico que propone al final de su *Filosofía de la liberación* que con una ubicación dentro de las filosofías posmodernas. De ahí que, aunque Dussel trace una perspectiva poscolonial, que, según Mignolo (1996), consiste en una “(...) crítica a la occidentalización (sic) desde la experiencia periférica de la colonización” (p. 28), el problema no es tanto del contrapunto que su filosofía pueda establecer

con lo posmoderno, sino del contenido crítico de su lectura al problematizar las formas de representación cultural de la modernidad occidental y sus maneras de superarlas en distancia con el momento de negatividad dialéctica de lo apuntado por la Teoría crítica, específicamente en las elaboraciones de Adorno referidas a la Totalidad del capital que encierra ya una amenaza “negativa”, una marcha histórico-filosófica incesante de los rescoldos de esa Parte subsumida por el Todo.

Así, el “posmodernismo” de la *Filosofía de la liberación* es más bien una definición del contrapunto establecido por el mismo Dussel con lo que define como filosofías de la Totalidad, entre las que se encuentra la Teoría crítica de Horkheimer y Adorno. Para comprender esto, Dussel habla de una analéctica como momento “crítico y [de] superación del método dialéctico negativo, no lo niega, como la dialéctica no niega a la ciencia, simplemente lo asume, lo completa, le da su justo y real valor” (1985, p. 181). Son dos los elementos que se pueden identificar en la analéctica dusseliana: una crítica de la noción de totalidad en la que se encalla la Teoría crítica, y una superación otra y radicalmente distinta de la *Aufhebung* hegeliana. El momento analéctico ingresa como criticidad positiva dentro del circuito dialéctico desde una exterioridad política utópica que se afirma negando no solo a su contrario, sino también a la totalidad del sistema, el Todo, en la cual la exterioridad –el Otro alterizado, la periferia, el condenado– no ha podido trazar su potencia liberadora. Solo es afirmando la trascendentalidad no condicionada de lo externo es que se puede superar una totalidad en la cual la dialéctica negativa sigue entrampada. De variadas maneras, entonces, la analéctica se encuentra lejos del “pos” de la posmodernidad de Vattimo o Lyotard (como lee Mignolo), ya que, incluso renunciando a la idea de Totalidad, reescribe la dialéctica dentro de decurso histórico y ético que le otorga moldura política y presencia a lo “ausente”. En Dussel basta recordar que el Otro es

analizado como plena exterioridad y no en tanto encrucijada cultural cuyo soporte es un sincretismo conflictivo con una Mismidad imperial-colonial que insiste en mantener intacto el reparto binario de las identidades modernas.

Habiendo hecho este extenso relevamiento, nos inclinamos por afirmar que cualquier voluntad crítica que busque allanar los caminos de un sendero que se muestra preconfigurado o adosado en una realidad que busca acomodarse en un nuevo orden discursivo que delimite cómo decir, hacer y sentir implica un abandono fecundo de marcos categoriales que conciernen a las críticas pretéritas. Empero, dicho abandono no consiste en una renuncia de la Totalidad, como si el adosamiento de las micropolíticas contemporáneas y poscoloniales implicara la garantía de un despliegue de fuerzas, de por sí, disruptivas, sino, más bien, se trata de la activación de un horizonte futuro de sentidos que haga de la crítica de la modernidad, esa analizada en su fisonomía instrumental por la Teoría crítica, la posibilidad de indagar cómo las micropolíticas son adyacentes a una administración colonial de la vida que convierte a la heterogeneidad histórico-estructural reflexionada en su momento por Aníbal Quijano (2011) en un especie de resto, de algo inacabable, que responde, hasta nuestros días, a un proyecto provincial de expansión y conquista tejido a escala global, es decir, que instituye una Totalidad que se fractura a partir de la activación los pliegues particulares que la constituyen.

Bajo esta premisa, volviendo al análisis de los trabajos de Mignolo, y con el fin de indagar las modulaciones que en ellos tiene la Teoría crítica, el vaivén de su crítica de la modernidad/colonialidad se trama a partir de su lectura sobre Dussel, lo cual también lo dota de un metabolismo argumental, el suyo propio, en relación a los aportes de la Escuela de Frankfurt. En *La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1995b) Mignolo detecta que el programa filosófico de Dussel tiene una extensa deriva que

excede a la crítica poscolonial. Recordemos que en el texto *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* Dussel encara el posicionamiento de Jürgen Habermas sobre la modernidad como fenómeno intra-europeo no haciendo esta crítica extensiva a Horkheimer y Adorno, por lo menos de forma explícita. Para la definición intra-europea de la Modernidad propuesta por Habermas, las Edad Nueva comienza con el Renacimiento y la Reforma, dice Dussel, “y culmina en la *Aufklärung*. ¡Qué exista o no América Latina, África o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt ninguna importancia!”. Y agrega: “El propone [Habermas] una definición exclusivamente «intra-europea» de la Modernidad – por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la «particularidad» europea se identifica con la «universalidad» mundial sin tener conciencia de dicho pasaje” (1994, p. 35). Problematizar el universalismo racionalista abstracto con el que comulga Habermas camina de la mano de una razón afirmativa y superadora, la de la Filosofía de la Liberación, “como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alternativa” (Dussel, 1994, p. 168). El propósito de Dussel, entonces, no es reflexionar la ambivalencia de las identidades poscoloniales ni la temporalidad diseminada de la diferencia cultural, de una *otredad* del “entre” en la escena *glo-cal* transculturizada, sino rastrear la razón del Otro en una teoría ética del diálogo cuyo germen liberador se sitúa en una exterioridad de la totalidad moderna.

Sin embargo, esa fuerza poscolonial que Mignolo le adosa en los 90 al trabajo de Dussel sufre un vuelco cuando empieza a incorporar la perspectiva de la colonialidad. Esto vuelve a la posición de Mignolo frente a la Teoría crítica un elemento indispensable para reflexionar acerca de la incorporación de los trabajos de Quijano e Immanuel Wallerstein a su propio derrotero, siendo uno de sus despliegues más significativos el del Giro decolonial. Con esto, la crítica

asume un doble riesgo: un despliegue que decanta, primero, en una valoración de la Teoría crítica de Horkheimer marcando una distancia tácita con la analéctica dusseliana, para después, como segundo momento, construir una conceptualización del Giro decolonial en oposición a lo que no es, es decir, a la Teoría crítica. En ambos casos habita una suerte de infamiliaridad que en el futuro se vuelve reactiva. Dice Mignolo en *Diferencia colonial y razón postoccidental* (2000) que “desde Spinoza no es posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que inicio la Escuela de Fráncfort (sic) tanto en sus versiones oficiales (Adorno, Horkheimer) como en sus prolongaciones disidentes (Benjamin)” (p. 23). Acá se indagan dos cuestiones nodales para el pensamiento latinoamericano y la teoría poscolonial regional: el de la diferencia colonial, es decir, el de una diferencia ya no solo cultural como indica Bhabha (2002), sino también emergida en el arranque mismo de la colonialidad, y a partir de la cual sus ejercicios lingüísticos, culturales y políticos se encuentran cruzados por las marcas de una racialización epistemológica, y el de la razón posoccidental, en tanto localización diferencial del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Said, y como camino alternativo que reflexiona la particularidad de las herencias coloniales en Latinoamérica y el Caribe lejos del paradigma subalternista.

Así, la crítica misma da sus vuelcos y reformulaciones sin aún establecer una definición cerrada de la modernidad, incluso cuando Mignolo retoma nuevamente a Dussel, de la mano de Quijano, Wallerstein, Donna Haraway, Bruno Latour y Édouard Glissant, entre otros/as. Tal lectura no es una mera especulación, pues para señalar lo anterior Mignolo parte del hecho de que no hay formas puras de conocimiento, tanto en las propuestas críticas de la modernidad situadas en Europa como en las que se localizan en Latinoamérica y el Caribe, que ya sea de forma explícita o implícita discuten los efectos de la colonialidad.

La reactivación de una razón poscolonial implica un ejercicio fundamentalmente epistémico en el que se interviene para superar y discutir las demarcaciones y jerarquías inventadas por Occidente, y por el “mito” de la modernidad europea. Lo fronterizo de esta razón, que Mignolo identifica principalmente en Dussel (pese a los problemas ya señalados) también se constituye en el pensamiento feminista chicano, en la estética de la *Relación* de Glissant y en la deconstrucción descolonizadora de Abdelkebir Khatibi. Desde esto, traza una distancia con la analéctica de Dussel ya que el intersticio transcultural no se puede reflexionar desde una exterioridad del Todo, sino desde una *otredad* que integra de forma alterizada la *mismidad* de occidente, desde un adentro fronterizo que se encuentran por fuera del control monotópico de la modernidad (1996, p. 692).

Tales reflexiones resuenan con otro pliegue en *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2013), donde Mignolo escribe que los teóricos de la llamada primera generación de la Escuela de Frankfurt cristalizan una razón subalterna dentro del perímetro europeo. La razón subalterna, sin embargo, no es homogénea, y para constatar esto el autor la desgrana en tres ejes que conjugan diferentes contestaciones de la modernidad desde los legados coloniales: legados coloniales desde/en el centro de los imperios, legados coloniales en las colonias de asentamiento y legados coloniales en las colonias de asentamiento profundo (Mignolo, 2013, p. 176). Ahora bien, el trabajo de Mignolo, como hemos expuesto, busca rastrear la potencia cultural-epistémica de lugares diferenciales de enunciación que pongan en cuestión, quizás con distintas intensidades, los procesos de occidentalización de la colonialidad. Dicha afrenta, más que promisoria dentro del pensamiento contemporáneo latinoamericano y caribeño, tiene un nuevo giro; un pliegue que se puede definir como un *giro* dentro del Giro (decolonial),

y que consiste en conceptualizar un antagonismo entre lo decolonial y la Teoría crítica. En *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010) se pregunta:

¿De qué manera la teoría crítica de Max Horkheimer podría ayudarnos a pensar hoy (en un momento en el que “revoluciones” globales y pluriversales están en proceso; en un momento en el que la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y disputa el control de la historia universal) las experiencias y subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera? ¿En qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? ¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político? Por último, ¿cómo se puede subsumir esta teoría en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? (Mignolo, 2010, p. 8).

Varias cosas se asoman en estas interrogaciones: la transformación del proletariado en multitud (algo que Mignolo parece tomar de Antonio Negri), la incorporación del concepto de *damnés* que resuena en la escritura de Fanon, el decurso de una revolución pluri-versal, y ya no solo occidental,

en la que entran en escena las experiencias fronterizas, y una posible relectura de Horkheimer en clave decolonial. Simultáneo a estas interrogaciones, solo que algunos años antes, en el trabajo *El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento* (2006) Mignolo erige una dicotomía que resuena en la cita anterior: la dicotomía Teoría crítica/Giro decolonial. El pensamiento decolonial, señala el semiólogo, “que es crítico, por cierto, no es crítico a la manera de la teoría crítica de Max Horkheimer, por ejemplo”. Lo decolonial, agrega, “[e]s, literalmente, «otra cosa» que no puede ya ser subsumida en pensamientos críticos originarios y originados para dar cuenta a la vez de la experiencia y de la historia internas de Europa (como la tradición crítica marxista y la experiencia judía de Horkheimer) y también de las colonias” (2006, p. 197). Si, tal como afirma Mignolo, el pensamiento decolonial es “otra cosa”, no deja de ser menor que este se defina a partir de lo que no es, es decir, desde aquello que diferencia de la Teoría crítica, y que su conceptualización lo posoccidental, tal vez el momento más fecundo de los trabajos de Mignolo, pierda fuerza, se agote, y sea reemplazado por una genealogía “nueva” en la que se encuentran nuevamente Fanon y Césaire, entre otros/as.

No negamos que las teorizaciones de Mignolo son más que solventes en relación al *Border thinking* y la razón posoccidental. Empero, la operatividad que la crítica como praxis de infamiliaridad, retomando al filósofo chileno Willy Thayer (2010), tiene en la dicotomía Teoría crítica/Giro decolonial el riesgo de agotar su significado intersticial, su potencia de des-fundamentación, su carácter de interrupción fronteriza, tal y como lo analiza en varios momentos el mismo Mignolo. La estrategia, en efecto, se resume en estos casos en un contraste que mantiene intacto el sistema de representación binario y ontológico de la colonialidad, por lo menos en relación al vínculo entre Teoría crítica y el Giro decolonial. En

consecuencia, la estabilización de un derrotero teórico alejado de las ambivalencias y contradicciones que la misma Teoría crítica conserva, incluso en su primera generación, agota las posibilidades de un desplazamiento que releve y evalúe las metamorfosis de una sociedad colonialmente administrada.

Con ello, el problema de la razón del Otro, algo que Mignolo considera de Dussel aunque de forma ambigua, puede ser reflexionado desde de la presencia de una alteridad constitutiva de la totalidad moderno-colonial, que, a partir de relecturas poscoloniales y/o posoccidentales de la Teoría crítica, se despliega en ejercicios de pasaje, traducciones y transgresiones que hacen viable una cultura de las fronteras. Dichos ejercicios, algunos llevados a cabo por autores/as latinoamericanos/as como Eduardo Grüner, María Rita Moreno, Luis Martínez Andrade y Carlos Ossa, y por teóricas estadounidenses como Nancy Fraser, planifican diferentes relevamientos que, no esquivando el hecho de que, al decir de Stefan Gandler, en algunas ocasiones las siguientes generaciones de la Teoría crítica cayeron en la “tentación oportunista de un superficial e irreflexivo anti-marxismo” (2016, p. 7), intentan establecer los cimientos, principalmente los/as latinoamericanos/as, de una deglución estratégica de los conceptos medulares que edifican la Teoría crítica de Horkheimer y Adorno. Porque, con todo, el abismo desde el cual escriben los autores de la Teoría crítica es posible solo gracias a la existencia de otro abismo: ese que se traza en las fronteras conflictivas una modernidad/colonialidad igual de catastrófica y trágicamente transcultural.

## Referencias

- Apiah, Anthony (1991). Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?, *Critical Inquiry*, 17(2), 336-357.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Dussel, Enrique (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora.

- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés / Plural Editores.
- Dussel, Enrique (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana Plantel Laguna.
- Dussel, Enrique (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, D. F.: Akal.
- Gandler, Stefan (2016). Prefacio. En S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 5-10). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, Eduardo (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. En J. Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México, D.F.: Akal.
- Hall, Stuart (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite. En S. Mezzadra (Comp.), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, Stuart (2011). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall y P. Gay (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max (2003). *Teoría tradicional y teoría crítica*. En M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max (2022). *Mundo administrado y revolución. Conversaciones*. Medellín: ennegativo ediciones.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

- Jay, Martin (2016). Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt. En S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 11-41). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Mignolo, Walter (1995a). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), 265-290.
- Mignolo, Walter (1995b). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61(170), 847-864.
- Mignolo, Walter (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 62(176), 847-864.
- Mignolo, Walter (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Bogotá: Universidad Javeriana.
- Mignolo, Walter (2006). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Moreno, María Rita (2023). *Mirioramas de la modernidad: Benjamin, Adorno y el programa de una crítica en trance*. Mendoza: Helmut.
- Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CLACSO.
- Thayer, Willy (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.

*Fabrizio Fallas-Vargas*

## **Teoría Crítica y tardocapitalismo algorítmico: Analítica de la dominación a 100 años de su surgimiento**

### **Introducción**

Los procesos de subjetivación al interior del capitalismo neoliberal en su momento algorítmico, ciertamente, se encuentran mediados por el despliegue hipertrofiado de la técnica. El sujeto “digital” experimenta la necesidad de integración social a través de la hiperconexión para autoconservarse, y la hiper-exposición como condición de autocercioramiento existencial. A través de su adhesión identitaria a estilos de vida cuyos códigos han sido ya prefigurados, se provee de una satisfacción a la herida narcisista que articula su impotencia en el acceso a la riqueza material y las formas de reconocimiento social (piénsese, en este sentido, la circulación mercantil de perfiles en redes sociales, e incluso su apropiación indebida por parte de terceros, por ejemplo). Ello convoca en el sujeto la necesidad imperiosa de re-organizar de la psique y el soma para que asimile la vida a una lucha por la existencia –darwinismo social– en la que la precariedad, la liquidación de las formas de autosubsistencia o subsistencia comunitaria, el empobrecimiento, el desempleo estructural, la privatización, requieren ser “compensadas” mediante la autoafirmación viral, la vinculación

a un líder, la vinculación a un endogrupo y en consecuencia, la construcción de enemigos a los que se responsabiliza del estado de cosas, y justificar así la voracidad fiscal contra lo público, la destrucción o teratologización de lo distinto o del opositor político, sea a través de su destrucción física como a través de su (de)construcción digital (la manipulación vía Inteligencia artificial de imágenes, voz y video). En ello converge la idealización del estado de cosas que vincula a la conciencia externalizada (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford, 1965, p. 239) característica de la personalidad autoritaria<sup>1</sup> con la borradura de la capacidad de contraste entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo hiper-real, entre la racionalidad y la locura.

## 1. Psicotécnica e industria cultural en el mundo digital

En la *Dialéctica del Iluminismo* Horkheimer y Adorno (1969), identifican la *psicotécnica* como un precipitado tecnológico en el que convergen distintos saberes para hacer de la dócil adaptación al orden (mediante la prédica liberal del *self-made man*) una experiencia gratificante y feliz, o de proveer una “infelicidad eufórica” (Vargas, 1998), y cuyos poderes de difusión alcanzan al individuo mediante la industria cultural a través de su dispositivo más visible evidentemente como la industria cinematográfica y desde luego, los medios masivos de comunicación comercial. De acuerdo con Adorno en sus *Reflexiones acerca de la teoría de clases* (1978), una de las características del capitalismo tardío es, precisamente, explorar las carencias en el sujeto como fase preparatoria de la dominación.

---

1 Ello resulta especialmente llamativo bajo el contexto de la política populista fascistoide de corte ultraconservador y neoliberal local e internacional: de Cambridge analítica en la campaña de Trump, sus ramificaciones en la instalación de Bolsonaro, el caso de la dupla Chaves-“Choreco” en Costa Rica y de más reciente data el ascenso meteórico al poder, vía redes sociales, de un personaje como Milei en la Argentina.

En la actualidad, la prédica del “*self-made man*”, o del hombre que se hace a sí mismo, como soporte antropológico de la narrativa (neo)liberal, hace sintagma con la liquidación de las formas de solidaridad (el culpable es el Estado, las universidades públicas son vistas como parásitos) y la forma en la que el sujeto es exhortado a la incorporación total: “crea tu propia marca” y pasa a visualizar en forma falsamente heroica la inseguridad existencial o inclusive su carácter “sobrante” (en tanto que población sobrante, no absorbible por la producción) en la que le ha colocado la “mano invisible” del mercado<sup>2</sup>.

Es importante, antes de seguir, echar un vistazo a la actualidad del diagnóstico adorniano, acerca de los mecanismos psicológicos que subyacen a la herida narcisista que experimenta la subjetividad neoliberal-digital o si se quiere “el sujeto sobreexplotado” (Chul Han, 2012).

## 2. Arquitectura psicoanalítica del sujeto autoritario, la subjetividad neoliberal digital y comunidad sufriente

Uno de los rasgos más llamativos de la configuración de la subjetividad en la fase algorítmica del capitalismo tardío y que, se encuentran ligados a la arquitectura del sujeto autoritario y/o fascista, remite a los aspectos psicodinámicos del yo débil, ciertamente una configuración del yo incapaz de elevar a un examen racional las restricciones normativas que dentro del marco de la coerción social se le imponen. En este caso las expresiones extrafamiliares de autoridad social aparecen abstraídas de la mediación que correspondería a la fuerza de un yo reflexivo, y más bien

---

2 Para comprender esta paradójica relación identitaria dentro de la lógica de precarización que (re)produce la administración neoliberal de la existencia en formaciones económico-sociales periféricas, piénsese en lo siguiente: La corporación multinacional “Uber” no se considera patrono y sus trabajadores se autopostulan como emprendedores “freelance”.

son incorporadas en forma inmediata, son asumidas como necesarias y racionales, en lugar de ser mediadas por vía de socialización conflictiva con la autoridad paterna (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford, 1965, p. 243). Así las cosas, el sujeto en procura de la arcaica autoconservación, intenta salvarse a sí mismo de la experiencia de impotencia que implica corporeizar el superego, mediante el auto-direccionamiento de la libido, rasgo característico de una fase preedípica, y en este caso, de una regresión narcisista se expresa en los términos de un necesidad imperiosa de ser uno con el poder, que si bien, ha dejado de ser paterno, remite a una esfera inmediata de coerción social que se ha tornado anónima e incontestable. En estos contornos (que recuerdan la forma en que la dominación nazi consiguió apuntalarse sobre la base de la articulación letal de un principio realidad incontrastable, carente de límites y el hecho de que aquellos que se encontraban sometidos a sus designios experimentasen su condición como si se tratase de una situación placentera) la frágil arquitectura yoica se articula carencialmente en torno a dos vectores inconscientes: el yo no mediado y la identificación con el agresor *qua* “mascara escénica de la sumisión” (Adorno, 1991, p. 173).

*Mutatis mutandis*, los mecanismos de subjetivación digital, al interior del capitalismo tardo-algorítmico, preparan carencialmente al cuerpo y al intelecto del individuo (toda vez que la lógica del tiempo de la máquina lleva más allá del límite físico biológico del sujeto como pedazo de naturaleza, aplicar la pulsión de muerte sobre sí mismo) para servir voluntariamente a dicho principio de realidad o de rendimiento. Ello, en orden a organizar pensamiento y acción en torno al continuum de exhortaciones del algoritmo que obliga al sujeto a actuar de acuerdo con su tiempo, tiempo de la máquina (“recuerda cargar tu celular” “tienes un mensaje de...” “tienes una notificación de...” “mira lo que acaba de publicar...” “recuerda hacer/alimentar tu

feed”, etc.) y que constituyen el conjunto de estímulos con los que el sujeto digital (re)pasa su cotidianidad en un principio realidad sin alternativas y que le provee al alimentar mediante sus “likes”, la confirmación de sus propios sesgos, sus propios prejuicios, sus propios miedos, de estar en paz consigo mismo y con la comunidad de “otros” sufrientes con los que establece lazos virtuales de “comunidad”. De ahí que parte de la psicopatología cotidiana presente, desde el abuso de fármacos ergogénicos para facilitar la adaptación al principio de rendimiento, como la depresión, el síndrome de burnout, trastornos de personalidad, cognitivos y déficits de atención del más diverso tipo, como efecto de la desadaptación estructural de un cuerpo, que es orgánico. Ello, sin duda recuerda la *paidea* del Pato Donald que Adorno y Horkheimer (1969) reseñan en la *Dialéctica del Iluminismo*, con arreglo a la cual, el individuo se encuentra “progresivamente” acostumbrado a los puntapiés.

Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del de acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida, es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos. (p. 183)

### 3. Malestar y agresividad en la comunidad sufriente

Esta matriz de sociabilidad de la “comunidad” *sufriente* contiene asimismo la identificación con el agresor. En efecto, el sujeto entregado a dicha comunidad “sufriente” no necesariamente traslada su amor incondicional a un

líder autoritario, sino que bien puede quedar fijado en una imagen inflacionaria de sí mismo. En las redes/apps las condiciones de existencia no son examinadas críticamente, sino que la vida es rentabilizada. El sujeto se siente agraviado por otro porque se le dice que se esfuerce, pero no hay una compensación garantizada, y ello neurotiza al sujeto aún más porque se supone que la sociedad del rendimiento “todo es posible” –*everything is posible*–. De ahí que la este elemento mórbido en los mecanismos de subjetivación digital le permita al sujeto vehicular en forma anónima inclusive (a través de hackeo de dispositivos, cuentas, apps, correos, sea por cuenta propia o a sueldo –los llamados mercenarios digitales) su agresividad contra otros sujetos o grupos considerados como “causantes” de su condición sufrida y que las redes sociales y los permisos que gustosamente el sujeto provee para disfrutar de su tiempo “libre” se constituyan precisamente en reductos donde la violencia estructural se encuentra normalizada y resulta disfrutada al margen de la legalidad, toda vez que las redes sociales y sus aplicaciones no tienen el más mínimo interés en proteger la seguridad, la integridad física/psicológica de sus usuarios ni la privacidad, sino en que estos entreguen dócilmente toda su información (ubicación exacta, voz, imagen, posición en la que tienen el dispositivo, etc.) y que sean plataformas ideales para llevar un crimen (una violación, un secuestro, una extorsión, una estafa, un fraude, delitos contra el honor, la calumnia, la injuria, la difamación, la suplantación de identidad, falsedad ideológica, la creación de documentos falsos) desde la etapa de ideación hasta su ejecución y pago mediante el uso de criptodivisas en forma anónima, insertas dentro del principio de intercambio [*Tausch*], cuya racionalidad totalitaria y hermética configura una estructura de sociabilidad que ancla la exigencia de autoridad en un dominio que se ha vuelto anónimo en la estructura yóica de los propios sujetos y que se condensa en una cultura

de masas industrialmente fabricada (y algorítmicamente sobreestimulada, autocompensada y obsesivamente viralizada) y que sirve exclusivamente para hacer del sujeto un cúmulo de reacciones previamente determinadas a partir de la minería de datos, que se ensamblan en la imagen de una sociedad integrada sistémicamente de manera total. Podríamos decir desde una perspectiva adorniana que la derrota militar del fascismo no acabó con este dentro del capitalismo, *mutatis mutandis*, la colonialidad no terminó con la victoria militar del independentismo en América. Que la algoritmización de la experiencia de la especie es un momento regresivo en el que ambos momentos se expresan en forma difuminada.

#### 4. Constelaciones emparentadas:

##### Actualidad de la Teoría Crítica

El telón de fondo sobre el que se recorta la relación entre subjetividades digitales y capitalismo tardío es muy similar al clima cultural e intelectual que les tocó vivir a los frankfurtianos al interior del colapso de la República de Weimar: la crítica abstracta/substancialista que termina por idealizar la interioridad metafísica del individuo aislado contra el mundo como es el caso del irracionalismo, el vitalismo, la fenomenología (Buck-Morss, 1981, p.57; Müller-Doohm, 2003, p.79) o bien como integrante privilegiado partícipe de aquel *sentimiento oceánico*, –en términos freudianos– con el *revival* de la teología, la magia y la astrología, por un lado; y por otro la tendencia apologética de una racionalidad cósmica –el positivismo– que acaba haciendo de los datos, entidades autoexplicativas más allá de la historia y del conflicto social (Buck-Morss, 1981, p. 32; Müller-Doohm, 2003, p.204).

En América Latina vemos el regreso de organizaciones restrictivas de orden mercantil, religioso con vocación hegemónica, como es el caso del ascenso del neopentecostalismo reaccionario como brazo ideológico del neoliberalismo,

el “coaching”, como mecanismo ideológico de coacción/subalternación/depredación a través de la retórica del “éxito”, de sectores empobrecidos, estructuralmente al interior de la organización capitalista de la existencia de administración neoliberal, la prédica del positivismo tóxico y la metafísica del *self-made man*, y, los “influencers”, idénticos a sí mismos que pasan a reemplazar dentro del contexto de la industria cultural el *star system* como instancias ejemplares de identificación y autoridad incontestable, solamente superadas por la “idealización” de las cabezas visibles de las corporaciones (Amazon, Google, Tesla, Meta, p.ej.) que hacen de la tecnociencia, el marketing y el control su giro comercial. El carácter premoderno de dicho estado de cosas, su carácter retardatario, se encuentra apuntalado en la sustitución de la autonomía por la heteronomía del algoritmo. Como bien dice Žižek (2023), el problema no es que la gente “real” se comunique con chatbots, sino que acabe hablando como ellos (sin capacidad de auto-reflexión crítica, de negatividad, ironía). Dentro de las tareas de una teoría crítica en/desde América Latina, el estudio de los componentes fascistas que se inscriben en la recomposición de este clima cultural a través del irracionalismo de la “nueva derecha” y la mera *ratio* instrumental en su cénit algorítmico, constituyen objetos de análisis prioritarios en la actualidad. Si bien los latinoamericanos no estamos unidos por lazos de solidaridad política, lo estaríamos o deberíamos estar, por el espanto y por el exterminio, algo que también nos emparenta con la experiencia de los frankfurtianos<sup>3</sup>.

---

3 Al respecto, sostiene Gallardo (2000): “En América Latina todos los Estados desenfundan la represión radical y el terror; en algún momento y con diversidad intensidad, como instrumento político, es decir de reproducción del sistema. Nuestras economías/sociedades dibujan un movimiento pendular desde el Estado de Derecho (bastante restrictivo e ineficaz, por lo demás) hacia el terror de Estado, o desde el régimen democrático hacia el gobierno de facto sanguinario, brutal. Son dos momentos o estaciones de un mismo movimiento o proceso en el que se ejerce el dominio. Las economías/sociedades del centro capitalista no presentan este movimiento pendular” (p.131).

El tránsito de Weimar a la dominación totalitaria, que los frankfutianos consiguieron captar en forma articulada con las tendencias estructuralmente totalitarias que se despliegan d organización capitalista de la existencia, y que su administración liberal presentan bajo la idea de “democracia”, actualiza el significado estratégico de reposicionar, como ellos lo hicieron en su momento, el análisis de la relación entre la configuración autoritaria de la personalidad y el comportamiento en el campo de lo político. El ascenso institucionalizado de partidos con agendas de derecha y propaganda de orden fascistoide, el comportamiento retardatario de la juventud hiperestimulada/entretenida más allá del límite de su capacidad corporal por las *apps* en tendencia, hace sintagma con la pérdida de sustento material de la idea de democracia, desde sus condiciones de sociabilidad. Durante el siglo XX, los medios masivos de comunicación comercial fueron absolutamente cruciales para conseguir la fidelidad de la cultura de masas. Los elementos psicotécnicos hoy, a través del dominio de las redes y la imposición algorítmica sobre la vida cotidiana, la relación entre el deseo y la imagen dentro de los procesos de “subjetivación”, han aumentado esa condición, ofuscando la dinámica de lo real en un presente eterno o el infierno de la repetición como lo entendía Benjamin (Jauss, 2004, p. 179): una sociedad unificada y totalitaria, sin alternativa que se expresa mediante la proliferación de estilos de vida, preferencias e “ideologías” que se muestran a través de la imagen y tras una fugaz y contradictoria existencia, desaparecen.

En una reciente entrevista publicada por *Neues Deutschland*, Stephan Lessenich (2023), actual director del Instituto de Investigación Social, cuyo centenario conmemoramos en este Simposio, sostiene, ante la pregunta por las tareas actuales de la teoría social, que, para los efectos del *Institut*, son las mismas que hace 100 años. Adorno, sostenía ya

que una humanidad<sup>4</sup> adulta tiene que superar su concepto de lo humano, salvo que lo inhumano triunfe. Ello también nos recuerda la imagen que utiliza Marx, con relación a la crítica de ideología, que consiste en deshojar las flores imaginarias que cubren la cadena (Marx, 1967).

Pensar en una constelación que se acerque a la totalidad requiere la incorporación a las tareas de la investigación social y su (re)posicionamiento en torno a una pluralidad de referentes analíticos: las condiciones de colonialidad y el autoritarismo que se expresan en el contexto de la economía política local e internacional, y que adquieren sus rasgos peculiares en la cotidianidad; la racialización de los empobrecidos y su teratologización; la fundamentación no metafísica de los derechos humanos; la organización alienante de los procesos de trabajo, los marcos socio-simbólicos de la integración cultural; la regimentación del deseo y sus derivas autoritarias; las migraciones; las relaciones entre ser humano en tanto que cuerpo y la naturaleza. Se trata sin lugar a dudas de una multiplicidad de conflictos en desarrollo en donde el principio del intercambio es iluminador ciertamente, y exige el fortalecimiento de una cultura de conflicto en donde puedan emerger y desplegarse para la investigación social, condiciones para la apertura exploratoria, para pensar y constituirse en interlocutores de nuevos espacios epistémicos a la luz de las diversas luchas sociales que cada uno de esos conflictos condensa, y que permitan articular a la reflexión desde la diversidad disciplinar diseños de matrices de sociabilidad, en donde la sutura de la discontinuidad entre seres humanos y máquinas no tenga que ser fatalmente represivos.

---

4 Con relación al término "humanidad", advierte Gallardo (2000): "[...] la humanidad es un efecto/condensación de relaciones, no alguien o algo, aunque ellas permiten ser alguien. No existe un sujeto que tenga relaciones sino relaciones que constituyen o impiden la constitución de sujetos. Por decirlo con palabras pomposas, esa es la tensión que expresa el juego de objetividad, subjetividad y sujetividad (afirmación/producción de sujeto) en la construcción sociohistórica" (p.46).

## Bibliografía

- Adorno T.W., Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Adorno, T.W.- Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trota.
- Adorno, T.W. (1978). Reflexionen zur Klassentheorie. En T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, *Soziologische Schriften I*, (pp. 373-391). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1991) Sobre la relación entre sociología y psicología. En Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, (pp.135-204). Barcelona: Paidós.
- Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D., Sanford, N. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección.
- Buck-Morss, S. (1981). *El origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. México: Siglo XXI.
- Gallardo, H. (2000). *Política y transformación social: Discusión sobre derechos humanos*. Quito: SERPAJ-Tierra Nueva.
- Han, C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Jauss, H.R. (2004). *Las transformaciones de lo moderno. Estudio sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid: Visor.
- Lessenich, S. (30 de Enero del 2023) *100 Jahre Institut für Sozialforschung: Symbol veränderter Praxis*. Neues Deutschland. <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1170546.frankfurter-schule-jahre-institut-fuer-sozialforschung-symbol-veraenderter-praxis.html?sstr=Lessenich>
- Marx, K. (1967). En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel y otros ensayos. En K. Marx-F., Engels. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. (pp. 3-15). México: Grijalbo.
- Müller-Doohm, S. (2003) *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder.
- Vargas, R. (1998) *La infelicidad eufórica: Un estudio sobre la crítica de Herbert Marcuse a la Sociedad industrial avanzada*. [Tesis para optar por el grado de Licenciado en Filosofía, Universidad de Costa Rica].

Žižek, S. (25 de Marzo del 2023) *Slavoj Žižek on Artificial Intelligence: 'The danger is not taking a chatbot for a person, but people talking like chatbots'*. The Limited Times. <https://newsrhd.com/news/2023-03-25-slavoj-zizek-on-artificial-intelligence---the-danger-is-not-taking-a-chatbot-for-a-person-but-people-talking-like-chatbots-.ryfAmBh3gn.html>

## Acerca de la autora y los autores

CARLOS AGUIRRE AGUIRRE es Doctor en Filosofía (UNC, Argentina), Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo, Argentina) y Licenciado en Comunicación Social (UPLA, Chile). Se desempeña como becario posdoctoral del CONICET-Argentina en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL - UNCuyo). Es miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH - UNR). Ha publicado capítulos de libros y artículos sobre filosofía caribeña, teoría poscolonial y filosofía de la cultura en revistas académicas. Es autor del libro *La noche de la invención: Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire* (Qellqasqa, 2024).

DAVID DÍAZ ARIAS, Ph.D. en Historia por Indiana University (Estados Unidos). Profesor catedrático de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. Ha sido Director del Posgrado Centroamericano en Historia de la UCR y Director del Centro de Investigaciones de América Central de la UCR. Ha publicado decenas de libros y artículos sobre historia política, historia de la memoria, ritos y rituales estatales, naciones y nacionalismos, guerra civil, instituciones, caudillos, procesos de paz, construcción del Estado, neoliberalismo y otra diversidad de temas en la historia de Centroamérica en general y Costa Rica en particular.

FABRIZIO FALLAS-VARGAS, Profesor Catedrático e Investigador de la Universidad de Costa Rica. Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica. Su tesis doctoral versa sobre el aparato teórico conceptual de T.W. Adorno y su rango crítico-decolonial, ha sido recibida con honores. Coordinador de la Cátedra de Filosofía en el Instituto Tecnológico de Costa Rica, Escuela de Ciencias Sociales. Profesor investigador visitante en el Instituto de estudios Latinoamericanos, Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid (2014). Integra la Red Internacional de Investigadores en Teoría Crítica (Sociedad de Estudios de Teoría Crítica) y la Rede PhilPsych, *Filosofía e Psicanálise* (ANPOF-GPSFP-UFMS). Sus líneas de investigación: Dialéctica Negativa, Teoría Crítica, Psicoanálisis, matriz de pensamiento crítico-decolonial.

OSCAR FERNÁNDEZ GONZÁLEZ se formó en Sociología y Filosofía en la Universidad de Costa Rica y luego hizo su posgrado en Sociología y su Doctorado en Filosofía en París. Ha enseñado y publicado en torno a la Teoría Sociológica, a la Epistemología y a la Sociología Política. Fue el primer Director del Posgrado Centroamericano en Sociología, Director asimismo durante un largo tiempo del Anuario de Estudios Centroamericanos y Decano del Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.

HENNING JENSEN PENNINGTON estudió Psicología y Filosofía en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde obtuvo los grados académicos de *Diplom-Psychologe* y Doctor en Filosofía (*Dr. phil.*). Es profesor catedrático jubilado de la Universidad de Costa Rica, donde ejerció diferentes cargos, entre ellos rector. Fue presidente de la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe (UDUALC). Sus publicaciones han aparecido en *Journal of Cross-Cultural Psychology*,

*International Journal of Behavioral Development, Parenting: Science and Practice y Child Development*, así como en la *Revista de Ciencias Sociales, Revista Latinoamericana de Psicología, Avances en Psicología Clínica Latinoamericana, Reflexiones y UNIVERSIDADES*.

MARÍA RITA MORENO es profesora y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Ha sido becaria doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con lugar de trabajo en el Incihusa CCT-Mendoza. Se desempeña como docente en la Facultad de Derecho y de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Participa en grupos de investigación de diversas dependencias orientados a los estudios críticos de la modernidad. Su tema de investigación principal es la teoría crítica de Walter Benjamin y Theodor Adorno (en especial, sus transposiciones contemporáneas). Es autora de artículos de investigación y del libro *Mirioramas de la modernidad. Benjamin, Adorno y el programa de una crítica en trance* (Helmuth, 2023).

IVÁN VILLALOBOS-ALPÍZAR es catedrático y profesor a tiempo completo en la Universidad de Costa Rica. Egresado de esa misma casa de estudios, obtuvo su doctorado en la Universidad de Bremen, Alemania. Posee también estudios en teología, así como en economía y políticas públicas en diversos posgrados. Su trabajo en filosofía política ha sido reconocido a nivel nacional. Sus campos de trabajo, en la actualidad, se mueven en la intersección de la filosofía y la teoría social y política, la teología política, y las ideologías económicas. Es un estudioso y crítico del fenómeno de la cultura de la cancelación, la política identitaria, y de su impacto en las universidades alrededor del mundo. Prepara trabajos en esta línea, así como una voluminosa obra sobre la problemática del populismo.



## Acerca del editor

NILS HINNERK SCHULZ estudió Filología Escandinava, Historia Moderna y Ciencias Políticas en la Universidad de Hamburgo. Desde 2022, es Lector del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) en la Universidad de Costa Rica.



Más de 100 años han pasado desde la fundación del Instituto de Investigación Social en Fráncfort del Meno, marcando así la “hora cero” oficial de la Teoría Crítica. Los análisis de la sociedad burguesa-capitalista llevados a cabo desde la llamada Escuela de Frankfurt y su ámbito asociado parecen sorprendentemente (¿aterradoramente?) actuales hoy en día y siguen siendo necesarios para el análisis y la crítica de las condiciones capitalistas.

Este libro reúne contribuciones actuales a la Teoría Crítica desde una perspectiva latinoamericana, como ejemplo del eco continuo de esta teoría social a nivel global.



FUNDED BY THE DAAD LEKTOR PROGRAMME

Deutscher Akademischer Austauschdienst  
German Academic Exchange Service



ISBN: 978-9930-9815-6-6

