

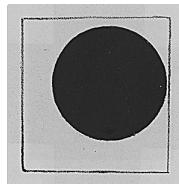
Presentación de *Teoría y crítica en un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo*

Foreword to *Critical and Theory in a Hopeless Present: Notes for the Contemporary World*

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla

fgilabert@us.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 1-7

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.01

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

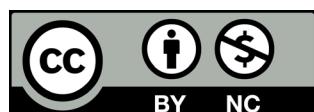
Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

Este número monográfico especial de *Fragmentos de Filosofía* contribuye a uno de los propósitos determinantes en la nueva etapa que esta publicación periódica, con larga trayectoria, inicia en el otoño de 2023, a saber, la realización de una serie de números temáticos mediante los que establecer un debate acerca de problemáticas específicas a través de los aportes de especialistas en la materia. Es un honor que *Teoría y Crítica en un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo* sea el primero de dicha serie.

Resumen: La relación que este monográfico pretende establecer entre los dos conceptos fundamentales en torno a los que gira el título, a saber, teoría y crítica, no debe considerarse ni como una casualidad ni como algo asentado, sino que supone un problema fundamental, de ahí que sean objeto de atención a la hora de fijar los contenidos de este número. Si bien la teoría responde a un conocimiento especulativo a propósito de lo dado en lo real, la crítica es una acción formal, fundada y razonada, conforme a una normativa acerca de aquello mismo dado en lo real. Esta presentación quiere dar cuenta de los contenidos de este número de *Fragmentos de Filosofía*.

Palabras clave: Teoría crítica; Escuela de Frakfurt, Presentación.

Abstract: The relationship that this monograph seeks to establish between the two fundamental concepts around which the title revolves, namely, theory and criticism, should not be considered either as a coincidence or as something settled, but rather as a fundamental problem, which is why they are the object of attention when it comes to establishing the contents of this issue. While theory responds to a speculative knowledge about what is given in the real, criticism is a formal, founded and reasoned action, in accordance with a norm about what is given in the real. This presentation aims to give an account of the contents of this issue of *Fragmentos de Filosofía*.

Keywords: Critical theory; Frankfurt School, Foreword

La relación que este monográfico pretende establecer entre los dos conceptos fundamentales en torno a los que gira el título, a saber, teoría y crítica, no debe considerarse ni como una casualidad ni como algo asentado, sino que supone un problema fundamental, de ahí que sean objeto de atención a la hora de fijar los contenidos de este número. Si bien la teoría responde a un conocimiento especulativo a propósito de lo dado en lo real, la crítica es una acción formal, fundada y razonada, conforme a una normativa acerca de aquello mismo dado en lo real. Los caminos de ambas, teoría y crítica, se entrecruzan de continuo para establecer las condiciones de verdad en que se da lo real. En este sentido, teoría y crítica, en tanto que apelan al discernimiento de lo dado en lo real, se constituyen en base de todo pensar filosófico, independientemente de las corrientes y escuelas que a lo largo de la tradición critican y teorizan a partir de las determinadas doctrinas que las caracterizan.

En los años treinta del siglo XX aparece una determinada corriente, una escuela, que hace suyo los dos conceptos y los implanta desde su unidad: la “Teoría crítica”, a partir de los preceptos fundamentales que caracteriza la obra de los autores que, vinculados al Institut für Sozialforschung fundado por los Weil, padre e hijo, se integran bajo lo que se denomina la Escuela de Frankfurt. Que un número de pensadores detenga la mirada en ese sintagma unitario, teoría crítica, advierte que de la convergencia de ambos términos implicados deriva toda una problemática que cuestiona la postura reificante y exclusivista de la racionalidad técnica y científica, el estudio de la realidad desde una conciencia exclusivamente autorreflexiva y el análisis social desde los parámetros

de un capitalismo centrado en exclusivo en lo económico y que ignora las estructuras ideológicas y culturales. Tal cuestionamiento no es un mero rechazo, sino que supone una apertura de alternativas como las que plantean Adorno, Horkheimer, Benjamin o Marcuse como primera generación de la Escuela, Habermas, Apel, Negt o Schmidt como miembros de la segunda, Honneth, Menke, Offe en la órbita de la tercera, y Jaeggi o Rosa como representantes de la cuarta generación.

La conexión de la filosofía con la sociología que establecen estos teóricos plantea una crítica a la sociedad burguesa moderna que ejerce su dominio a partir de una instrumentalización de objetos y datos, tornándolos en mercancías e instrumentos, siendo necesaria una nueva ontología dialéctica desde la que entender de nuevo lo dado en lo real, profundizando en el carácter contradictorio y aporético que irradia desde las cosas tomadas en su conjunto total. Una tarea de la Escuela de Frankfurt es hacer converger dialécticamente las contradicciones sociales y culturales, pues en ellas prima lo negativo, pero porque es el propio destino de las cosas en cuanto tal y sólo así es posible retomar el carácter aporético de la realidad. La transformación de la lectura de Marx por parte de los teóricos de Frankfurt, conforme a esa dialéctica, lleva a actualizar la conciencia de clase del proletariado, clave en los movimientos y revueltas sociales de la segunda mitad del siglo XX.

Con ese espíritu es con el que esta compilación de trabajos pretende ahondar en la problemática de la articulación unitaria de aquellos dos conceptos fundamentales, teoría y crítica, tanto en el desafío de establecerlos de manera indisoluble, como en las posibilidades que abre su conjunción. De ahí que no se restrinjan exclusivamente estos textos a estudios historiográficos sobre la Teoría crítica, sino que este número monográfico se convierte en una plataforma desde la que discutir la pertinencia de las distintas posiciones que coexisten en la filosofía contemporánea respecto de la relación entre teoría y crítica, máxime en una situación como la presente: de crisis generalizada. Crisis y crítica comparten raíz etimológica y la teoría debe incidir en esa enraización sólo para poder extender sus ramas en vistas a explicar el quiebre que afecta a las diversas institucio-

nes de nuestra vida social, de modo tal que imponga al pensamiento la tarea de reflexionar acerca de su propia posición histórica y social, “teorizar críticamente”, de manera que tal reflexión transforme las condiciones vitales del ser humano y de la sociedad. Pero ese teorizar crítico implica una orientación, pues no puede ser neutro, sino que busca una praxis que sirva para explicar la crisis contemporánea o la incapacidad para su superación.

Los trabajos contenidos en este número monográfico de *Fragmentos de Filosofía* se estructuran acorde a una serie de núcleos temáticos a fin de facilitar la lectura y la localización de textos sobre una determinada cuestión. Son varios los ejes vertebradores, comenzando con una introducción a la cuestión para establecer la situación actual de la teoría crítica en la trama filosófica de la contemporaneidad. Esa introducción, a cargo de uno de los grandes especialistas nacionales en la Escuela de Frankfurt, el profesor Dr. José Manuel Romero Cuevas, afronta la cuestión de lo que hoy queda del programa originario del Institut für Sozialforschung a partir del significado de la propia noción de Teoría crítica, tal como es planteado en Frankfurt en la primera mitad del siglo XX y cómo deriva en determinados ámbitos teóricos e intelectuales donde la problemática de tal escuela sigue inspirando el debate filosófico contemporáneo.

A continuación, se presenta el texto de Alfonso A. Gracia Gómez acerca de una teoría de la educación a propósito de Max Horkheimer, presentando la pedagogía crítica como heredera de la Escuela de Frankfurt y su intento de liberar a los individuos de las estructuras de dominio. Con todo, a partir de ciertos análisis horkheimerianos acerca de dos núcleos fundamentales de la tradición anglosajona, como son el funcionalismo y el pragmatismo, así como sus diatribas acerca de la pérdida de autoridad del docente, surgen dudas sobre ese vínculo filial, por lo que, con base en los supuestos teóricos que sustentan las reformas educativas de los últimos años, se examinan y cuestionan si los presupuestos de la pedagogía crítica forman parte de un proceso emancipatorio o son contraproducentes para la liberación pretendida.

Luego le sigue un trabajo que aborda las semejanzas y diferencias en torno al método de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno

a cargo de Lourdes Reyes Manuel, quien se ocupa de exponer la propuesta de Benjamin de combatir el historicismo a partir del montaje materialista en base a los principios del constructivismo, lo que propicia que el materialismo dialéctico deje en segundo plano el modelo de “flecha del tiempo” bajo los preceptos del progresismo e instaure una temporalidad de corte mesiánico. Esta nueva comprensión de la dialéctica pone en jaque las tesis de otros teóricos de la Escuela de Frankfurt, sobre todo los planteamientos de una temporalidad más conservadora como la de Adorno.

En tercer lugar, cuatro artículos que constituyen un bloque en el que se abordan, desde distintas perspectivas (política, estética, antropológica e histórica), la obra de Adorno. El primero de esos cuatro trabajos lo realiza David Peidro Pérez, quien plantea una aproximación al problema de la relación entre discurso, dominio y alteridad desde la poética. A partir del pensamiento adorniano pretende trazar un camino desde el que localizar en el lenguaje los dispositivos de coacción de la alteridad, a la vez que sitúa posibles eventos para la realización de esa posibilidad de la alteridad conforme a la fractura del discurso y la identidad. En el segundo de los textos específicos sobre Adorno, Patrizia Pedraza se propone una reflexión en torno al *mana* en el marco de la protohistoria de *Dialéctica de la Ilustración*, de 1944, en el que se aborda su concepto con la intención de destacar el potencial del dolor y el recuerdo de una naturaleza viva como consideraciones propias de la parte captiva de la Ilustración. Desde ella surge la naturaleza viva como contraparte necesaria con el propósito de atesorar la voluntad transformadora del proyecto ilustrado. A continuación, Pedro J. Grande Sánchez se propone examinar, señalando que en el mundo contemporáneo prevalece una profunda desesperanza que afecta a cada dimensión de la existencia, el carácter histórico de la teoría crítica desde los presupuestos ético-morales adornianos, así como hallar desde ese análisis la comprensión de las raíces de la desesperanza inscrita en la sociedad contemporánea y establecer una perspectiva sobre las disfunciones de la vida humana en tiempos de crisis. El póker adorniano lo completa Andrés Ortigosa, brillante especialista en el idealismo alemán, quien analiza las concepciones del

sujeto social en una comparativa entre Adorno y Hegel a partir de la idea, presente en los autores que se destacan, de la mediación de la conciencia. Desde ahí se estudia la posibilidad y el sentido de la libertad para los sujetos sociales.

A los cuatro anteriores, le siguen cinco estudios dedicados a distintos aspectos y fases de la obra de Herbert Marcuse, desde su corrección de la fenomenología hasta las formas tempranas y clásicas de su teoría crítica. El Dr. de la BUAP César Alberto Pineda Saldaña busca fundamentar la tesis sólo esbozada en la obra de Marcuse *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, de 1928, de que una genuina fenomenología de la historicidad desemboca en una teoría de la revolución, estableciendo que su fin es culminar una teoría y praxis que transforme activamente las condiciones presentes. Le sigue un texto de Matthis Meiritz que se ocupa de un problema central en la obra de Marcuse, a saber, el concepto de muerte. Este es comprendido desde las coordenadas de la metafísica negativa, y desarrollado en confrontación con Martin Heidegger, influencia fundamental para Marcuse, y en comparación con la propuesta de Jean Améry. Así se expone la interpretación de la muerte desde un horizonte histórico específico, de naturaleza metafísica y materialista. El estudio de R. Gabriel Galeano muestra, a continuación, que la dimensión estética es fundamental en la obra de Marcuse: el arte no es solo un elemento de subversión desde el que generar una sensibilidad y racionalidad distinta a la de las sociedades que están bajo el yugo del dominio, sino que también, en la medida en que es la única posibilidad liberadora, se torna la última apuesta de emancipación humana frente a las lógicas del capital. Así, el arte, desde la óptica marcuseana, se convierte en el último eslabón, si bien débil, que permite la conexión del presente con la esperanza del futuro.

El trabajo colectivo de los colombianos Sergio Bedoya Cortés, Germán Andrés Aristizábal Jara y David Andrés Murillo Cruz incide en que la raíz marxista de la Escuela de Frankfurt, mediante la que se cuestionan asuntos como las relaciones de clase, la crítica de las patologías de la razón y la cultura de masas, no aborda la colonialidad del saber y el eurocentrismo de la filosofía hegemónica. Sin embargo, a pesar de que no hay esa apertura

hacia formas de pensamientos no eurocéntricas, está la posibilidad de establecer puentes ontológicamente con la epistemología *Ch' ixi*, como modelo de pensamiento más allá de las coordenadas europeas. A continuación, Fabián Portillo Palma, co-editor de este volumen, se ocupa del concepto de esencia, tal y como lo aborda tempranamente Marcuse tanto en su proyecto de filosofía concreta, fenomenológica y dialécticamente definida, como en sus aportes a la primera teoría crítica. El concepto de esencia, a pesar de la quiebra que ocurre en los planteamientos marcuseanos en 1933, actúa de forma continuada contra la actitud resignada de las formas burguesas de teoría que impiden un vínculo con una praxis emancipadora.

Suceden a estos estudios marcuseanos dos trabajos sobre las más modernas expresiones de la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt que exploran, por un lado, la teoría de la resonancia de Harmut Rosa, y, por otro, la aplicación de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth a realidades no occidentales. El primero de ellos, a cargo de César Ortega Esquembre, busca ubicar y analizar críticamente los últimos estadios de la teoría crítica de Rosa, quien vincula la reflexión de la teoría crítica con episodios anteriores al giro lingüístico. Para ello, desde una panorámica histórica de la Escuela de Frankfurt, se analizan los rasgos fundamentales de la teoría de la aceleración social y los conceptos fundamentales de Rosa, resonancia e indisponibilidad, y se busca conectarlo con las tesis de Adorno y Horkheimer. David Mengual Garcerán, gran estudioso de las influencias occidentales en el Japón contemporáneo, plantea la necesidad de ampliar el concepto de la solidaridad dentro de la filosofía de Honneth, entendida como un proceso moderno de individuación del honor feudal en la evaluación de formas de vida concretas. Desde la cultura japonesa del honor propone que las expectativas sociales pueden seguir influyendo en la definición de las relaciones de reconocimiento, autopercepción y estatus, que, junto a la afirmación de pretensiones individuales, conduce a una concepción de lo ético en contextos sociales hasta ahora secundarios.

Le sigue el brillante trabajo realizado por José Luis Ucha dedicado a la posibilidad de la poesía desde Paul Celan y Theodor W. Adorno a

partir del hilo del poema *Todesfuge*, posiblemente el poema más celebre de Celan y compuesto a partir de sus vivencias en los campos de concentración durante la II Guerra Mundial. Ucha trata de elaborar una interpretación filosófica del poema compuesta de varias lecturas críticas del mismo. Celan es capaz de llevar al verso como la muerte se torna fuga, composición musical acelerada de la que nadie puede huir. Los asesinatos del horror del Holocausto albergan un componente espectacular que los legitiman a ojos de sus responsables que también se transluce en el poema. Del mismo modo se busca exponer qué relación tiene la muerte reflejada en el poema con los planteamientos de Martin Heidegger. El poema de Celan muestra cómo mediante la repetición y la banalización se impone un ritmo concreto al morir de cada prisionero, vedando así el carácter propio de la muerte, y demostrando, contra Adorno, que la poesía, tras Auschwitz, es más necesaria que nunca.

Para concluir este número monográfico, se sitúa el estudio de Raúl Caballero Pérez, dedicado a la revitalización, desde György Lukács y W. Benjamin, de una crítica ideológica al capitalismo. Caballero Pérez, a partir de la hegeliana *Fenomenología del espíritu*, pretende establecer un recorrido crítico que profundice en el sistema de la totalidad desde la comparativa entre Hegel y el marxismo heterodoxo de Lukács, así como tender puentes entre éste y el concepto de ensoñación de Benjamin, esbozando una ontología del presente que advierta signos epocales como el estatuto de la subjetividad y la experiencia o el potencial emancipatorio que puede residir en el arte.

Finalmente, para acabar esta breve presentación del monográfico que seguro no hace justicia al potencial que albergan sus contenidos, no queda sino agradecer a todas aquellas y todos aquellos que se han visto implicadas en su elaboración, muy especialmente a los componentes del equipo de redacción de *Fragments de Filosofía*, pero sobre todo a los autores y las autoras que confían sus excelentes textos a este humilde proyecto, tanto a figuras ya consagradas en el campo de estudios de la Teoría Crítica, como a las jóvenes promesas de la investigación, pues de ellas y ellos es el futuro, ellos y ellas son nuestra esperanza. Con los trabajos que todas y todos legan al presente número

existe el convencimiento de que este monográfico se constituye casi desde su nacimiento en una referencia de la Teoría Crítica en la contemporaneidad. A todas, a todos, muchas gracias.

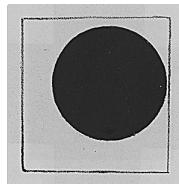
¿Malos tiempos para la Teoría crítica?

Bad times for Critical Theory?

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá

josemanuel.romero@uah.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 8-19

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.02

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

¹Casi 100 años después de que Max Horkheimer asumiera la dirección del *Institut für Sozialforschung* de Fráncfort del Meno, parece que nos encontramos en un contexto en el que las aportaciones de Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse han resultado eclipsadas y superadas por teóricos sociales críticos posteriores como Jürgen Habermas y Axel Honneth, en el que el postmarxismo se ha convertido en sentido común dominante dentro de la filosofía social y en el que, de manera patente, se da en el ámbito socio-histórico una importante involución a nivel político y económico y en relación a derechos fundamentales. En un contexto tal parece que efectivamente corren malos tiempos para la Teoría crítica. Aún más, tiene todo el sentido preguntarse si realmente queda algo de la Teoría crítica. Pues es posible, las circunstancias permiten plantearse esta posibilidad, que no quede nada. ¿Qué vigencia tiene, qué fuerza de interpellación conservan las intervenciones teóricas de los pensadores ubicables dentro de la corriente de la Teoría crítica? Para afrontar esta problemática hemos de plantearnos una cuestión previa, a saber: ¿cuál noción resulta más adecuada para orientar nuestra reflexión, *Teoría crítica* o *Escuela de Fráncfort*? Resolver esta cuestión es necesario para evitar respuestas como la que sostiene la existencia de generaciones dentro de la Escuela de Fráncfort que resultan demasiado fáciles, demasiado acordes con el sentido común fuera de la academia y con ciertos discursos quizás dominantes en el ámbito académico. Una respuesta tal puede proporcionar una imagen sesgada del significa-

Resumen: El presente artículo afronta la cuestión de qué queda hoy en día del programa de una teoría crítica de la sociedad fraguado en el *Institut für Sozialforschung* de Fráncfort en la década de los 30 del siglo pasado. En un primer paso, el texto caracteriza en sus líneas fundamentales el significado de la noción de Teoría crítica. A continuación, determina algunos ámbitos teóricos e intelectuales en los que los temas y problemas abordados por la Teoría crítica durante el siglo XX pueden seguir inspirando a los científicos y teóricos sociales en la actualidad.

Palabras clave: Teoría crítica, Escuela de Fráncfort, Filosofía social

Abstract: This article addresses the question of what remains today of the programme for a Critical Theory of society forged at the *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt in the 1930s. In a first step, the text characterises in its basic lines the meaning of the notion of Critical Theory. It then identifies some theoretical and intellectual areas in which the themes and problems addressed by Critical Theory in the 20th century can continue to inspire social scientists and social theorists today.

Keywords: Critical Theory, Frankfurt School, Social Philosophy.

1 Pude presentar una primera versión de este texto en el I Congreso Nacional de Teoría Crítica “La Argentina y el centenario del Instituto de Investigación Social”, celebrado en la Universidad de Buenos Aires en noviembre de 2023. Agradezco a Romina Conti, Agustín Prestifilippo y Santiago Roggerone su invitación a participar en dicho congreso y sus cuestiones y comentarios a mi ponencia, que me han ayudado a darle su forma final. Pude presentar una versión más elaborada del mismo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla en marzo de 2024. Mi agradecimiento a Fabián Portillo, Fernando Gilabert y a los demás asistentes por sus preguntas y objeciones. Agradezco también a Ricardo Blanco Rodríguez su amable lectura de una versión anterior de este escrito y sus comentarios críticos. En el presente trabajo desarrollo y amplío algunos de los argumentos expuestos en Romero, 2020.

do actual (del significado para nosotros) de esta corriente de pensamiento.

1. Cuestión previa: ¿Teoría crítica o Escuela de Fráncfort?

La expresión Escuela de Fráncfort surge durante los años 60 en determinados medios de información alemanes para referir la posición de los profesores de la universidad de Fráncfort que se enfrentaron con K. Popper y H. Albert en el debate sobre la metodología de las ciencias sociales en aquellos años (Cf. Wiggershaus, 1988 y 2010, Jay, 1989 y Demirović, 1999).² Remite a su crítica del positivismo y del funcionalismo en las ciencias sociales y a su defensa de una metodología dialéctica para las ciencias sociales y para la teoría de la sociedad. ¿Cuáles pensadores abarcaría dicha noción? De manera explícita a Adorno y Habermas. Se podría pensar que abarca también la figura de Horkheimer, aunque no fue activo en los debates. De manera significativa, Adorno sí asumió como válida esta expresión y la usó en sus cursos, conferencias y publicaciones de final de los años sesenta, sobre todo, en 1968 y 1969 (ver Adorno 2004, 296, 327-8, 501, 503, 508 y 538 y Adorno 1996, 169). Aceptaba tal expresión para referir a la posición que él y Habermas mantenían frente a los positivistas. ¿Y Marcuse? ¿Fue incluido también en esta escuela? Es interesante constatar que él no se sentía incluido en ella. A continuación de la muerte de Adorno, en 1971, una vez que Habermas había decidido aceptar la oferta del Instituto Max Planck para desplazarse a Starnberg, sostuvo que ello constituía el final de la Escuela de Fráncfort (Demirović 1999, 853-854). Con ello implicaba que concebía que dicha escuela estaba integrada fundamentalmente por Adorno y Habermas y que él no formaba parte de ella. Esto es en parte lógico, pues Marcuse nunca ejerció como investigador o profesor en Fráncfort ni participó explícitamente en aquel debate contra el positivismo, aunque lo cierto es que las posiciones que Adorno y Habermas defendieron en el debate convergen con las sostenidas por Marcuse en su discusión con el

² Los textos del debate sobre las ciencias sociales en el que participaron, entre otros, Popper, Albert, Adorno y Habermas, fueron editados en castellano en Adorno (1973).

positivismo y el funcionalismo en su libro *El hombre unidimensional* (Marcuse 1984, capítulos 6 y 7). Pero, además, el propio Habermas, el otro presunto miembro de la Escuela de Fráncfort, nunca se consideró miembro de la supuesta escuela y, sobre todo después de la muerte de Adorno, rechazó públicamente que se le adscribiera a ella e incluso cuestionó la existencia de tal escuela (Demirović 1999, 854).

Todo esto muestra que la noción de Escuela de Fráncfort resulta problemática. Pues en principio remite a la posición de determinados profesores de filosofía y sociología de la Universidad de Fráncfort en los debates sobre la metodología de las ciencias sociales. Pero ello deja en una posición ambigua la posición sobre todo de Marcuse, figura ajena a la vida académica de Fráncfort y a aquellos debates, aunque si tiene sentido hablar aquí de escuela él debería ser considerado, por su trayectoria vital, por sus vínculos institucionales y personales y por su trabajo teórico como miembro de la misma. Por otro lado, la noción incluye a Habermas que, por generación, procedencia cultural y formación, difícilmente puede ubicarse sin más en una misma escuela que Horkheimer, Marcuse y Adorno. Y, para colmo, no sólo Marcuse, sino explícitamente Habermas, no se consideran parte de dicha Escuela (cosa harto paradójica en este último, puesto que el propio Adorno sí contaba con él como compañero de Escuela).

Así que para nuestra temática esta noción genera más bien confusión. No es que haya que renunciar a usarla, en contextos no especializados puede resultar útil a la hora de hacer saber de qué corriente de pensamiento estamos hablando, pero para una reflexión rigurosa sobre la producción teórica de un determinado grupo de pensadores resulta más bien problemática. El principal problema de tal noción ya ha sido apuntado: la tentación que ofrece de hablar de generaciones dentro de la Escuela de Fráncfort, que establece una continuidad artificial entre pensadores que a menudo, como en el caso paradigmático de Habermas, no la aceptan. El establecimiento de tales continuidades incluye en una imagen evolucionista a una serie de pensadores en la que los más recientes aparecen como más avanzados, más actualizados, más cargados de razón que los anteriores. Con esta historiografía simplista debe romperse, para lo

cual creo que no sólo hay que rechazar la idea de generaciones de la Escuela de Fráncfort, sino incluso la idea misma de Escuela.

La categoría de Teoría crítica es más prometedora. Pues no fue forjada, como la noción de Escuela de Fráncfort, por los medios de información, sino por Horkheimer y fue sustentada teóricamente en una serie de textos muy importantes durante la década de los 30 redactados por Horkheimer y Marcuse (Horkheimer 2000, 23-87 y Marcuse 1979, 45-84 y 227-249). A la noción o a la idea de una Teoría crítica de la sociedad se adscribieron, además de Horkheimer, pensadores como Marcuse, Adorno y, posteriormente, Habermas, Honneth y otros más (resulta interesante que K. Korsch utilizara esta expresión a final de los años 30 para caracterizar el posicionamiento de Marx) (Korsch 1975). Pero ¿qué es la Teoría crítica? Voy a referir los dos modos fundamentales en que se ha concebido la Teoría crítica en el seno de tal corriente de pensamiento y por parte de sus seguidores: como una teoría de la sociedad y como un programa de investigación de la sociedad.

i) ¿Una teoría sustantiva de la sociedad?

¿La Teoría crítica es una teoría de la sociedad capitalista desarrollada o del capitalismo tardío, elaborada fundamentalmente a partir de la base teórico-económica aportada por F. Pollock y de la teoría de la cultura de masas propuesta por Adorno? (ver Pollock 1933 y Horkheimer y Adorno 1994, 165-212). Es cierto que Horkheimer, Marcuse y Adorno compartieron una teoría de la sociedad capitalista desarrollada a partir de estos miembros, una teoría que puede discutirse si habría envejecido o no a partir de los cambios socio-económicos y culturales acontecidos desde los años 60. Aquí podría hablarse de una teoría que habría sido dejada atrás por las teorías críticas de la sociedad articuladas posteriormente por Habermas y por Honneth, más actualizadas. Plantearnos qué queda de la teoría de la sociedad capitalista desarrollada elaborada por Pollock, Horkheimer, Marcuse y Adorno se enfrenta con el problema de determinar la actualidad de sus tesis concretas (el tránsito de un capitalismo liberal a uno monopolista, la superación de la ideología liberal por ideologías

y formas de conciencia autoritarias, la sustitución de la alta cultura por una cultura de masas de efectos cosificadores sobre las conciencias) en virtud de los cambios históricos acontecidos en los últimos 50 años. Evidentemente, esto es algo que se puede afrontar, pero no considero esta labor productiva. Prefiero abordar aquí la cuestión de qué queda de la Teoría crítica siguiendo una estrategia diferente. Voy a seguir un camino parecido al que tomó Georg Lukács a la hora de confrontarse con el marxismo y voy a sostener lo siguiente: a pesar de que puedan mostrarse como problemáticas e incluso falsas las tesis de Pollock acerca de la transición del capitalismo liberal al monopolista, la noción de industria cultural de Adorno o la tesis de Marcuse sobre la integración de la clase trabajadora en las sociedades capitalistas desarrolladas y de tantas otras tesis que queremos atribuir a la Teoría de la sociedad de estos pensadores, aun así considero que hay todavía algo válido en su labor teórica. Considero que lo que sigue siendo válido para nosotros y, en este sentido, queda como algo vivo de la Teoría crítica es lo que podríamos llamar su *problemática* o, dicho en otros términos, la Teoría crítica entendida no como una teoría sustantiva de la sociedad sino como un programa de investigación social.

ii) ¿Un programa de investigación?

¿Puede considerarse la Teoría crítica como un programa de investigación?, ¿en qué consistiría tal programa? Para determinar esto, creo que podemos recurrir a los textos de Horkheimer de los años treinta. Ahí podemos explicitar los dos nervios centrales de lo que entonces fue denominado como Teoría crítica:

α) En primer lugar, una labor de autorreflexión de la labor teórica, conducente a explicitar el hecho de que todo afrontamiento teórico de la sociedad está impulsado inevitablemente por intereses políticos.³ La Teoría crítica asume que su situación hermenéutica de partida está constituida por una determinada ubicación en el antagónico espacio de lo social y, en virtud de ello, por un determinado interés ligado a tal ubicación y por una conciencia expresa de

3 Sigo aquí los argumentos de Horkheimer plasmados en Horkheimer (2000, 23-87).

la función que la teoría debe asumir en el seno de una formación social antagónica. Como ya sabemos, la Teoría crítica asume que su interés rector es un interés en la organización racional de la sociedad que posibilite la consecución de felicidad material por parte de los individuos, en definitiva, un interés en la emancipación. De este modo, la Teoría crítica efectúa un distanciamiento respecto de la autopercepción intelectual que Marx y el marxismo posterior tuvieron acerca de la teoría marxista como teoría *científica*, es decir siguiendo en última instancia el modelo representado por las ciencias naturales (no hay que olvidar los paralelismos que el propio Marx trazó entre el estatuto de su teoría de la sociedad capitalista y la teoría de la evolución de las especies de Ch. Darwin). En el caso de Horkheimer y Marcuse encontramos una conciencia clara de que la Teoría crítica no puede entenderse a sí misma como una ciencia, siguiendo el modelo de las ciencias naturales. Pues es una teoría de la sociedad interesada explícitamente en la transformación de la realidad social en una dirección justa, en la dirección de la abolición de las relaciones de explotación y dominación. Y sabe que este interés es fundamental desde un punto de vista teórico-cognoscitivo: pues interviene en la determinación de su ámbito objetual y en la constitución misma de sus conceptos. El papel de tal interés en la labor teórica es decisivo, pues es en virtud de este interés en la emancipación que la teoría es capaz de alumbrar en la realidad social posibilidades de una organización diferente, más racional y justa, de las relaciones sociales y de confrontarse críticamente sobre esta base con un régimen social cuya reproducción exige la amputación sistemática de tales posibilidades.

β) En segundo lugar, a partir también de los textos de Horkheimer, podemos sostener que la Teoría crítica se articula a partir de un determinado programa de investigación, el programa que precisamente acabamos de referir, a saber: el estudio, con una base interdisciplinar, de la sociedad capitalista desarrollada que ponga de manifiesto cómo su dinámica propia de desarrollo genera toda una serie de posibilidades de una organización diferente, más justa y racional, de la vida social que se ve

obligada a frustrar y cercenar permanentemente para defender la inmovilidad de los límites de lo existente. En el marco de tal investigación se plantea una cuestión que sigue siendo hoy día central: ¿cómo puede explicarse que este proceso de generación de posibilidades y de sistemática frustración de las mismas no logre incitar dinámicas de protesta en aquellos que sufren las posiciones subalternas y dominadas en la jerarquía social?, ¿cómo puede explicarse que el alumbramiento de mayores posibilidades de gratificación, ligadas al desarrollo de las fuerzas productivas, vaya de la mano de un efectivo hundimiento del horizonte de expectativas del colectivo social, que marca la signatura de las sociedades de la década de los 30 del siglo pasado y, en la actualidad, desde hace ya 50 años?

En estos dos nervios que definen lo que podríamos llamar la problemática de la Teoría crítica (la autorreflexión de la teoría y el afrontamiento crítico de la sociedad en un contexto de desmotivación de la crítica social) debe resaltarse la vinculación expresa que estos teóricos llevaron a cabo entre su empresa y la de Marx. Efectivamente, la autorreflexión reclamada por la Teoría crítica pretende cuestionar la autopercepción científica explicitable en Marx, tematizando de manera consecuente el carácter interesado de la teoría, con las implicaciones cognoscitivas que ello tiene. Pero este replanteamiento de Marx no les impidió continuar con el proyecto marxiano de investigación de la sociedad capitalista desarrollada, de sus dinámicas, de sus contradicciones, de su ideología. En este sentido, la Teoría crítica constituye la reformulación y actualización de la teoría marxiana, no una ruptura con ella. Es cierto que la propuesta, realizada en el seno del *Institut für Sozialforschung*, de una investigación interdisciplinar de la sociedad capitalista desarrollada (que abarque la economía, la cultura y el arte, el plano psicológico-social, etc.) ya no creía que sus contradicciones o antagonismos hicieran inevitable el triunfo de los de abajo, como Marx siguió pensando hasta al menos la publicación del libro I de *El capital*. Pretendía investigar críticamente la sociedad actual en toda su complejidad teniendo a la vista los procesos de desactivación y desmotivación de la crítica social y de la protesta que se estaban dando en su época. Ahora

bien, en todo momento, la Teoría crítica considera que la sociedad objeto de estudio es una sociedad capitalista, por lo que su vinculación con las aportaciones teóricas de Marx resulta imprescindible. En una entrevista tardía sostuvo Marcuse: “la Teoría crítica nació y fue bautizada como un término y un concepto para el marxismo comprendido críticamente”. Se trató de un “desarrollo crítico del marxismo, por lo tanto, ninguna repetición, sino seguir trabajando en la teoría” (Mannfeld y Marcuse 1990, 34). Tomar constancia de esto es decisivo para valorar qué queda, qué resulta actual hoy en día de la Teoría crítica, en discusión con la apropiación que de dicha categoría se ha realizado por parte de relevantes teóricos sociales contemporáneos vinculados explícitamente con la Teoría crítica. Luego volveré sobre esto.

2. Contra la escolástica

Pero antes de entrar en nuestro tema, debo decir algo sobre una tendencia que se ha desarrollado en los últimos 50 años en los estudios sobre los pensadores de la Teoría crítica, que supone un fuerte obstáculo para la apropiación productiva de su pensamiento en nuestros días. Me refiero a un modo de afrontar la producción teórica de estos autores que es más bien propio de una actitud no ya escolar, sino escolástica. Allá donde se dé, la aparición de una actitud escolástica respecto a un autor o un grupo de autores tiene efectos intelectuales destructivos: aniquila la discusión, el cuestionamiento crítico y, en virtud de ello, la propia producción y creación teóricas.⁴ El empeño en defender como un todo las tesis o los planteamientos de un autor, la reproducción hasta el hastío de su terminología, de su enfoque, de sus idiosincrasias constituye la inversión de lo que los pensadores de la Teoría crítica entendían como la tarea de la teoría. Por lo tanto, no se trata para nosotros de continuar una tradición, de continuar un corpus teórico, de perseverar en una determinada teoría de la sociedad o de defender a capa y espada determinados textos o determinadas trincheras

4 No me resisto a referir aquí la pertinencia de los duros argumentos contra el “escolasticismo” del último Ortega y Gasset, hastiado del dominio de la filosofía neoescolástica en la España franquista. Ver Ortega y Gasset (1979, 197-207).

teóricas. No sólo porque esta labor es estéril y contraria al sentido propio de la práctica teórica de estos autores, sino porque ni siquiera dentro de este grupo de pensadores, si incluimos también a Walter Benjamin, puede hablarse de una tradición homogénea, de un corpus o de teorías compartidas. Estos pensadores constituyen una tradición internamente plural, internamente antagónica. Por lo que la construcción de un corpus teórico a partir de la adopción de una actitud escolástica violenta la pluralidad teórica y política interna de este grupo de intelectuales. Por ello, considero más productiva la actitud que Habermas defendió en los años 80 respecto a este grupo de pensadores a los que él se negaba a atribuir ninguna “identidad de escuela”: Habermas invita a los investigadores, que se confrontan en cada caso en su labor intelectual con determinados problemas de tipo social, político, teórico, etc., a realizar una “exploración revisionista, carente de contemplaciones, del potencial de inspiración de una tradición de investigación” plural e internamente ramificada como esta (Habermas 1986). Por eso, para abordar la cuestión de qué queda de la Teoría crítica vamos a tratar sintéticamente en qué nos puede seguir interpelando la producción teórica de sus representantes fundamentales, qué temas y problemas formulados y abordados por estos pensadores pueden continuar apareciendo como vinculantes o inspiradores para nosotros hoy.

3. Problemáticas, cuestiones, temas en los que la Teoría crítica puede seguir inspirando investigaciones hoy en día

a) Metodología de las ciencias sociales y autorreflexión de la teoría social

Las aportaciones de Horkheimer en torno a los fundamentos metodológicos y normativos de la Teoría crítica siguen constituyendo un marco fructífero para la reflexión actual sobre la relación entre conocimiento e interés, entre teoría y crítica. Las reflexiones de Horkheimer sobre la Teoría crítica pueden ser consideradas como una contribución a la labor de fundamentación de las ciencias sociales y humanas en un contexto, como sigue siendo el nuestro, en el que continúa la hegemonía o, al menos, la fuer-

te influencia, de la concepción positivista del conocimiento, también en las ciencias sociales e incluso en las propias humanidades (como es el caso tan problemático de la filosofía). Las consideraciones de Horkheimer muestran que la pretensión de adoptar en el ámbito de las ciencias humanas y sociales la actitud del espectador desinteresado o del observador externo resultan químéricas. Pues, en este ámbito, los procesos de investigación están impulsados inevitablemente por intereses político-morales, lo cual para Horkheimer no sólo no merma la rigurosidad de las investigaciones, sino que es lo que posibilita que obtengan resultados productivos y con alcance crítico. Las investigaciones en el ámbito de la teoría social y las ciencias sociales con pretensión crítica afrontan la realidad social desde una perspectiva que asume como necesario, desde un punto de vista moral y político, la supresión de aquellas estructuras y condiciones que generan sufrimiento social en los colectivos sometidos a explotación y opresión. Estas investigaciones, si pretenden ser rigurosas, deben someterse a discusión dentro del campo de conocimiento en el que se desenvuelven por parte de los demás investigadores, bajo la convicción de que en tales debates entrarán en juego factores no sólo teórico-cognoscitivos.

Desde la caracterización de la Teoría crítica por Horkheimer resulta entonces cuestionable la distinción, que Habermas propuso como sustento epistemológico de su teoría de la sociedad en *Teoría de la acción comunicativa*, entre dos actitudes del cognoscente: como actor involucrado y como espectador externo (Habermas 1987, II). Esta última actitud constituye, desde la perspectiva de Horkheimer, propiamente una ficción, una ilusión (Horkheimer 1986, 75). Desde un punto de vista hermenéutico y dialéctico es imposible adoptar en el ámbito de lo histórico-social una actitud de observador externo. Esta es una suposición falsa del positivismo, del funcionalismo y de la teoría de sistemas que no es de recibo en una teoría autorreflexiva como es la Teoría crítica. Es esta distinción entre perspectivas epistémicas la que fundamenta la doble consideración de la sociedad como mundo de la vida y sistema de Habermas, que acaba confiriendo a la economía capitalista, en cuanto subsistema en el que resulta institucionalizada la acción instrumental,

un estatuto ya no historizable, al no poder ser sometido al poder del colectivo constituido democráticamente. Evidentemente, esto merma la potencia crítica de esta teoría y la coloca a una enorme distancia de lo que hoy en día podemos calificar como una Teoría crítica de la sociedad (ver Bolte 1989).

A la autorreflexión acerca del propio lugar de enunciación reivindicada por Horkheimer como definitoria de la Teoría crítica hay que añadirle dos componentes no adecuadamente tematizados por él en sus textos de los años treinta y que en las últimas décadas aparecen como debiendo ocupar un lugar central en teoría de la sociedad y en la filosofía social actuales. Uno es la cuestión del marco geo-político global en el que se ubica la labor teórica: la cuestión de cómo asume el eje de coordenadas espacial que define a todo discurso, es decir, cuál lugar en el antagónico espacio global asume como válido, como propio, en cuanto teoría crítica de la sociedad. El otro componente remite a las desigualdades de género: la Teoría crítica debe reflexionar acerca de si su enfoque y temática de investigación está contaminada o no por los prejuicios de la mirada masculina, si logra hacerse cargo o no de las desigualdades de género existentes y de las luchas en marcha por renovar o cimentar (o restaurar) dichas desigualdades. Sólo bajo la asunción de las problemáticas decolonial y feminista pueden seguir siendo inspiradoras hoy las reflexiones de Horkheimer sobre el estatuto de la Teoría crítica.

b) Teoría crítica de la sociedad como investigación interdisciplinaria

Resulta todavía paradigmático el modo en que Horkheimer, en su discurso de toma de posesión del cargo de director del *Institut für Sozialforschung*, concibió el proyecto de análisis crítico de la sociedad capitalista contemporánea como una labor que debía realizarse en el marco de un programa de investigación interdisciplinaria, que incluyera y ensamblara la teorización y la investigación social empírica por parte de diversas disciplinas (Horkheimer 1988). La dificultad, sobre todo institucional, con la que se presenta la realización de esta empresa no debería conducir a renunciar prematuramente a ella. La compartimentación de disciplinas,

sobre todo la separación tajante que se marca institucionalmente entre filosofía y ciencias sociales, constituye un claro obstáculo para la investigación compleja y crítica de la realidad social. Por ello, creo que es una tarea central hoy en día la deconstrucción, el cuestionamiento, de esta compartimentación y el esfuerzo por abrir espacios académicos e institucionales en los que el trabajo en común de las diversas disciplinas, sobre todo de la filosofía y las ciencias sociales, resulte factible. Se trata de generar un trabajo colectivo en el que las aportaciones desde las ciencias, la filosofía, la crítica cultural, la psicología social... colaboren en la investigación y comprensión de los problemas, contradicciones, disonancias, diagnosticables como decisivas de la sociedad actual. En ello se juega la posibilidad de una comprensión crítica y teóricamente ambiciosa de la realidad social.⁵

c) Interpretación dialéctica y materialista de la producción cultural

Sigue apareciendo como un ámbito de investigación fructífero el análisis concreto, inmanente, materialista, de las producciones culturales y artísticas en la estela de lo realizado en su momento de manera divergente por Benjamin y Adorno (Benjamin 2012 y Adorno 2008 y 2009). Las aportaciones posteriores de autores como Fredric Jameson, Susan Buck-Morss o recientemente Mark Fisher muestran la vigencia del proyecto de interpretación dialéctica de las producciones artístico-culturales del presente que aspira a explicitar en las mismas un contenido de verdad (un contenido político utópico) que tenga efectos prácticos (en una dirección crítica, emancipadora) en la vida social (ver Jameson, 1989 15-82 y 227-241, Buck-Morss 2004 y Fisher 2019). De los pensadores de la Teoría crítica podemos derivar

5 Resulta muy prometedor el modo en que el *Institut für Sozialforschung* de Fráncfort, bajo la nueva dirección de Stephan Lessenich, ha recuperado esta noción de un trabajo interdisciplinar sobre cuestiones sociales centrales de la actualidad. Ver el documento programático de las líneas de investigación del IfS de 2023, que incluye una traducción al castellano: “100 Jahre IfS. Perspektiven” (<https://www.ifs.uni-frankfurt.de/investigacion.html>). La obra reciente de Lessenich ofrece una importante clave para esta propuesta de líneas de investigación. Ver Lessenich 2019, 2022a y 2022b.

una concepción del trabajo de interpretación de las producciones artísticas y culturales como un trabajo con una explícita orientación política, dirigido a un desciframiento del ámbito cultural a la luz de las cuestiones sociales y políticas decisivas en la actualidad, con la voluntad de intervenir sobre las formas de conciencia social dominantes en la esfera pública. En los continuadores posteriores de este programa, el análisis de las producciones culturales actuales como producciones con un carácter ideológico, pero como poseyendo también un componente utópico, puede revelar en un presente, que aparece como un desierto de expectativas políticas explícitas de cambio social en una dirección emancipadora, energías que sí tienen una significación relevante, en cuanto apuntan a una representación diferente, normativa, de la colectividad, de la vida en común. Este programa, forjado por Jameson en los años 70 del siglo pasado, recoge lo más productivo de los pensadores de la Teoría crítica y sigue siendo plenamente actual en el ámbito de la crítica cultural.

d) Teoría crítica de la sociedad como teoría crítica del capitalismo

La confrontación con los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse nos sigue abocando a la tarea, en la que ellos perseveraron, de actualizar el proyecto de una Teoría crítica del capitalismo. Lo que tenemos que aprender todavía de las aportaciones de los representantes de la Teoría crítica es que para comprender críticamente la sociedad en la que vivimos Marx sigue siendo un interlocutor necesario (lo cual nunca significó para estos pensadores seguirlo de manera ortodoxa) y la noción de capitalismo continúa siendo la categoría explicativa clave. Aquí se abren las distancias con las teorías de la sociedad de Habermas y de Honneth, explícitamente postmarxistas.⁶ Los déficits críticos de las filosofías sociales de estos pensadores, que se ponen de manifiesto en la teoría de la sociedad que la concibe articulada en dos niveles, como sistemas y mundo de la vida de Habermas, y en la concepción de la sociedad capitalista como un orden de reconocimiento

6 Incluso el Honneth defensor del socialismo se declara postmarxista, ver Honneth (2017, 110).

(moral) en Honneth (ver Habermas 1987, I, 10 y Honneth 2006), tienen como base su abandono explícito y beligerante de las aportaciones de Marx y de los teóricos sociales posteriores que siguieron su estela. Necesitamos, pues, una discusión implacable con las teorías sociales de estos pensadores, que ponga de manifiesto las limitaciones de dichas teorías y abra de nuevo la cuestión de cuáles deben ser las tareas y los fundamentos teóricos de una Teoría crítica de la sociedad.⁷

e) La teoría crítica de la sociedad como crítica inmanente y el diagnóstico de la definición de lo posible imperante en el ámbito social

Los trabajos de los representantes de la Teoría crítica siguen confrontándonos con la cuestión de las virtualidades teóricas y políticas en nuestros días del procedimiento de la crítica inmanente.⁸ Recordemos que la crítica inmanente es aquélla que cuestiona una realidad a partir de aspectos, de elementos, de dicha realidad que aparecen como válidos, como normativos. Tal modo de crítica permite dejar de lado formas de utopismo políticamente improductivos y modos de sustentación de la crítica social consistentes en la nostálgica remisión a supuestos pasados mejores. La crítica inmanente, al cuestionar una realidad a partir de lo que ella misma pretende ser y ostenta que puede ser en virtud de las posibilidades alumbrables en ella, es capaz de referir las mediaciones que muestran como factible la transformación de la realidad social, puede indicar los ámbitos en los que la praxis política puede intervenir para realizar en una dirección trascendente a las relaciones sociales vigentes posibilidades propias de la formación social. La virtud fundamental de tal forma de crítica es que logra alumbrar las posibilidades *reales* de la formación social, que pueden ser refuncionalizadas en una dirección emancipadora.

Considero que este modo de crítica permite realizar un diagnóstico de la sociedad actual que muestre la falta de fundamento y de justifica-

ción de la definición restrictiva de lo posible imperante en el ámbito social. Efectivamente, la apelación a las posibilidades de una organización más racional y justa de la sociedad alumbrables en la realidad social, que son amputadas sistemáticamente por los procesos de reproducción de las relaciones sociales existentes, nos permite constatar que la definición vigente de lo posible es falsa, ideológica. Esta desfundamentación de la definición restrictiva de lo posible hegémónica en la formación social resulta decisiva en un contexto como el nuestro definido por el hundimiento del horizonte social de expectativas por debajo de las exigencias de reproducción de lo existente; en un contexto, en definitiva, en el que las expectativas sociales del colectivo parecen carecer, de facto, de todo carácter trascendente y resultan plenamente compatibles con la reproducción de las relaciones sociales vigentes. La realización de un diagnóstico en estos términos constituye una de las tareas centrales de la teoría y la filosofía sociales y define el horizonte de la Teoría crítica como programa de investigación plural y ramificado.

De modo que lo que queda de la Teoría crítica es un programa de investigación teórico con intención política. Una investigación que abarca una pluralidad de temas que exigen la labor de diversas disciplinas. Más allá de la aparente dispersión temática ostentada en la enumeración de tareas que pueden resultar actuales de la Teoría crítica, considero que existe entre ellas una base común: la base proporcionada por el diagnóstico de la situación actual en términos de un hundimiento del horizonte social de expectativas. Esta cuestión es central, pues es tal hundimiento el que permite que la definición restrictiva de lo posible socialmente vigente no despierte indignación, no genere dinámicas de protesta, sino que sea vivida como válida, problemática. El programa de investigación plural, ramificado, que podemos explicitar en la Teoría crítica, tiene como factor aglutinador tal diagnóstico sobre la situación socio-política y su esfuerzo teórico está impulsado por un correspondiente interés político, en sentido enfático, en revertir dicha situación.

7 Como aportación a esta labor, pueden verse los materiales compilados en Moreno y Romero, 2022.

8 Sobre el procedimiento de la crítica inmanente, ver Stahl, 2013, Jaeggi, 2013, 277-320, Romero, 2014, Romero y Zamora, 2020 y De Caux, 2021.

Referencias

- ADORNO, TH. W.: *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid, Akal, 2009.
- ADORNO, TH. W.: *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid, Akal, 2008.
- ADORNO, TH. W.: *Escritos sociológicos I*. Madrid, Akal, 2004.
- ADORNO, TH. W.: *Introducción a la sociología*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- ADORNO, TH. W. y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- BENJAMIN, W.: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En BENJAMIN, W., *Obras. Libro I, vol. 2*, Madrid, Abada, 2012. 7-85 y 323-353.
- BOLTE, G. (ed.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, Zu Klampen, 1989.
- BUCK-MORSS, S.: *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, Madrid, A. Machado Libros, 2004.
- DE CAUX, L.P.: *A imanência da crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfuriana*, São Paulo, Edições Loyola, 2021.
- DEMIROVIĆ, A.: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1999.
- FISHER, M.: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019.
- HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2 vols, 1987.
- HABERMAS, J.: “Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule”. En HONNETH, A. y WELLMER, A. (eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Walter de Gruyter, Berlín, 1986. 8-12.
- HONNETH, A.: *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2017.
- HONNETH, A.: “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”. En FRASER, N. y HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006. 89-148.
- HORKHEIMER, M.: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- HORKHEIMER, M.: “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. En HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Fráncfort del Meno, Fischer Verlag, 1988. 20-35.
- HORKHEIMER, M.: *Ocaso*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. W.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.
- JAEGGI, R.: *Kritik von Lebensformen*, Berlín, Suhrkamp, 2013.
- JAMESON, F.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989.
- JAY, M.: *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social*, Madrid, Taurus, 1989.
- KORSCH, K.: *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975.
- LESSENICH, S.: *Nicht mehr normal. Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs*, Berlín, Hanser, 2022b.
- LESSENICH, S.: *Límites de la democracia. La participación como un problema de distribución*, Barcelona, Herder, 2022a.
- LESSENICH, S.: *La sociedad de la externalización*, Barcelona, Herder, 2019.
- MANNFELD, W. y MARCUSE, H.: “Fragen an Herbert Marcuse zu seiner Biographie”. En P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach, Verlag 2000, 1990.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional. Essay sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1984.
- MARCUSE, H.: *Schriften 3*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979.
- MORENO, J.L. y ROMERO, J.M. (eds.): *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*, Madrid, Akal, 2022.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- POLLOCK, F.: “Bemerkungen zur Wirtschaftskrise”. En *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2, cuaderno 3, 1933. 321-354.
- ROMERO, J.M.: “La Escuela de Fráncfort, hoy”, en *Diálogo filosófico*, Madrid, nº 108, 2020. 330-359.
- ROMERO, J.M. (ed.): *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld, Transcript, 2014.

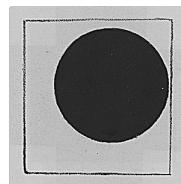
- ROMERO, J.M. y ZAMORA, J.A. (eds.): *Critica inmiente de la sociedad*, Barcelona, Anthropos.
- STAHL, T.: *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Fráncfort y Nueva York, Campus Verlag 2020, 2013.
- WIGGERSHAUS, R.: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Theoretische Bedeutung*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- WIGGERSHAUS, R.: *Die Frankfurter Schule*, Reinbeck, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2010.

Emancipación y conocimiento: los postulados de la pedagogía crítica bajo la lupa filosófica de Max Horkheimer

Emancipation and Knowledge: The Postulates
of Critical Pedagogy Under the Philosophical
Lens of Max Horkheimer

Alfonso A. Gracia Gómez

Universitat Jaume I
agracia@uji.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, nº 21, 2024: 20-30

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.03

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

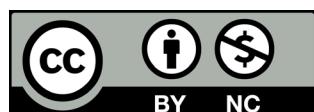
Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción: La pedagogía crítica y sus fundamentos.

El origen estricto de la pedagogía crítica no se puede datar más allá del año 1968 (año de publicación de la *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire). Como corriente de pensamiento, pretende fomentar un proceso de enseñanza-aprendizaje orientado hacia la emancipación social y política de los individuos. Por ello se centra en promover la conciencia crítica para que los estudiantes no solo adquieran conocimientos, sino que también desarrollos una comprensión profunda de las estructuras sociales, económicas y políticas que perpetúan la desigualdad (Freire 1975). Este es el motivo por el cual se opone a las formas de enseñanza que imponen un conocimiento unidireccional, al que tildan de tecnocrático y pasivo (Giroux 2011).

Bajo la premisa de que la función de los sistemas tradicionales no era la de formar a ciudadanos sino a obreros, la pedagogía crítica no se conforma con implementar mejoras en sistemas educativos dados, sino que modifica el sentido mismo de la educación. Esta deja de ser entendida como un espacio de *transmisión* de conocimientos y valores, para convertirse en el lugar de despliegue de las potencialidades innatas del educando para construir un mundo acorde a sus intereses y deseos, dando siempre por sentado que estos serán conducentes a una situación de mayor justicia social.

Los seguidores de esta corriente reconocen en la Escuela de Frankfurt un antecedente conceptual esencial, especialmente en su análisis del poder, la opresión y las dinámicas ideológicas en la sociedad, y sus tesis acerca de que, en la sociedad capitalista y la cultura de masas, el conocimiento y la cultura se instrumentalizan para mantener las estructuras de dominación. Sin embargo, algunas de sus tesis difícilmente podrían pasar la prueba de un análisis de corte materialista como el que nos acostumbran los autores de la escuela de Frankfurt.

2. La escuela sin conocimientos: pedagogía crítica y antintelectualismo.

Uno de los principales supuestos teóricos de la pedagogía crítica es el que sostiene que los

planes de estudio tradicionales están orientados principalmente a la formación de trabajadores. Este postulado tiene su origen en una lectura estructuralista y marxista de la educación (*cf.* Althusser 1974), para la cual los sistemas educativos, particularmente en las sociedades capitalistas, están diseñados para reproducir las desigualdades sociales y satisfacer las necesidades del mercado laboral (*cf.* Bowles & Gintis 1976; Apple 1986). Tanto Althusser (1974), por un lado, como de Bourdieu y Passeron (1970), por el otro, sostienen que el sistema educativo actúa como un mecanismo para legitimar y perpetuar las estructuras sociales existentes, por lo que la educación no es neutral, sino que funciona como una herramienta para reproducir las condiciones sociales y económicas necesarias para el funcionamiento del capitalismo.

Esta crítica ha sido adoptada y adaptada por diversos pedagogos contemporáneos que señalan que la educación formal, a través de currículos rígidos y jerárquicos, se enfoca en transmitir conocimientos técnicos y funcionales para preparar a los estudiantes como fuerza de trabajo, en detrimento de su desarrollo integral como ciudadanos críticos y participativos. Así, la pedagogía crítica introduce un *giro* de cariz epistemológico, consistente en acentuar la importancia de los conocimientos; es decir, también estos tendrían la función de inculcar la obediencia, la disciplina y las habilidades necesarias para la inserción en el mercado laboral (Giroux 2003). Ello se debería a que dichos planes de estudio estarían alineados con las demandas del mercado laboral y las necesidades económicas de las sociedades capitalistas. La educación, entonces, se convierte en un medio para producir trabajadores «útiles» en lugar de ciudadanos comprometidos.

A tal objeto, algunas tesis de la pedagogía crítica buscan un modelo educativo que dé todo el poder alumnado, para que este cuestione y desafíe las estructuras de poder. Parten así de una fe inamovible en que la transformación de la conciencia de los estudiantes traerá de suyo la respectiva revisión y mejora de las estructuras sociales. Por el contrario, los autores de la Escuela de Frankfurt se mostraban claramente pesimistas sobre la capacidad de la acción educativa para cambiar las estructuras sociales. De hecho, Horkheimer (1973) expresa sus dificul-

tades para reconocer en la escuela algo más que una institución esencialmente moldeadora de subjetividades, conforme a los intereses marcados por las estructuras de dominio de cada época. Y, por su parte, Adorno (2004) ni siquiera creía que la educación pudiera emancipar a los individuos en una sociedad dominada por la cultura de masas y la industria cultural.

Pero los postulados de la pedagogía crítica parten de una tesis antropológica de tipo determinista: mientras el ideal tradicional de la educación pretendía transformar a los individuos en lo que estos *no son* (véase, por ejemplo, Nietzsche 2009), con el objetivo de que la sociedad avanzara en una dirección determinada, los pedagogos «críticos» pretenden que, por el contrario, los individuos *ya son* eso que viene determinado por su *contexto*:

la educación no puede entenderse fuera del contexto en que se desarrolla. De ahí que para entender el sistema educativo hay que situarlo bajo las condiciones históricas, económicas, políticas, administrativas, geográficas y antropológicas, pues de esto dependerá que se incline hacia la enajenación o la emancipación, el sometimiento o la libertad de los seres humanos (Zuleta y Chaves 2009, 55)

Al acentuar el contexto de la educación como algo eminentemente externo a los límites escolares, se acaba cayendo en una posición adaptativa y, por lo mismo, funcionalista, que llega a despreciar el valor intrínseco, no necesariamente instrumental, que tenían los conocimientos en el sistema tradicional. Ya en 1942 (por lo tanto, antes incluso de que la pedagogía crítica pudiera haber tomado estas tesis como propias), Horkheimer se lamentaba de cómo las escuelas habían perdido «su función protectora»: «ya no hace falta su mediación en la preparación para la convivencia: vida y preparación hacen una sola cosa, como en la profesión del soldado» (2009, 109).

3. La crítica de Horkheimer al pragmatismo y su relación con la pedagogía crítica.

John Dewey (1859-1952) es una figura central en el pragmatismo en general y para la pedagogía crítica en particular. Este autor veía

la educación como un medio para la adaptación y la preparación para la vida práctica. Defendía que la educación debía centrarse en la experiencia y la resolución de problemas concretos, en lugar de la transmisión de conocimientos abstractos (Dewey 1938). Horkheimer le dedica algunos pasajes de su *Crítica de la razón instrumental* (1973, 54) y pone el foco en su defensa del pragmatismo, al que acusa de reducir la razón a una herramienta instrumental para alcanzar fines específicos. Argumenta para ello que el pragmatismo desvaloriza todo conocimiento al centrarse únicamente en el valor de la *predicción*, lo que le lleva a convertirse en el reflejo de “una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar” (1973, 54).

En consecuencia, el pensamiento se ve obligado a justificarse siempre a través de su utilidad práctica, ya sea por su impacto en la producción o su influencia en el comportamiento social. Siguiendo la senda marcada por el industrialismo moderno, que convierte a la fábrica en la referencia central para estructurar todos los ámbitos culturales, el pragmatismo adopta como modelo único de todo tipo de conocimiento el método de las ciencias experimentales naturales, subordinando incluso la vida espiritual a técnicas propias del laboratorio. Incluso áreas como el arte son evaluadas bajo criterios externos, como su valor económico o su capacidad para servir como herramienta propagandística (1973, 61).

La crítica de Horkheimer al pragmatismo está estrechamente vinculada a la que vierte sobre el positivismo, por promover una visión en la que todos los valores deben ser evaluados únicamente en función de sus causas y efectos dentro del marco de la ciencia experimental. Estas posiciones científicas, al igual que ocurre en las religiones más dogmáticas, pueden ser igualmente rígidas e intolerantes, en su caso, obsesionadas con una búsqueda incesante de «evidencias» que convierte a los *«hechos en revelaciones inanes* (1973, 81-82)¹. Para

1 Cualquier cosa cuantificable es susceptible de ser «descubierta», por más que se trate de una verdad trillada o de un enunciado realmente confuso. Así, los hechos que se obtienen por métodos cuantitativos, considerados por los positivistas como los más científicos, suelen reflejar solo fenómenos superficiales, que en lugar de revelar la verdad, la ocultan (Horkheimer 1973, 91-92). Esto se debe a que la ciencia contemporánea trata al mundo como una

Horkheimer, el concepto de «hecho» es, en sí mismo, un producto de la alienación social, ya que se modela a partir del intercambio mercantil, y se aplica de manera abstracta a todos los aspectos de la experiencia. El objetivo del cientificismo funcionalista es el de otorgar a los ingenieros un rol de *supervisión social*, lo que convierte al positivismo en una especie de tecnocracia disfrazada de filosofía (1973, 71). Por eso señala que la ciencia, lejos de ser un dechado de bondades incuestionable, puede y suele ser empleada por fuerzas destructivas (como el régimen nazi, que utilizó métodos científicos de manera sistemática para sus fines propagandísticos (1973, 71).

4. Ciencias críticas y teoría tradicional

La pérdida de perspectiva que ha sufrido la distinción de Horkheimer entre teoría tradicional y crítica (al menos entre los seguidores de la pedagogía crítica) posiblemente hunde sus raíces en la distinción tripartita que estableció Habermas entre ciencias empírico-analíticas, histórico-hermenéuticas y crítico-sociales (Habermas, 1968; cf. Navarro Salcedo 2004, 78). Esta establece la idea de que *hay un cómputo de ciencias que son esencialmente críticas* en la medida en que:

desenmascaran cualquier intento de distorsión o ideologización a que se quieran someter las ciencias, incluyendo el intento más común de negar el nexo profundo entre conocimiento e interés para proclamar una falsa realidad valorativa o la neutralidad del saber científico (2004, 79)

Esta distinción rompe con la concepción dialéctica de Horkheimer (2009, 245), así como con la tensión indisoluble a todo proceder teórico, y tiende a concebir la crítica como una situación ahistórica y con validez universal. Según ello, habría una especie de «visión no distorsionada» de la realidad social que sería la que se encargarían de producir las llamadas «ciencias críticas». Por su parte, toda teoría capaz de dar cuenta de una cierta distorsión merecería la etiqueta de «crítica», con independencia de los intereses a los que pueda servir en la realidad. colección de hechos y objetos, pero falla en vincular esta visión con los procesos sociales que generan esos hechos (1973, 91).

Así se produce una nueva tecnificación de la crítica que no se conforma con presentar sus contenidos como verdaderos, sino que además se ofrecen como supuesta alternativa a un marco opresor. Es decir, estas nuevas ciencias críticas, pese a revestir la forma tecnificada de toda teoría tradicional, se pretenden convenientes para la emancipación de los oprimidos.

Es decir, llevados a la pedagogía los presupuestos de estas ciencias críticas, la teoría se convierte en una apología constante de lo novedoso frente a lo tradicional, y en la desautorización permanente de la figura que representa todo conocimiento heredado. De ahí la idealización que se produce de la figura del niño y la crítica constante de la del profesor. Todo ello, por supuesto, al servicio del mercado, gracias a la puesta en práctica de una lógica de la investigación de corte funcionalista y pragmática.

Desde el punto de vista de Horkheimer, esta concepción de las ciencias sociales como ciencias críticas representa un instrumento muy poderoso para la producción y difusión de teoría tradicional. Pierden el *escepticismo* característico de la teoría crítica (Salcedo Mena, 2008, 18) y se deja llevar por una confianza (a veces ciega) en el progreso científico. Horkheimer, en lugar de proponer recetas para la transformación social, enfatizaba la importancia de la «introspección» y la «responsabilidad personal», lo cual fue percibido como una postura conservadora frente al dinamismo que cabría esperar en todo movimiento contracultural².

2 En las líneas que comentamos, Salcedo Mena expone cómo la Escuela de Frankfurt inspiró el movimiento estudiantil de la década de 1960, que buscaba revolucionar tanto la sociedad como la universidad. Ello pese a que Horkheimer, en esa época, ya no creía en la posibilidad de una revolución ni en los movimientos de masas como agentes de cambio. Su pesimismo contrastaba con el entusiasmo de los estudiantes, quienes veían en la Teoría Crítica una fuente de ideas para desafiar el *status quo*. Mientras que los estudiantes interpretaron la Teoría Crítica como una herramienta revolucionaria, Horkheimer defendía que no podía ofrecer fórmulas generales de acción política, sino más bien una reflexión crítica individual (Salcedo Mena 2008, 19). Este es el motivo por el cual, según Friedman (2008), Adorno y Horkheimer rara vez exploraron opciones históricas alternativas. Su esperanza inicial estaba centrada en el proletariado, y su posterior fracaso afectó su perspectiva. Aunque apoyaron el sur-

Hemos visto que, mientras la teoría crítica no deja de representar una posición negativa, de lucha o resistencia, el de la pedagogía crítica traduce tales pretensiones en la búsqueda de la «emancipación del educando» (Navarro Salcedo 2004, 75). Al hacer esto se pone el acento en el individuo-niño, al que se idealiza y se pretende protagonista de un recorrido intelectual que debe desligarse de las cadenas civilizatorias, dado que son las mismas que las opresoras, en un esquema claramente influenciado por la pedagogía de Rousseau (2002).

Según sus partidarios, estos análisis son justamente los que vincularían a la pedagogía crítica con los presupuestos de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, los presupuestos de la crítica cultural de Adorno y Horkheimer (2002) son ligeramente diferentes. De entrada, estos autores plantean una distinción entre dos tipos bien diferenciados de «culturas»: por un lado, una cultura de masas, elaborada conforme al interés de las élites y cuya función es controlar a los oprimidos al tiempo que se genera una ilusión de libertad que enmascara la opresión; por el otro, la cultura en sentido tradicional, entendida como aquel conjunto de tradiciones y conocimientos que «elevan» al ser humano en sus capacidades de producción y análisis de los fenómenos sociales que nos competen. Esto significa que lo tradicional no queda automáticamente vinculado a la «teoría tradicional», es decir, a un ejercicio epistemológico de corte conservador, ni por lo mismo se la debe oponer, sin más, a la crítica. Ocurre, más bien, al contrario: que la baja cultura de la que se alimenta a las masas es un falso instrumento emancipatorio:

Los hombres lo viven todo únicamente por referencia al sistema conceptual convencional de la sociedad ... La cultura no es hoy una oposición, sino un momento de la cultura de masas, un momento valioso porque en las condiciones del monopolio ésta no se puede suministrar de otra forma, y por ello se ve forzada a ocupar

gimiento de estudiantes y movimientos radicales en los años 60, se mostraron cautelosos en su acercamiento. En cambio, fue Marcuse (1972) quien identificó la necesidad de una «fuerza revolucionaria exógena» y valoró los movimientos estudiantiles y de liberación del Tercer Mundo como las principales alternativas históricas al proletariado (Friedman 1986, 245; cit. Salcedo Mena 2008, 19).

la posición de un bien *sui generis* del monopolio (Horkheimer 2009, 119)

De lo que resulta que las teorías pedagógicas «nuevas», no por nuevas dejan de seguir siendo teoría tradicional, no crítica; pues lo que se produce en ellas es la idealización de la precariedad social de los individuos dominados en un sistema dado, y por ende, en connivencia con la desfavorable teoría tradicional³. La distinción entre teoría tradicional y teoría crítica representa una de las contribuciones fundamentales de Max Horkheimer al pensamiento filosófico y social del siglo xx. Esta diferencia señala un contraste entre dos modos de entender la elaboración del conocimiento, sus objetivos y su relación con la realidad social. La teoría tradicional pretende explicar el mundo tal como (supuestamente) es, y para ello se sirve de la observación empírica y la aplicación de leyes generales, mediante las que el teórico adopta una posición de neutralidad que entiende el conocimiento como una acumulación de datos objetivos que se deben sistematizar sin influencias externas de ningún tipo. Con ello se da por sentado que existe una clara separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, lo que garantiza la objetividad del conocimiento (Horkheimer 2009, 231) y redundo en una idealización del individuo-sujeto. En la medida en que ello naturaliza las condiciones sociales dadas en las que se elabora su producción, contribuye a la normalización de las desigualdades sociales.

3 En los últimos años, diversos estudios han abordado la relación entre la «vulnerabilidad simbólica» y el desarrollo cognitivo de niños en contextos de pobreza. Esta se refiere a la forma en que las desigualdades sociales son internalizadas por los niños, afectando su autopercepción y su sentido de competencia académica. Algunos autores como Giraldo Huertas *et alii* (2023) remarcan que los niños en situación de pobreza son más susceptibles a desarrollar una autopercepción de inferioridad debido a las experiencias constantes de marginación y estigmatización. Esto genera un sentimiento de incapacidad que se traduce en una disminución del rendimiento académico, afectando negativamente su motivación y capacidad para aprender. Ya en el ámbito de la psicología educativa, Laura Oros (2009), que es miembro de la Sociedad Interamericana de Psicología propone contrarrestar los efectos cognitivos de la pobreza infantil mediante la reeducación de las emociones para que los niños tengan un pensamiento positivo.

La teoría tradicional es, por ello, fundamental para la continuidad de la sociedad, y tiene como función no confesada la de proporcionar los esquemas ideológicos necesarios para la conservación del *statu quo* (Horkheimer 2009, 233). Toda teoría tradicional es, pues, fundamentalmente reaccionaria en la medida en que oculta las implicaciones sociales e históricas del conocimiento. Al operar bajo la premisa de la neutralidad, la teoría tradicional ignora los intereses a los que sirve. Por eso afirma Horkheimer que esta teoría es *instrumental*, pues constituye una herramienta técnica que, en lugar de desafiar las injusticias sociales, contribuye a su perpetuación.

Frente a ella, la *teoría crítica* sostiene que el conocimiento no puede ser neutral, ya que siempre está condicionado por las estructuras históricas y sociales en las que se produce. Su objetivo es desvelar las condiciones de explotación y alienación en las que viven los individuos y proporcionar los medios intelectuales para superar esas condiciones (Horkheimer 2009, 242). Vemos, pues, que la diferencia más notable entre la teoría tradicional y la crítica reside en la concepción del sujeto y del objeto del conocimiento: mientras que la teoría tradicional presupone que el conocimiento es independiente de las condiciones históricas y sociales en las que se produce, para Horkheimer, el sujeto que conoce está inmerso en la realidad social que estudia, y su conocimiento está siempre condicionado (Horkheimer 2009, 250). Por eso, mientras que la teoría tradicional se centra en la «explicación técnica» y la neutralidad, la teoría crítica está comprometida con la emancipación humana. Y dado que ese propósito no se puede llevar a cabo mediante un proceder puramente metodológico, pues esto supondría la automatización de los procedimientos (con sus consecuentes mecanización y deshumanización), Horkheimer alega que la teoría crítica “no es simplemente una teoría del conocimiento, sino una teoría de la sociedad en su totalidad, orientada a su transformación” (Horkheimer 2009, 255).

5. La nueva pedagogía y la desautorización del profesor.

Horkheimer, en el final de *Teoría tradicional y teoría crítica* (2009), examina cómo la pedagogía moderna ha perdido la importancia del rol del profesor y ha sobredimensionado la figura del niño. La razón de este cambio se encontraría en la tendencia a reducir la educación a un proceso de adaptación y resolución de problemas, en lugar de una transmisión de conocimientos críticos y profundos. Esta tendencia, que se alinea con los principios de la pedagogía crítica, contribuye a la perpetuación de las estructuras de poder existentes al limitar el acceso a un conocimiento teórico que permita a los estudiantes cuestionar y transformar las dinámicas sociales y políticas. Si, además, añadimos al cóctel el énfasis en el protagonismo del niño en su proceso de aprendizaje (lo que los teóricos de la nueva educación llaman «cambiar la mirada»), acabamos por reunir los ingredientes necesarios para reducir la educación a una serie de mecanismos adaptativos, destinados a evitar el aprendizaje, con el fin de establecer un tipo de relación que sea «naturalmente» inmediata entre el niño y la sociedad de masas, la cual se convierte *de facto* en el verdadero agente de su educación:

La técnica sale adelante sin la física, como salen adelante la estrella de cine sin aprendizaje o el estadista fascista sin formación. La educación ya no es un proceso que tenga lugar entre hombres individuales, como en los tiempos en que el padre preparaba al hijo para tomar posesión de su propiedad y el profesor le secundaba en esta tarea. Ahora se ejerce directamente por la sociedad y se impone a espaldas de la familia (Horkheimer 2009, 110)

El rechazo a la transmisión de conocimientos acaba por traducirse en posiciones propiamente antintelectualistas⁴ que no solo atacan las «estructuras de dominio» que repro-

⁴ El debate sobre la relación entre la pedagogía crítica y el antintelectualismo ha captado la atención de varios autores. Aunque Giroux (2009) ya defendía que es crucial buscar un equilibrio entre el pensamiento crítico y la acción social, sin renunciar al rigor intelectual, otros como Domínguez Rodríguez (2016) sostienen que ciertos enfoques de la pedagogía crítica deben priorizar la acción

duce la escuela, sino que llegan a cuestionar los propios planes de estudio (*cf.* Zuleta y Chaves 2009, 57). Así lo lamenta Horkheimer: “en lugar de la penetración profunda en el significado, aparece por todas partes la comprobación de la función. Se han extirpado los restos animistas de la teoría, y este triunfo se paga con el sacrificio del intelecto” (2009, 110). El extremo de estos posicionamientos conduce al desprecio que ha llegado a sufrir la figura del profesor, que al fin y al cabo es un «mero transmisor de conocimientos» (Prieto Jiménez 2008, 327) que, como tal, encarna los valores de la escuela tradicional.

Lo cierto es que el cuestionamiento de la profesionalidad de los docentes se ha convertido en lugar común, tanto dentro de la pedagogía crítica como en los debates, abiertos al público, fomentados desde los medios de comunicación (*cf.* Rodrigo, 2020). A ellos se los ve, fundamentalmente, como personajes «anticuados», incluso sujetos de inmovilismo, tendencialmente contrarios al «cambio de mirada» pedagógico que postulan los partidarios de la pedagogía crítica:

Muchos profesores no preparan sus clases y sus recursos educativos con la seriedad que el compromiso docente exige y en el aula se dedican a improvisar. Si a esto se le adiciona el orgullo y la vanidad que no le permite reconocer su ignorancia en determinados aspectos (Zuleta & Chaves 2009, 59)

La pedagogía crítica ha tenido un impacto significativo en las reformas educativas contemporáneas, en las que ha promovido un enfoque que va más allá de la mera transmisión de conocimientos y pretende, en su lugar una educación, centrada en la formación de sujetos críticos capaces de transformar su realidad social (Sanabria, 2009). Como explican los propios pedagogos críticos, el docente representa un «peligro» para tales propósitos, dado que, en el ámbito escolar, este posee una autoridad incuestionable (Zuleta y Chaves 2009, 60).

El problema es que, al desarticular la autoridad del profesor, esta queda difuminada, en palabras de Horkheimer, “en beneficio de una autoridad espontánea y anónima, aunque omni-social sobre el rigor académico, lo que puede derivar en posturas antintelectuales.

presente, que se alza con los privilegios” (2009, 109). Lo cierto es que la desautorización del docente, como figura representativa del conocimiento, estaba ya muy presente en la obra de Paulo Freire (1975). Pero algunos de sus seguidores han estirado esta crítica hasta llegar a cuestionar que la del docente sea, de hecho, una figura necesaria dentro del sistema educativo (Rancière 2011). Otros, como Giroux (2003) o Apple (2004), adoptan posturas que pretenden conciliadoras, al asumir que del profesor está condicionada por las estructuras de poder del sistema educativo, muchas veces reproduciendo relaciones de dominación y control, pero concediéndoles un papel más activo como intelectuales críticos dentro del propio sistema educativo. Es decir, al docente «solo» se le pide que se adhiera a las tesis de la pedagogía crítica, de tal modo que un profesor suspicaz con las reformas pedagógicas se convierte automáticamente en un obstáculo del cambio y la mejora educativa⁵. Por último, se llega a la conclusión de que es esta «falta de crítica» la que explica la «inoperancia» o falta de éxito que a veces adolecen las reformas educativas:

En el contexto de la crisis terminal del modelo neoliberal, que ha generado pobreza y desigualdad extremas en todo el mundo, en donde debido a la injusticia social, la corrupción, la impunidad en todos los niveles, la inoperancia de las estructuras y actores políticos, es común la desesperanza. Se ha dicho de manera insistente que la educación debe convertirse en el instrumento privilegiado para superar la crisis y promover el desarrollo de las sociedades mundiales de una manera mucho más equilibrada; sin embargo, en nuestro país esto aún se encuentra como mero discurso, debido al gran peso de las estructuras político-administrativas y su capacidad de control e imposición, pero principalmente, a la ausencia de motivaciones críticas de quienes tienen la responsabilidad de hacer operativos los procesos educativos: los maestros (Gutiérrez Rohán 2012, 31)

Al docente se le responsabiliza de los posibles fracasos, presentes y futuros, de cualquier reforma educativa, sin tener en cuenta en qué

5 Cf. Sanabria (2009), quien analiza cómo la desautorización del docente se ha extendido en ciertos discursos pedagógicos contemporáneos, lo que afecta negativamente la imagen y el prestigio del docente en el sistema educativo.

medida las nuevas pedagogías limitan el ámbito de acción del maestro, sobrecargado de funciones burocráticas y sometido a exigencias metodológicas que ningunean su figura como representante del saber (Díaz Bazo, 2005).

Es importante señalar que la resistencia de algunos profesionales de la educación a las actuales reformas – como la expresada por Xavier Massó (2021), Sánchez Tortosa (2018) o Hirsch (2012) –, también subraya la necesidad de revalorar el papel de la educación en la formación crítica y la comprensión profunda de las estructuras sociales y políticas. Pero reclaman que una educación sin conocimientos solo puede dar forma a una escuela que se someta a las demandas del mercado; y levantan la voz en un ejercicio legítimo de crítica que, en rigor, no hace sino reproducir los análisis ya previamente adelantados por Horkheimer:

De todos modos, frente a las habilidades que realmente importan, la materia que el profesor debe impartir tiene hoy un valor realmente subordinado. Los niños se familiarizan rápidamente con el coche visto por debajo y con el aparato de radio visto por dentro. Parecen haber nacido con estos conocimientos, que no difieren en lo esencial del manejo de la máquina más complicada, ni siquiera hace falta la ciencia. La física que imparte el profesor está doblemente anticuada (2009, 109)

6. Conclusión.

La teoría crítica, al perder de vista la importancia nuclear de los conocimientos, reduce la educación a un proceso de adaptación y resolución de problemas inmediatos y contribuye a la perpetuación de las dinámicas de dominación, ya que no proporciona a los estudiantes las herramientas necesarias para desarrollar una comprensión teórica y crítica de las estructuras sociales y políticas (cf. Jay 1973). Con ello, se centra en la praxis inmediata y la resolución de problemas concretos, lo que perpetúa la lógica de la razón instrumental. Como bien analizó Horkheimer, una propuesta pedagógica puramente formalizada, y que por lo mismo se atiene tan solo a consideraciones de tipo metodológico, cae fácilmente en una retórica de tipo adaptativo, preocupada por la mejor manera de preparar al alumnado para las exigencias del mercado.

A lo largo del artículo hemos visto que todo ello se produce mediante dos estrategias fundamentales: por un lado, la asunción de un modelo de ciencia basado en ideales positivistas, funcionalistas y pragmáticos; por el otro, en la crítica acerca del profesor como presunta encarnación de esas cadenas de las que, idealmente, debería liberarse el alumnado. Horkheimer criticó ambos aspectos e hizo énfasis en cómo este tipo de pedagogía, en lugar de proporcionar a los estudiantes una base teórica sólida para desarrollar una comprensión crítica de las estructuras sociales, se enfoca en habilidades prácticas que pueden ser fácilmente adaptadas a las demandas del mercado. Así, en lugar de fomentar la emancipación de los oprimidos, contribuye a la consolidación de las estructuras de poder existentes.

Referencias

- ADORNO, T. W.: *Educación para la emancipación*. Madrid, Morata, 2004.
- ADORNO, T. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Akal, 2002.
- ALTHUSSER, L.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Siglo XXI, 1974.
- APPLE, M. W.: *Educación y poder*. Ediciones Paidós, 1986.
- APPLE, M. W.: *Ideología y currículum*. Akal, 2004.
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C.: *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Laia, 1970.
- BOWLES, S. y GINTIS, H.: *La instrucción escolar en la América capitalista*. Siglo XXI Editores, 1976.
- DEWEY, J.: *Experience and Education*. Macmillan, 1938.
- DÍAZ BAZO, C.: «La organización escolar. ¿Burocracia o comunidad?: Reflexiones desde una mirada ética». *Pontificia Universidad Católica del Perú*, vol. 14, n.º 26, págs. 43-58, 2005. Enlace: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5057009.pdf>
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, J.: «La renovación pedagógica: Del instruccionalismo intelectualista al holismo educativo». *Tendencias Pedagógicas*, n.º 27, 43-76, 2016. Enlace: <https://revis tas.uam.es/tendenciaspedagogicas/article/view/2999>
- FREIRE, P.: *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores, 1975.
- GIRALDO HUERTAS, J. J. et alii: «Efectos en el desarrollo cognitivo de niños y niñas en condición de riesgo y pobreza multidimensional de dos intervenciones con cuidadores principales». *Revista Complutense de Educación*, v. 34, n. 1, 157-166, 2023. Enlace: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codi go=8738938&orden=0&info=link>
- GIROUX, H. A.: *On Critical Pedagogy*. Bloomsbury Academic, 2011.
- GUTIÉRREZ ROHÁN, D. C. (2012). «Epistemología crítica para qué: los desafíos de la educación en el contexto de la crisis global del capitalismo». *Itinerario Educativo*, 26 (59), 31–51. Enlace: <https://doi.org/10.21500/01212753.1460>
- HIRSCH, E. D.: *La escuela que necesitamos*. Encuentro, 2012.
- HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta, 1973.
- HORKHEIMER, M.: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Ediciones Paidós, 2009.
- JAY, M.: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Little, Brown and Company, 1973.
- MARCUSE, H.: *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press, 1972.
- MASSÓ, X.: *El fin de la educación. La escuela que dejó de ser*. Ediciones Akal, 2021.
- NAVARRO SALCEDO, W.: «Teoría crítica de la educación». *Revista Paideia Surcolombiana*, n.º 11, 2004, 75-84. Enlace: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7836042.pdf>
- NIETZSCHE, F.: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tusquets, 2009.
- OROS, L.: «El valor adaptativo de las emociones positivas. Una mirada al funcionamiento psicológico de los niños pobres». *Interamerican Journal of Psychology*, vol. 43, núm. 2, 288-296, 2009. Enlace: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/108783/CONICET Digital Nro.8eb344a1-9e00-45c3-8de4-a9e9a32007f6_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- PRIETO JIMÉNEZ, E.: «El papel del profesorado en la actualidad. Su función docente y social». Foro de Educación, n.º 10, 325-345, 2008. Enlace: <https://www.forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/view/163>

RANCIÈRE, J. (2011): *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre emancipación intelectual*. Ediciones Laertes, 2011.

RODRIGO, B.: «Formación continua: ¿deberían estar obligados los profesores a volver a repasar la lección?». *ABC*, 02/03/2020. Enlace: https://www.abc.es/formacion/abci-formacion-continua-deberian-estar-obligados-profesores-volver-repasar-leccion-202003020836_noticia.html

ROUSSEAU, J.-J.: *Emilio*. Barcelona, RBA, 2002.

SALCEDO MENA, J. A.: «Horkheimer: Tres momentos en la crítica a la modernidad». *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*, vol. 2, n.º 2, 2008, 15-23

SÁNCHEZ TORTOSA, J.: *El culto pedagógico. Crítica del populismo educativo*. Akal, 2018.

SANABRIA, Á.: «Hannah Arendt: Crisis de la autoridad y crisis en la educación. Investigación y Postgrado», v.24 n.2 (ago), 2009. Enlace: https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-00872009000200006

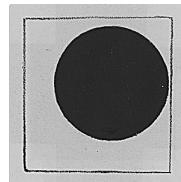
El cubo de basura de la historia: entre Benjamin y Adorno

The garbage can of history: between Benjamin and Adorno

Lourdes Reyes Manuel

UNED – HERCRITIA

loureyes@la-laguna.uned.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, nº 21, 2024: 31-40

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.04

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

Uno de los pensadores más heterodoxos de la denominada Escuela de Fráncfort fue Walter Benjamin, peculiaridad que le costó más de un sinsabor, especialmente con su amigo Theodor Adorno para quien algunos de sus textos “habita[ban] en la encrucijada entre la magia y el positivismo”¹ (Adorno y Benjamin 1998, 272-273). No obstante, Max Horkheimer dijo de él que “entre las cosas más hermosas se encuentran algunas horas con Benjamin. De todas las personas, él es el que más cerca está de nosotros. Haré todo lo que está a mi alcance para que salga de su miseria financiera”² (Adorno y Benjamin 2021, 288). Esta situación de ambivalencia o tensión con sus colegas del Instituto de Investigación Social se replica de modo notorio en su filosofía. Su posicionamiento, lleno de cesuras y fragmentos, aúna elementos de la teología judía en la que se formó con aspectos marxistas de filosofía de la historia, otorgándole una perspectiva original que se concretará en un nuevo método historiográfico y filosófico; a saber, el método constructivista con el que releerá el concepto de materialismo histórico. En el libro de los *Pasajes*³ (Benjamin 2007) Benjamin define claramente en qué consiste su novedoso método de trabajo:

En torno a la doctrina elemental del materialismo histórico. 1) Objeto de la historia es aquello en lo que se realiza el conocimiento como salvación. 2) La historia se descompone en imágenes, no en historias. 3) Allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico, tenemos que habérnoslas con una mónada 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso. 5) El materialismo histórico apoya su

1 “Si se quisiera hablar muy drásticamente, podría decirse que el texto habita en la encrucijada entre la magia y el positivismo. Este sitio está embrujado. Solo la teoría puede quebrar el hechizo: su propia teoría, teoría que no hace caso a contemplaciones especulativas en el buen sentido del término”.

2 Alusión a una carta de Horkheimer a Adorno el 13 de octubre de 1937

3 El libro de los *Pasajes* o *Passagen-Werk*, la gran obra inacabada del autor, es extremadamente fragmentaria. Está formada por capítulos sin hilo conductor claro y compuesta de carpetas con diversas citas, autocitas y aforismos con las que pretendía abordar la historia del París del siglo XX en tanto que historia de los orígenes o “ur-historia”, como una imagen o constelación que diera cuenta de la modernidad.

proceder en la experiencia, en el sano sentido común, en la presencia de espíritu y en la dialéctica. (Benjamin 2007, p. 478, [N 11, 4])

Este pequeño fragmento, preñado de contenido, nos desvela ciertas vías fundamentales del pensar benjaminiano, algunas de las cuales se oponían a los postulados principales de la teoría crítica. Analizar cada una de ellas nos invita a detenernos, a tirar del freno de emergencia de la historia, a observar cada idea, cada imagen, cada fragmento de su propuesta con la mirada del que rebusca en el cubo de basura de la historia; con los ojos del trapero. Intentémoslo.

1. Salvación y conocimiento.

En la primera regla de su método, Benjamin nos habla del “conocimiento como salvación” – emplea el término alemán *Erlösung* que significa redención. Esta palabra, salvación o redención, tiene su origen en el *tikkoun* de la cábala judía que suele entenderse como restitución, reconciliación de todas las cosas o recuperación de la armonía perdida (Löwy 1988). Así, el método benjaminiano tiene como objetivo recuperar la armonía o reconciliar las cosas. Para ello es necesario una visión constructivista de la historia en la que el presente deja de ser una continuación del pasado y se articula en relación con lo suprimido, lo sustraído, lo olvidado de la historia, a saber, con los otros pasados posibles. La armonía se recupera cuando se detiene el continuo de la historia, que va dejando víctimas a su paso, y se abre la posibilidad de comunicación entre pasado y presente. Toda obra de reconstrucción es de los triunfadores del pasado, pero la construcción –por eso se llama método constructivista– supone una ruptura de la continuidad histórica y, con ello, la destrucción de la ideología de los vencedores⁴. Construir supone la actualización de un pasado que ha estado siempre presente.

Se precisa, por tanto, una interrupción, una detención, una ruptura con la historia entendida

⁴ Según Reyes Mate (2009, 265 y ss.), Benjamin, usa dos palabras diferentes para referirse a dos tipos de universalidad: *Rekonstruktion* y *Konstruktion*. La primera, es una universalidad con exclusiones y la segunda no quiere reproducir la exclusión. La universalidad de la construcción es la propia del método benjaminiano (materialismo dialéctico o montaje).

como línea continua. Solo la suspensión o fractura del fluir temporal abre la posibilidad a una restitución de la armonía, que no es meta al final de una historia que progresá, sino transformación del presente, praxis revolucionaria y reivindicación del pasado oprimido.

2. Dialéctica e imagen.

La segunda propuesta del método benjaminiano nos invita a comprender la historia como un conjunto de imágenes y no como un relato unitario. Estas imágenes serían dialécticas en la medida en que son fragmentos arrancados de la lógica continua de la historia que aparecen en forma de relámpago, de tiempo interrumpido o mesiánico. En Benjamin, el tiempo mesiánico o *Jetztzeit*⁵ es un tiempo instantáneo cuyo valor absoluto está en el momento. No estaríamos, no obstante, ante una revisión del *carpe diem* que nos insta a vivir los placeres del presente, sino ante la posibilidad de que cada instante produzca una transformación total. En el instante se encierra una dimensión política revolucionaria que puede hacer saltar la cadena causal y las leyes de la historia.

La imagen dialéctica, ese fragmento del pasado capaz de subvertir el relato lineal de los vencedores, se muestra súbitamente, instantáneamente, como relámpago o *Jetztzeit*: “La imagen dialéctica es relámpago. Como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, así hay que captar firmemente lo que ha sido” (Benjamin 2007, 475, [N 9, 7]). Hay una imagen verdadera del pasado que se mueve muy rápido y debe ser captada en el instante del reconocimiento. La ráfaga de luz es el momento en que la imagen puede ser conocida. El pasado, por tanto, no es estático, ni espera a que los historiadores lo estudien. Para conocerlo hay que hacerse una imagen de él, pero sólo hay un instante en que este pasado se cruza con nuestra mirada.

Esta fugacidad de la imagen dialéctica no se refiere a la velocidad, sino a “la débil capacidad

⁵ *Jetztzeit* se puede traducir como “tiempo del ahora”. Esta traducción al español está basada en la realizada por John Jairo Gómez Montoya en “El abandono del traductor” quien, a su vez, se basa en la traducción de Laurent Lamy y Alexis Nous en “L’abandon du traducteur”.

capturadora del sujeto y [a] la débil capacidad presenciadora del pasado” (Mate 2009, 109.). Hay una especie de iluminación del presente por el pasado que posibilita que lo no visible, lo que nunca fue escrito, se desvele. Pero esto no es sencillo: se necesita una mirada especial, extraña y marginal; a saber, la del trapero – con ella se tiene que hacer el historiador materialista – que rebusca en los desechos, en el lumpen, en el cubo de basura de la historia. En este sentido, la imagen dialéctica señalaría hacia una teoría del conocimiento que necesita de un sujeto débil, como el trapero, que no se sabe sujeto, por lo que busca su subjetividad en los escombros; y de un objeto que no está muerto, sino que, en tanto ruina, es un proyecto frustrado que solicita justicia. En la dialéctica benjaminiana se precisa, por tanto, de un sujeto que necesita y de un pasado que solicita.

Las imágenes brillan o relampaguean porque aparecen en forma de recuerdo imprevisto. Son destellos en el instante en el que pasado y presente se encuentran, esto es, en el momento de la remembranza o rememoración. Por este motivo, el *Jetztzeit*, el tiempo de la historia, es el ahora de las imágenes, el ahora del re-conocimiento y del momento mesiánico. Todo es ahora. “El instante presente sería «lo instante» de la historia, eso que en cada presente insta, exhorta, incita, apremia a leer y reconocer, liberar y redimir lo nunca escrito (lo no-impreso: oprimido-suprimido-reprimido) del pasado histórico” (Cuesta Abad 2004, 40). Con las imágenes se libera lo *no-topos*, lo oprimido porque “ni el presente-dado es todo el presente, ni el pasado-almacén agota las riquezas del pasado. Hay un presente- posible y un pasado-oculto [y] la tarea del historiador es hacer realidad el presente posible gracias a la presencia del pasado oculto” (Mate 2009, 110). Por tanto, las imágenes dialécticas de la historia generan una apertura temporal, una detención del fluir que, al modo de las fotografías, permite que el futuro las revele y muestre los significados ocultos que tardan en descubrirse.

3. Las mónadas.

El tercer aspecto del método constructivista benjaminiano alude a la mónada en relación con el proceso dialéctico. Benjamín rescata este

concepto de los textos de Leibniz⁶, quien buscaba la universalidad en el detalle infinitesimal, la lectura de los datos completos del universo en la más ínfima sustancia – *res in universale*, no *universale in re* – (Leibniz 1971, 11). El método dialéctico benjaminiano – aquí radicará una de las diferencias fundamentales con Adorno – se acerca a las imágenes u objetos históricos como mónadas, esto es, como elementos particulares que encierran en su interior la totalidad de lo real. Esto supone entenderlos fuera de la lógica general del fluir temporal en el que se insertan y permite que el todo pueda ser concebido desde lo particular. El objeto histórico puede tener una estructura monadológica, esto es, infinitesimal y fragmentaria, porque los restos, los desechos, los trozos, se tornan básicos para la comprensión del conjunto.

Son varios los textos en los que Benjamin emplea el término mónada para aclarar aspectos fundamentales de su filosofía. Uno de los más importantes es la tesis XVII de *Sobre el concepto de historia* (Walter 2008, 303–318.), la cual parece ser clave, según reconoce en una carta escrita a Gretel Adorno abril de 1940 (Adorno y Benjamin 2012, 440), pues en ella describe su método de trabajo:

Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un *shock* mediante el cual él se cristaliza como mónada. El materialismo histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Benjamin 2008, 316-317)

La mónada es, por tanto, un término espacial; es la forma en que la imagen dialéctica se detiene en un instante fulmíneo y queda cristalizada. De este modo, el término mónada aúna tiempo suspendido y espacio, y supone la rup-

6 “Esta trabazón o adaptación de todas las cosas creadas a cada una en particular y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple posea respectos que expresan todas las demás y sea, por consiguiente, un perpetuo espejo viviente del universo”. (Leibniz 1981, 121). Véase también Catanzaro (2012, 170– 204).

tura de un tiempo continuo y de una narrativa homogénea.

Por esta razón, la mónada puede plantear una nueva forma de universalidad que nada tiene que ver con la formalización, esa que deja detrás los casos particulares en pro del bien general. Se trata de una generalidad que permite ver el sentido de una vida en una obra, el de una época en una vida y el de la historia en una época:

Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia; así hace saltar una concreta vida de la época, y una obra concreta respecto de la obra de una vida. El resultado de su procedimiento consiste en que *en la obra queda conservada y superada la obra de una vida, en la obra de una vida una época, y en la época el decurso de la historia* (Benjamin 2008, 316-317)

Así, la mónada constituiría aquel fragmento u objeto de la historia que contiene un valor universal, pero no como abstracción de los elementos comunes que poseen los diferentes particulares, sino como ese motivo particular, concreto y pequeño que encierra en su interior la totalidad. El todo estaría en la parte.

La metáfora del ánfora rota nos puede ayudar a comprender esta perspectiva de la universalidad. Nos dice Benjamin que el pasado sería como un pedazo de ánfora en tanto que no es el todo, pero, de algún modo, exige del resto de fragmentos para recomponerlo. También emplea Benjamin, en este sentido, la metáfora del zurcido, pues considera que este dice más del manto que el resto de la tela, ya que lo que lo convierte en manto es esa pequeña parte que es el zurcido mismo. Hay, por tanto, una dimensión absoluta en cada mónada. El objeto histórico no es pasivo, sino que sale al encuentro en el instante en el que el pasado se desprende del contexto, de la lógica del progreso histórico. El zurcido roto del abrigo no quiere que se dirija la mirada del historiador al abrigo, sino al fragmento roto, a la historia de los rotos.

También en *Calle de dirección única* (Benjamin 2010, 57), en el apartado de *Ampliaciones*, Benjamin emplea la metáfora del abanico para dar cuenta de la idea de mónada. Así, trata de la experiencia común de encontrar al ser amado en

cada libro, en el protagonista o en su contrario. De ahí concluye que “la fantasía es la facultad de ir haciendo interpolaciones en lo pequeño infinitamente, de encontrarle a cada intensidad una copiosidad apretujada, como una extensión; dicho en pocas palabras: la fantasía toma cada imagen como si fuera aquella que contiene un cerrado abanico que sólo al desplegarse toma aliento y nos muestra los rasgos de la persona amada” (Benjamin 2010, 57). Esta idea de intensidad concentrada en lo pequeño, en la imagen que luego se puede desplegar, es representativa de la idea de mónada: ese fragmento pequeño e intensivo que al abrirse contiene lo universal. En la filosofía de Benjamin, los particulares privilegiados que permiten esa experiencia son las ruinas, los restos, los deshechos.

También en *Calle de dirección única*, en el apartado *Terreno en obras*, señala cómo el encuentro con el fragmento, el desecho o la ruina permite encontrar un significado nuevo y universal en un particular. Los niños, mediante sus juegos, son los más indicados para dar cuenta de esta capacidad, que el historiador y el artista deben imitar. Mediante el juego, se recogen diferentes materiales que son relacionados de forma nueva. Así, se forma “un pequeño mundo de cosas, un pequeño mundo en el mundo grande” (Benjamin 2010, 33), que tiene sus propias normas. De este modo, la creación artística vendría a ser la actividad que, de forma natural, hacen los niños, esto es, reunir “materiales de tipo muy diversos para jugar con ellos, relacionándolos de una manera nueva” (Benjamin 2010, 33). Esa es la forma –usando los fragmentos como mónadas– en que el significado, que permanece oculto en las cosas, sale a la luz y permite comprender una verdad.

En esta misma línea se sitúa la que iba a ser su gran obra, *Los Pasajes*, donde cada detalle espacial esconde una “representación monadológica del siglo XIX” (Benjamin 2007). Aquí, la mónada representa una posición política que defiende una historia universal no reaccionaria e historicista. El tiempo del historicista es vacío frente al tiempo pleno que posee “la capacidad de cobijar la experiencia monadológica” (Mayorga 2003, 106). La auténtica experiencia histórica es aquella que no tiene cabida dentro del tiempo continuo y homogéneo de la res extensa. Se da en el tiempo – espacio de

la mònada, en el tiempo mesiánico o tiempo pleno, en el instante heterogéneo que rompe la continuidad temporal. Entre estas experiencias monadológicas se encontrarían la adivinación, la fotografía, los cuadros o la fuma de droga. En todas ellas, el tiempo se hace pleno porque las cosas se concentran en un pequeño espacio, en un pequeño detalle, en un ángulo o en un rincón. El tiempo vacío y acumulativo no puede concentrar la intensidad del tiempo monadológico y pleno que implica detención e interrupción⁷.

4. La crítica al progreso.

La cuarta característica del método materialista es la crítica al tiempo entendido como progreso. Como ya hemos expuesto, Benjamin rechazó radicalmente la idea moderna de tiempo lineal y continuo. El tiempo entendido como progreso se consolidó dentro del historicismo, una concepción de la historia que circunscribía la realidad al desarrollo histórico. De acuerdo a esta postura, el tiempo posee un ritmo monótono y continuo por el que transitan épocas y personas siguiendo un único sentido. La historia así entendida se convierte en un proceso sin fisuras en el que se pueden ordenar los hechos objetivamente, ya que el pasado se muestra invariable, estático y definido. El atrás tendría una relación causal con el presente, que es considerado bueno, necesario y deseable, a pesar de las víctimas que haya podido dejar atrás. El occidente europeo moderno es, por consiguiente, afín a nociones como «adelante», «arriba», «avance» y «velocidad», y desecha otras tales como «atrás», «abajo», «retroceso» o «dureza». Frente al historicismo, Benjamin habla de un cambio de perspectiva o “giro copernicano” de la historia:

El giro copernicano en la visión de la historia es este: se tomó por punto fijo «lo que ha sido», se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. (Benjamin, 2007, 394)

⁷ Bertolt Brecht, amigo de Benjamin, es afín a esta línea de pensamiento pues su obra dramática tiene como objetivo dejar en suspenso la acción para que el espectador no se identifique con los personajes.

El giro copernicano implica una nueva mirada, que se concreta en dejar de entender el pasado como «lo que ha sido», como un punto inmutable y sólido, como algo muerto. Benjamin parte del pasado para mirar el presente y no al revés; lee el hoy con la ayuda del ayer. El pasado tiene mucho que decir en sus posibilidades no realizadas, pues son ellas las que posibilitan un nuevo futuro. Por eso es fundamental distanciarnos de la idea historicista de progreso, esa que clausura el pasado y olvida a las víctimas. Para Benjamin, el progreso en una ideología peligrosa. Así lo explicita en *Sobre el concepto de historia* (Benjamin 2008, 310), obra en la que, valiéndose de dieciocho tesis breves, describe los riesgos de asumir el tiempo como progreso y presenta el tiempo mesiánico como alternativa: el único capaz de dar un giro copernicano a la historia.

En la tesis IX, una de las más conocidas, se describe el cuadro *Angelus Novus*, del pintor expresionista Paul Klee: un ángel con los ojos desencajados, las alas y la boca abiertas y la mirada clavada en algo de lo que no desea alejarse. Benjamin dice que el ángel de la historia debe de ser similar. Su rostro mira hacia el pasado, que es «una única catástrofe que amontona incansablemente ruinas tras ruinas» (Benjamin 2008, 310), y no una cadena de acontecimientos. Este ángel, horrorizado, querría detenerse a arreglar el desastre, recomponer los fragmentos y despertar a los muertos, pero no puede porque lo arrastra el «viento huracanado del progreso». Inevitablemente, las ruinas siguen creciendo.

El cuadro representaría al tiempo del progreso, un tiempo continuo y homogéneo que no se detiene y que no mira al pasado. En él, el presente es una mera transición en una serie infinita de puntos y el pasado está completamente cerrado y repleto de acontecimientos que forman un continuo. Se trata de un tiempo abstracto y aditivo que garantiza la historia de los vencedores y que, al no detenerse, se funda en la idea de catástrofe constitutiva: es catastrófico que el progreso continúe su marcha imparable a pesar de los desastres que provoca. Por eso, Benjamin propone detener la marcha, interrumpirla, romper el continuo progresista: “quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en [el] tren

[del progreso], de tirar del freno de emergencia” (Reyes 2009, 307).

5. Una dialéctica muy particular: el montaje.

La quinta característica del método de Benjamin es, fundamentalmente, una declaración general de principios –experiencia, sentido común, presencia de espíritu y dialéctica– que se concretarán en un método de trabajo: el montaje literario. La noción benjaminiana de dialéctica –en reposo, suspendida, cristalizada en imágenes-mónada– supuso discrepancias irresolubles con Adorno. El principio del montaje permite a Benjamin superponer y no fusionar las imágenes suprimiendo, he aquí la clave, la mediación. Se interrumpe el contexto en el que se insertan las imágenes y se usan como material de trabajo los desechos –como lo son para el trapero–, los cuales, en tanto que móndadas, permiten un conocimiento total a partir de una pequeña singularidad.

Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos (Reyes 2009, 307)

A Adorno le escandaliza que no se tenga nada que decir. No le interesa, como a Benjamin, buscar la verdad en la basura de la historia moderna, esto es, en los escombros, en las ruinas de la producción. Romper con la filosofía tradicional es un objetivo compartido por ambos filósofos, pero Benjamin solo concibe la transformación de la investigación historicista rescatando aspectos olvidados y sacándolos de las narrativas históricas secuenciales y falsas (Buck-Morss 1995): “Es irrealizable una exposición continua de la historia” (Benjamin 2007, 244, n27-31).

La desavenencia entre Benjamin y Adorno se explicita en el modo diferenciado en que comprenden la relación entre los objetos históricos. Para Benjamin, estos están unidos por un núcleo temporal que tensiona al conjunto de fuerzas de la historia: “un campo de fuerzas en el que se despliega el conflicto entre la historia previa y

la posterior” (Buck-Morss 2005, 234–235). La imagen dialéctica sería el punto de mayor tensión entre las oposiciones. Los conceptos extremos serían polaridades antitéticas de ejes que se cruzan en el punto cero que es la imagen. La autora Susan Buck-Morss desarrolla esta visión de la imagen dialéctica entendida como cruce de coordenadas.

La imagen dialéctica tiene tantos niveles lógicos como el concepto hegeliano. Es una manera de mirar que cristaliza elementos antitéticos a través de un eje de alineación. La concepción de Benjamin es esencialmente estática [dialéctica en reposo] (aunque la verdad iluminada por la imagen dialéctica sea históricamente fugaz). Ubica visualmente ideas filosóficas dentro de un transitorio e irreconciliado campo de oposiciones que puede ser representado como coordenadas de términos contradictorios, cuya “síntesis” no es un movimiento hacia la resolución, sino el punto en que sus ejes se intersectan (Buck-Morss 2005, 234–235)

Por consiguiente, Benjamin desarrolla una definición muy concreta y original de dialéctica que poco tiene que ver con la mediación que defiende Adorno. Estamos ante una dialéctica que permite la superposición de imágenes fugaces del presente y del pasado haciendo que revivan con un significado nuevo y, por tanto, revolucionario. Así pues, la “imagen dialéctica” es intuitiva, quasi mística e implica aprehensión inmediata. También Tiedemann⁸ considera que la dialéctica de Benjamin no tiene que ver con la mediación, sino con la idea de vuelco, destrucción o ruptura:

[...] intentó corresponder a esta concepción mística [en la que el pasado está cerrado y clausurado] de la historia con una versión de la dialéctica en la que la mediación retrocedió por completo a favor de un vuelco en el que el momento de reconciliación debía ceder ante el momento destructivo y crítico (Tiedemann 2007, 29–30).

⁸ Rolf Tiedemann fue el editor de las obras de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Fue asistente personal de Adorno durante veinte años y el primero en estudiar, investigar y publicar de forma profunda y sistemática el legado intelectual de W. Benjamin.

Para Tiedemann, como para Buck-Morss, la dialéctica es esa tensión de fuerzas que no se resuelve en la síntesis y en cuyo punto de cruce y máxima resistencia se halla la imagen dialéctica. El propio Benjamin lo manifiesta de esta manera:

Toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así es como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. Y lo hace fuera de sí, en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apolínea, experimenta su división fuera de ella misma (Benjamin 2007, 472, [N 7a, 1])

La imagen dialéctica es, por tanto, tiempo mesiánico puesto que supone tensión, relación –que no se resuelve porque, si no, deja de ser relación– y, por tanto, posibilidad, apertura, nutriente, tiempo originario. La imagen dialéctica es aquella forma del objeto histórico que satisface las exigencias de Goethe para el objeto de análisis: mostrar una síntesis auténtica. Es el fenómeno originario de la historia (Benjamin 2007, 476, [N 9 a, 4]).

Para Adorno (2001), esta propuesta metodológica benjaminiana, apoyada en la imagen dialéctica, es puro montaje o yuxtaposición de citas de las que se supone la teoría sin necesidad de introducirla como interpretación. Sin embargo, para conocer bien, señala Adorno, hay que pensar las mediaciones que se dan entre el sujeto y el objeto, y no basta, simplemente, con acercarlos. Entre ellos habría un abismo que Benjamin quiere saltarse.

Por su parte, Benjamin, desconfía de esas mediaciones teóricas, pues son llevadas a cabo por un sujeto que se considera superior y capaz de poseer al objeto. Además, la idea de montaje no es una mera yuxtaposición de citas y aunque la teoría de Benjamin no lo es en un sentido convencional, contiene comentarios que suponen “interpretación a partir de particulares”, “[...] interpretación y comentario no son imaginables en ninguna otra forma que

como representación” (Tiedemann 2007, 11 y ss).

Además de Buck-Morss y Tiedemann, Agamben también se distancia de las posiciones de Adorno sobre Benjamin. En concreto, en su texto “El principio y la rana: el problema del método en Adorno y en Benjamin”, apuesta con claridad por el materialismo histórico de Benjamin frente al historicismo dialéctico de Adorno:

El historicismo dialéctico del que se hace portavoz es la bruja que, habiendo transformado al principio en rana, cree que detenta con su varita mágica de la dialéctica el secreto de toda transformación posible. Pero el materialismo histórico es la muchacha que besa directamente a la rana en la boca y rompe el embrujo dialéctico. Pues mientras la bruja sabe que así como todo principio es en realidad una rana, del mismo modo toda rana puede volverse principio [mediación dialéctica], la muchacha lo ignora y su beso toca aquello que es idéntico tanto en la rana como en el principio [inmediatez propia de la praxis] (Agamben 2010, 175)

Estas metáforas de Agamben nos ayudan a comprender que para Benjamin el materialismo no consiste en escribir una historia –marxista– del arte, la filosofía o la literatura en la que infraestructura –objeto– y la superestructura –sujeto– están separadas para luego ponerlas en relación a través de la teoría desde una perspectiva dialéctica del proceso global (Agamben 2010, 176). Esto es lo que propondría Adorno. Pero el materialismo de Benjamin elimina la separación entre infraestructura y superestructura al entender la praxis como un objeto único que posee cohesión originaria. Por eso, Benjamin entiende la praxis como móndada.

[...] la “móndada” de la praxis se presenta sobre todo como una “pieza textual”, como un jeroglífico que el filólogo debe construir en su integridad fáctica donde están unidos originalmente en “mítica rigidez” tanto los elementos de la estructura como los de la superestructura. La filología es la muchacha que sin precauciones dialécticas besa en la boca a la rana de la praxis. Aquello que la filología ha recogido así en su cerrada facticidad debe ser sin embargo construido desde la perspectiva histórica, con una operación que Benjamin define

como una *Aufhebung* [suspensión, supresión] de la filología (Agamben 2010, 176)

Por tanto, la comprensión de los restos, los escombros y monumentos, no es, como en Adorno, un camino de mediación hacia la estructura en que se originaron, sino que ellos, tal y como los vemos en el momento presente, son “la praxis misma originaria y monádica [que] se escinde y se presenta enigmáticamente [...]”, como un paisaje petrificado que trata de volver a la vida” (Agamben 2010, 180). De este modo, la dialéctica en reposo de Benjamin se aleja de la concepción del tiempo como proceso lineal y entiende los fragmentos-mónada como praxis revolucionaria en tanto que depositarios instantáneos, intensivos y explosivos de todo el tiempo histórico cronológico.

En suma, el método del montaje benjaminiano y su principio constructivista fue el principal punto de desencuentro con los principales representantes del Instituto de Investigación Social. Gracias a él, Benjamin consigue poner en cuestión las bases historicistas del materialismo histórico de origen hegeliano. A Adorno le preocupaba que el método condujera a la teoría crítica a dos peligros fundamentales: la desaparición del sujeto –los objetos parecen tener una significación mágica propia– y la desaparición del objeto –y triunfo de la propaganda ideológica del productor literario-. Consideraba que Benjamin podía caer en la propaganda, debido a la influencia de Brecht, o en la tendencia opuesta y surrealista caracterizada por la impotencia del sujeto. Sin embargo, Benjamin sabía perfectamente dónde estaba (Buck-Morss 2005, 73 y ss.), situado en medio de esta encrucijada, pues la imagen dialéctica le permitía estar tan cerca de las vanguardias estéticas –las cuales querían introducir la verdad en el arte frente a la institución burguesa que pretendía alejar el arte de la realidad (*l'art pour l'art*) –como de los alegoristas barrocos.

Referencias

- ADORNO, G. /BENJAMIN, W.: *Correspondencia 1930-1940*. Buenos Aires, Eterna cadencia, 2012.
- ADORNO, G. /BENJAMIN, W.: *Correspondencia 1930-1940*. Madrid, Trotta, 1998.

- ADORNO, T.W.: *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 2001.
- AGAMBEN, G.: «El principio y la rana: El problema del método en Adorno y en Benjamin», en *Infancia e historia*. Trad. por Silvio Mattoni. Buenos aires, Adriana Hidalgo editora, 2010.
- BENJAMIN, W.: *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 2007.
- BENJAMIN, W.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras*. Madrid, Abada, 2008, vol. I–2.
- BENJAMIN, W.: «Calle de dirección única» en *Obras*, Madrid, Abada, 2010, vol. IV–1.
- BUCK-MORSS, S.: *Dialéctica de la mirada, y el proyecto de los Pasajes*. Madrid, Visor, 1995.
- CATANZARO, G.: «Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento», *Anacronismo e irrupción. Justicia en la Teoría Política Clásica y Moderna*, Instituto de investigaciones Gino Germani de UBA, Vol. 2, n. 2, 170–204, 2012.
- CUESTA ABAD, J.M.: *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Madrid, Abada, 2004.
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaaguara, 1998.
- LEIBNIZ, G.W.: *Monadología*, Oviedo, Pentalfa, 1981.
- LEIBNIZ, G.W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Meiner, Hamburg, 1971.
- MATE, R.: *Medianochte en la historia*, Madrid, Trotta, 2009.
- MAYORGA, J.: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona, Anthropos, 2003.
- LÖWY, M.: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*. París, PUF, 1988.
- TIEDEMANN, R.: “Introducción a Benjamin”, en *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 29–30, 2007.

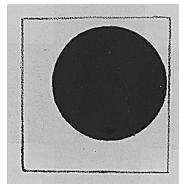
Poética Negativa. Dónde decir el presente:
poesía y alteridad desde la teoría crítica de Th. W.
Adorno

Negative Poetics. Where to say the present:
poetry and otherness from the critical theory of
Th. W. Adorno.

David Peidro Pérez

UNED

david_peidro@yahoo.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, nº 21, 2024: 41-50

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.05

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

*Quien no da al poema la fuerza de resistencia
de aquello inmediato no ha escrito ningún poema-*
Paul Celan

Resumen: El trabajo se plantea como una aproximación al problema de la relación entre discurso, dominio y alteridad, desde el lugar que ofrece el poema. Partiendo de Adorno, fundamentalmente de los textos *Parataxis* y *Dialéctica negativa*, traza un camino desde donde localizar en el lenguaje los dispositivos de coacción de la alteridad. Y al mismo tiempo localiza posibles acontecimientos – la constelación y la composición – que en el poema activan la posibilidad de la alteridad mediante la aporética fractura del discurso y la identidad..

Palabras clave: Poema; Alteridad; Identidad; Parataxis; Constelación.

Abstract: The work is an approach to the problem of the relationship established between language, domain and otherness from the place that the poem is. Starting from Adorno, fundamentally from the texts *Parataxis* and *Negative Dialectic*, it draws a path from which to see in language the ways of subjugation of the other. And at the same time it localizes the possible events – plus, constellation, composition, refraction – that in the poem activate the possibility of alterity through the aporetic rupture of discourse and identity.

Keywords: Poem; Other; Identity; Parataxi; Constellation.

Se atiende en estas líneas a la posibilidad de que en el poema, fuera de toda consideración estética, se despliegue un espacio divergente de resistencia respecto a toda una metafísica conducida por y hacia la plena dominabilidad técnica. Hasta qué punto el espacio del poema pueda llegar a conmover los fundamentos de la ontoteología hoy en el momento de la clausura metafísica – el subjuntivo hace justicia a lo tentativo y frágil de este trabajo. Cierta temporalidad, ciertas modulaciones de la presencia, así como una manifestación singular del lenguaje contra el paradigma técnico de la “referencialidad”, la “puesta a disposición” “la primacía de la enunciación” y la “transparencia” se ponen en juego.

Con la barbarie de la segunda guerra mundial a la vista, Bertold Brecht escribía un poema que, si bien no va a ser aquí tematizado ni podría llegar a serlo, acompaña parcialmente esta tensión entre el hoy y un lenguaje dominado por la presencia hasta el cumplimiento del sometimiento. Es el poema a los que habrán de nacer – *an die Nachgeborenen*. La primera persona marca el comienzo, una que se desplaza del singular al plural.

¡En verdad vivimos en tiempos sombríos!
La palabra inocente es insensata. La frente lisa
revela insensibilidad. El que se ríe
todavía no ha recibido la terrible noticia.
¡Qué clase de tiempos son estos donde
una conversación sobre árboles es casi un delito
porque implica callar sobre tantos crímenes!
(Brecht 2023, 480-481)

A los que nacerán, a los que habrán de venir. Un futuro se traspone a un presente de modo que cierto hoy convoca a los no nacidos en este tiempo de hoy –tiempos oscuros. Pero se trata de un hoy marcado por lo que se puede decir y lo que no, lo que se calla al decir porque no hay palabra inocente que no carezca de sentido; o de otro modo: toda palabra con sentido colabora con la barbarie; en el círculo de este trabajo, con la plena dominabilidad técnica. La colaboración llega hasta tal extremo que hablar sobre árboles se vuelve colaboración con el crimen. ¿Por qué

árboles? Porque supone callar. ¿Hay un silencio de la dominabilidad plena? ¿O radica en que sea de árboles de lo que se hable? O más bien en el sobre; en hablar sobre árboles, callar sobre crímenes, en una configuración técnica en que el lenguaje deniega la inocencia de un mero dejar aparecer y en que impera una absoluta presencia, un hoy en que incluso se convocan los que habrán de nacer. También aquí en Brecht todo se da en último término en un decir hoy.

Ya desde el título nos interpela el poema desde su singularidad. Un preciso “después” imanta lo dicho lanzándonoslo en tanto que receptores ineludibles convocados por la barbarie desde la que habla el poema; ya no hay “palabra inocente”, o, dicho de otro modo, ya no hay palabra que pensándose ajena no colabore ya en todo momento con el desastre. Este tiempo de “después” es este en el que “hablar de árboles es casi un crimen” bajo la sombra de la siempre posible y tácita colaboración con los procesos de dominación, calculabilidad y exterminio resultantes del desarrollo de la modernidad. Es el lenguaje quien se ve implicado; nosotros en él, como también desde él todo un sistema discursivo en que se funda y fija la racionalidad metafísica occidental. Un vínculo estrecho parece trazarse o haber estado ya siempre trazado, prefigurado y firme, entre palabra y crimen, más aún cuando en otro punto del poema se puede leer: «En mi tiempo los caminos me conducían al lodo / la palabra me delataba a los asesinos». No cabe la asepsia en el decir; los trazos se marcan y se conservan en la lengua, mudos o declarados, con una tensión a la que se volvería necesario prestar atención.

Ahora hoy, en este hoy que es el “después” siempre móvil pero siempre improrrogable, toma presencia la cuestión alrededor de la relación entre poesía y alteridad a la vez que, con Bertold Brecht, despunta el posible vínculo entre habla y barbarie, que vale tanto como decir entre palabra y exterminio – y lo que se extermina y se agrede es siempre aquello otro en tanto que otro, en tanto que potencialmente no asimilado en la igualdad de un orden – dejando aún abierta la necesidad de buscar las diversas formas fácticas en que estas últimas palabras puedan concretarse.

Y ahora es después. Un nudo despliega la revuelta en la que, en la palabra, el tiempo se vuel-

ca lanzándose en la escritura hacia adelante y hacia atrás a la vez. Se da una temporalidad singular en la que las tensiones señaladas momentáneamente no son disimuladas. “Después” es el “ahora” justo cuando con insistencia ciertas voces, ciertas escrituras, en dirección al desocultamiento de la barbarie nos colocan después del post-, más allá ya del post-modernismo en un instante marcado por el “hasta cuando” en un momento epocal de aparente agotamiento y simultáneo imparable avance, síntomas del carácter definitoriamente póstumo de este hoy que es el después del poema, un hoy que a resultas del proyecto ilustrado, de un prolongado proyectarse, se presenta a sí mismo desde lo ya pasado y en su cierre (Garcés 2018, 13-33). La caída del proyecto presuntamente emancipatorio ilustrado en el exterminio racionalmente industrializado, en Gaza como en Auschwitz, que hoy se perpetúa en la agresión y en el asolamiento militares bajo la mirada pasiva y global en un marco de aparente plena comunicabilidad, plantea la ineludible necesidad de revisar hoy los fundamentos de este proyecto; y proyectar es de entrada y de golpe hacer de un ahora un después.

Se dice “alteridad”. Se dice, se afirma. La afirmamos, y con esto se pretende, se espera, enfocar un fenómeno sin, tal vez, percibir que se hace, precisamente, desde un “decir”. La enunciación se impone de forma que parece resultar inesquivable, cuando a la vez en ese mismo instante lo que resulta invisiblemente intratable es la alteridad. Innegable que hay, cantos, rezos, nanas, murmullos y juegos, pero la enunciación cuenta con una primacía que le otorga la centralidad preminente desde las que estas manifestaciones se dejan ser vistas como periféricas o derivadas; es la primacía en la que se asienta la exigencia continuada de inteligibilidad, la comunicabilidad, la transmisión de contenidos, la acumulación, así como la fundamentación y legitimación tanto de saberes como de prácticas, en las que se basa todo proyecto.

La enunciación se da instituida en su tensión con lo otro. Y simétricamente se instituye un discurso –en este hoy que es el después, en el que todo lo por venir ya se ha dado – que, en la seguridad que abre la mera posibilidad de abordar todo tema, deja en la sombra la posible implicación en el crimen que es la eliminación de aquello otro. Hacia aquí, repetimos, parece

apuntar la interpelación del poema, dejando ver una tensión tan determinante como constitutiva. Sería necesario continuar viendo entonces cómo se imbrican discursividad y alteridad, y, si lo hacen, bajo qué condiciones, con qué riesgos y con qué precio entran, si pueden, en contacto. Quizás la tensión se vea iniciada ya en el intento de atender afirmativamente la alteridad con la aporía que esta tención se arriesga doblemente a desplegar.

Por un lado, tematizar la alteridad pasa necesariamente por confirmar y restituir aquello hegemónico desde donde es instituido aquello otro, tal y como hablar de periferias es tácitamente suponer un centro. Desde aquí, aquello otro es constantemente afirmado en su alteridad en un movimiento que reafirma paso por paso una posición privilegiada que determina “aquello como otro”. La enunciación positiva instituye a lo otro en tanto que derivación de un “mismo” que ya anticipa por su propia lógica la inclusión de esa alteridad que se le vincula.

Por otro lado, hablar de alteridad abre la posibilidad de la cancelación de aquello otro en el momento en que es ya insertado en un discurso, este el nuestro ya aquí hoy vigente y afirmado, y así eliminado en su mismo tratamiento. La tematización constituye la más efectiva llamada al orden. Y es en este rasgo donde tal vez el habla devenga más claramente cómplice de aquello que Brecht llama “crimen”. No tan solo hablar de árboles impone un silencio sobre la barbarie de manera que la hace invisible y perpetua, sino que el hablar que tematiza, en su inclusividad lleva a término efectivamente esta borrhadura de la alteridad que anticipa el exterminio.

Es en la contemporaneidad donde este doble movimiento de cancelación y reafirmación simultáneas define el sistema –discursivo, pero también social, político y económico – desde donde se afronta la relación entre poesía y alteridad en una superposición constante y móvil de aporías y desplazamientos ahora ya mínimamente surgidos a la luz: la enunciación se manifiesta como capaz de afirmarse hegemónica y de extensión tan omniabarcante como ineludible allá donde, al abordarlo, incluye aquello ajeno, algo otro que en tanto que incluido pierde su alteridad tanto como su potenciales resistencia y capacidad de enfrentamiento, y así desaparece sin rastro o huye desbordando los límites

del decir ilimitadamente tematizador. Y a la vez aquello otro permanece silente e intratable en y para el intento de su inclusión – fallida en su cumplimiento, plenamente cumplida en y por su fracaso – y la ejecución de su borrhadura. Parecería así que no cabe hablar de aquello otro. Cuestión de límites, inclusiones, silenciamientos y resistencias en la apertura de un dominio que todo lo abarca. Es en esta medida que no caben “palabras inocentes”. La afirmación se ve radicalizada hasta el extremo.

Hay que preguntar pues por esta contemporaneidad en la que “ni el silencio queda fuera del círculo” (Adorno, 2005, 336) siguiendo el hilo de las nociones conductoras de alteridad e identidad; y cabe hacerlo con el intento encentado por Th. W. Adorno poniendo atención al singular decir del poema.

Fue Adorno en rotunda sintonía con su compañero Brecht quien afirmó que no había lugar posible para la poesía después de Auschwitz. El cumplimiento extremo de la eliminación de “los otros” que hoy dura y que fue llevado a cabo por la misma racionalidad ilustrada que fundamentó occidente compromete a las llamadas “manifestaciones culturales” que han devenido mera industria, tal y como industria fueron los campos de exterminio en la búsqueda y afirmación de una identidad, como industriales – y postindustriales – son la industria armamentística y la explotación, gestión y mercadeo energético. De igual modo se ve comprometida toda forma discursiva en la medida en que puede ser y es, aun sin saberlo, cómplice y compañera del exterminio. Este es el tiempo en el que “hablar de árboles es casi un crimen” porque aquella barbarie gana continuidad en la forma de “mundo plenamente administrado”. ¿De qué manera se ejecuta la exclusión de aquello no idéntico? ¿Desde dónde, cómo y según qué?

El lenguaje por el que preguntamos en el momento de hacer lugar al tratamiento de la alteridad intratable es ya aquél en el que nos hallamos. Primer rasgo de aporía: se pretende ver el cristal de la lente con que vemos: la transparencia deviene así impenetrable, la transparencia deviene opaca. No cabe un cuestionamiento neto, limpio, desde distancia alguna; no se da ninguna distancia pues estas son también las palabras que la pregunta intenta afectar. No se dispone de un afuera desde donde mirar y pre-

guntar: «No se puede mirar afuera. Aquello que estaría más allá solo aparece en los materiales y las categorías interiores» (Adorno 2005, 137), de forma tal que, si aquello otro se ve negado en tanto que inmediatamente identificado en el interior del sistema discursivo, de manera similar se ocluye la posibilidad de un estatuto privilegiado de investigación. Tras el impacto sufrido por la tematización de parte de un posicionamiento crítico como el iniciado, ahora es la misma posición crítica la que se ve afectada y cuestionada de raíz. Ahora bien, es este mismo cierre el que ofrece con Adorno la potencialidad de localizar sus propias dinámicas de inclusión y clausura. Si no se puede mirar afuera, dentro cabe otear los mecanismos que niegan el afuera y ganar, si aporéticamente resulta posible en este campo de imposibilidad, el espacio, un singular espacio en divergencia.

La premisa de donde toma impulso Adorno – en poco disimulado conflicto con Heidegger – parece clara desde una mirada occidental: no hay ser más que en el ente (Adorno 2005, 99). Estas palabras encabezan la *Dialéctica negativa*. La afirmación cerrada circunscribe un dominio donde encuentran su lugar nociones centrales, dinámicas inesquivables: pensamiento, identidad, objeto, sujeto. Son ejes que estructuran –en principio, desde ciertos principios – el mundo y el lenguaje; no haría falta más que recordar su capacidad estructuradora, pongamos por caso, en la sintaxis. Pero en una aporética creciente a cada paso, se hace patente aquello que afirma la *Dialéctica negativa*: “el pensamiento identificador objetualiza mediante la identidad lógica del concepto” (Adorno 2005, 149). Desde este punto los términos que tomábamos como guía parecen conmoverse. Partiendo del solapamiento entre ser y ente, la identificación se halla en la base de la objetualización, y lo hace preminentemente a través de la identidad lógica conceptual. Es este el punto de arranque: “es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de aquello contradictorio” (Adorno 2005, 139). La identidad establecida, principio según el cual A es igual a A, parte de un choque antagónico inicial en el momento preciso en que niega aquello disímil de donde proviene. La identidad nace con el sacrificio que instituye. Toda identidad pretende vencer y ocultar este antagonismo

que debe permanecer invisible si el concepto, y con él la racionalidad toda, no quiere naufragar. En cada palabra, si es así, perdura callado el signo de una coacción ineludible y cumplida en la medida en que se afirma desde la negación de aquello no reasumible ni en la palabra ni menos aún en el concepto. La identidad nace de la diferencia innegable pero efectivamente negada respecto al “color indeleble”, respecto a aquello que desde cierta ontología se denomina “material”. Es esta la pérdida de la cual se lamentaba Mallarme al comprobar que no quedaba nada de la oscuridad nocturna de la palabra “nuit” mientras “jour” resultaba ser un término oscuro (Mallarme 1977, 94-95) haciendo de este desvanecimiento del mundo la tarea de recuperación que correspondía al poema siempre por hacer.

Tanto como la identidad constituye una condición de entificación, el ente es resultado de una violencia en el lenguaje de la que se deriva dicha identidad. La dominación se inscribe de tal manera en el discurso: “La identidad es la protoforma de la ideología. Se saborea como adecuación a la cosa en ella reprimida; la adecuación ha sido siempre también la sujeción a objetivos de dominación” (Adorno 2005, 144) en su direccionalidad, pero también en su propia proveniencia que en manos de Adorno radica en la dinámica económica más fáctica cuando afirma que “su modelo social (el del principio de identidad) lo tiene en el cambio y no existiría sin éste; él hace commensurable, idénticos, seres singulares y acciones no idénticas. La extensión del principio reduce el mundo entero a una cosa idéntica, a una totalidad” (Adorno 2005, 143), lo cual conduce a la violencia inherente y a la apropiación inmediata.

De una forma u otra el círculo se cierra cuando el lenguaje identitario fundamenta el dominio efectivo y, paralelamente, el dominio económico deviene principio e inicio mismo de la igualación realizada por la identificación discursiva. La máquina funciona sin fisuras entre los campos. Y en este cerrar, paradójicamente, los bordes de los campos de saber sobrepasan sus márgenes cuando hablar de lengua y poema excede el límite de la lingüística, la filología y la crítica para verterse en impactos de carácter socioeconómicos y ontológicos simultáneamente.

Resulta manifiestamente fáctica aquella reappropriación constante que fagocita toda posibi-

lidad de diferencia dentro de una reconducción hacia el sistema de dominio. al fin y al cabo, si siguiésemos las líneas que pueden dibujarse, es hoy – éste, el del “después”, el del “vendrán” – cuando, dada esta anulación de aquello idéntico, en palabras de Marina Garcés, se establece un sistema de credulidades administradas donde de entrada se encuentra neutralizada toda posibilidad de disenso o combate (Garcés 2018, 30), cuando la urgente liberación de la mujer de las formas coactivas tradicionales en ciertos lugares del llamado tercer mundo se hace en beneficio de su abocamiento, notablemente rentabilizable, a las leyes también coactivas de la fábrica y el mercado, o cuando Badiou hace ver hasta qué punto “una primera sospecha nos invade cuando consideramos que los apóstoles de la ética y el «derecho a la diferencia» visiblemente se horrorizan por toda diferencia un poco marcada. [...] En realidad este famoso «otro» es presentable únicamente si es un «buen otro»; es decir, ¿qué otra cosa sino lo mismo que nosotros? [...]. El problema es que el «crespito a las diferencias», ¡parece definir claramente una identidad!” (Badiou 2004, 50).

Se ve confirmado el principio según el cual el dominio consiste en la eliminación de toda posible instancia de aparición de aquello impredecible o no asumible en la igualdad de una identidad fijada, mientras parece perfilarse la jaula de acero y el mundo plenamente administrado apuntado por la Escuela de Frankfurt. La identidad de concepto se presenta como capaz de poder afectar cada brizna del hoy, mientras, más allá del lenguaje hace ver que nada sale del lenguaje. Y no obstante la aporía inaugurada por la atención a aquello otro permanece activa. ¿Qué hace el lenguaje? ¿Qué hace el poema? Cabe seguir rastros, rasgos en la exclusión del proceso en el cumplimiento de dicha exclusión.

Efectivamente la aporía iniciada por el “decir lo otro” deviene en su contradicción la señal de un rastro a seguir. Recordemos que aquello reprimido en el establecimiento de la identidad era visto desde ella en tanto que contradictorio (Adorno 2005, 139), y que así esta contradicción resulta veladamente intrínseca al discurso afirmativo. Decir sí es en fondo y siempre a la vez negar de base aquello afirmado. La negatividad permanece activa en su negación en el seno de aquello que quiere superarla. Así pues, aque-

llo negado “tan solo es opaco para la pretensión de totalidad de la identidad; resiste a su presión. Aun así, en tanto que tal busca hacerse sentir. Por el lenguaje se sustrae al hechizo de la identidad” (Adorno 2005, 157). Entre dentro y fuera, apropiado e inapropiable, algo opaco se insinúa bajo la palabra “otro” con el signo de la contradicción todavía no lógica. Y así, afirma Adorno:

aquel que es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino que, en tanto que aquello expulsado de ello, le resulta inmanente. En esa medida, aquello no idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones. Aquello más interno del objeto se muestra como al mismo tiempo aquello externo a este, su cierre como apariencia (Adorno 2005, 157).

Surge en su impenetrabilidad imposible dentro del proceso afirmativo de decir cada cosa – también al hablar de árboles tanto como del crimen. Hay algo de más. ¿Cabe entonces una manifestación de esto imposible? ¿Le cabe al lenguaje rehuir la hechicería que él mismo en tanto que afirmativo despliega? Volviendo al comienzo: ¿cómo puede hacerse sentir aquello sin lugar ni voz en el espacio de la palabra? Se pone en juego la potencia de no eliminar en una reincisión continuada cada vez que la alteridad es tocada por las palabras. Continuamos leyendo cuando resuenan términos afines al discurso de Benjamin: “tan sólo las constelaciones representan, desde fuera, aquello que el concepto ha amputado en el interior, el plus que él quiere ser tanto como no puede ser” (Adorno 2005, 157). Los puntos de lo que no cabe en la identidad en el momento en que ésta lo hace caber todo en sí, estos puntos, en su resistencia, extienden relaciones mutuas, quizás silenciosas, estableciendo tensiones que superan aquello meramente discursivo, de forma similar a los astros que al ser disímiles y alejados entre sí trazan figuras tan solo insinuables, presentibles, nunca unitarias ni derivables de una unidad, figuras que los exceden sin subsumirlos, que no son ellos pero que tampoco les resultan ajenos ni en modo independientes de ellos; ni objetivas ni subjetivas las estructuras constelares quedan fuera del sistema identitario, lógico y enunciativo, sin exterioridad de la afirmación identitaria. En el lenguaje como en la música se puede denominar “composición”. La noción de composición se aplica-

rá en la teoría estética propuesta de Adorno a la hora de afrontar la acción creativa. En este sentido desde la composición pide ser leído el poema, también éste desde el que se ha iniciado la crítica al discurso hoy, pero de igual modo también la producción misma en sus múltiples figuraciones.

Subjetivamente producidas, éstas –las composiciones- tan solo se encuentran conseguidas allí donde la producción subjetiva desaparece en ellas. El contexto que ésta crea –precisamente la constelación- se hace legible en tanto que signo de objetividad (Adorno 2005, 159).

La constelación en tanto que manifestación de aquello algo otro restante y rescente respecto a la identificación se manifiesta en la estructura de la composición como forma objetiva externa, a la vez, a toda objetividad. Desde este punto tan solo cabría ante el poema lo que se denominaría desde la dialéctica negativa un “análisis inmanente”, en la medida en que la constelación testimonia la caída de todas las categorías internas del discurso identitario –y toda categoría lo es en su interior y en base solo a ese interior. Términos como sujeto, objeto, contenido, forma, y otros no harían otra cosa más que intervenir desde un sistema discursivo impuesto y aceptado para obturar a fin de cuentas toda instancia de resistencia constitutiva de la composición. Ni el silencio escapa del círculo, afirma Adorno. En cambio, acontece una sistemática asistemática en la composición. ¿Se podría decir que este plus que es más de lo que es y su relación constelar concretada caen en la identificación entitaria? ¿O a la inversa, que la identificación toda, toda su economía, su orden y régimen, colapsan en y desde los sistemas constelares? ¿Quiebra en tal caso el solapamiento afirmado por Adorno entre ser y ente? Contra lo que Adorno supone y afirma como principio –esto es: que no hay ser sin ente-, plus, excedente, resto, constelación y composición dislocan el sistema identitario en bloque y difícilmente pueden ser, así, considerado como entes. ¿Cae dentro de la identificación el vínculo constitutivo que despliega las constelaciones? ¿No quedarían afectadas en su núcleo todas las estructuras ya no discursivas sino principalmente y ya en pri-

mer lugar ontológicas? El plus se abisma y en él la obra. El sistema entitario se ve conmovido.

Es bajo esta luz bajo la cual Adorno lleva a cabo una lectura de ciertos poemas de Friedrich Hölderlin, lo cual nos permite desplegar una lectura inmanente y constelar siguiendo la dinámica de esta ruptura. Aquí el poema, en una especie de rescate impredecible, cobra una voz singular en el hoy que es aquel después de Brecht. El texto es *Parataxis*. Leemos:

la verdad de un poema no existe sin su estructura, la totalidad de sus momentos; pero al mismo tiempo es aquello que excede esta estructura en tanto que apariencia estética: no desde fuera, sino gracias a configuración de sus momentos, los cuales, tomados en su conjunto, significan más que aquello que la estructura denota (Adorno 2009, 433).

Vemos confirmado aquello que la *Dialéctica negativa* mantenía contra el principio afirmativo. La composición en su tensión interna de los momentos de la obra excede la mera suma de sus momentos como excede también la categoría de sentido, justo cuando este excede –volvemos al plus restante- abre la verdad del poema. Así pues, el poema pasa a situarse más allá de la red de categorías esperables rehusando su determinación en términos escolares de expresión emotiva, por ejemplo, o transmisión de contenidos. Es necesario no olvidar que ya de lejos se ha anunciado la cancelación del sistema de entidades e identidades. Tras esto, evidentemente, el poema deviene “tan incommensurable con la lírica de ideas como con la poesía de vivencias” (Adorno 2009, 446). No juegan los tópicos en los que sustenta la discursividad –comunicabilidad, disponibilidad relación sujeto-objeto- en la utopía - ¿sería necesario decir más bien atopía? - del poema. Más radicalmente, el poema deviene en la dislocación de su campo aceptadamente previo; es verdad ya fuera de marco y más allá de márgenes.

Los gestos son múltiples. Adorno apunta de entrada a las propias palabras, en Hölderlin, aquellas que él llama los *abstracta*: mar, cielo, tierra, éter. Árboles. Tantas otras palabras significativas que vienen a violentar el sistema de representación y significación y discretamente repetidos (Adorno 2009, 445). En ellos se lleva a término aquello que Adorno califica como refracción de los nombres: éstos, los nombres,

ocupando un lugar fronterizo no apuntan propiamente a entes concretos respecto a los cuales anclar o derivar la designación, sino que más bien deshacen todo intento de determinación, mientras al mismo tiempo rehuyen seguir el proceso abstractivo necesario para constituir un concepto después de pagar el precio de la violenta igualación. De tal manera, los nombres –cielo, mar, éter, árbol, etc.- devienen otra cosa que meros substantivos, ni propios ni comunes, ni abstractos ni concretos, sino palabras en reserva y cuidado de aquello resistente y no dicho que fue excluido en el decir conceptual. Se despliegan semejantes a deícticos pleno que apuntan a un vacío inatrapable desde la enunciación por más que se inmiscuyan en ella, pero a la vez un vacío coloreado, un que no ha perdido la coloración material que la conceptualización siega. En mar se manifiesta el mar, en árbol, el árbol. Cierto es que bien se podrían haber puesto comillas sobre cada término, pero que su ausencia sea elocuente: la palabra no puede ni se deja ser cercada en tanto que objeto, circunscrita y fijada. Las palabras dibujan también el rastro del golpe que contra aquello otro el lenguaje dejó caer, la agresión infligida. En un rescate impensado parecen poder hacer cantable el resto que permanece a la vez incantable.

El siguiente paso puede resultar ser también múltiple. Por una parte, Adorno levanta testimonio de la fractura del orden sintáctico en el momento en que la lengua se dispone según la dinámica de la composición según aquel plus que viene a marcar las relaciones constelares. De tal forma, obedecer a la composición del poema de dentro de él pasa por superar y anular en todo caso las estructuras normativas, aquellas fijadas en la morfología y la sintaxis, en un movimiento en todo momento oscilante e irrepetible. Esta superación o violentación de la norma y la ley se da de manera tal que “lo primero con lo que uno se encuentra entonces es que el lenguaje se aleja» y «la exposición convierte aquello conocido en desconocido” (Adorno 2009, 450-451). Hay un extrañamiento que altera, que vehicula el impacto de la alteridad. Así por ejemplo en la sucesión de palabras se inauguran relaciones entre términos que exceden las establecidas o pensables tanto por la lingüística como por un vago realismo ingenuamente aceptado. Palabra tras palabra, se iluminan unas a otras repletas de una

verdad otras que no se inscribe más que en esta recíproca iluminación fuera de la maquinaria referencial y abstractiva. En Hölderlin resultan comunes las construcciones donde las funciones de los diversos grupos sintácticos se desdibujan en largas sucesiones unidas ocasionalmente con comas donde la puntuación o su carencia colaboran con una fluidez y rarefacción de aquello que desde la *taxis*, es decir desde el orden que estructura y dispone jerárquicamente tanto a los sistemas lingüísticos como a los sistemas de enunciación, a las palabras y al mundo, y la norma se determinaría bajo la exigencia de una mayor transparencia. Las estructuras se quiebran en el poema. Éste se sobrepasa en una fuera sin afuera: “pero el lenguaje está, gracias a su elemento significativo, encadenado a la forma del juicio y frase, y por tanto a la función sintáctica del concepto” (Adorno 2009, 452). Aquí acontece la ruptura; aquello otro surge silencioso donde se da –y se hurta- la interrupción de la palabra en la negación de la identidad. Otro gesto hace espacio a lo otro.

Los impactos son también innumerables, tan incontables como discreta es su manifestación. No se debe olvidar, por ejemplo, que este movimiento constituye un choque ya no con el lenguaje y el campo en que este se hace disponible para el estudio, más aun sino también y de entrada con toda enunciación afirmativa de una poética clásica, si no dejamos de escuchar algunas palabras de las cartas de ciudadanía – la poética de Horacio- del poema en occidente. Se deja sentir el choque contra aquel imperativo horaciano según el cual “los poetas quieren ser útiles o deleitar o decir a la vez cosas agradables o adecuadas para la vida. cualquier precepto que se ofreciese, que sea breve, para que los espíritus dóciles capten las cosas dichas de una forma concisa” (Horacio, 1984, 137). Claridad, transparencia, utilidad, deleitación y docilidad se combinan en un sistema de cambio y escritura, esa intercambiabilidad y canje universalizado del mercado sobre el que, según la *Dialéctica negativa*, fundaba se fundamentaba la lógica igualitaria de la identidad. Horacio no olvida a la hora de formular la exigencia de mercadeo las necesidades de un comercio y de un sistema de consumo cunado menciona a los próspero libreros de Roma, los Sosios. Un sistema de escritura y de mercado que, en este punto, suspendida la

lógica de dominabilidad e igualación, no puede más que derrumbarse ante el surgimiento de la composición y la resistencia que despliega. El impacto contra Horacio y la docilidad supuesta y exigida es el impacto contra todo un sistema vigente de economía y comunicabilidad.

Se abre la parataxis. En palabras de Paul Celan, el poema introduce aquello otro, si bien no lo hace en una introducción negativa que no cancela aquello que la afirmación requiere someter. Es así como hablar hoy de árboles colabora con el crimen tanto como decir “árboles” ya fuera del orden rompe el dominio de este hablar que delata a los verdugos justo al abrir la fisura donde trasluce la negatividad de lo otro inasimilable.

Referencias

- ADORNO, Th. W.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Ediciones Akal, 2005.
- ADORNO, Th. W.: *Teoría estética*. Barcelona, Orbis, 1983.
- ADORNO, Th. W.: *Notas sobre literatura*. Madrid, Ediciones Akal, 2009.
- BADIOU, A.: *La ética*. México, Editorial Herder, 2004.
- BRECHT, B.: *No pudimos ser amables*. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2023.
- GARCÉS, M.: *Nueva ilustración radical*. Madrid, Anagrama, 2018.
- HORACIO: “Poética”, en ARISTÓTELES, HORACIO y BOILEUA. *Poéticas*. Madrid, Editora Nacional, 1984.

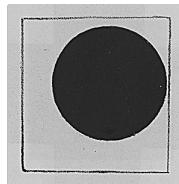
Ilustración Captiva

Captive Enlightenment

Patrizia Pedraza

Universidad Complutense de Madrid

patpedra@ucm.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 51-59

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.06

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

Preámbulo¹

Cuando hablamos de capitalismo avanzado, desde Adorno, lo hacemos a través de la comprensión de un modo de producción, tanto como desde el análisis de la impronta biopsíquica que este consigue dejar en la población, alcanzando y solapando las disposiciones humanas. Conformado como falsa totalidad, el daño sobre lo vivo, las cotas alcanzables de degradación, y la asimilación de este orden, dictaminan una pérdida de autonomía que acota las posibilidades de lograr superarlo: Cuando la reproducción de la vida depende del desempeño útil de una función en ese espacio totalitario, y este espacio en sí mismo pervive gracias a moldear la conciencia y el deseo de los individuos que lo integran, esa reproducción solo es posible en tanto que reiteración de la lógica del sistema de socialización en que se enmarca. La complejidad de los mecanismos autoritarios permite la regresión a la *minoría de edad*. El capitalismo se comprende, así, como falsa totalidad, ante la cual el tipo humano experimenta las reacciones prototípicas ante el horror².

Resumen: El presente estudio se propone como una reflexión en torno al motivo del *mana* en el marco de la protohistoria de la obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944), de Th. W. Adorno y Max Horkheimer. En él se aborda con especial preeminencia el primer capítulo, o, su ‘concepto’, con el fin de destacar el potencial del dolor y del recuerdo de una Naturaleza viva como consideraciones propias de la parte captiva de la Ilustración: La contraparte necesaria de una dialéctica que permitiría, en última instancia, atesorar la voluntad del proyecto ilustrado y, por lo tanto, la esperanza de una praxis transformadora.

Palabras clave: *Dialéctica de la Ilustración*; Th.W. Adorno; Max Horkheimer; Concepto de Ilustración; *mana* melanesio; Teoría Crítica

Abstract: In this paper, I propose a reflection on the motif of *mana* in the framework of the proto-history of Th. W. Adorno and Max Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment* (1944). The Melanesian concept will allow us readers to seek the philosophical potential of pain, and the memory of a living Nature, as elements proper to the captive part of enlightenment: The necessary counterpart of a dialectic that would ultimately lead us to treasure the will of the enlightened project and, therefore, the hope for a transformative praxis.

Keywords: *Dialectic of Enlightenment*; Th.W. Adorno; Max Horkheimer; Concept of Enlightenment; Melanesian mana; Critical Theory.

En otras palabras, en su diálogo con Hegel y Marx, Adorno explica la preformación del todo social en los individuos (López-Álvarez 2011, 9). La identidad entre sujeto y objeto, que está a la base de la teoría del conocimiento del idealismo alemán, así como la velada supremacía del sujeto que esta encarna, reproduce la pretensión burguesa de reafirmar su identidad, que se rige por el principio de autoconservación y expansión ilimitada. Esta idea de raigambre marxiana, clave de interpretación de la modernidad adorno-horkheimeriana, desataría, no en vano, la que podríamos considerar como la premisa de madurez de *Dialéctica de la Ilustración* (1944): La negación de la identidad a propósito de la formulación de una dialéctica negativa.

En la lectura adorniana de Hegel la realidad se somete a la lógica de una ratio no finita; la radical autonomía del sujeto elimina tendencialmente aquello que escapa al principio de 1 Este trabajo se incluye en el marco del PIMCD: Precariedad, exclusión social y marcos epistémicos del daño: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (VII) (UCM Innova-Docencia 2024-2025, nº 1). 2 Para tratar la cuestión de la transformación antropológica del capitalismo avanzado en la obra de Adorno, véase Maiso (2022, VI).

identidad, de tal suerte, que concepto y sujeto se tornan en *productor absoluto de lo real* (Leyva 2022, 233-234). La heteronomía resulta, por lo tanto, implacable, y con ello la tragedia de Auschwitz marca el punto de fuga a la hora de establecer las coordenadas posibles y posibilitadoras de la barbarie. Replantearse los esquemas en que esta podía darse, a fin de comprender el topónimo como una “tendencia de la sociedad en su conjunto” (Maiso 2022, 38), sería la iniciativa de la obra del 44. Lo que de ella se deriva es, por lo tanto, que los signos de la atrocidad pueden encontrarse, primariamente, en el potencial absolutizador de la razón mediado por las lógicas de la acumulación del capital; la barbarie, o la noción marxiana de prehistoria reelaborada a propósito de la negatividad consumada bajo el imperio de la racionalidad genocida, se habría dado y podría seguir dándose, rompiendo la promesa hegeliana y revelando la impotencia del espíritu (Maiso 2022, 31). Sin embargo, al destacar este potencial destructivo, la teoría crítica permite irracionalizar las bases de su poder; pero las transformaciones que pudieran darse para la mejora de las condiciones de vida se topan con la ausencia de un sujeto revolucionario, y la presencia de un individuo vacío y promovido por los mecanismos de la industria cultural. Bajo esta premisa podemos encuadrar las palabras de Horkheimer: “la aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, solo podría acelerar el proceso que debiera denunciar” (Horkheimer 2003, 9). Si las aspiraciones de los teóricos críticos se encaminaban a cumplir con las esperanzas del marxismo intelectual de generar una praxis emancipatoria, esta se vería truncada al verse engullida por la lógica aceleracional que daña la textura comprensiva que ella misma, para ser realmente efectiva, requiere. En otras palabras, la teoría crítica se dirige, teleológicamente, hacia la praxis, y entonces lo hacía en un escenario de negatividad consumada donde las condiciones materiales para emprender un cambio y las condiciones previas del todo social, habían mermado, bestial o sutilmente, la posibilidad de lograrlo. Pero aún en este momento de desdicha se afirma que persiste, aun insólita, la capacidad de resistencia de todo organismo vivo.

1. El motivo ilustrado

Para mediados de los años cuarenta, las transformaciones del capitalismo avanzado, así como el auge del fascismo, habían generado un materialismo que viraba o renovaba las concepciones marxianas clásicas, a propósito de la correcta intelección de una época que dilapidaba los pilares de la civilización³. Este viraje, que puede ser leído desde la salvaguarda de los autores ante la llegada de la Guerra Fría, tanto como desde el abandono de los conceptos clásicos en favor de una crítica más abstracta y filosófica, en todo caso, permite una lectura que incide radicalmente en las fórmulas de dominación humanas.

En este marco es donde se encuadra la dialéctica del exilio. En ella el hilo conductor pasa por la asimilación del «fascismo» como abstracción teórica que permitiera explicar la anatomía de las relaciones de dominación de la era pos-liberal. En este sentido, el fascismo encarnaría —siguiendo a Hans-Jürgen Krahl—, una forma de dominación que se adecuaba al presente estadio de las fuerzas productivas (Maiso 2022, 112). El *telos* inmanente a la sociedad moderna debía ser leído ahora bajo la clave de una violencia ilimitada, de una pulcritud cuantificada y de la ausencia de resistencia en favor de un estado de sometimiento que distaba de aproximarse a las fórmulas de la libertad individual, de la igualdad o de la fraternidad, que habían encumbrado e iluminado manifestaciones del pensamiento como la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (Olympe de Gouges, 1791). Sin embargo, para los autores críticos, el proyecto Ilustrado seguía vigente; no bajo la forma de la racionalidad liberal cuanto como constituido por un *pathos*, cuya fuerza motriz vertebrara la historia, a través de la dialéctica con el horror (Gutiérrez-Pozo 2021, 122).

A fin de cuentas, el camino abierto por Kant permitía, desde una fuerte revisión crítica, asumir su necesidad de realización. Este pasaba por *ilustrar la Ilustración*, o, hacerla consciente de sí misma; por fijar los límites de una razón que tendencialmente todo lo identifica, restringiendo su capacidad para abrirse a la diferencia, a lo no-idéntico. Un programa al que le sería inhe-

³ La problemática se explicita, con gran profundidad en: Maiso, (2022: III).

rente un nuevo imperativo moral: *Que Auschwitz no se repita*. En este esquema, el proyecto sería el de dilucidar las condiciones de posibilidad de la Ilustración, pero no ya únicamente desde una razón que habría quedado reducida a entendimiento o puro manejo instrumental de la otredad —y del sí-mismo, en el proceso—, sino por la contemplación de la razón como potencia que, allende su capacidad de dominio, puede producir Bien, Justicia y Verdad (Hernández-Jorge & Marzán-Trujillo 2018, 18). De este modo, el concepto debía incluir el curso real de la historia, que mostraba tanto la oscuridad del mismo cuanto la posibilidad de imposibilitarlo.

La crítica, desde Adorno o Benjamin, pasa por el reconocimiento de que la teoría puede elaborarse desde constelaciones conceptuales o estrategias no sistémicas, que permitan permear en los problemas de la época desde instancias distintas a la razón hegemónica. La tarea constelar, como forma de praxis teórica, le hace frente a la misma lógica que, aun permitiendo al sujeto dominar la Naturaleza, “niega al propio sujeto y amenaza a cada momento” con destruirla (Maiso 2022, 114). En efecto, como se enuncia desde “Elementos del antisemitismo”, ciertas formas miméticas de vida se prohíben; quienes quedan educados en el comportamiento objetivante o cuantificador, reprimen su deseo de vincularse a la naturaleza de ritmo fluctuante que les rodea (Adorno & Horkheimer 2007, 195). Mientras tanto, ante el horror, el tipo humano tiende a lo inmóvil; se asimila a lo muerto y, como sujeto de volición ciega, desea la mercancía con la que inconscientemente se identifica.

La *Mimesis ans Tote* supone la negación de la propia naturaleza, la naturalización de una dialéctica entre lo vivo y lo muerto donde esta se constituye tanto “sustancia de toda racionalidad civilizadora”, como “núcleo de la irracionalidad mítica” (López-Álvarez 2011, 11). La finalidad de ese dominio de lo natural se pierde en el mismo momento en que lo hace la de su propia vida que, al precio de la autoconservación, ha negado el sustrato somático resistivo que le organizaba. Lo viviente, lo que debía ser reconocido, se duerme. La mecanización del cuerpo dispone, el control de los impulsos se mide con el deporte, la desinhibición sexual con el correlato de la mistificación del amor; la *Transformation ins*

Tote, “que acompaña al proceso de conversión del medio en fin” (López-Álvarez 2011, 12) a través de la hegemonía de la razón instrumental, dilapida la espontaneidad, la divergencia, sustentivando la individualidad del género humano (López-Álvarez 2011, 12). Por ello, ante la integración total y la tendencia a la realización permanente de la barbarie de Auschwitz, se intuye, como señala Hullot Kentor, que “la historia está al servicio de la regresión, que el progreso resurge necesariamente como un vestigio de lo primitivo mientras el principio de la historia no deje de ser la dominación de la naturaleza” (Maiso 2022, 115). La prehistoria marxiana surge en este marco teórico como el reino de la no-libertad (Maiso 2022, 115), en realidad aumentada por los avances de la técnica. Así el concepto de progreso, asumido como *libertad y justicia*, roto ya, se interpreta ahora desde el problema del *oscurecimiento*, desde la crítica negativa elaborada a partir de la ideación de una historia del sufrimiento que ahonde en el núcleo de la sociedad capitalista como una forma avanzada de la prehistoria; lo que se asume entonces es la implausibilidad de que un sistema como este pueda llegar a aminorar el carácter coactivo de la sociedad en su conjunto, a través de las relaciones de cambio (Maiso 2022, 116).

En este hilo, *Dialéctica de la Ilustración* incorpora elementos atávicos que explicitan esa regresión, que permiten ver con claridad cómo lo mítico, la magia, el rito, o la lógica del sacrificio, se interseccionan con los estadios más elevados del proceso, con la división del trabajo, el autosometimiento, los esquemas prefabricados de la diversión o el falso triunfo de la civilización sobre una totalidad natural que se pretende como yerma ante el terror originario. Una de estas figuras, de las más controvertidas del siglo XX, es la noción o la abstracción del problema melanesio del *mana*, que parece vertebrar o, cuanto menos, dotar de sentido al problema del *pathos* ilustrado en el marco de esta dialéctica a vida o muerte.

2. Concepto.

El capítulo inaugural de *Dialéctica de la Ilustración*, podemos aventurar, se corresponde con el núcleo argumental de la obra. En efecto, “Concepto de Ilustración” se presenta

como el corazón de este movimiento, donde se introducen los términos que se tratarán en las secciones sobre el poema homérico, la razón sadista o la industria cultural, con su particular manera de articular el problema a propósito de un concepto que contuviera, en sí mismo, una explicación plausible que aproximara la negatividad de Auschwitz. En este sentido, si en el marco del capitalismo decimonónico la absorción de la divergencia y la homogeneización de lo existente, propia de la constitución del sujeto lógico inherente a la sociedad burguesa, se rige por la ley del intercambio equivalente, esto queda, no obstante, permeado por las lógicas del rito sacrificial ligadas al proceso de *adecuación* del chamán en el uso de la magia, por las que se mimetiza con aquello otro que desea espantar, aumentando su poder. La diferencia, no obstante, entre una y otra escena, pasa por la vía que, mediante la razón y el trabajo, prescinde de las otras fuerzas para ejercer el control. Por ello el emblema que rige la deriva ilustrada es el ocaso de la libertad ante el problema del dominio. El sometimiento de lo no-idéntico al precio de lo vivo que habita en sí.

La dinámica del ánimo protohistórico pasa por comprender que: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en la mitología” (Adorno & Horkheimer 2007, 15). Dicho de otro modo, entender que la ilustración de la Ilustración pasa por desmitologizarla, hacerla consciente de su tendencia hacia la dominación. En este esquema, la realidad efectiva de la Ilustración se niega a sí misma; lo que debía ser un proyecto de liberación se autodestruye, culminando en mero entendimiento de la cosa cuya naturaleza es científicamente objetivable. El objetivo es, no obstante, asegurar la permanencia del proyecto ilustrado como fuerza libertadora; pero hacerlo a sabiendas de que este únicamente puede pervivir en la constante autocrítica.

La racionalidad ilustrada emerge entonces como prueba de la disposición a la mundanización del miedo; la promesa emancipatoria, que entronizaba el momento del desencantamiento del mundo weberiano, pasaría por la erradicación de la arbitrariedad, dicho de otro modo, de todo aquello que pueda haber de espontáneo y sobrecogedor en un cosmos que se comprende como encantado y sujeto a fuerzas sobrenaturales. Pero ya mediante la solarización

de estas fuerzas, de su antropomorfización y la construcción del mito, se abría un espacio para su manejo; en este espacio, que en el texto se identifica con el estadio animista, es en el que puede operar la magia. De esta suerte, el poder mítico permitiría eliminar lo incommensurable (Adorno & Horkheimer 2007, 28). La coacción del todo natural se hacía comprensible bajo las instancias de la lógica, que lo reducían siguiendo el mismo ímpetu que el progreso ilustrado y así el encantamiento del mundo, que hacía de la ideología del mundo ilustración comprensora, pasaba a ser mera ideología o mito, que necesitaba ser desencantado. La dialéctica *solaris/desolatio* se hace aquí patente, en el marco de una solarización que es en sí *consuelo* por cuanto acción y efecto de privarlo. Con todo, la articulación del problema del terror originario pasa por una noción muy concreta: *Maná*. El *maná* como abstracción que, en el texto de los autores críticos, se utiliza para enunciar cómo: “Lo que el primitivo experimenta como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a la material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro individual” (Adorno & Horkheimer 2007, 30); o, lo que es lo mismo: “*mana*, el espíritu moviente [...], el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes” (Adorno & Horkheimer 2007, 30). En este sentido, comprobamos, la fuerza natural sería tanto el origen del mito: “lo sobrenatural, los espíritus y los demonios, son reflejos de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza” (Adorno & Horkheimer 2007, 22). Como la fuerza con la que el chamán buscaría identificarse, igualarse, a fin de utilizarla en beneficio propio:

Los ritos del chamán se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo [...]. La magia es falsedad sangrienta, pero en ella aún no se niega el dominio por el procedimiento de sostener que éste, transformado en la pura verdad, es el fundamento del mundo caído en su poder (Adorno & Horkheimer 2007, 25).

El aura de la obra de arte:

En la obra de arte se produce nuevamente el desdoblamiento por el cual la cosa aparecía como algo espiritual, como manifestación del *mana*. Ello constituye su aura. Como expresión de la tota-

lidad, el arte reclama la dignidad de lo absoluto (Adorno & Horkheimer 2007, 34).

Tanto como la potencia antagónica que vertebría la necesidad de ilustración:

La Ilustración disuelve la injusticia de la antigua desigualdad, la dominación inmediata, pero al mismo tiempo la eterniza en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo (Adorno & Horkheimer 2007, 28).

O el mismo ímpetu del positivismo:

La «imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo», que Freud atribuye anacrónicamente a la magia, sólo es propia del dominio del mundo, ceñido a la realidad, mediante la ciencia más experimentada (Adorno & Horkheimer 2007, 27).

En estos términos, la problemática del *mana* parece constituirse como *mérida* del concepto de *Ilustración*, en la medida en que opera como fuerza antagónica, a propósito de la cual, la Ilustración puede hacerse consciente de sí misma. Hablamos de *mana*, en suma, como la fuerza de lo incommensurable; es, por lo tanto, el recuerdo de lo vivo, de que existe, de facto, una potencia que resiste a toda objetivación, pese a las determinaciones que de una falsa totalidad se puedan desprender. De aquí que se busque la rememoración de lo natural que hay en el género humano. Si ante un sistema de socialización omniabarcante, que funcionaliza el sustrato anatómico-somático de los individuos a través de la obediencia técnica y de la usurpación del placer, se emplea, no obstante, una fórmula teórica que imprime el gesto crítico de recordar o conmemorar el principio orgánico del dominio, entonces, la mera lectura atenta opera así como praxis transformadora.

3. El recuerdo de lo vivo.

Mana, sacrificio, rito o espíritu, son elementos concomitantes de una fórmula que introduce, en la línea de Mauss o Durkheim, una remodelación de las relaciones entre ciencia, magia y religión en la sociología. Las coerciones que el individuo podía llegar a percibir bajo el signo del capitalismo, regresaban,

arquetípicamente, a este nicho. Lo que dejaba como rastro la idea de la coerción innatural eran las huellas de la disolución del individuo moderno, que había sido reducido al plano de lo objetivo. Estas, siguiendo a López-Álvarez, serían la pérdida de su capacidad de autodeterminación y creación de sentido, además de la restricción de su autoconsciencia y, en línea con Benjamin, el empobrecimiento de la experiencia (López-Álvarez 2011, 2). Como *mera naturaleza*, podríamos decir, esta disolución provoca la generación de un sujeto automático no individuado. Estas consideraciones llevan a Adorno y Horkheimer a hablar del *recuerdo de la naturaleza en el sujeto*, que al realizarse reafirma la empresa ilustrada: La oposición al dominio en cuanto tal, la capacidad para dar respuesta al poder omnímodo del terror natural, tanto como del artificioso, de lo cuantificable, de las formas de heteronomía a las que el género humano debe hacer frente en una irredenta dialéctica cuyo fin es, precisamente, la no-reconciliación, la constante auto-crítica, el permanente ejercicio crítico de la memoria.

En el proyecto ilustrado se busca recordar lo vivo porque la anámnesis de la naturaleza pasa por la memoria de la existencia del dominio. Porque este recuerdo aparece lacerado cuando deja de ser tan obvio, en el momento de desarrollo técnico que es inherente al desencantamiento del mundo. Por ello “toda cosificación es un olvido” (Adorno & Horkheimer 2007, 249). Esta memoria opera entonces como resorte conceptual para la praxis: En la medida en que se desnaturaliza el dominio bajo la forma del segundo terror, sea este la maquinaria integradora de las lógicas del capital de los años cuarenta, o de hoy, el recuerdo remoto de la existencia de una *naturaleza viva* que se sobrepone a lo humano como *pura potencia*, permite la apertura del pensamiento hacia el anhelo no jocoso de la libertad. Lo vivo, lo orgánico, lo ancestral que encierra el sujeto como soterrado en él es también la gran promesa emancipatoria; aún captiva, es la contraparte necesaria que genera el dolor.

En el marco de la protohistoria del “Concepto”, el *mana* melanesio es un instrumento conceptual que sirve al propósito de introducir *que hubo un tiempo en que* las formas de heteronomía existentes no eran tan sutiles.

Eran, muy al contrario, bestiales, terroríficas, sublimes. De aquí que *las débiles almas de los salvajes* intuyeran con gran profusión el significado del dominio. Lo que permite considerar este planteamiento es que, al llegar al final de ese trazado especulativo, la *debilidad del yo* se muestre como la consecuencia de la impotencia real del sujeto, al tiempo que lo somático sufriente se erige como la “base «materialista» de la emancipación” (Adorno & Horkheimer 2007, 26).

Pero la anámnesis no se agota en la referencia anatómico-somática, en el enfrentamiento a la fuerza-otra que revela la micrológica de la resistencia. O, en esta línea, en la vuelta a los estadios mimético-expresivos, aunque, de facto, pueda hablarse de una asimilación a lo vivo como respuesta a la *Mimesis ans Tote*, en línea con Schweppenhäuser, a través de López-Álvarez, como la redención de la racionalidad irracional de Occidente mediante su manifestación antagónica, esta es, “la irracionalidad de la adaptación activa y sin resistencias a la realidad [que] llega a ser para el individuo más racional que la razón” (Adorno & Horkheimer 2007, 218). Dicho de otro modo, “la dialéctica de la Ilustración [que] se convierte objetivamente en locura” (Adorno & Horkheimer 2007, 218). Aun con ello, puede considerarse cómo *lo natural* referencia al problema del dolor. Con López-Álvarez:

El carácter *somático* de la experiencia afecta a la relación entre sujeto y objeto destacando el polo óntico del conocimiento subjetivo como el núcleo de éste. Igualmente, el *dolor* adquiere, junto a su potencia expresiva, una función estrictamente teórica, la de refutar el ideal de la reconciliación (2011, 17).

Se habla, por lo tanto, del problema epistemológico tal y como se enuncia en *Dialéctica Negativa*, en tanto a la relación sujeto-objeto, y de cómo la noción de sujeto se desborda por la insistencia de lo objetivo; de aquí la necesidad de la explicitación del carácter edificante, histórico, construido, del sujeto, a propósito de la apertura hacia lo no-idéntico, de la admisión de la otredad. En estos términos, parece preciso recordar cómo el ideal romántico de la subsunción subjetiva es, asimismo, la potencia homogeneizante del sujeto lógico, esto es, la reducción de lo heterogéneo en favor de la ley

del intercambio equivalente propia del capitalismo liberal. Dicho de otro modo, el pensamiento identificador, la tendencia dominante de la sociedad en su conjunto. A estas cuestiones responde el problema del dolor, la negatividad, o el sufrimiento: el dolor recuerda al sujeto dominante la pérdida; permite la aprehensión de la limitación de las categorías del pensamiento, actuando como “motor del pensamiento dialéctico” (López-Álvarez 2011, 17). Pero esta fuerza motriz es equiparable a la que vertebría “Concepto de Ilustración”, el *mana*. Al igual que el *mana*, el dolor recuerda la existencia del dominio, permite recuperar la idea del rechazo de aquella experiencia, actuando como punto de encuentro entre “lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad” (López-Álvarez 2011, 17).

En este sentido, la obra en su conjunto, a saber, *Dialéctica de la Ilustración*, se constituye como una fórmula teórica desde la cual el pensamiento emancipador irrumpie la tarea de ese *yo* que, encerrado en sí mismo, “es así la caricatura de la violencia divina” (Adorno & Horkheimer 2007, 206). Planteamientos que dejan entrever lo que llegará a ser una llave epistemológica para la apertura hacia una sociedad solidaria. Pero también, de algún modo, la lectura alumbra una suerte de *patria*; porque si “*patria es estar a salvo*” (Adorno & Horkheimer 2007, 90), entonces *patria* es la pervivencia del proyecto ilustrado: El reclamo de la libertad.

Epílogo, conclusiones o líneas de fuerza.

Para generar una explicación plausible que permitiera ensayar por qué lo que debería ser una sociedad de individuos libres había desembocado en una situación de negatividad consumada, en *Dialéctica de la Ilustración* se busca abstraer la noción de ‘fascismo’ para comprender las relaciones de dominación de la era posliberal, esto es, el fascismo, como construcción teórica, era el esquema de dominación que se ajustaba al estadio de las fuerzas productivas. En este estadio, asimismo, se encontraban las señas de un individuo tendencialmente vaciado y pauperizado ante un aparato social mucho más complejo y sutil, que operaba desde la coerción inconsciente. En él, los avances de la técnica y los rudimentos de la industria cultural

proporcionaban los medios para disponer al sujeto hacia la mimesis con lo inorgánico, hacia el deseo de la mercancía con la que, reificado, se podía identificar. Dicho de otro modo, su porción de agencia sobre una sociedad que se acercaba a estar totalmente administrada, donde el sistema capitalista opera de tal suerte que la impronta biopsíquica que deja solapa las disposiciones humanas, se explicita en el terror ante esa falsa totalidad en que el individuo se inserta y se inmoviliza, concibiéndose a sí mismo desde el principio del intercambio equivalente. Es decir, hablaríamos de la horripilación ante las formas de socialización del capital.

Es interesante ver cómo estos elementos se encuentran en “Concepto de Ilustración” desde la fórmula de la historia del sufrimiento, una en la que se recupera la preeminencia del terror natural como el modelo del dominio a cuya fuerza el chamán buscaba asimilarse para empoderarse, o cómo esta era solarizada en el momento del mito, que era, en sí mismo, ilustración, antes de caer en *mera mitología*. Todo ello funcionaba para aludir a un esquema bajo el cual la barbarie se habría dado, se daba en presente y podría seguir dándose, siempre y cuando se dispusieran las circunstancias adecuadas para posibilitarla. En este sentido, parece que el decurso de la historia se unifica en la dominación y el sometimiento en una dialéctica que, como movimiento conceptual, permite quebrar el imperio de la mera razón, esta es, una razón reducida a mero entendimiento de la cosa desde parámetros objetivables, lo que la alumbría como fuerza motriz del dominio de la naturaleza, dominio que quedaría marcado por el signo del sacrificio de lo vivo y, con ello, del autosacrificio.

Aquí la lógica del intercambio equivalente, entendida como la tendencia del sujeto burgués a absorber la divergencia hasta hacerla commensurable, sería la clave que trabajaría en el seno de la operación. Pues bajo este principio una totalidad natural ante cuya fuerza el tipo humano tendería a lo inmóvil es relativa a la forma lógica ante la cual uno se puede adueñar de ella tratando de conocerla en un primer momento de ilustración que, irracionalizada, acabaría por convertirse en mero dominio. De aquí que el recurso al *mana* sea tan preponderante en el texto, pues el *mana* es, para los autores críticos,

esa sensación de horror ante el dominio; por ello afirmamos que funciona como médula o *pathos* motriz para el proyecto ilustrado. Esta fórmula se extrapolaría, insistimos, al problema de la destrucción del individuo, de la pauperización de su agencia sobre sí y sobre el mundo, un mundo constituido como falsa totalidad de una sociedad tendencialmente administrada. Por supuesto, este recurso funciona como alusión a la prehistoria marxiana, como alusión al reino de la no-libertad, injertando lo atávico en un presente que se había descubierto como el vil vástago de la Modernidad Ilustrada. En este presente se encontraban, como sabemos, el nacionalsocialismo, el racional genocidio, la ordenación, subordinación y aniquilación de la población desde las tendencias más oscuras de la humanidad; en una palabra: Auschwitz.

Referencias

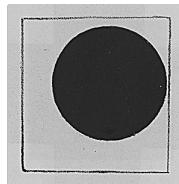
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración* (Trad. Joaquín Chamorro Mielke). Madrid, Akal, 2007 (edición consultada: 2022).
- GUTIÉRREZ POZO, A.: “Ilustración sin dominio y pensamiento altruista. La desmitologización de la Ilustración en Adorno y Horkheimer”, *HYBRIS. Revista de filosofía*, Vol. 12, n.º 2, pp. 119-141, 2021.
- HERNÁNDEZ JORGE, M.; MARZÁN TRUJILLO, C.: “Adorno en diálogo con Kant”, *Revista Laguna* (43), pp. 9-41, 2018.
- HORKHEIMER, M.: *Teoría Crítica* (Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis). Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- LEYVA, G.: “Theodor W. Adorno, lector de Hegel”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, (17), pp. 229-254, 2022.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P.: “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno”, en *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 33-70, 2011.
- MAISO, J.: *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid, Siglo XXI, 2022.

Fragmentos para una antropología en tiempos desesperanzados: Theodor W. Adorno y la búsqueda de la vida buena

Fragments for an Anthropology in Despairing Times: Theodor W. Adorno and the Search for the Good Life

Pedro José Grande Sánchez

Universidad Complutense de Madrid
pgrand01@ucm.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 60-59

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.07

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

En el mundo contemporáneo donde la desesperanza parece haberse instaurado como norma, la crítica de la civilización capitalista, tal como la plantea Theodor W. Adorno, se vuelve más crucial que nunca. No obstante, todo ejercicio de crítica, y en especial el que procede de un enfoque negativo, corre el riesgo de ser percibido como sospechoso o pesimista. Sin embargo, es precisamente por esta razón que el silencio que domina nuestras sociedades, inmersas en las condiciones del capitalismo avanzado, hace aún más urgente emprender una crítica profunda y radical de las condiciones de vida actuales.

Adorno analizó estas cuestiones en su obra *Minima Moralia*, publicada en 1951. En ella surgen los interrogantes que hoy nos siguen preocupando: ¿sobrevivirá la humanidad después de todo el daño infligido? ¿Logrará algún día el hombre vivir una vida verdaderamente buena? Quizás la respuesta la podemos encontramos en la célebre frase de Ferdinand Kürnberger que Adorno eligió para abrir su libro: "la vida no vive" (Adorno 2004, 24). Esta afirmación sugiere una paradoja fundamental: la filosofía ha abandonado su propósito original, es decir, la búsqueda de la vida buena. Y la situación resulta aún mucho más desoladora cuando la actual crisis que atravesamos impide que la vida humana trascienda la mera supervivencia en muchas partes del planeta.

La lógica del sistema capitalista ha cosificado las vidas humanas reduciéndolas a simples objetos consumo. Se trata de vidas despojadas de autonomía y sustancia propia. Al reflexionar sobre la relación entre subjetivación y sufrimiento, es importante tener en cuenta que Theodor W. Adorno no aborda la idea de la vida dañada desde una posición externa, sino que la examina desde su propia experiencia. En *Minima Moralia*, no es un sujeto autónomo, dueño de su voluntad y conocimiento, quien pretende ofrecer lecciones sobre la vida justa. El sujeto de esta vida se encuentra marcado por la violencia de la barbarie que devastó Europa, y por la aguda conciencia del costo deshumanizador que implica seguir viviendo después de la catástrofe. Es la vida de un sujeto que comprende la imposibilidad de una vida justa en un mundo dominado por lo falso, y que, por lo tanto, reconoce que la experiencia de la verdad

Resumen: En el mundo contemporáneo, prevalece una profunda desesperanza que afecta a todas las dimensiones de la vida. Este artículo examina el carácter histórico de la teoría crítica desarrollada por Theodor W. Adorno, destacado miembro de la Escuela de Frankfurt, en su obra *Minima Moralia*. A través de este análisis, se busca no solo comprender las raíces de la desesperanza inscrita en nuestras estructuras sociales, sino también ofrecer una perspectiva sobre las disfunciones de la vida humana en tiempos de crisis.

Palabras clave: Th.W. Adorno; Escuela de Frankfurt; Antropología; Vida dañada; Filosofía.

Abstract: In the contemporary world, a profound sense of despair pervades all aspects of life. This article examines the historical nature of the critical theory developed by Theodor W. Adorno, a prominent member of the Frankfurt School, in his work *Minima Moralia*. Through this analysis, the aim is not only to understand the roots of the hopelessness ingrained in our social structures but also to offer a perspective on the dysfunctions of human life in times of crisis.

Keywords: Th.W. Adorno; Frankfurt School; Anthropology; Damaged life; Philosophy.

sobre la vida solo es posible al enfrentarse a su forma alienada, es decir, contra “los poderes que determinan la existencia individual hasta en lo más recóndito” (Zamora 2021, 419-420).

El objetivo de esta investigación es doble: por un lado, profundizar en las tesis adornianas acerca de la “vida dañada” y su relación con la razón instrumental, explorando cómo estas ideas arrojan luz sobre la alienación contemporánea; y, por otro, esbozar una posible vía hacia una vida buena mediante la reconstrucción crítica de las relaciones sociales, orientada por la “razón mimética” como alternativa. A lo largo del artículo, se busca confrontar las ideas del filósofo con el contexto actual marcado por la globalización, la tecnocracia y la lógica neoliberal, para demostrar cómo su crítica conserva aún una vigencia notable. El principal resultado que se espera alcanzar es una comprensión más clara de cómo las dinámicas sociales y económicas actuales perpetúan la alienación, pero también de cómo es posible, desde una postura crítica y fragmentaria, recuperar las condiciones necesarias para la autenticidad y la vida buena. Esto implica, en última instancia, repensar las bases de nuestras relaciones humanas, las estructuras sociales y la lógica que gobierna nuestras prácticas cotidianas.

1. La disolución del individuo en la sociedad capitalista.

Adorno sostiene que el individuo en la sociedad contemporánea, lejos de ser un sujeto autónomo, es el producto de las condiciones económicas y políticas que lo configuran. La aparente independencia del individuo es, en realidad, una ilusión. En lugar de oponerse al sistema que lo explota, el sujeto refleja paródicamente las mismas leyes sociales que lo moldean. Bajo el capitalismo, el individuo no puede emanciparse, sino más bien queda aislado y reducido a una pieza más dentro del sistema económico. Adorno advierte que el individualismo, que se celebra como emancipación, en realidad, disuelve al individuo, eliminando la posibilidad de una verdadera autonomía. Así, su crítica a la modernidad y al capitalismo se centra en el hecho de que las promesas de liberación que ofrece el sistema conducen a la anulación radical del sujeto.

Por todo ello, la esencia de la sociedad moderna es la deformidad (Adorno 2004, 118), mientras que su apariencia –aunque sea una mentira– es persistente y se convierte en la única fuente de verdad disponible, lo que contribuye a exacerbar la inmoralidad y la desesperanza del presente. El fondo del problema consiste en la disolución del individuo, cuyo aislamiento se manifiesta como una absolutización empobrecedora que lo deshumaniza hasta reducirlo a un mero objeto social.

Frente a la perversión del capitalismo, que conduce al vaciamiento del contenido genuino de la vida humana, Adorno introduce el concepto de “ciencia melancólica” (Adorno 2004, 17). Un conocimiento que confronta la desesperanza del presente a través del análisis de los fragmentos de una vida dañada. Desde esta perspectiva, la vida no es el resultado de la libre actuación del individuo, sino una construcción alienada que, en última instancia, se encuentra determinada por fuerzas sociales que la cosifican y subordinan a meros mecanismos de producción y consumo. El modo de vida de las sociedades contemporáneas ha invertido los fines. En este sentido, la lógica del presente consiste en priorizar los medios sobre los fines y, por tanto, en subordinar la vida humana a la producción.

¿Cómo puede el ser humano redescubrir su humanidad en medio de un sistema que cosifica su existencia? ¿Cómo pensar en una vida buena cuando la vida ha sido degradada a un simple apéndice de la producción, y las guerras, la injusticia y el desprecio por la verdad prevalecen en un mundo inhóspito? La respuesta de Adorno consiste en la insurrección y en la resistencia crítica como únicas vías para la emancipación. “No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad” (Adorno 2004, 180). Se trata pues de evitar la neutralidad, pues la no-conformidad es la única manera de romper con esta lógica perversa. La antropología crítica de Adorno se propone describir al ser humano en su estado actual, no para resignarse, sino para imaginar cómo podría ser la vida si escapara de las estructuras e instituciones que la pervierten y deformatan. En definitiva, la búsqueda de una vida buena no puede basarse en un concepto de individualidad aislada, sino que debe vincularse a una comunidad social donde los sujetos sean

mucho más que simples engranajes en la maquinaria del sistema.

2. Crítica de la razón instrumental y la posibilidad de redención.

Theodor W. Adorno diagnosticó que la sociedad sólo podría emanciparse en ausencia de ideologías totalitarias (Adorno 2004, 162-163). Sin embargo, surge una pregunta esencial: ¿Puede únicamente la crítica a la realidad social generar un cambio real? ¿Cómo puede la teoría transformar el mundo sin una praxis asociada? En *Minima Moralia*, Adorno ofrece una pista: la filosofía puede encontrar un camino hacia la esperanza y la transformación en medio de la alienación y la crisis existencial. “El objetivo de la teoría crítica pasa por conectar con los potenciales de los individuos, por fortalecer sus facultades como sujetos y contrarrestar el proceso social que les relega a una posición de debilidad y dependencia” (Maiyo 2022, 229).

Adorno sostiene que la única forma viable de filosofía en un presente desesperanzado es adoptar una perspectiva de redención. Esta implica que el conocimiento no debe limitarse a describir el mundo tal como es, sino también ofrecer una visión de lo que podría ser. De hecho, el conocimiento sin una dimensión crítica que trascienda lo técnico y lo utilitario, pierde su poder transformador. Para Adorno, la perspectiva de la “redención” es esencial porque nos permite ver las “grietas y desgarros” del mundo (2004, 153), lo cual es particularmente relevante en la actualidad. Hay muchas vidas dañadas en nuestro mundo que necesitan ser reparadas. El uso de la “luz mesiánica” (2004, 153) abre un horizonte nuevo hacia la esperanza y la utopía, claves fundamentales para el desarrollo del pensamiento crítico. Adorno señala que no se trata de cuestionar la realidad o irrealidad de la redención, ya que este hecho, en sí mismo, es irrelevante. En otras palabras, la verdadera cuestión no radica en si la redención es alcanzable, sino en el lugar que ocupa dentro del horizonte de nuestra reflexión crítica sobre la sociedad, y en la función que desempeña al interpretar el presente marcado por la desesperanza. La “luz” a la que hace referencia Adorno, permite iluminar las heridas, el sufrimiento y las grietas del mundo, revelando los mecanismos

de dominación que impiden una vida auténtica y plena. Esta idea se conecta con su crítica de la razón instrumental que tiende a reducir todo al dominio de lo técnico y funcional, dejando de lado la posibilidad de imaginar un mundo diferente. Desde este punto de vista, la redención se presenta como una categoría especulativa y normativa que orienta el pensamiento crítico, aunque, paradójicamente, nunca pueda realizarse plenamente. De ahí su carácter utópico y profético.

En este contexto, la redención es similar al proyecto de la *dialéctica negativa*, que busca desenmascarar las formas de dominación que permean las estructuras sociales y culturales (Adorno 2008, 15 y ss.). La transformación de la sociedad no puede simplemente alcanzarse con un cambio en las estructuras externas de poder. En su crítica a la modernidad, Adorno señaló que el poder actúa como una ideología profundamente arraigada en los sistemas culturales, tecnológicos y políticos, y que ha sido sofisticado a través de las máquinas de propaganda propias de la modernidad. Para Adorno, la redención implica una postura crítica hacia el mundo presente. Esta perspectiva se encuentra influenciada por elementos del judaísmo, protestantismo luterano y dialéctica hegeliana, y no se dirige hacia una redención definitiva, sino que opera como un dispositivo teórico destinado a cuestionar críticamente la ideología moderna.

Esto se refleja también en el uso del arte de vanguardia como medio para desmantelar las formas de alienación producidas por la cultura de masas. La “nueva música” y otras formas de arte no convencionales no solo provocan una reflexión crítica sobre la vida cotidiana, también liberan al individuo de la mera búsqueda de placer y entretenimiento promoviendo, según Adorno, una “sensibilidad crítica” (Adorno 2003). Esto contrasta con la “música ligera”, que fomenta el consumo pasivo y el entretenimiento vacío, características definitorias de la sociedad de masas. En este sentido, la conexión entre el arte de vanguardia y la crítica social resulta capital: mientras la cultura de masas distrae y perpetúa el entretenimiento vacío, el arte crítico tiene la capacidad de liberar al individuo

fomentando una reflexión crítica sobre su propia existencia¹.

Sin embargo, la esperanza depositada por Adorno en el potencial emancipador del arte de vanguardia y en su capacidad para cambiar la vida, no se ha materializado plenamente. En lugar de lograr una transformación radical en las formas de vida o una crítica generalizada de la cultura de masas, la sociedad contemporánea sigue atrapada en dinámicas de consumo y entretenimiento que Adorno ya anticipaba y criticaba.

El dilema que se plantea surge de la imposibilidad de defender la cultura sin caer en la complicidad con el sistema que perpetúa la barbarie, aspecto fundamental de su crítica. El filósofo sostiene que, después de Auschwitz, la cultura misma se ha degradado, convirtiéndose en “basura” (Adorno 2008, 332). La cultura de masas ha sido mercantilizada y el entretenimiento trivializa la crítica social, a la vez que la resistencia cultural parece insuficiente frente a las dinámicas globales de poder. Esto lleva a la paradoja de que tanto su defensa como su rechazo implican inevitables consecuencias negativas.

En este sentido, el proyecto de la dialéctica negativa y la redención en el pensamiento de Adorno permanece como una tarea inacabada: un ideal normativo que debe seguir inspirando la crítica social, incluso cuando su realización parezca imposible en las condiciones actuales. La redención no es una promesa futura,

1 “La estética adorniana debe pensarse siempre en el contexto de una interpretación de la modernidad. ‘La teoría estética de Adorno puede ser vista como explicación sistemática del concepto de modernidad. La circunstancia de que esta sistemática permanece oculta tiene que considerarse más bien como su consecuencia. No sólo la teoría estética y la filosofía se remiten una a otra, más bien forman un inseparable enlace con la teoría social y la filosofía de la historia, también la teoría del conocimiento, porque el arte permanece unido a un concepto de verdad que Adorno ve eclipsado en la ‘situación universal de deslumbramiento’. La filosofía de Adorno quiere ser vista como el intento de unir la crítica marxiana de la economía política, para él esencialmente el análisis marxiano de la mercancía, con una crítica de la razón instrumental de la naturaleza. La teoría estética de Adorno, entendida como teoría de la modernidad, tiene aquí su punto sistemático de referencia: ella es la expresión consecuente de esta intención’ (Cabot 1995, 69-70).

sino una postura crítica frente al presente, una manera de confrontar las estructuras de poder y alienación que Adorno consideraba fundamentales en la modernidad tardía.

Las formas más sutiles de poder se infiltran imperceptiblemente en la vida cotidiana, colonizando incluso aquellos espacios que anteriormente parecían inmunes al control. La vida dañada se asemeja a un vasto océano en el que los seres humanos, convertidos en náufragos, flotamos a la deriva, privados de dirección y sometidos a las corrientes implacables de una existencia fracturada que amenaza con extinguir toda posibilidad de salvación o plenitud. Las instituciones sociales demandan del individuo competencias como el cálculo y la autodisciplina, lo que permite que el poder se exprese en formas de conocimiento y gestión tecnocrática desconectadas de la experiencia vital. Este cambio en la estructura del poder resulta especialmente relevante en la actualidad, donde “expertos” y tecnócratas han reemplazado a los intelectuales críticos, consolidando una forma de control más sutil y omnipresente (Adorno 2004, 213). Por otro lado, aunque la globalización ha nivelado el estilo de vida de muchas personas, las contradicciones entre grupos sociales y étnicos no han dejado de intensificarse, alimentadas por ideologías heredadas que perpetúan el conflicto y una visión del mundo basada en la búsqueda constante de enemigos. “La reducción *a priori* a la relación amigo-enemigo es uno de los fenómenos primordiales de la nueva antropología. La libertad consiste no en elegir entre blanco y negro, sino en escapar de toda alternativa preestablecida” (Adorno 2004, 137).

La razón instrumental se ha convertido en el motor de la modernidad capitalista, transformando a los seres humanos en engranajes de un sistema económico que prioriza la eficiencia y el cálculo por encima de los valores humanos. Esta forma de racionalidad, orientada a la optimización de recursos y la maximización de beneficios, priva al individuo de su autenticidad y de la capacidad de vivir una “vida buena”, es decir, una vida que priorice lo cualitativo por encima de lo cuantitativo. Esta visión se enlaza profundamente con el concepto adorniano de “vida dañada”: la vida bajo este sistema se distorsiona y falsifica. Esto nos lleva a una

pregunta fundamental: ¿cómo hallar sentido en una vida confinada a la lógica del beneficio y la eficiencia?

En su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer señalan que la instrumentalización de la razón no solo genera alienación, sino que empobrece nuestra capacidad para empatizar, comprender al otro y relacionarnos de manera genuina con el mundo (1998, 81). En lugar de tratar a las personas y al mundo como fines en sí mismos, se les reduce a medios para alcanzar fines económicos o de poder. En el contexto actual, donde el neoliberalismo y la tecnocracia dominan las estructuras sociales y laborales, esta crítica resulta más pertinente que nunca. La “razón instrumental” está detrás de muchos de los problemas que aquejan a las sociedades modernas, desde la crisis ambiental hasta la creciente desigualdad. Ahora bien, “reconocer el persistente potencial de catástrofe inscrito en la lógica social no implica una posición teórica resignada, pesimista o agorera; más bien exige articular una teoría reflexiva sobre sus propias condiciones históricas y sobre su función en la lucha por la emancipación (Maiso 2022, 64).

Adorno propone una alternativa a esta racionalidad destructiva: la “razón mimética”, un tipo de conocimiento que no trata de imitar lo dado, sino más bien aquello que todavía no existe. Esta nueva racionalidad pretende comprender el mundo no a través de la dominación, sino desde una posición de aprehensión amorosa y respetuosa hacia lo único y lo particular. De este modo, no busca instrumentalizar ni controlar, sino establecer una conexión auténtica con la realidad. Adorno añade: “sin violar abiertamente el principio de realidad, salvando, por así decirlo, la decencia” (Adorno 1998, 228). Es justamente por esto que cobra especial relevancia la crisis de empatía que observamos en nuestras sociedades, dominadas por las redes sociales, el consumismo y las relaciones transaccionales. La “vida buena” no puede realizarse en una sociedad donde la empatía y la solidaridad son erosionadas constantemente por la exposición continua a estímulos vacíos. Cuando la tragedia y el dolor se reducen a un mero espectáculo sensacionalista, el sufrimiento ajeno pierde su humanidad. La insensibilidad generalizada está mediada por la novedad y la búsqueda de sensaciones extremas. La opinión

pública se encuentra perpetuamente expuesta a noticias que la mantienen distraída y emocionalmente agotada.

La crítica de Adorno resulta sumamente relevante en el contexto de la búsqueda de la vida buena en tiempos de desesperanza. Si nuestras sociedades continúan promoviendo la razón instrumental en detrimento de la razón mimética, no solo reforzamos la alienación, sino que también sacrificamos la posibilidad de vivir una vida auténtica y significativa.

3. Las consecuencias de la vida dañada.

El entorno urbano contemporáneo es uno de los escenarios más evidentes donde se manifiestan las consecuencias de la razón instrumental y la “vida dañada”. Las ciudades se han transformado en máquinas que fomentan la productividad, el consumo y el beneficio económico, a menudo a costa de la calidad de vida de sus habitantes. Diseñadas en gran medida como espacios para el consumo y la producción, las ciudades contemporáneas reflejan la subordinación de la vida humana a las demandas del capital y la razón instrumental. La crítica de Adorno revela que estos entornos no solo alienan a los individuos, sino que también limitan su capacidad para desarrollarse de manera plena y auténtica (Adorno 2004, 120-121). Las relaciones humanas se cosifican, las personas se convierten en objetos de intercambio y las interacciones sociales se reducen a transacciones.

La tesis de Adorno es que “no hay vida buena en la falsedad de la vida” (*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*) (2004, 44). Si el entorno urbano refuerza este tipo de relaciones alienadas, ¿cómo lograr la autenticidad en un mundo que prioriza lo cuantitativo sobre lo cualitativo? Adorno vislumbraba modelos alternativos de existencia que permitieran vivir de manera más auténtica, libres de la alienación y el control omnipresente. En un contexto en el que la vida diaria está mediada por el consumo y la productividad, el filósofo sugiere que la solución podría residir en formas de vida que trasciendan los límites del capitalismo. Las estructuras sociales y económicas actuales, basadas en la lógica del beneficio y la eficiencia, dificultan la posibilidad de una vida cualitativamente mejor. Para Adorno, las ciudades no deberían ser sim-

iples escenarios de relaciones económicas, sino espacios donde florezca la diversidad humana y las capacidades individuales puedan desarrollarse sin estar sometidas al cálculo utilitario.

La vida buena, tal como Adorno la concibe, no puede existir dentro de un sistema que instrumentaliza al individuo (Prestifilippo 2019, 34-35). Para superar esta situación, Adorno sostiene que es esencial desafiar la lógica instrumental y abrirse a una forma de racionalidad distinta, basada en la razón mimética y en la creación de nuevos espacios para la autenticidad y la empatía.

En el contexto contemporáneo, en el que las ideologías de consumo y productividad siguen dominando, este desafío resulta más necesario que nunca. La crítica de Adorno a la razón instrumental y a la vida dañada contribuye a cuestionar las estructuras actuales. Esto implica no solo un cambio en la manera de organizar nuestras ciudades, sino una transformación más profunda en la forma en que concebimos las relaciones humanas y la vida social.

Adorno reflexiona sobre el deterioro de las relaciones humanas en la sociedad moderna, destacando cómo la alienación se manifiesta en la creciente pérdida de “distancia” en las interacciones sociales. Las relaciones humanas, que antes podían tener una complejidad y profundidad que permitía la cortesía, la reflexión y el respeto mutuo, se han reducido a interacciones funcionales y directas, desprovistas de cualquier “ornamento” (Adorno 2004, 46). Esta supresión de la distancia es un síntoma de la alienación que caracteriza a la sociedad contemporánea, en la que todo contacto humano está filtrado por una lógica instrumental. Las interacciones se han vuelto automáticas y superficiales, reflejando la lógica capitalista que minimiza el tiempo dedicado a los demás. Este análisis pone de manifiesto que la “inutilidad” de las interrelaciones, también destruye el espacio en el que podría surgir una conexión genuina entre las personas. Además, Adorno señala que la creciente tendencia a la comunicación directa, que elimina las cortesías y las fórmulas tradicionales, ha adquirido un tono autoritario. Esta conexión con el autoritarismo sugiere que la alienación y la racionalidad instrumental no solo deshumanizan las relaciones cotidianas, sino que también preparan el terreno

para otras formas más abiertas de dominación y control.

En definitiva, el análisis de Adorno subraya que la desaparición de la distancia y el deterioro de las relaciones humanas son síntomas de una sociedad que ha perdido la capacidad de cultivar relaciones verdaderas. En este sentido, la vida buena implicaría precisamente la recuperación de esas distancias y la creación de un espacio en el que los individuos puedan reconocerse y relacionarse de manera genuina.

Otra de las reflexiones adornianas, que nos permite ver cómo las relaciones humanas y la posibilidad de una vida auténtica son corroídas por la racionalidad instrumental y la mercantilización de la vida cotidiana, se centra en el acto de regalar, un gesto profundamente humano que el capitalismo avanzado ha transformado en una mera transacción vacía (Adorno 2004, 47-48). Para Adorno, esta práctica ha sido absorbida por la lógica del intercambio. Donde antes el acto de regalar implicaba una reflexión sobre los deseos y las necesidades del otro, un momento de creatividad e imaginación en el que el donante salía de sí mismo para pensar en el donatario, ahora se ha convertido en un gesto funcional y desprovisto de autenticidad. Regalar, ya no es un acto de generosidad o amor, sino una obligación social que se ejecuta de manera automática y sin verdadero compromiso. “La frialdad –afirma Adorno– domina en todo lo que hacen” (Adorno 2004, 48). Esta frialdad es producto de un mundo en el que el valor de las cosas y de las relaciones está determinado por su utilidad o por el esfuerzo mínimo requerido para cumplir con una expectativa social. Así, vemos cómo la lógica del capital ha permeado incluso los aspectos más íntimos de nuestra vida, vaciéndolos de todo sentido. Ya no existe una relación significativa entre un yo y un tú. El regalo se ha reducido a una mera transacción que refleja la alienación tanto de quienes lo dan como de quienes lo reciben.

Esta fría instrumentalización (mercantil) daña la vida de los sujetos y destruye la humanidad. La posibilidad de una vida verdaderamente buena consiste en la reparación radical de nuestras relaciones sociales. Adorno sugiere que el arte, la cultura y la filosofía pueden ofrecer caminos para desafiar la razón instrumental y abrir espacios para una vida más auténtica.

“Que hasta ahora la cultura haya fracasado – afirma Adorno– no es una justificación para fomentar su fracaso” (Adorno 2004, 50). El verdadero desafío consiste en la capacidad de la sociedad para reconocer estas posibilidades y actuar en consecuencia. En última instancia, depende de nuestra capacidad para resistir esta lógica instrumental y encontrar formas de relacionarnos que no estén mediadas por el intercambio y la utilidad.

La normalización de la barbarie es uno de los legados más perniciosos de la modernidad en el funcionamiento cotidiano de la sociedad. La vida humana en el presente está constantemente amenazada por la capacidad de la sociedad moderna para absorber la catástrofe y convertirla en una parte funcional de su estructura. La normalización del sufrimiento no sólo adormece la existencia de las personas bajo el capitalismo, sino que también perpetúa la desesperación como una condición permanente de la humanidad.

La crítica de Adorno no constituye una negación absoluta de la esperanza, sino una oportunidad para repensar las condiciones de vida en un mundo dominado por la desesperanza: “La enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad” (Adorno 2004, 63). Finalmente, bajo la apariencia de promover el bienestar y el disfrute, lo que en realidad se está reforzando son las estructuras de dominación. La felicidad, en este sentido, deja de ser una experiencia auténtica para convertirse en una obligación que el sistema impone a los individuos. La sociedad, a través de sus discursos y prácticas, exige que las personas se sientan felices, creando un mundo artificial e inhumano. Y si no lo logran, su malestar es atribuido a patologías individuales, evitando así que se cuestione el sistema que genera ese malestar. Este modelo de felicidad (Adorno 2004, 68), como mecanismo de control y dominación de la lógica capitalista, oculta las verdaderas causas del sufrimiento humano. La imposibilidad de cuestionar el argumento de la felicidad produce aún más dolor y alienación en las personas que sufren.

4. Conclusiones

La vida buena no puede alcanzarse siguiendo los mandatos de la sociedad; requiere, en cambio, una ruptura radical con las formas de alienación y cosificación que Adorno denunciaba. Las nuevas formas de vida deben fundamentarse en la empatía, la comprensión y el respeto hacia la singularidad del otro. Solo a través de una conciencia crítica de las dinámicas opresoras y una resistencia activa frente a las imposiciones ideológicas, es posible comenzar a imaginar una forma de existencia auténtica, liberada de la lógica desesperanzadora de nuestras sociedades y de la racionalidad instrumental.

Ahí es donde cobran importancia las cicatrices y heridas en el sujeto. Son un memento de la no-identidad, del daño, de la “objetividad que pesa sobre el sujeto”. Por supuesto, esas heridas no ofrecen de suyo una garantía de nada. Pero es necesario atender a ellas. Pues, en función de si el daño se enquista en forma de frustración y resentimiento o de si puede movilizarse para las fuerzas de la crítica, depende en buena medida si prevalecen las latencias regresivas o si se consolida un potencial de resistencia (Maiso 2022, 276).

En este sentido, la vida buena no puede hallarse dentro de las coordenadas del sistema actual, donde la verdad ha sido relegada al reino de la apariencia. La esperanza, la luz mesiánica, debe iluminar nuestras vidas para guiarnos hacia soluciones que nos permitan crear un mundo más humano. Adorno cree que el ser humano es verdaderamente amado cuando muestra su debilidad sin invocar la fuerza (Adorno 2004, 199), es decir, que la verdadera fortaleza no reside en creerse invulnerable, sino en sentirse amado (Díaz & Grande Sánchez, 2024). En este contexto, la vida buena consistirá en amar al prójimo en su fragilidad².

2 “Al confiar la superación de la injusticia al amor al prójimo en su contingencia, acepta como inmutable la ley de la alienación universal que quisiera mitigar. Es verdad que el compasivo representa, en cuanto individuo, la pretensión de lo universal, la pretensión de vivir, en contra de lo universal, naturaleza y sociedad, que niegan dicha pretensión. Pero la unidad con lo universal, como lo interior, que el individuo realiza, se revela falaz en la propia debilidad del individuo. No es la blandura, sino la limitación, lo que hace problemática

Referencias

- ADORNO, Th.W. & Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.
- ADORNO, Th.W.: *Filosofía de la nueva música*. Madrid, Akal, 2003.
- ADORNO, Th.W.: *Minima Moralia*. Madrid, Akal, 2004.
- ADORNO, Th.W.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal, 2008.
- CABOT, M.: “La posibilidad del arte como lugar de reflexión. La ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. W. Adorno”. *Taula, quaderns de pensament*, 23-24, 1995. 67-84.
- DÍAZ, C. & GRANDE SÁNCHEZ, P. J.: *Antropología filosófica. El personalismo comunitario*. Madrid, Bookman, 2024.
- MAISO, J.: *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 2022.
- PRESTIFILIPPO, A.L.: «No cabe la vida correcta en el mundo falso. Ética y política en Adorno». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 77, 2019, pp. 21-36.
- TAFALLA, M.: “Metafísica negativa para una razón mimética”. *Taula, quaderns de pensament*, 33-34, 2000, pp. 113-120.
- ZAMORA, J.A.: “Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones ‘desde’ la vida dañada”. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 13, 2021, pp. 419-447.

la compasión: ésta es siempre insuficiente” (Adorno & Horkheimer 1998, 148).

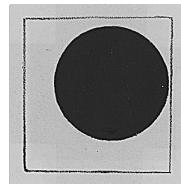
La libertad del sujeto social. Un diálogo entre
Adorno y Hegel

Freedom of the Social Subject. A dialogue
between Adorno and Hegel

Andrés Ortigosa

Universidad de Sevilla

aortigosa@us.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, nº 21, 2024: 70-79

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.08

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

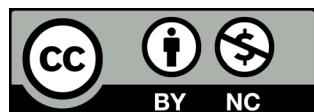
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción.

¿Somos o no somos libres en sociedad? Esta es la cuestión que tantas veces se ha planteado a través de los siglos. En el siglo XX esta pregunta llegó quizás a uno de sus mayores culmenes. El cenit del sujeto social cuando había constructivismo y estructuralismo filosófico, conductivismo psicológico, e incluso positivismo científico —también por parte de las ciencias sociales— hizo que esta pregunta se agudizase.

Frente a ella quedaron algunos defensores de la libertad, mientras otros consideraban que todo ser humano, por el hecho de vivir en una sociedad, ya no podía ser libre. Surgió así también una pugna entre el determinismo social y la libertad. Sin embargo, tratar de datar todo esto llevaría escribir varios volúmenes de cientos de páginas. Por ello, como comienzo, en esta investigación nos centraremos en Adorno.

El caso de Adorno es paradigmático. Por una parte, Adorno niega el determinismo social, pero observa agudamente —como se verá— que la sociedad construye la libertad del ser humano. Curiosamente Adorno tenía bien asimiladas varias corrientes filosóficas en su pensamiento a las cuales hacia dialogar. Entre ellas estaba el hegelianismo. Esto es lo paradójico, pues para Hegel la libertad es una realidad humana evidente e ineluctable. La configuración orgánica que permite que el ser humano se eleve sobre la naturaleza (espíritu subjetivo), el decurso histórico en el que se van generando instituciones en las sociedades (espíritu objetivo) e incluso las formas más elevadas de la racionalidad humana, como el arte, la religión y la filosofía (espíritu absoluto), en último término, verifican la libertad humana como su realidad más propia.

Dándose esta separación del pensamiento adorniano respecto de sus raíces hegelianas, esta investigación pretende ahondar en ambas concepciones para, finalmente, establecer una comparativa que ayude a la comprensión del pensamiento de ambos autores. En primer lugar, habrá que entender qué es el sujeto social para Adorno. La clave no es solo la descripción que Adorno realiza de los sujetos sociales, sino la cuestión metafísica de trasfondo. En realidad, cuando plantea una «libertad acotada» en la que los sujetos sociales están envueltos lo

Resumen: Se analizan las concepciones sobre el sujeto social en Adorno y en Hegel. Para ello se parte de una misma idea que vertebraba el pensamiento sobre el sujeto social de ambos autores, que es la mediación de la conciencia. Partiendo de ahí, se estudia si es posible la libertad para los sujetos sociales según Adorno y en qué sentido hay libertad. Desde el mismo presupuesto, se explica la respuesta de Hegel en su Filosofía del Derecho. Pese a partir de una misma idea, sus respuestas serán diferentes, siendo necesario realizar una comparativa entre ambos autores.

Palabras clave: Colectividad; Escuela de Fráncfort; Espíritu objetivo; Idealismo alemán.

Abstract: The conceptions of the social subject in Adorno and Hegel are analysed. The starting point is the same idea that underlies the thinking of both authors on the social subject, which is the mediation of consciousness. From this point of departure, we study whether freedom is possible for social subjects according to Adorno and in what sense there is freedom. From the same presupposition, Hegel's answer in his Philosophy of Right is explained. Despite starting from the same idea, their answers will be different, and a comparison between the two authors is done.

Keywords: Colectivity; Frankfurt School; Objective Spirit; German Idealism.

que subyace es una idea hegeliana acerca de la inmediatez y la medición. En segundo lugar, habrá que comprender qué es el sujeto social para Hegel. Él parte de esta misma idea sobre la inmediatez y la mediación. Sin embargo, si nos instalamos en su Filosofía del Derecho, la respuesta es la opuesta a la de Adorno, pues para Hegel la sociedad no limita la libertad del ser humano. Al contrario, la sociedad es el hábitat de la libertad. Por eso, tras exponer ambas concepciones se pasará a un tercer apartado en el que se compararán ambas concepciones para poder concebir cómo partiendo del mismo principio llegan a conclusiones opuestas.

2. Lo dado ya está mediado. Sobre el sujeto social de Adorno

El problema de «lo dado» en Adorno es la cuestión entre la mediación y la inmediación, la cual él mismo sitúa en Hegel en su obra *Dialéctica negativa*.¹ De ahí que, al ocuparnos de este tema, vayamos a focalizarnos en esta obra en la exposición de este apartado.

En Adorno el ente no es algo dado con inmediatez fenomenológica. Al contrario, el ente está a través del Concepto (*Begriff*). Lo que aparece dado con inmediatez en la conciencia, el mero dato, es punto de partida del comienzo filosófico. Pero uno muy especial. Se comienza desde el «algo» (*Etwas*), pues en la propia inmediatez no se capta la esencia de lo que es (Adorno 2008, 136-137). Este comienzo por el «algo» es un eco hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*, pues en la conciencia inmediata es aquello de lo que parte.² Pero el enfoque de Adorno, aunque parte de esta misma base, será diferente.

1 Recuérdese que era común en la Escuela de Fráncfort el diálogo con la filosofía hegeliana, o partir de ella. Pero siempre lo hacen con intención de reelaborar, reconsiderar y ampliar ideas filosóficas. Así, aunque Adorno parte de Hegel, el resultado será totalmente diferente al del idealista. También ocurrió con otros miembros de la Escuela de Fráncfort, como Marcuse. Sobre esto, véase: Portillo Palma (2023, 88-94). Sobre el mito de lo dado, tan famoso por parte de Sellars en la filosofía analítica, véase las raíces hegelianas de Sellars en: Selivanov 2012.

2 El análisis de Hegel en su *Fenomenología* es algo que aquí no se ahondará por motivos de extensión, pues nuestro objetivo es compararlo con la Filosofía del Derecho. Para comprender el inicio de la conciencia desde la certeza sensible, véase: Reyna 2021.

Este «algo» no está constituido originalmente desde nuestra experiencia en su pureza. Al contrario, este «algo» que se nos aparece como inmediato en nuestra conciencia en realidad proviene de unas mediaciones sociales. Para ello Adorno sitúa que el objeto aparece con inmediatez en la conciencia, pero esta conciencia es la de un sujeto que piensa y que está en una situación social concreta. Por ende, ya está incrustado en la sociedad. Por eso la “subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad” (Adorno 2008, 137). Así, todo sujeto tiene que mediar con su realidad social y, al mismo tiempo, está mediado por ella. Ahondemos en esta segunda idea.

Que todo sujeto está socialmente mediado hace que la aparente inmediatez del objeto en la conciencia, ese acontecer del «algo», devenga en una mediación social. Así, la mediación [*Vermittlung*] está dada en la facticidad. O mejor: la inmediatez del objeto en nuestra conciencia es real para el sujeto como vivencia, pero es falsa en términos absolutos porque es una inmediatez que ya está mediada socialmente antes de que emerja en nuestra conciencia.

El sujeto está insertado en un plano social del que no puede escapar. De ahí que esto sirva a Adorno para pensar que “puesto que el ente no es inmediatez, sino sólo a través del concepto, habría que comenzar por el concepto, no por el mero dato” (Adorno 2008, 149). Así, el orden fenomenológico nos impulsaría a comenzar por el ente, por el algo, pero al mismo tiempo gnoseológicamente, la primacía está en el Concepto. Esta dialéctica entre dos planos diferentes (fenomenológico y gnoseológico) es lo que causa la contradicción en el sujeto. Para Adorno lo decisivo es el Concepto, el cual es la realidad social autodeterminándose en el desarrollo histórico. Así, como comenta E. Assalone, con esto Adorno va a establecer un diálogo crítico con tres de las grandes tradiciones filosóficas del siglo XX:

Esto nos permite criticar nuevamente al positivismo, esta vez a la inmediatez en la que conciben los “hechos”. Estos hechos nunca son lo “dado”, sino que suponen mediaciones subjetivas para ser concebidos. Al mismo tiempo, tenemos aquí una crítica de la inmediatez ontológica: Adorno critica también a la fenomenología husseriana y a

la ontología heideggeriana la inmediatez en la que ponen al objeto o al ser, descuidando por completo las mediaciones del sujeto (Assalone 2013, 37).

Como bien ha apuntado Assalone, el positivismo pretende, entre otras cosas, quedarse en los «hechos» como criterio objetivo desde el que pensar la realidad, pero fracasa en su cometido en tanto que los hechos aparecen en la conciencia de un sujeto ya mediado socialmente. Lo mismo ocurre con la fenomenología de Husserl,³ que pretende volver a las cosas mismas: no puede situarse en un plano trascendental en el que el sujeto reciba un acontecer en la conciencia con pureza, sin mediaciones, pues el propio acontecer del objeto está mediado por una conciencia, que no está desencarnada siendo un sujeto trascendental, sino en un sujeto y, en consecuencia, en una realidad social. Por último, Heidegger intentó comenzar por el Ser. Pero su aproximación al Ser depende también del sujeto y de su realidad histórica. El propio Heidegger sabía que todo desvelamiento del Ser era un ocultamiento de este (Rojas 2009, 197 y ss.). Lo que estaría señalando Adorno es que ese desvelamiento del ser es, también, social.

Es gracias a la noción de Concepto que se sostiene esta crítica. Esta noción está inscrita en Adorno con tintes hegelianos, pero presupone un avance social e histórico en cada momento. Adorno comprende el avance de la historia progresivamente, como lo hizo Hegel, pero considera que no puede haber un plano trascendental, sino que todo es, en último término, reelaborado desde un plano social. Lo social en su devenir histórico es así el núcleo de la filosofía de Adorno, el lugar privilegiado desde el que pensar, el cual nos desvela las cargas ideológicas de cada momento histórico y filosófico.

Esto le lleva a asumir más adelante que para el Concepto la mediación es su nota principal, pues “el mismo es, según su constitución, inmediatamente la mediación” (Adorno 2008, 164). En tanto que los sujetos ya están en un plano social que ocurre en un momento histórico,

³ Esta crítica es bastante común a la filosofía de Husserl. Lévinas, al igual que Adorno, concuerda en que el positivismo y la fenomenología de Husserl tenían planteamientos semejantes, pues “la filosofía trascendental de Husserl, ¿no es una especie de positivismo que se remonta, para toda clase de significación, a su propio inventario trascendental?” (Lévinas 1972, 19).

entonces todo lo que percibamos en nuestra conciencia con inmediatez está ya dentro del Concepto, o sea, de este decurso histórico-social. Como es obvio, este avance histórico hace que el Concepto sea nuclearmente social. Por este motivo es inmediatez (en la conciencia) de la mediación (social e histórica).⁴

En definitiva, «lo dado» como si fuese un dato puro es un mito para Adorno porque la realidad social permea a todo sujeto. Adorno no parte de un realismo ingenuo en el que el objeto es perfectamente aprehendido en su pureza por el sujeto. Pero tampoco comparte las bases *sensu stricto* de un idealismo porque la actividad reflexiva del sujeto no es vivida como una liberación que hace consciente de su libertad al propio sujeto, sino que lo lleva a la realidad social. La cuestión estriba, entonces, en cómo escapamos de esta realidad social que constituye el núcleo de toda la actividad humana. Adorno parece haber hecho una maniobra kantiana: primero ha reducido el objeto a su representación en la conciencia. De esto que la representación fuese actividad del sujeto. Luego ha añadido que la actividad del sujeto por la que se acerca a la realidad está inscrita en clave social. De ahí que su orden fenomenológico y gnoseológico sean en último término sociales.

Como se anunció, esta posición de Adorno hunde sus raíces en la concepción hegeliana de la inmediatez y la mediación. Este juego dialéctico en que lo inmediato ya está socialmente mediado era de Hegel. Adorno parece haberse nutrido principal y eminentemente de la *Fenomenología* para ello. Es lo natural: allí se parte de la conciencia inmediata, con el «algo», para ir avanzando en la constitución de las diferentes figuras de la conciencia.

⁴ No obstante, Adorno es cuidadoso con este punto. No quiere decir que entonces absolutamente todo sea reducible a la mediación, sino que en el orden fenomenológico y en el orden gnoseológico todo está *mediado* por la mediación, pero la mediación no es todo: “la mediación no dice de ningún modo que todo se absorba en ella, sino que postula lo que es mediado por ella, algo no absorbible” (Adorno 2008, 165). Esto quiere decir que, en sendos órdenes, la mediación media como condición necesaria. Por eso nos muestra el carácter central de la mediación. Pero que sea condición necesaria no quiere decir que sea condición suficiente. Sin embargo, desarrollar este punto excedería por mucho la extensión permitida en esta investigación, por lo que baste con dejarlo aquí apuntado.

Sin embargo, esta relación entre Adorno y la *Fenomenología* de Hegel no es de la que quiero ocuparme pues ya ha sido sobresalientemente investigada (Assalone 2013). La consideración que haré a continuación es contraponer la idea de Adorno con la Filosofía del Derecho de Hegel. Esto se debe a que Adorno está planteando cómo comprender al sujeto social, lo que en la filosofía social de Hegel pertenece al espíritu objetivo. De ahí proceder a continuación con esta comparativa.

3. Lo dado ya está mediado, pero del revés. Sobre el sujeto social de Hegel

Hegel expuso en su filosofía del espíritu objetivo las claves en las que aborda cómo es un sujeto social. Como tal, está en el orden del espíritu finito (*Enz C*, §386), lo que quiere decir que es un sujeto en continua superación de sí mismo.⁵ Al estar en el espíritu objetivo nos referimos al ser humano como colectivo, no como individuo. De ahí que sea entonces un *sujeto* —ya alcanzado desde el espíritu subjetivo—, pero *social* en tanto que está incardinado en el espíritu objetivo.

Para comprender esta idea del sujeto social Hegel sitúa tres niveles en los que una persona deviene en sujeto por la colectividad: la familia, la sociedad civil y el Estado.⁶ Estos tres momentos forman la comprensión hegeliana sobre el sujeto que habita en la sociedad. Para poder ir al núcleo del asunto sobre el que pretendo reflexionar debemos centrarnos en la sociedad civil. Es cierto que la familia es ya considerada por Hegel como una colectividad, como un conjunto de sujetos sociales. Pero no es hasta la sociedad civil que surgen las condiciones necesarias para que se pueda comprender comparativamente la inversión adorniana de Hegel.

La familia, que es la base de toda la eticidad [*Sittlichkeit*], está “regida por el sentimiento ético del amor” (Amengual 2022, 32). La fami-

5 Esta superación de sí mismo se da por hecha en el espíritu objetivo, pero había arrancado desde la Antropología del espíritu subjetivo. De acuerdo con Ferrarin (2023, 60), esta es la marca distintiva del espíritu y lo que permitirá el tránsito de espíritu subjetivo al objetivo hacia el final de la Psicología de Hegel.

6 Todos ellos pueden verse en familias semánticas más amplias en la actualidad. Sobre esta actualización de la filosofía del derecho de Hegel, véase: Balsemão 2022.

lia comienza desde el matrimonio con hijos (FD §174), lo que lleva a que Hegel reconozca “derechos a los hijos, lo cual no era evidente en su tiempo” (Amengual 2022, 32). Con la educación de la familia y su emancipación económica aparece la sociedad civil.⁷

La sociedad civil, en la actualidad, parte desde una estructura económica —que en Hegel es el sistema de las necesidades—, el Estado de Bienestar —que sería la administración de la justicia— y el Estado Social —o sea, la policía y la corporación—. Para Hegel estos tres momentos de la sociedad civil son ámbitos que no reconcilian a la particularidad con la universalidad. La sociedad civil alberga en su interior el planteamiento presupuesto por Adorno: una lógica social de mercado y una metafísica de la mediación entre lo particular y lo universal. La lógica del mercado está contenida en el sistema de las necesidades, la cual busca inadecuadamente una mediación entre la particularidad y la universalidad a través de las necesidades y su satisfacción (FD §189). Hay que poner en juego las necesidades de una persona con las del resto de los miembros de la sociedad civil, siendo esto la primera mediación entre lo particular y lo universal (Amengual 2022, 35). Para ello es necesario el trabajo, pues toma la materia prima para reconvertirla en un producto consumible para los particulares que componen la sociedad civil. Ahora bien, la visible cercanía adorniana está en que, en el sistema de las necesidades, la sociedad civil es una «comunidad cultural» (Amengual 2022, 35). En su formación

el proceso de elevar la singularidad y naturalidad de los mismos, por medio de la necesidad natural lo mismo que por medio del arbitrio de las necesidades, a la libertad formal y a la universalidad formal del saber y del querer; esto es, el proceso de formar la subjetividad en su particularidad (FD §187).

Este proceso que Hegel describe es el que da lugar a que cada individuo tenga unas necesidades particulares que, a su vez, son compartidas por otros individuos, lo que lleva a un conjunto de necesidades que deben ser satisfechas. En este proceso, como bien señala Hegel, se va troquelando una subjetividad particular. Esto 7 Para una profundización sobre la familia, véase: Amengual 2021, 135-154.

es, que el colectivo afecta al individuo. El sujeto social está mediado.

Cada uno de estos sujetos sociales concretos están sujetos a unos deberes, pero también a una serie de derechos. Esto es lo que en realidad permite a Hegel realizar toda una arquitectónica entre los derechos de cada individuo y los derechos de una entidad sustancializada. Por así decirlo, hay unos derechos que residen en las capacidades jurídicas que se otorgan a cada individuo. Por otra parte, hay otros derechos que tienen que ver con la economía, el mercado o el corporativismo. Esto es lo que J. F. Kérvegan (2022) ha denominado «derechos subjetivos» y «derechos objetivos» en la filosofía de Hegel.

Desde un planteamiento más cercano al de Adorno, podríamos decir que los derechos objetivos de Hegel son los que median en el sujeto social. Aquí hay un punto de unión entre Hegel y Adorno: efectivamente la colectividad afecta al carácter del individuo porque es un sujeto social al estar inyectado en la sociedad en la que habita. A su vez, el planteamiento adoriano lo que hace es subordinar los derechos subjetivos a los derechos objetivos, es decir, convertirlos en productos de colectividades. Así pues, se da una inversión de Hegel. Para Hegel los derechos subjetivos son primero y, de la agrupación de individuos en familias, surge luego la sociedad civil. Es en esta sociedad civil donde nacen los derechos objetivos. Por el lado contrario, podríamos decir que Adorno considera que los derechos subjetivos ya surgen en un contexto social y, por lo tanto, son generados con posterioridad a los derechos objetivos. A fin de cuentas, un individuo se desarrolla en un tejido social donde las mediaciones ya están preconfiguradas.

Establecidos ya los cimientos sobre el sujeto social en Adorno y en Hegel, y habiendo ya un primer atisbo de parentesco, pasaré a continuación a profundizar en la comparativa para establecer un diálogo entre las concepciones de un autor y de otro.

4. Consideraciones entre Hegel y Adorno. Sobre la reconciliación del sujeto social.

Desde una órbita hegeliana, la teoría de Adorno solo es sostenible a partir de la socie-

dad civil. Para ello hay una potenciación de la dimensión social sobre el individuo más allá de Hegel. Ambos están de acuerdo en que la colectividad media a la subjetividad. Pero Adorno abraza a las estructuras sociales como mediadoras de los individuos mientras que en Hegel las estructuras sociales están mediadas por los individuos. Pasemos a ver eso.

Abruptamente, podemos decir que en Adorno hay una especie de estructuralismo heredado del planteamiento marxista de la Escuela de Fráncfort. Para él la realidad que el sujeto recibe es una realidad social, ya mediada, de la que el individuo toma conciencia siendo entonces un sujeto social autoconsciente de su contexto. Pero al mismo tiempo el sujeto social no puede escapar de esta situación. La autoconciencia no es liberadora. Adorno considera precisamente que los fenómenos sociales son frutos de las estructuras económicas, siendo estas las determinantes. De hecho, de acuerdo con A. Honneth (1995, 128), Adorno considera que el instrumento central para el control social es la manipulación de la psique de los individuos a través de los medios de la industria cultural, la cual se ha generado desde una estructura económica. Esto es, que la libertad está ya mediada —incluso limitada— por en un contexto social, sin ser entonces auténticamente libertad, pues está mediada por la sociedad que genera una serie de sujetos sociales, sujeta al sistema.⁸ O mejor: hay un abanico de posibilidades controlado por la industria cultural, lo que conlleva a que la libertad, en tanto que autonomía, no sea plena, sino que está ya mediada de facto y acotada (Gomboso 2023, 53-57).

Por parte de Hegel, sin embargo, encontramos lo contrario. Hegel no carga la dimensión social sobre el individuo, sino que lo que caracteriza más íntimamente a un ser humano es su libertad individual. Si bien esto es algo que Hegel retomó inicialmente en su juventud con la lectura de Kant (Salomão, 2021), tiempo más tarde su postura cambiará radicalmente alejándose del filósofo de Königsberg. Propondrá su propia teoría de la libertad. La libertad, de

⁸ Javier Hernández-Pacheco dijo a este respecto que para Adorno: “La imposición del sistema, su violenta penetración en lo que se resiste a su identidad, se convierte así en tragedia, tragedia real en que consiste la historia” (Hernández-Pacheco 2019, 57).

hecho, permea a todos los sujetos sociales precisamente porque para Hegel solo se puede ser libre en sociedad, como hemos visto con su Filosofía del Derecho. Por eso mismo Hegel puede proclamar la existencia de la voluntad libre. Esto es lo que Adorno no contempló de Hegel.

La voluntad libre es la noción por la que en la Filosofía del Derecho —extensible a todo el espíritu objetivo— la voluntad natural, así como la reflexiva, pueden liberarse. En último término esto es lo que hace a las *personas* (FD §105) en tanto que al reconocerlas como voluntades libres pueden ejercer la ética. Esta liberación es siempre una actualización de la libertad. Por eso mismo comenta Paredes que “la voluntad libre en sí y para sí actualiza la auténtica libertad, y de ese modo es voluntad verdadera y verdaderamente infinita, supera la contingencia y realiza la unidad de lo subjetivo y lo objetivo” (2023, 15). Esto es la forma más elevada de la voluntad y, además, la forma en la que la propia libertad se plasma en la vida de las personas. Que la voluntad libre permee e impregne a los individuos quiere decir que los sujetos sociales en la sociedad son en su libertad. Es un doble nivel: el sujeto en tanto que individuo es libre como individuo, pero al mismo tiempo también es libre como sujeto social porque las sociedades son los *topoi* que posibilitan la libertad.⁹ Esta libertad está lejos del libertinaje, pues la libertad está imbricada con la ética, entendida como el ejercicio de la automoderación que luego se materializa en los derechos de una sociedad (Quante 2022, 83-85). Precisamente por ello, el despliegue de la sociedad consistirá en que la libertad se vaya afianzando a lo largo de la historia. A fin de cuentas, eso es justamente lo que Hegel marcó como el desarrollo del espíritu, el cual se consolida cuando toma conciencia de que todo el decurso histórico es la libertad del espíritu desarrollándose (Padial 2009; Ortigosa 2023; Gutiérrez 2023).

De esta manera, aunque Adorno es deudor intelectual de Hegel, lo es solo hasta cierto punto, pero conviene atender a que la sociedad que Hegel describe en su Filosofía del Derecho no es ninguna sociedad particular, sino más bien una utopía. Si bien se inspiró en varios Estados de su época, lo cierto es que el modelo estatal y su propuesta social no encajan con ninguno de ellos.

punto. Para Adorno y para Hegel los sujetos sociales tienen una falsa idea de la inmediatez en la conciencia: aquello que aparece como inmediato es fruto de mediaciones sociales. Esto es el punto de afinidad entre ambos autores. Sin embargo, Adorno encuentra sujetos sociales que no pueden ser plenamente libres precisamente por estar habitando en una sociedad, Hegel encuentra a sujetos sociales que solamente pueden ser libres gracias a permanecer en una sociedad. Son dos consideraciones sobre el sujeto social diametralmente opuestas. Para Adorno el sujeto social vive alienado por el control de la industria cultural, la cual se afianza progresivamente, quedando reducida la libertad a un abanico de posibilidades ya delimitadas y acotadas por el sistema. Para Hegel, por el contrario, el sujeto social vive en una sociedad civil —y también podríamos decir que en el Estado— en la que se siente pleno y satisfecho por verse reflejado en ella. Así el sujeto (como individuo) se ve reflejado en su objeto (la sociedad), dándose una reconciliación dialéctica. Además, en tanto que el espíritu se ordena histórica y teleológicamente hacia la libertad, para Hegel es impensable una industria cultural que acote la libertad como pensó Adorno, sino que lo que hay es una cultura que posibilita cada vez más y mejor la libertad. Así pues, el «pesimismo» sociohistórico adorniano y el «optimismo» sociohistórico hegeliano parten de una misma raíz, pero dan lugar a dos interpretaciones opuestas sobre el sujeto social.

5. Conclusión.

Tanto Hegel como Adorno tienen el mismo planteamiento base entre la inmediatez y la mediación, el cual los lleva a asumir que lo social-colectivo troquela al individuo. En Adorno se hace evidente porque lo real es el Concepto, es decir, un decurso histórico y social. Por ello, el «algo», o dato puro, que aparece en la conciencia es en realidad fruto de una mediación histórico-social. Ni tan siquiera esta supuesta inmediatez es verdadera, pues es producto social. En consecuencia, hay un sujeto social eminentemente *social*, cuyas libertades están acotadas en su momento sociohistórico. Así pues, existe la libertad, pero está constreñida.

En Hegel se ha observado que, pese a asumir que lo social-colectivo afecta al sujeto, en realidad las sociedades son para él los lugares en los que se realiza la libertad. Si bien lo que aparece en nuestras conciencias está ya mediado socialmente —como también expresa Adorno— también es cierto que para Hegel eso no resta libertad, sino que el carácter social humano posibilita y potencia a la libertad a lo largo de la historia precisamente porque la libertad es el núcleo del espíritu. Consecuentemente, hay un sujeto social eminentemente *sujeto*, cuyas libertades están potenciadas por su momento histórico y social, que son una superación de los momentos anteriores. Siendo así, existe la libertad gracias a que la historia y la cultura permiten que esta se vaya desarrollando.

En conclusión, pese a partir de una misma base, en realidad tienen desarrollos distintos. Ambos comprenden al ser humano como sujeto social, pero desde dos ópticas diferentes. Ciertamente, para ambos el sujeto social es libre. Pero a la luz de lo expuesto, para Hegel el sujeto social es más libre que para Adorno. Ahora bien, ¿será esto un optimismo social de Hegel por haber vivido grandes cambios históricos? ¿O más bien será un pesimismo social de Adorno por haber vivido grandes calamidades históricas? El dilema queda abierto para una futura investigación.

Referencias

- ADORNO, Th.W.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. En *Obra Completa*, vol. 6. Madrid, Akal, 2008. ISBN: 978-84-460-1673-1
- AMENGUAL G.: *La libertad en su realización. La filosofía del Derecho de Hegel*. Granda: Comares, 2021. ISBN 978-84-1369-129-9.
- AMENGUAL, G.: “El estado social en la filosofía del derecho de Hegel”. *Studia Hegeliana*, vol. 8, 2022, pp. 25–48. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.13993>.
- ASSALONE, E.: “Mediación e inmediatez en la dialéctica negativa de Adorno”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII, 2013, pp. 29-47. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v18i1.1117>
- BALSEMÃO, E.: “A Individuação da Sociedade Moderna”. *Studia Hegeliana*, vol. 8, 2022, pp. 91–110. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.14242>
- FERRARIN, A.: “Funzione e significato della Psicologia”. En DI RICCIO, FERRARIN, A., FRILLI, G., e MANCA, D. (eds.), *La Psicología di Hegel. Un commentario*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2023, pp. 53-79. ISBN: 978-88-7723-175-8.
- GOMBOSO, M.: “¿Existe algo más allá de la autonomía y el sujeto moderno? El problema para esta superación en Adorno y Foucault”. *Naturaleza Y Libertad. Revista De Estudios Interdisciplinarios*, vol. 17, 2023, pp. 51-63.
- GUTIÉRREZ, J.A.: “Filosofía de la historia y religión en G.W.F. HEGEL”. *Studia Hegeliana*, vol. 9, pp. 45-64. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.13972>
- HEGEL, G.W.F.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. En *Obras*, vol. 2. Madrid: Gredos, 2010. Traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín. ISBN: 9788424917586.
- HEGEL, G.W.F.: *Encyclopedie de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, Abada, 2017. ISBN: 978-84-16160-57-0.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*. En *Obras*, vol. VII. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2019.
- HONNETH, A.: (1995). “Foucault and Adorno: Two Forms of the Critique of Modernity”. En Honneth, A. and Wright, C. W. (eds.), *The Fragmented World of the Social*. New York, State University of New York Press, 1995, pp. 121-131. ISBN: 978-0791423004
- KERVÉGAN, J.F.: “Derechos y ley en la teoría del espíritu objetivo de Hegel”. *Studia Hegeliana*, vol. 8, 2022, pp. 173–190. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.14563>
- LÉVINAS, E.: *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós editores, 1972. ISBN: 9788487943157
- ORTIGOSA, A. “¿Por qué solo el espíritu tiene historia según Hegel? El mandato délico y su sentido teleológico”. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, vol. 28m núm. 3, 2023, pp. 103–121. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v28i3.15611>

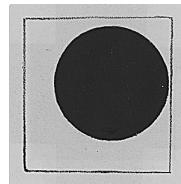
- PADIAL, J.J.: “Apelación y tarea. La historia como drama”. *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 41, 2009, pp. 507-514.
- PORTILLO PALMA, F.: “La «quebradura» como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger”. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, vol. 2, núm. 2, 2023, pp. 80-98. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790320>
- PAREDES MARTÍN, M.C. (2023). “La voluntad libre en la filosofía del derecho de Hegel”. *Studia Hegeliana*, vol. 9, 2023, pp. 7–24. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.15431>
- QUANTE, M.: “La Filosofía del Derecho de Hegel: una ética institucional adscriptivista”. *Studia Hegeliana*, vol. 8, 2022, pp. 69–90. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.14574>
- REYNA, R. “Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible”. *Studia Hegeliana*, vol. 7, 2021, pp. 59–72. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.12771>
- ROJAS, A., *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga, UMA Editorial, 2009. ISBN: 978-84-9747-277-7.
- SALOMÃO, A.: “O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant”. *Studia Hegeliana*, vol. 7, 2021, pp. 73–89. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13615>
- SELIVANOV, Y.: “The «Myth of the given»”. *The Journal of speculative Philosophy*, vol. 26, núm. 4, 2012, pp. 677-692. DOI: <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.4.0677>

La fenomenología de la historicidad como teoría
de la revolución. Entre Heidegger y el joven
Marcuse

Phenomenology of Historicity as Theory of
Revolution. Between Heidegger and the Young
Marcuse

César Alberto Pineda Saldaña

Benemérita Universidad de Puebla
cesar7alberto@gmail.com



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 80-89

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.09

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. La fenomenología como teoría de la revolución en el contexto de la Fenomenología dialéctica

Resumen: Este artículo busca fundamentar una tesis que fue solamente esbozada al final de las *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, publicadas por Marcuse en 1928, a saber, que una genuina fenomenología de la historicidad desemboca en una teoría de la revolución. Por otro lado, dado que, tanto para Marcuse como para Heidegger, la separación entre teoría y praxis es una abstracción, se concluye de lo anterior que una fenomenología de la historicidad está llamada a culminar en una teoría y praxis de revolucionaria, esto es, en una actividad que transforme activamente las condiciones presentes.

Palabras clave: Ontología, Teoría crítica, Marxismo, Trabajo.

Abstract: This article seeks to substantiate a thesis that was only outlined at the end of Marcuse's *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, published in 1928, namely, that a genuine phenomenology of historicity leads to a theory of revolution. On the other hand, since, for both Marcuse and Heidegger, the separation between theory and praxis is an abstraction, it follows from the above that a phenomenology of historicity is destined to culminate in a revolutionary theory and praxis, that is, an activity that actively transforms present conditions.

Keywords: Ontology, Critical Theory, Marxism, Labour.

En un breve periodo que va de 1928 a 1932, el joven Herbert Marcuse buscó obtener la habilitación docente bajo la tutela de Martin Heidegger. En ese contexto, buscó establecer un diálogo entre fenomenología y marxismo, al cual denominó *fenomenología dialéctica*.¹ Marcuse estaba insatisfecho con la concepción del marxismo oficialista, según la cual Marx habría identificado las leyes objetivas de la historia, de modo que el tránsito a una sociedad sin clases sociales era un proceso inevitable. En contraste, para nuestro autor esto conducía a la inhibición de una praxis revolucionaria, ya que, si todo está decidido de antemano, los sujetos singulares no tendrían que hacer nada más que esperar el cambio. El planteamiento de ese marxismo oficial de la Segunda Internacional implicaba, por tanto, una concepción trascendental, como si el proceso histórico fuese independiente de los actores concretos.

La historia, para Marcuse, lejos de ser un proceso causal y predecible, tiene el carácter de un acontecer. En este contexto el filósofo berlínés halló en la propuesta de Heidegger un refrescante impulso, pues en *Ser y tiempo* se proponía un acceso a la historicidad más acorde con ese acontecer. En las *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, de 1928, Marcuse desplegó sus principales argumentos para lograr un acceso fenomenológico a la historicidad. Uno de los principales aspectos que le interesaba retomar de Heidegger era el postulado de que solamente en la historicidad *propia*, es decir, habiéndose repuesto de la concepción *impropia* o *caída*, tenemos un acceso pleno al fenómeno de nuestra propia historicidad. Pero esa propiedad implica una *des-presentación* de lo habitual, una idea que, para Marcuse, tenía un enorme potencial crítico y revolucionario.

1 Dado que no es nuestro objetivo hacer un análisis exhaustivo de dicho periodo, remitimos al lector a los siguientes estudios: en lengua castellana, Jordi Magnet (2021), José Romero (2022), Fabián Portillo (2024) y César Pineda (2024). En otros idiomas cabe mencionar los pioneros acercamientos de Alfred Schmidt (1969) y Paul Piccone (1971) y más recientemente a John Abromeit (2005) y Andrew Feenberg (2005).

Dice Heidegger en *Ser y tiempo*: “la temporalidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una des-presencia del hoy [*Entgegenwärtigung des Heute*] y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno” (2012, 404). La fenomenología busca acceder a las cosas mismas, en su genuino darse y acontecer; sin embargo, también hay fenómenos encubridores que desfiguran o bloquean el acceso a los fenómenos como son. Este es el caso de la impropiedad que, al asumir la existencia y la historia a partir de los términos anquilosados de lo establecido y actual –de lo que *se dice, se hace y se piensa*–, no deja ver que la historia es un acontecer en el que sucede lo distinto e incalculable. Por ello, la propiedad comienza por oponerse a la tendencia marcada por los fenómenos encubridores de la propiedad.

Sin embargo, a pesar de estos méritos formales del planteamiento heideggeriano, concluye Marcuse, aún adolecen de un último componente: la consideración de los aspectos materiales de la historia, como son las luchas de poder, la dialéctica de clases, las relaciones productivas y el concreto vivir del trabajo, en el cual se concreta materialmente la estructura del cuidado [*Sorge*]. Sigue entonces que los *fenómenos encubridores* no son sólo abstracciones o constructos teóricos, sino fenómenos histórico-materiales, como las condiciones alienadas de existencia que se dan en una sociedad capitalista. Así, si la fenomenología realmente busca hacer a un lado los *fenómenos encubridores*, en última instancia deberá oponerse también a semejantes fenómenos histórico-materiales. Al incluir el aspecto materialista, la fenomenología adquiere su pleno sentido crítico e inclusive revolucionario, por eso concluye Marcuse en sus *Contribuciones*: “Pero tan pronto como se completó este giro del análisis fenomenológico de la historicidad en tanto que tal hacia su contenido concreto-material, sólo pudo alcanzar figura histórica como teoría de la revolución” (2010, 127-128).

Leída con detenimiento, esta tesis sugiere que una genuina fenomenología de la historicidad desemboca en una de la teoría de la revolución; por otro lado, si asumimos que “el marxismo es la teoría de la revolución proletaria y la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa” (Marcuse, 2010, 81), entonces es posible

concluir que el contenido y sentido de la fenomenología de la historicidad y del marxismo es el mismo. Así, Marcuse considera que, al incorporar la materialidad al pensamiento de Heidegger, éste puede revelar su potencial crítico y transformador. Es por ello que el futuro miembro de la escuela de Frankfurt se interesa tanto por la idea de *des-presentación* o *revocación* que está presente en la obra heideggeriana: “Recordemos cómo Heidegger muestra que la resolución, consciente del destino, hacia la existencia propia sólo es posible como «revocación» del pasado, cuyo dominio se le opone como estado de caída” (Marcuse 2010, 107).

En otro fragmento del mismo texto encontramos lo siguiente: “La apropiación del hoy y de su situación habría mostrado que la existencia propia, la cual sólo es posible en tanto «revocación de lo que en el hoy sigue actuando como ‘pasado’», sólo puede acontecer respecto al hoy en tanto que acción concreta transformadora y que el destino del hoy es tener que atravesar el derrumbe de la existencia fáctica vigente” (Marcuse 2010, 103). Así, la propiedad [*Eigentlichkeit*] está llamada a concretarse como crítica y revolución: “En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia y la transformación concreta como movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y su necesario estado de caída” (2010, 126-127).²

De esta forma, mientras que la concepción del marxismo oficialista, pero también la del positivismo, conducían a una afirmación y legitimación del presente, en el proyecto heideggeriano estaba en juego una negación de lo habitual y presente. Dicha negatividad será un rasgo que Marcuse seguirá identificando con el pensamiento crítico aún en su obra de madurez. En *Razón y revolución*, un texto en el que analiza la obra de Hegel y su transición a la

² Sobre la relación entre propiedad y crítica, e impropiedad y alienación, véase Pineda (2023). Sobre la vocación crítica de la fenomenología, ya Rodolfo Santander había señalado: “Cuando una filosofía considera que la crítica o, en su caso, que la fenomenología, se basta por sí sola para lograr los fenómenos originales, ella supone que esos fenómenos están ahí siempre disponibles y no tiene suficientemente en cuenta que sólo por la modificación de ciertas condiciones históricas esos fenómenos se vuelven accesibles” (1985, 239).

teoría social de corte marxista, afirma nuestro filósofo: “Este poder de la Negatividad era, en último análisis, el poder de comprender y alterar los hechos dados de acuerdo con las potencialidades en desarrollo, mediante el rechazo de lo «positivo» tan pronto como éste se convierte en una barrera para el progreso llevado a cabo con libertad” (Marcuse 2017, 510).

Desde la perspectiva de una *negatividad materialista*, se puede releer otras nociones heideggerianas en clave crítica, como la *Destruktion*: “La historicidad en tanto que determinación fundamental del *Dasein* exige también una «destrucción» de la historia acontecida hasta ahora: los hechos conservados y su interpretación transmitida tienen que ser devueltos a la totalidad viva del *Dasein* histórico que pertenece a ellos” (Marcuse 2010, 101). Esta cita sugiere que la *Destruktion* no giraría solamente en torno a un des-montaje de estructuras simbólico-interpretativas, sino a desmontar también las relaciones histórico-materiales que las sustentan. Queda abierta, de este modo, la invitación a una *hermenéutica materialista*.

En suma, para Marcuse no sólo hay abstracciones teóricas y vivencias impropias que se oponen al genuino existir del *Dasein*. Por lo tanto, la destrucción hermenéutico-fenomenológica también debería apuntar a esas condiciones materiales: “Precisamente en el conocimiento de la historicidad despierta la decisión más extrema: la lucha por la necesidad reconocida, también contra la existencia recibida, o la persistencia en formas de existencia necesariamente caídas” (Marcuse 2010, 114). Pero con esto, el filósofo berlínés también llegará a proponer un criterio ontológico como baremo crítico para la acción revolucionaria, la cual buscará la realización de una existencia caracterizada por la apertura y posibilidad, es decir, de aquello que constituye al *Dasein* como tal. De esta forma, no sólo la fenomenología está llamada a recuperar elementos del materialismo dialéctico, sino que éste también requiere retomar algo de aquéllo, en el sentido de una *ontología material*. Teniendo esto en mente, en el siguiente apartado revisaremos los criterios ontológicos que están presentes en la concepción de revolución del joven Marcuse.

2. El contenido ontológico de la idea de revolución en Marcuse.

Como hemos visto, el joven Marcuse criticaba cualquier criterio trascendental o a priori para determinar la historia, pues eso inhibía la necesidad de la praxis transformadora. Sin embargo, el rechazo a todo trascendentalismo plantea un problema: ¿desde dónde oponerse a las condiciones criticadas del presente? Si es desde un proyecto ético-político contingente, producto del azar, de una momentánea construcción histórica, se cae en el riesgo de caer en un relativismo que pierde toda su fuerza crítica. Así, por ejemplo, el marxismo como teoría de la revolución podría ser visto como una construcción momentánea, válida en un contexto determinado, pero inaplicable fuera de esa situación –por cierto, sólo así podría decirse que el marxismo, o cualquier otra teoría, puede ser superado.

Como muestra de esto, en medio de una lectura crítica de Karl Mannheim, nuestro autor señala lo siguiente: “Si la teoría marxista es sólo el dar forma a un determinado aspecto, bajo el cual una determinada clase determinada tiene que vivenciar e interpretar necesariamente la realidad, ¿puede entonces tener todavía realmente la pretensión de ser una teoría «verdadera»?” (Marcuse 2011, 41). Si el marxismo sólo es el constructo de una clase social, válido y buscado solamente por ella, pierde todo su valor no solamente epistemológico, sino también crítico. Esto parece llevar a Marcuse a una especie de callejón sin salida: buscaba una serie de criterio universal, pero que no fuese planteado en términos trascendentales, apriorísticos o supra históricos.

Aquí proponemos que, justo antes de abandonar el proyecto de una *fenomenología dialéctica*, en 1933, el filósofo berlínés había comenzado a bosquejar una respuesta a dicho problema en lo que podría denominarse una *ontología materialista*. Dicho con otras palabras, se apoyó en una ontología de la existencia humana, caracterizada como libre, abierta, posible, sintetizando nociones marxistas y heideggerianas, como criterio crítico para negar las condiciones fácticas de un presente criticable; pero dicha estructura ontológica no sería un dato a priori, dado y garantizado de antemano por encima

del devenir de la historia, sino como una posibilidad que, quizás haya sido antes y que, sobre todo, aún espera ser realizada. En este sentido, afirmaría Marcuse: “Sólo puede ser planteada la pregunta por la acción radical allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad fáctica, es decir, en una situación revolucionaria” (2010, 85).

Tanto la realización como el impedimento de realización de esa *esencia* –un término que en el contexto marcuseano no debe ser entendido como una presencia permanente y suprahistórica– acontecen en medio de la historia material. Esa forma de ser se convertirá en el hilo conductor de la teoría y praxis revolucionarias. En sintonía con esto, en *Sobre filosofía concreta* se propone en el contexto de las sociedades capitalistas contemporáneas: “[...] la persona singular es separada de su «actividad», la cual le es «encomendada» y es desempañada por ella sin que pueda cumplir en la acción su realización personal” (Marcuse 2010, 143).

Esa separación de su actividad no es, para el joven filósofo, un mero dato económico, sino el impedimento de la estructura ontológica de la existencia humana, por ello agrega: “Sólo se ha querido hacer hincapié en que la crisis del capitalismo es una crisis de la existencia, la cual está realmente sacudida en sus fundamentos” (2010, 143). Marcuse denominará *situación revolucionaria* al momento en el que las condiciones materiales de vida impiden o bloquean la concreción de un modo de ser en el que la existencia humana se ocupa libre y creativamente de sí misma, en la que el mundo le es dado como posibilidad abierta y no como imposición de un deber que experimenta como ajeno: “Y hay situaciones históricas donde esto ya no es de ningún modo posible, porque el modo contemporáneo del ser social ha excluido la existencia propia del individuo [...] Entonces el individuo no es ya el principio sino el objetivo de la filosofía, porque es el Individuo como tal lo que debe ser hecho de nuevo posible” (2010, 156).

Dicha perspectiva ontológica se reforzará con la recepción de los manuscritos filosóficos de Marx, recién editados en 1932. El joven Marcuse, cada vez más crítico con respecto al planteamiento heideggeriano, concluirá que la

perspectiva ontológica e histórica que buscaba en el autor de *Ser y tiempo* se encontraba ya en los escritos del joven Marx, pero en clave material y concreta. En una larga recensión de los recién publicados manuscritos de 1844, Marcuse comentará con respecto a la realidad del trabajo alienado en el mundo capitalista: “[...] lo que es señalado con ello no es solo un estado de cosas económico, sino una alienación del hombre, una desvalorización de la vida, una inversión y una pérdida de la realidad humana” (2016, 72).

En otro pasaje de la misma página, observa: “Se trata por tanto de un estado de cosas que afecta al hombre en cuanto hombre (y no solo en cuanto trabajador, sujeto económico o algo parecido), de un acontecer no solo en la historia económica, sino en la historia del hombre y de su realidad” (2016, 72). Esa realidad, la cual adquiere un estatus ontológico, será asociada con la noción de ser genérico, propuesta por el joven Marx a partir de su apropiación de Aristóteles. Sobre dicho concepto, Marcuse anota lo siguiente:

El hombre es un «ser genérico», es decir, un ente que tiene al «género» (el suyo y el de los demás entes) como su objeto [...] Si el hombre puede convertir en objeto suyo el «género» de cada ente, entonces se le puede volver objetiva la esencia universal de cada ente: él puede tener cada ente como lo que es según su esencia (2016, 82).

Es posible notar en esta descripción del ser genérico algunas consonancias con la concepción heideggeriana del ser humano: aquel ente abierto a una comprensión del ser, lo cual significa que está relacionado consigo mismo, que tiene su propio ser como encomienda, y que, a partir de esa apertura, también comprende, se relaciona y trata con los otros entes. Es esa condición ontológica, ya sea que se lea en la perspectiva del ser genérico o en la del Dasein caracterizado por la apertura, lo que resulta imposibilitado en condiciones fácticas como la del capitalismo, en la cual, lejos de una apertura cada vez más abarcadora de lo ente, la enorme mayoría de los seres humanos es orillada a vivir de manera recortada y parcial, es decir, alienada, reducidos a desempeñar una función.

La teoría y praxis revolucionarios consistirían en pensar y realizar ese modo de ser abierto

y genérico de la existencia humana, sea que se haya realizado alguna vez en la historia –por ejemplo, probablemente entre los griegos– para luego perderse, o bien, que se trate de algo por venir, aún situado en el horizonte de lo digno de ser buscado y realizado. En este contexto, quizá adquiera nuevo sentido el siguiente fragmento, escrito por Heidegger en uno de los *Cuadernos negros*: “«Revolución»: finalmente debemos comprender su esencia de manera revolucionaria, es decir, literalmente como el retorno del ser a lo inicial [*Anfängliche*]. El verdadero revolucionario no aporta nada nuevo ni conserva lo viejo, sino que despierta lo inicial” (*GA* 97, 19). Eso inicial bien puede ser pensado como aquel acontecimiento histórico en el cual la existencia histórica del hombre es puesta en una circunstancia de apertura y posibilidad.

3. ¿Un Heidegger de izquierdas o de derechas?

La objeción más obvia que se podría hacer a las anteriores observaciones consiste en el señalamiento de la conocida filiación de Heidegger, en los años 30, con el movimiento nacionalsocialista. Cabe observar que la cita anterior proviene de los años 40, cuando Heidegger ya había roto intelectualmente con el nacionalsocialismo. Aquí no es posible entrar en la discusión sobre si esa ruptura es completa y radical, o si se mantienen presupuestos totalitarios en la obra heideggeriana. Nos conformaremos con sugerir la posibilidad de una *apropiación* de dicho pensamiento, apropiación en el mismo sentido que fue sugerido por Marcuse en *Sobre filosofía concreta*: “Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta” (2010, 133).

Esta apropiación histórica de Heidegger puede ser comparada con la de Hegel, quien, como es sabido, fue leído con intenciones derechistas e izquierdistas, es decir, respectivamente, por quienes intentaban defender a toda costa un estado fuerte, centralizado e inclusive totalitario y, por el otro lado, por quienes buscaban afirmar el movimiento dialéctico en el sentido de una emancipación progresiva. Aquí interesa resaltar la posibilidad de una apropiación crítica y revolucionaria de Heidegger, y fue quizá el

joven Marcuse uno de los primeros que vislumbró dicha posibilidad.

Con este objetivo es necesario situarnos, en primer lugar, en el punto en el que acontece la decisión [*Entscheidung*] entre una apropiación totalitaria y una revolucionaria en el caso de Heidegger. Probablemente ese punto también nos dé alguna pista sobre lo inicial que fue aludido antes, a saber lo *Anfängliche*. En su amplio comentario de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de Emanuel Levinas, Miguel Abensour ofrece un posible punto de partida para este cometido. Abensour destaca allí una fundamental tensión inherente al estado de arrojado [*Geworfenheit*] tematizado por Heidegger en *Ser y tiempo*, una noción clave para entender la idea de historicidad que allí se propone –la misma que interesó al joven Marcuse–, pero también el posterior paso al pensamiento ontohistórico.

Para Abensour, esa tensión se da entre el proyecto [*Entwurf*], en el que destaca su carácter de apertura y posibilidad, y el *factum* histórico de haber sido arrojado [*geworfen*] en una determinada situación histórica. Levinas, sin referirse aún a Heidegger, sostiene que para la visión del hitlerismo “la esencia del hombre ya no se encuentra en la libertad, sino en una especie de encadenamiento [*enchaînement*]” (1997, 18). Para el nacionalsocialismo no hay un horizonte de trascendencia o emancipación con respecto al *factum brutum* de carácter biológico y social, no hay nada más allá de la crudeza del cuerpo, la sangre y el suelo; es a esta perspectiva de una feroz inmanencia a lo que Levinas denomina encadenamiento.

De acuerdo con Abensour, el riesgo latente al pensamiento de Heidegger consiste en disociar ambos momentos de la *Geworfenheit*, es decir, en sostener una abstracta posibilidad, si se enfatiza el proyecto, o bien, un crudo encadenamiento a los hechos, si se considera solamente el ser arrojado. De modo que “el ser fijado (asociado con el *encadenamiento*) sería el fruto de una discociación entre el ser arrojado [*l'être jeté*] y el proyecto [*projet*]” (Abensour 1997, 97). De acuerdo con estas ideas, habría al menos tres lecturas posibles del pensamiento heideggeriano: una abstracta y metafísica (énfasis en el proyecto), una fascista y totalitaria (énfasis en el ser arrojado) y, finalmente, una lectura que

abre algunas perspectivas críticas (mantener la compleja tensión entre proyecto y ser arrojado). Consideramos que el joven Marcuse, en su búsqueda de una historia acontecida y de una ontología materialista, fue uno de los primeros pensadores que supo observar y mantener esa tensión.

Se podría avanzar más y decir que el mismo Heidegger no pudo, no supo o no quiso mantenerse fiel, al menos durante el periodo del rectorado y de su relación con el nacionalsocialismo, a esta tensión que había vislumbrado en los años 20. En cercanía con esta idea, Michael Marder ha sugerido que, en sus cursos del periodo del rectorado, Heidegger en cierto modo traicionó la apertura y posibilidad que había asociado con el *Dasein* en *Ser y tiempo*, para pasar a considerar una especie de cierre y acabamiento en el plano político. Con respecto al curso de 1933/34, en el que Heidegger emprende un diálogo con Hegel y Schmitt, buscando extender los resultados de la analítica existencialia al terreno político, Marder observa una brecha entre la analítica del *Dasein* y la del Estado en el terreno de la política:

Donde la ontología fenomenológica de la política se separa de la ontología fundamental es con respecto a la posibilidad de la unidad. Por regla, la existencia finita no tolera unificación, considerando que el *Dasein* solamente coincide plenamente consigo mismo en el momento de su muerte. Pero la esencia del estado es [en el citado curso] precisamente unificación [*Einigung*]” (Marder, 2018, 142).

Para retomar los términos propuestos por Abensour, podríamos decir que, mientras que la perspectiva abierta por *Ser y tiempo* aún da cuenta de la tensión entre el proyecto y el ser arrojado, cuando intenta dar el paso a un pensamiento político da la espalda a la posibilidad del proyecto para plegarse a la unidad cerrada puesta en marcha por un Estado total. Esto quizá esté relacionado con una concepción muy parcial que Heidegger tenía de lo político, pues al parecer tiende a concebirlo en un sentido opuesto a la filosofía: si esta se caracteriza por la cuestionabilidad, aquel se define por su capacidad de dar respuesta y sentido. Algo similar observa Miguel de Beistegui: “Si Heidegger nunca logró reconocer la existencia autónoma

de lo político, es en la medida en que, desde el principio, la midió con un criterio de algo que significa su propia aniquilación; con el deseo de anclar lo político sólo en los pliegues de la presencia” (2013, 239).

En suma, el pensador de Messkirch tendió a concebir lo político con el repliegue en torno a lo presente, definido y asegurado. De este modo, habría dado la espalda a lo inicial [*Anfängliche*], a los criterios ontológicos que inclusive el joven Marcuse, como observamos anteriormente, retomó para su teoría de la revolución. Llama la atención que en su discurso de rectorado, Heidegger haya asociado, por un lado, la vuelta al comienzo griego con la capacidad de mantenerse en la cuestionabilidad de lo ente: “el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber” (2009, 12), mientras que, por otra parte, cifró su apuesta política en torno a la incuestionabilidad de quienes conducen: “Pero esta esencia sólo alcanza claridad, rango y poder si, ante todo, los propios dirigentes son en todo momento dirigidos” (2009, 7), lo que implica asumir la incuestionabilidad del *Führer*.

El discurso del 33 es uno de los más álgidos puntos de encuentro entre lo abierto, posible y cuestionable, por un lado, y el cierre, la unidad y la incuestionabilidad por el otro. Al menos en el terreno político, durante un tiempo Heidegger apostará por lo segundo, es decir, por la primacía del ser arrojado que casi tiende a anular el proyecto de lo posible. Cabe señalar, como hace Miguel de Beistegui, que en los años posteriores al fracaso del rectorado Heidegger se distanciará de esa perspectiva, aunque seguirá concibiendo lo político como un cierre y respuesta, razón por la que buscará, de la mano de Hölderlin, un ámbito pre-político. Síntoma de esta búsqueda es que, a diferencia de lo dicho en el periodo del 33, Heidegger concebirá la *polis* como espacio de cuestionabilidad: “La *polis* misma es así un sitio incierto, el sitio del cuestionamiento” (de Beistegui, 206).

Sin saberlo, Heidegger coincide en esto con las conclusiones de la mayoría de los helenistas e historiadores recientes, a saber, que la *polis* nació como un ejercicio radical de auto-cuestiónamiento, y con esa práctica estaban dadas también las condiciones para la filosofía.³ Probablemente, sin el prejuicio de

³ Al respecto, véanse Vernant (2011) y Detienne (2006).

una radical oposición entre historia e historiografía (*Geschichte* e *Historie* respectivamente), Heidegger habría formado una visión más concreta y situada, por lo tanto menos idealizada, del comienzo griego, pero también de lo alemán. Es esa falta de concreción la que el joven Marcuse señalaba en la obra de Heidegger; al incorporar consideraciones concretas de la historia material, al mantener la tensión entre lo abierto del proyecto y el envío histórico del ser arrojado, tal vez aún sea posible una apropiación crítica del autor de *Ser y tiempo*.

4. Conclusiones.

Este artículo buscó inferir diversas consecuencias filosóficas de una tesis que apenas fue bosquejada por el joven Marcuse, a saber, que una fenomenología de la historicidad necesariamente viene a concluir en una teoría de la revolución. El primer resultado de ese despliegue fue poner de manifiesto los criterios ontológicos que subyacen a la concepción de revolución que tenía el joven Marcuse. Es sabido que posteriormente, con su ingreso al Instituto de Investigación Social encabezado por Horkheimer, el filósofo berlínés debió abandonar el uso de términos como ontología o fenomenología, pero cabe preguntarse: ¿esos criterios ontológicos siguieron teniendo un papel en el pensamiento crítico del Marcuse maduro? ¿Vale la pena, filosóficamente hablando, recuperar en día esos criterios ontológicos para un pensamiento crítico?

En un segundo momento del artículo, a partir de la lectura de Marcuse, se propuso bosquejar algunos elementos que pueden contribuir a una apropiación crítica del pensamiento heideggeriano. Partiendo de la idea, sugerida por Abensour, de que en el estado de arrojado existe una compleja tensión entre proyecto y ser arrojado, se concluyó que, formalmente hablando, pueden existir tres tipos de apropiaciones al pensamiento heideggeriano: a) abstractas o metafísicas, caracterizadas por su énfasis en la posibilidad abierta por el proyecto, desligada de la facticidad del estado de arrojado; b) las totalitarios o fascistas, que tienden a soslayar la posibilidad proyectiva para destacar la incondicionalidad del ser arrojado en una situación histórica dada; y c) las apropiaciones

críticas, las cuales buscan pensar y mantener una productiva tensión entre ambas componentes del estado de arrojado. El joven Marcuse habría sido uno de los primeros pensadores que leyó a Heidegger en este tercer sentido.

Referencias

- ABENSOUR, M.: “Le Mal élémental”, en LEVINAS, M: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris, Payot & Rivages, 1997.
- ABROMEIT, J.: “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger 1927-33”. En ABROMEIT, J. y COBB, M. (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. Nueva York, Routledge, 2005.
- BEISTEGUI, M. de: *Heidegger y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- DETIENNE, M.: *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Le libre de Poche, 2006.
- FEENBERG, A.: *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. Nueva York, Routledge, 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Escritos sobre la universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 2009.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2012.
- HEIDEGGER, M.: *GA 97. Anmerkungen I – V. Schwarze Hefte 1942-1949*. Frankfurt, Klostermann, 2015.
- LEVINAS, E.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris, Payot & Rivages, 1997.
- MAGNET, J.: “Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 52/53, 2021. DOI: 10.28937/9783866749498_8
- MARCUSE, H.: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- MARCUSE, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona, Herder, 2011.
- MARCUSE, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid, Biblioteca Nueva 2016.
- MARCUSE, H.: *Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 2017.
- MARDER, M.: *Heidegger. Phenomenology, Ecology, Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.
- PICONNE, P.: “Penomenological Marxism”. *Telos*, 9, 1971.
- PINEDA, C.: “¿Impropiedad (uneigentlichkeit) como alienación (entfremdung)? Un Hei-

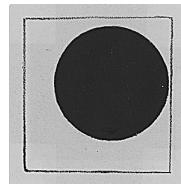
- degger crítico a través de Marcuse”. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2, 2, 2023.
- PINEDA, C.: “Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica”. *Valenciana*, 33, 2024. Doi: 10.15174/rv.v16i33.740
- PORTILLO, F.: “El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”. *ApareSer*, 2, 3, 2024.
- SANTANDER, R.: *Trabajo y praxis en 'El ser y el tiempo' de Martin Heidegger*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- SCHMIDT, A.: “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”. En HABERMAS, J. (editor): *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1969.
- VERNANT, J.-P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Ariel, 2011.

Ein Leben ohne Angst. Eine negativ-metaphysische
Reflexion über den Begriff des Todes bei
Herbert Marcuse

A life without fear. A negative-metaphysical
reflection on the concept of death in Herbert
Marcuse

Matthis Meiritz

Universität Leipzig
matthis.meiritz@gmx.de



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 90-103

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.10

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Einführung

Es könnte verwundern, dass erst in den letzten Jahren einem Manuskript gebliebenen Diskussionsbeitrag von Herbert Marcuse für das in den 1930er Jahren von Max Horkheimer geleiteten Institut für Sozialforschung Aufmerksamkeitzuteilwurde. Die Verwunderung könnte durch die Sichtung einiger Publikationen im deutschen Sprachraum erweckt und verstärkt werden, die sich mit dem Verhältnis von Kritischer Theorie und Metaphysik, namentlich mit *negativer Metaphysik*, beschäftigen.¹ Dass es überhaupt zu einer inhaltlich begründeten Verwunderung kommen kann, liegt daran, dass, wie Gerhard Schweppenhäuser als bisher einziger einräumt, Marcuse die »Rede von einer negativen Metaphysik« (G. Schweppenhäuser 2018, 14) in die Kritische Theorie eingeführt habe. Der vorliegende Aufsatz behandelt eine im Gesamtwerk von Herbert Marcuse durchgängig gebliebene Problemstellung und setzt sie in den Kontext des 1933 im Schweizer Exil verfassten Diskussionsbeitrags *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*.² Dabei handelt es sich um den Todesbegriff, der als ein zunächst metaphysisches Phänomen befragt, im Weiteren aber als gesellschaftliches Problem unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen verhandelt wird. Beabsichtigt ist damit folglich keine umfassende Rekonstruktion der zentralen Begriffe und Ausgangspunkte, die Marcuse im »Gedanken«-Manuskript aufwirft, noch wird eine editionsgeschichtliche Einordnung des Textes in das Werk von Marcuse vorgenommen. Vielmehr wird der Begriff des Todes bei Marcuse unter dem Gesichtspunkt einer negativen Metaphysik reflektiert.

In drei Schritten soll diese negativ-metaphysische Reflexion ausgeführt werden. Zunächst

Resumen: El ensayo se ocupa de un problema central de la teoría crítica de Marcuse: el concepto de muerte. Atendiendo a un manuscrito escrito por Marcuse en 1933 titulado *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*, se reflexionará sobre el concepto de muerte de un modo negativo-metáfisico. Confrontando la metafísica de la muerte de Heidegger, el ensayo expondrá la interpretación marcuseana de la muerte situada en un horizonte histórico específico, de naturaleza metafísica y materialista, al tiempo que desarrollará el núcleo argumentativo central del manuscrito *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*. Para concluir, se comparará el concepto de muerte libre de Améry con la posición marcuseana sobre la muerte.

Palabras clave: Herbert Marcuse, Metafísica negativa, Teoría crítica, Noción de muerte, Concepto de muerte libre.

Abstract: The essay deals with a central problem in Herbert Marcuse's Critical Theory: the concept of death. The concept of death will be reflected in a negative-metaphysical way with theoretical attention to a manuscript Marcuse wrote in 1933 with the title *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*. In contrast to Heidegger's metaphysics of death, the essay will expose Marcuse's metaphysical and materialistic interpretation of death situated in a specific historical horizon, while at the same time elaborating the central sentence of the *Gedanken*-manuscript. In the end Améry's concept of free death will be compared with Marcuse's thoughts on death..

Keywords: Herbert Marcuse, Negative Metaphysics, Critical Theory, Notion of death, Concept of free death.

1 Um nur einige Publikationen zu nennen, vgl.: U. Müller: Erkenntnikritik und Negative Metaphysik bei Adorno: eine Philosophie der dritten Reflektiertheit, Athenäum 1988. H.-E. Schiller: Zur Aktualität der Metaphysik. Kritische Theorie und philosophische Tradition, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 25. Jahrgang (2019), Heft 48–49, S. 9–35. H. Wallat: Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik. Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 2019, S. 1–19.

2 Im folgenden wird im Fließtext immer die Rede vom *Gedanken*-Manuskript sein.

muss anhand einer einleitenden These ein Begriff von negativer Metaphysik gewonnen werden, um das philosophische Problem des Todes zu diskutieren. Die im ›Gedanken-Manuskript nur angedeutete Kritik an Martin Heidegger stellt in einem nächsten Schritt die Hinführung auf eine Abgrenzung zu dessen Todesmetaphysik dar, um im Folgenden die von Marcuse bezeichnete *Ideologie des Todes* konzeptuell nachzuzeichnen. Abschließend wird in einem dritten Abschnitt Marcuses Gedanke, »den Tod der menschlichen Autonomie zu unterwerfen« (Marcuse 2002, 112), mit Jean Amérys *Diskurs über den Freitod* verglichen und unterschieden. Diesen Gedanken von Marcuse mit Amérys *Diskurs* in Bezug zu setzen, gründet in der Überlegung einer freien Wahl über den Tod als eines qualitativ anderen Sterben-Könnens, wobei dieser Aufsatz den von Marcuse konzipierten normativ-utopischen Gehalt begrifflich herausstellen wird.

2. Marcuses Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«

Die diesem Aufsatz zugrunde liegende These, dass die kritische Theorie von Marcuse eine negative Metaphysik zu ihrer philosophischen Grundlage hat, soll in den folgenden Ausführungen in nuce entfaltet werden.³ Marcuse selbst stellt den Gedanken auf, dass eine negative Metaphysik »die einzige mögliche ›metaphysische‹ Grundlage für den Materialismus« (Marcuse 1933, 53) abgeben könne. Diese Aussage scheint dem Diktum aus der Einleitung seines Werks *Der eindimensionale Mensch* konträr zu sein, seine kritische Theorie sei »aller Metaphysik entgegensezt aufgrund des streng geschichtlichen Charakters der Transzendenz« (Marcuse 1970, 13). Diese folglich scheinbar antithetisch sich gegenüberstehenden Aussagen zu vermitteln, und dadurch die zugrundeliegende These en passant zu stützen, ist möglich durch eine Reflexion auf die

Begriffe der Negativität, der Transzendenz und des Wesens.

Die vor allem an der Praxis orientierte und geschichtlich informierte kritische Theorie von Marcuse versteht unter Negativität geschichtlich-gesellschaftlich produzierte Verhältnisse und Bedingungen, die in ihrer Konstituiertheit als zu negierende begriffen werden. Es sind damit konkret gesellschaftliche Verhältnisse wie beispielsweise Klasse, Rasse, Sex und Gender zu verstehen, oder insbesondere das qua gesamtgesellschaftlicher Praxis produzierte und immer wieder sich reproduzierende Wertverhältnis. Diese Verhältnisse müssen selbst als geschichtlich gewordene begriffen werden, d. h. aber der kritischen Theorie zufolge, sie als Negativitäten in dem Sinne auszuweisen, dass sie eine allseitige Entwicklung des Individuums – um eine Formulierung von Marx zu entlehnen – und eine autonome und glücklich-lustvolle Verwirklichung der Bedürfnisse und Aspirationen aller Menschen verhindern, unterdrücken und blockieren. Daher reflektiert kritische Theorie auch auf die je spezifischen Bedingungen, wie politische Machtstrukturen, ökonomische Ausbeutung oder diskursive Unterdrückungsformen, die diese Entwicklung negativ aufschieben. Der Begriff der Negativität, wie er von Marcuse verwendet wird, ist demnach einzig im Plural zu verstehen, wobei er zugleich eine äquivoke Bedeutung aufweist. Die Äquivokation des Begriffs gründet in der doppelten Reflexivität der Sache, auf die hin sich Marcuses kritische Theorie bewegt und von der aus sie gleichsam in Bewegung gesetzt wird. Negativ sind die sachlich vermittelten Verhältnisse (als Gegenstand der Reflexion) in einer Hinsicht dadurch, dass sie die als universell begriffenen, wesentlich menschlichen Möglichkeiten, »vernünftig, frei, glücklich« zu sein (Marcuse 1965, 121), gesellschaftlich verhindern und unterdrücken, und gerade deshalb aus einer zweiten Hinsicht und einem praktischen Interesse als geschichtlich zu verändernde, d. h. zu negierende, erschlossen werden. Schweppenhäuser fasst darüber hinaus diese begriffliche Äquivokation im Hinblick auf die »negative Bestimmung Marcuses Metaphysikkonzept als Verbindung der »Momente nicht seiend und nicht sein sollen« auf (G. Schweppenhäuser 2018, 14). Das

³ Diese These ist Thema meiner 2024 an der Universität Leipzig angemeldeten Dissertation mit dem Arbeitstitel: »Zur Kritik der Metaphysik. Begründung einer negativen Metaphysik nach Herbert Marcuses kritischer Theorie.« Die in diesem Kapitel folgenden Gedanken entsprechen einer äußerst herunter gekürzten Form des Vorhabens.

Negative muss demnach verstanden werden als dasjenige, »das nicht gewollt wird bzw. vernünftigerweise nicht gewollt werden kann (oder nicht gewollt werden sollte)« (G. Schweppenhäuser 2019a, 82). Den sachlich begründeten Urteilen über einzelne Aspekte der gesamtgesellschaftlichen Ordnung in ihrer historischen Formbestimmtheit ist insofern eine normative Kritik eingeschrieben. Die doppelte Bedeutung der Negativität, wie sie auch im zentralen Satz des *>Gedanken-*Manuskripts** formuliert wird,

dass hinter allem Sein das Nichts, hinter aller menschlichen Sinngebung die absolute Sinnlosigkeit steht, – und zwar so, dass theoretisch und praktisch das Nichts in die Interpretation des Seins, die Sinnlosigkeit in die Interpretation des Sinns hineinzunehmen ist (Marcuse 1933, 52),

muss unter Berücksichtigung von Karl Marx' kategorischem Imperativ verstanden werden, nach welchem »alle Verhältnisse umzuwerfen [sind], in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1981, 385). Die theoretische und praktische Interpretation des gesellschaftlichen Seins unter Bezugnahme auf »das Nichts« versteht sich daher als in sich doppelt begründete Negativität, die in der theoretischen Analyse einer kritischen Theorie auf die Potentialität der praktischen Veränderung der Gesellschaft in ihrer Grundstruktur aus ist. »Die kritische Theorie der Gesellschaft«, so hält es Marcuse in *Der eindimensionale Mensch* abschließend fest, »besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ« (Marcuse 1970, 268).

Mit Blick auf die Ausführungen über den normativ konzipierten Begriff der Negativität oder die solche Negativität evozierenden Sachverhältnisse kann der zweite Begriff, der der geschichtlich aufgefassten Transzendenz, in Zusammenführung mit dem des Wesens inhaltlich erschlossen werden, um die oben angesprochene Antithetik der Sätze vermittelt aufzulösen. Im *>Gedanken-*Manuskript** attestiert Marcuse allen »bisherigen Metaphysik[en]« begriffliche Konzepte von Transzendenz, die

ein Überschreiten des »Zeitlichen ins Ewige, des Endlichen ins Unendliche« bedeuten (Marcuse 1933, 52 f.). Der klassisch-metaphysische Transzendenzbegriff lässt sich allgemein so charakterisieren, dass ein überzeitliches Sein statuiert, der ewige Ideenhimmel idealisiert oder ein intelligibles Substrat der Natur positiv bestimmt wurde, wodurch letztlich eine, um mit Karl Heinz Haag zu sprechen, »abstrakte Imitation« der Einzeldinge zu »deren ontologische[m] Wesen« (Haag 2018, 39) hypostasiert wurde. Es ist offensichtlich, dass das Diktum aus der Einleitung von *Der eindimensionale Mensch* solchen metaphysischen Kapriolen entgegenseetzt ist. Die Bezugnahme auf die äquivok Bedeutung der Negativität erlaubt es aber, den negativ-metaphysischen Gehalt der Transzendenz mit dem geschichtlichen Charakter in eins zu denken. So ist denn dieser Charakter der Transzendenz schließlich selbst wiederum in doppelter Hinsicht zu begreifen. Dazu gehört, dass die kritische Theorie von Marcuse auf Grundlage einer negativen Metaphysik immanente Möglichkeiten einer qualitativen Veränderung innerhalb der Gesellschaft aufzuweisen hat oder grundsätzlich zu antizipieren versucht, die sowohl die vorherrschende Form der Gesellschaft negieren, als auch von dieser Gesellschaftsformation prozessierend negiert werden. Den Transzendenzbegriff darüber hinaus in seiner ideengeschichtlichen Genesis zu reflektieren, heißt folglich auch sich dem Geltungsbereich des Gedankens einer notwendigen Transzendierung der bestehenden und fortbestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu vergewissern. Denn wenn in der traditionellen Metaphysik »dem Bestehenden eine Transzendenz an die Seite« gestellt wurde, »die seine Geltungsansprüche relativiert«, so liegt dies an dem Spannungsverhältnis von Wesen und Erscheinung (vgl. G. Schweppenhäuser 2019b, 262). »Transzendifiert« wird das sich immer nur geschichtlich zeigende Wesen (z. B. des Menschen) in formbestimmtengesellschaftlichen Verhältnissen als die Erscheinungsbedingungen, unter denen sich Wesentliches allererst entwickelt und stets potentiell infrage gestellt werden kann. Wenn sich die je epochal variierenden gesellschaftlichen Verhältnisse immanent negativ zur autonomen Entwicklung der Menschen und ihrer Möglichkeiten verhalten, d. h. grund-

legend potentiell und aktuell diese blockieren und unterdrücken, so tendieren sie dazu, derart zum Wesentlichen zu werden, dass die Unterdrückungsformen als Schuld, Verzicht, Tabu etc. von den Menschen introjiziert werden. Diese sich phylo- und ontogenetisch vollziehende Introjektion gesellschaftlicher Formen von Negativität lässt sich als subjektive wie auch intersubjektive und transhistorische Ebene der Inversion von potentiell Wesentlichem bezeichnen.

Reflektiert man überdies auf die Bestimmung des »sich selbst verwertende[n] Wert[s]« (Kapital, Band 1, 209), so lässt sich diese Inversion des Wesentlichen, also einer geschichtlich sich vollziehenden Verkehrung von wesentlichen Möglichkeiten und aufkommender gesellschaftlicher Verhältnisse, auf einer objektiven, politisch-ökonomischen Ebene begrifflich nachvollziehen. In dem Moment, von dem an das Kapital den Produktions- und Verwertungsprozess in eins setzt, wodurch alle als Gebrauchswerte produzierten Gegenstände einzig unter dem Aspekt ihrer potentiellen Tauschbarkeit erscheinen, setzt sich der selbst verwertende Wert in allen Akten menschlicher Handlungsformen innerhalb der bürgerlichen warenproduzierenden Gesellschaft durch als das wesentliche Strukturgesetz, d. h. dass »die Ökonomie als die fundierende Schicht« (Marcuse 1936, 24) begriffen werden muss. Das wesentlich gewordene Strukturgesetz der »negativen Totalität« (Marcuse 1976, 274 f) degradiert durch das menschliche Handeln selbst, in dem es überhaupt erst zum Handeln kommt, die wesentlichen Möglichkeiten einer anderen Strukturierung der gesellschaftlichen Verkehrsform und der universellen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, Bedürfnisse und Aspirationen zum Unwesentlichen. Der sich selbst verwertende Wert ist im eminenten Sinne Negativität, weil er zum Wesentlichen schlechthin geworden ist, daher aber auch als das Unwesen als solches erscheint. Diesen Doppelcharakter des Werts »als prozessierende Vermittlung der gesellschaftlichen Negativität« eignet es (vgl. Bruhn 2019, 214), die Möglichkeiten einer qualitativ menschlich-gesellschaftlichen Veränderung zu verhindern. »Wert ist aber der Inbegriff einer Gesellschaft«, so Joachim Bruhn, »deren ganzes Unwesen darin liegt,

dass sie aufgrund des negatorischen Bezugs des Menschen auf den Menschen mit sich selbst in ein Verhältnis der Vermittlung treten muss, um sein zu können« (Bruhn 2020/21, 57). Als formierendes Prinzip gesellschaftlicher Praktiken nimmt der Wert daher im übertragenen Sinn die Gestalt einer metaphysischen Wesenheit an, das die Logizität der Gesellschaft praktisch ausmacht und ontologisch untermauert – d. i. eine geschichtliche qua Praxis vollzogene Inversion des Wesens.

Die kritische Theorie von Marcuse als sich auf einer negativen Metaphysik begründende hat zu ihrer zentralen begrifflichen Konstellation folglich einen vielschichtigen Begriff der Negativität im Zusammenhang mit dem dialektischen Spannungsverhältnis von Wesen und Erscheinung. Nur dadurch kann sie immanent aus der negativen Totalität heraus einen geschichtsmaterialistischen Transzendenzbegriff entwickeln. Die Antithetik, nämlich einerseits negative Metaphysik »als Grundlage des Materialismus« und andererseits zugleich kritische Theorie als »aller Metaphysik entgegengesetzt« zu verstehen, bewegt sich vermittelt in dem angegebenen Begriffsnetz. Im nächsten Kapitel wird der zentrale Satz aus dem »Gedanken-Manuskript zur thematischen Konzeption einer negativ-metaphysischen Reflexion über den Begriff des Todes erneut aufgegriffen, auch um die vermutlich erste schriftliche Distanzierung von Marcuse von Heideggers Philosophie zu rekonstruieren.

3. Der Tod als Index des Nichts

Der im vorangegangenen Kapitel vage gewonnene Begriff einer negativen Metaphysik nach Marcuses kritischer Theorie im begrifflichen Umfeld von Negativität, Transzendenz und Wesen dient im Folgenden der Explikation der sog. *Ideologie des Todes*. Es ist von außerordentlicher Bedeutung, den historischen Zeitkern des »Gedanken-Manuskripts mitzudenken, um die theoretische Tragweite des Konzepts, aber auch Marcuses Abkehr von Heidegger nachvollziehen zu können. Wenn Marcuse 1933 als Exilant in seinem Diskussionspapier für das Institut für Sozialforschung vom Menschen in seiner gebrechlichen Existenz ausgeht, so sieht er »die ständige Möglichkeit der völligen

Vernichtung« der gesellschaftlichen »Ordnung« Realität werden, begreift sie gleichsam als ein »Gestoßen-Werden« »in das Nichts« (Marcuse 1933, 51 f). Wie es im »allgemeinen« Satz der negativen Metaphysik heißt, muss dieses »Nichts« theoretisch und praktisch im gesellschaftlichen Sein reflektiert werden, d. h. aber auch dessen spezifisch historische Situiertheit mitzudenken. Darin unterscheidet sich dieser allgemeine Satz von Heideggers Todesmetaphysik darin, dass diese die »Nichtigkeit alles Irdischen« als »die Ewigkeit alles Überirdischen« behauptet. Heideggers »Satz von der Nichtigkeit des Seienden« steht also insofern Marcuse diametral entgegen, als er »eine versteckte Transzendierung [enthält]: das Nichts wird selbst wieder auf einen Sinn hin transzendiert« (Marcuse 1933, 52). In Heideggers Philosophie werde der Tod demnach »zur letzten Sinngebung des Daseins« (Marcuse 1933, 53), die Marcuse als ideologische Transzendierung des Lebens auffasst, die eine biologisch-empirische Tatsache zu einer »ontologischen Wesenheit« hypostasiere (Marcuse 2002, 103). Die von Heidegger vorgenommene Sinnverklärung des Todes sei nicht nur idealistisch und im Einklang mit der theologischen »Verherrlichung des Todes als existentieller Kategorie« (Marcuse 1973, 233), wie es in *Triebstruktur und Gesellschaft* heißt, sie sei vor allem so lange falsch, wie menschliches Leben in der negativen Totalität von Unterdrückung und Versagung, von Leid und Schmerz wesentlich präformiert wird. Die Ideologie des Todes sei eine in der Philosophiegeschichte lang entwickelte Traditionslinie, die in verschiedenen Spielarten entweder wie bei Heidegger die naturwüchsige Notwendigkeit zu sterben ontologisch und als Sinnhorizont des Lebens verkläre, stoisch den Tod als Unausweichlichkeit demütig hinnehme, oder der staatlich vermittelten Gewalt über Leben und Tod eine Rechtfertigung für das schlechte Ganze abgewinnen könne (Marcuse 2002, 106, 111, 113). Während Heidegger den Tod, »sofern er »ist«, als »wesensmäßig je de[n] meine[n]« und »existenzielles Phänomen« (Heidegger 2006, 240) oder als das »eigenste« »Ende des Daseins« (Heidegger 2006, 258) definiert, gibt Marcuse ihm eine »materialistische Deutung«, die darauf reflektiert, »wie sehr Tod

und Sterben staatlich vermittelt seien« (Dubiel 2010, 274).

Diese materialistische Deutung des Todes unter Berücksichtigung des allgemeinen Satzes aus Marcuses negativer Metaphysik stellt den Tod als »den eigentlichen Index des Nichts und der Sinnlosigkeit« dar (Marcuse 1933, 53). Dass die Menschen, so Hermann Schweppenhäuser, als »lebendige, helle, denkende und sich hingebende, jubelnde und trauernde, kritische und zornige Subjekte« (H. Schweppenhäuser 1986, 229) nach einem mühsamen und zumeist angstfüllten Leben, das von Leid und Schmerz geprägt, durch Versagung und Verzicht wesentlich vermittelt ist, einen Tod sterben müssen, der kontingent und »unnötig« ist, vor allem »anders hätte sein können« (Marcuse 1973, 232) – diese Deutung des Todes begreift seine konkrete Auswirkung auf den vereinzelten Menschen sowie seine gesellschaftlich bedingte Funktion. Der Tod ist, so Marcuse, zwar eine »plane biologische Tatsache« (Marcuse 2002, 111), oder, wie Schweppenhäuser einräumt, die naturwüchsige Wiederkehr des Immergeleichen, nämlich Natur, die »lebt, um sich zu vernichten, und sie vernichtet sich, um zu leben, damit sie sich wieder vernichten kann« (H. Schweppenhäuser 1986, 223), aber der Tod ist gesellschaftlich den Menschen so vermittelt, dass die Erfahrung des zunächst naturwüchsigen Charakters – wie Adorno zu verstehen gibt – »durchaus von der Gesellschaft mitbestimmt ist« (Adorno 1998, 204). Die Worte von Georg K. Glaser aus seiner Erzählung *Die Geschichte des Weh* greift diesen Umstand literarisch auf:

Er war angekommen, wo er begonnen hatte – hatte einen Kreis geschlossen – ein Kreis, das ist ohne Voran und Zurück, ohne Vertiefen und Erhöhen, ohne Erneuern und Erinnern, ein ewiges Wiederholen, es ist schon der Tod. (Glaser 2023, 131)

Den Tod als den »Index des Nichts« in seiner gesellschaftlich institutionalisierten Form zu begreifen, heißt folglich, ihn selbst als geschichtlich formvermittelte Negativität, die es zu negieren gilt, aufzufassen. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer konkret geschichtlichen Form unter kapitalistischen

Ausbeutungsverhältnissen fortbestehen, solange ist auch die »Aufforderung« sich den Tod (begrifflich) anzueignen, nichts anderes als die affirmative Hinnahme der gesellschaftlich und staatlich vermittelten Form des Sterbens, eine »voreilige Versöhnung mit Naturkräften, die nicht bezwungen sind«. Wenn daher der Tod »voller Schmerz, Schrecken und Verzweiflung« als »biologisches factum brutum« ontologisch invertiert wird, dann erscheint er als »existentielles Privileg«, das auch in einer politischen Hinsicht den Tod als affirmativen Sinnhorizont ausgibt (Marcuse 2002, 105). Diese existenzphilosophische, politische Verkehrung der Todes als Rechtfertigung und Affirmation des unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen Sterben-Müssens zeigt sich auch in Heideggers Bestimmung des »Vorlaufen[s] in die unüberholbare Möglichkeit« des Todes (Heidegger 2006, 264). Das Vorlaufen in den als Möglichkeit existentiell bestimmten Tod kann als Aufruf zur wahnhaften Vernichtung verstanden werden; es ist das Marschieren im »Stahlgewitter« der Maschinengewehre und Bombeneinschläge, aber auch das industriell produzierte Grauen der Deportation. In diesen zwei Weisen zeigt sich politisch das ontologisch-existenzialistisch hypostasierte Vorlaufen also einerseits als heroisches »Selbstopfer« (Scheit 2016, 117), »ein Opfer, das gut ist, weil es ein Opfer ist und weil es von den Individuen frei oder angeblich frei gewählt wurde« (Marcuse/Olafson 1989, 106), und andererseits als politische technologische Vernichtungspraktik. »Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode«, heißt es denn bei Heidegger, »öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige Bedrohung« (Heidegger 2006, 265). Diese Form der Negativität als die des Todes erhält in institutionalisierter Gestalt im deutschen Nationalsozialismus ihre absolut singuläre Bedeutung, d. h. dass der »Kollaps des ›Seins‹ ins ›Nichts‹« (Marcuse 2002, 109) oder »die ständige Möglichkeit der Vernichtung« im Zivilisationsbruch Realität geworden ist, also in einer Zeit der »Gaskammern und Konzentrationslager von Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Bergen-Belsen«. Diese geschichtlich einmalig politische »Wirklichkeit des Todes« (Marcuse 2002, 107), der antisemitischen, barbarischen und indus-

triellen Massenvernichtung jüdischen Lebens im nationalsozialistischen Deutschland, stellt in besonderer Weise den ›Index des Nichts‹ dar als die absolute Sinnlosigkeit, die alle menschliche Sinngebung überschattet, die das gesellschaftliche Sein als negative Totalität mit diesem Index in eins setzt. Mit Gerhard Scheit könnte man diesbezüglich festhalten, dass ein »qualitative[r] Sprung« darin besteht, »der von der Krise zur Vernichtung führt; daß also ein nur abstrakt vorhandenes Potential der Zerstörung« – d. i. die »ständige Möglichkeit der Vernichtung« aus Marcuses »Gedanken-Manuskript – »konkreter realisiert wird in der Tötung von Menschen« (Scheit 2016, 58).⁴

Diese politische Wirklichkeit des Todes als die spezifisch historische Bestimmung des Nichts ist aufzufassen als ein grundlegendes Movens innerhalb der Kritischen Theorie, während sie zugleich den historischen ›Ort‹ zur Grundlegung einer negativen Metaphysik angibt. Das ist eine Seite der materialistischen Deutung. Eine weitere, die im Hinblick auf die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse angedeutet wurde, lässt sich über das Verhältnis von Angst und Furcht explizieren. Während Heideggers Existenzialanalyse die Furcht als konkret bestimmtes Fürchten in verschiedenen Modalitäten und Hinsichten herausstellt (Heidegger 2006, 140 ff), die Angst aber als

⁴ Das konkret barbarische Morden im Unterschied zur industriellen Vernichtungspraktik wird in Passagen von Henryk Grynbergs *Kinder Zions* exemplarisch, wenn es dort beispielsweise heißt: »Wenn sie [die Deutschen] für sie [die achtzehnjährigen Juden] nichts zu tun hatten, ließen sie sie stundenlang mit erhobenen Armen stehen und fotografierten sie. Meinen Vater schafften sie ins Arbeitslager nach Wegrów. [...] Sein Bart war ausgerissen, und er sah aus wie der Tod, so hatte man sie hungern lassen und gequält.« (Grynberg 1995, 32). Oder einige Seiten später: »Die Deutschen marschierten zu Rosch Haschana in Przeworsk ein und steckten vor allem die große Synagoge in Brand.« (Grynberg 1995, 37 f). Weiter unten wird geschildert, dass die Deutschen den Rabbiner, der sich versteckt hatte, aufforderten herauszukommen, woraufhin sie drohten: »... wenn er nicht erscheint, töten sie mehrere Juden.« »Als der Rabbiner kam, kriegten die Deutschen einen Tobsuchtsanfall – sie rissen ihm die Barthaare aus und schlugen ihn, bis er ohnmächtig wurde. Dann peitschten sie alle mit Ruten aus, ließen sie auf allen vieren kriechen. Das nannte sich, sie turnen mit den Juden, und am meisten schlugen sie die Alten, die die Übungen nicht schafften.« (Grynberg 1995, 38)

existenzial-ontologische Grundbefindlichkeit der Menschen ausweist, die im Gegensatz zur Furcht unbestimmt ist im Hinblick auf das »Wovor sich ängstigen« (Heidegger 2006, 180 ff), begreift Marcuse beide Momente geschichtlich in ihren spezifischen gesellschaftlich bestimmten Konstitutionsbedingungen. Ihm zufolge erscheint Angst »als existentielle Kategorie«, welche aber unter Berücksichtigung der faktisch gegebenen Unberechenbarkeit, Ubiquität und Tabuisierung des Todes »die Grenze der menschlichen Freiheit darstellt«, sodass »jede Angst Furcht ist« – Furcht nämlich »vor einer realen und allgegenwärtigen Gefahr« (Marcuse 2002, 109). Es ist eine der kapitalistischen Krisenlogik eingeschriebene Angst, die die Menschen vor sozialem Abstieg, Verelendung, Verlust, Mühsal etc. unablässig fürchten lässt. Das von Heidegger erfasste »Wovor der Angst«, nämlich das »Nichts« (Heidegger 2006, 187), wird von Marcuse insofern historisch bestimmt situiert. Scheit fasst diesen historisch situierten Aspekt der Angst im Verhältnis zur Furcht in der als negative Totalität begriffenen Klassengesellschaft, auch in Abgrenzung zu Heidegger, treffend wie folgt auf:

Nach welchen anthropologischen Maßgaben auch immer die Furcht zu bestimmen sein mag, die Angst jedenfalls als ewig währende Urbestimmung des Menschen oder Grundbefindlichkeit des Daseins ist pure Ideologie, denn sie entspringt einer ganz bestimmten und zu bestimmenden, gesellschaftlich gewordenen Konstellation zwischen Individuum und Gesellschaft, einer benennbaren und analysierbaren Gesellschaftsform, die als ihre *conditio sine qua non* den Einzelnen mit seiner eigenen Überflüssigkeit konfrontieren muß. Angst ist die Atmosphäre, die das Kapital zum Atmen braucht. (Scheit 2016, 24)

In diesem weiteren Sinn muss demnach der Tod als der Index des Nichts historisch bestimmt werden, wobei seine spezifische Historizität so erscheint, als sei sie »wie für die Ewigkeit« gemacht. Dass die Verwertungslogik des Kapitals trotz ihrer immanenten Krisenlogik seit ihrer gesamtgesellschaftlich vollzogenen Ordination, d. h. seit der sog. »ursprünglichen Akkumulation«, allgegenwärtig und gewaltvoll sich durchsetzt, hat auch zur Folge, dass nur »ganz selten oder niemals [...] es dem Menschen

wirklich voll zum Bewusstsein [kommt], dass dies Alles einmal nicht war und einmal nicht sein wird« (Marcuse 1933, 51). Es sei Scheit zufolge die Einsicht Adornos gewesen, dass »das eigentliche Ergebnis der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie sei, dass »die Verwertung des Werts die wirkliche Subsumtion lebendiger Arbeit unter tote, den ständigen Übergang des Nichtidentischen in Identisches, beinhaltet« (Scheit 2016, 58).

Diese beiden Momente, die »Angst als Atmosphäre des Kapitals« – jener Bereich also, wo unentwegt der sich selbst verwertende Wert setzt – einerseits und der historische Zeitkern der negativen Metaphysik als die politische Wirklichkeit des Todes andererseits, sind die materialistischen Grundmotive, die den ideo-logischen Gehalt jeder Todesmetaphysik als in sich falsche Vorstellung darstellen. Zugleich wirft dadurch die Kritische Theorie eine Perspektive auf den Tod, die ihn auf eine ganz konkrete gesellschaftliche Praxis zurückbindet und die Möglichkeit der Zerstörung mitzudenken weiß, ja unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen ihre *reale Möglichkeit* negativ antizipiert – d. h. theoretisch und praktisch zu negieren bestrebt ist. Diese doppelte Negativität des Todes zu erkennen, führt aber in der kritischen Theorie von Marcuse zu einer weiteren Auseinandersetzung, die sowohl jener falschen Vorstellung als auch dieser Negativität eine andere Konzeption entgegenzusetzen versucht. Im letzten Kapitel soll dieser Konzeption nachgegangen werden, um den oben bezeichneten normativ-utopischen Gehalt aufzuweisen, den kritische Theorie in dem Nachdenken über den Tod zu gewinnen bestrebt ist. Den folgenden Ausführungen soll die grundlegende Entgegenseitung der kritischen Theorie von Marcuse gegenüber Heideggers Philosophie⁵ im Hinblick auf die zentralen Begriffe negativer Metaphysik vorangestellt werden, auch um den Todesbegriff in der negativ-metaphysischen Reflexion als Gegenstand einer materialistischen Deutung in den Blick zu nehmen: Die Angst wird zur existenziellen Grundbefindlichkeit vor dem

5 Zwar sei Marcuse zufolge Heidegger »an einigen Stellen nahe an eine wirklich negative Metaphysik« herangekommen (Marcuse 1933, 52), die existential-ontologisierende Ausführung aber habe die wirkliche Konzeption solch einer Metaphysik verhindert.

von Heidegger enthistorisierten Nichts erhoben, während das »*Sein zum Tod*« (Heidegger 2006, 234) als Sinnhorizont ontologisch invertiert, d. h. zum Wesentlichen verklärt wird, wodurch im Vorlaufen in den Tod die schlechte Transzendierung des gesellschaftlichen Lebens politisch affiniert und gerechtfertigt wird.

4. Ein qualitativ anderer Tod oder der Freitod

Die Problemstellung, die sich im Hinblick auf den Tod aus der Auseinandersetzung mit einer politischen Vernichtungspraxis einerseits und der progredierenden kapitalistischen Verwertungslogik andererseits ergibt, bewegt sich für Marcuse um und auf ein Verständnis der Freiheit hin. Ist nach Heidegger, woran auch Sartres Existenzphilosophie anschließt, die Angst »das *Freisein für die Freiheit*« (Heidegger 2006, 188), so schreibt Marcuse in *Die Ideologie des Todes*: »Ein Leben ohne Angst ist in der Tat die einzige kompromißlose Definition der Freiheit, da sie den ganzen Gehalt der Hoffnung einschließt, das materielle wie das geistige Glück.« (Marcuse 2002, 109) Jene Hoffnung ist der kritischen Theorie zufolge den Menschen freilich nur »um der Hoffnungslosen willen [...] gegeben«, wie Marcuse mit Benjamins Worten sein Buch *Der eindimensionale Mensch* beschließt (Marcuse 1970, 268). »Ein Leben ohne Angst aber ist so lange nicht möglich, wie die allermeisten Menschen ihre gebrechliche Existenz als einziges Mittel zur Selbsterhaltung eines von Leid und Schmerz bestimmten Lebens mühselig aufrechterhalten müssen, denn wie Scheit schreibt: »Angst ist die Atmosphäre, die das Kapital zum Atmen braucht.« (Scheit 2016, 24) Die im vorangegangenen Kapitel angeführte affirmative Hinnahme der gesellschaftlich vermittelten Art und Weise, wie der Tod die Menschen ereilt und wie der der anderen »erfahren« wird, lässt sich also als Apologie der bestehenden Verhältnisse und »ontologische Affirmation des Todes« begreifen (Marcuse 2002, 106). Auch wenn er als »unausweichlich« erscheint, seine zunächst biologische Faktizität in staatlich-gesellschaftlicher Vermitteltheit ist dennoch zumeist »ein Ereignis voller Schmerz und Schrecken, eine Gewalttat und unwillkommen« (Marcuse 2002, 107). Das Leben der Menschen kann erst dann empha-

tisch als »das eigene« begriffen werden, wenn es nicht mehr in einer »Kette schon im vorhinein [sic!] festgelegter und von der Gesellschaft verlangter Verrichtungen« befangen ist, sondern im Medium der Freiheit vollzogen wird und werden kann. Was heißt es aber, wenn Marcuse den Gedanken aufwirft, »den Tod der menschlichen Autonomie zu unterwerfen« (Marcuse 2002, 112)?

Marcuse stellt der sog. »ontologischen Inversion des Todes«, also dass der »Tod nicht allein als Tatsache, sondern als Notwendigkeit« hingenommen wird, die Überlegung entgegen, jene Tatsache gesellschaftlich »aufzuheben« (Marcuse 2002, 104). Die *Aufhebung des Todes*, so sollte diese Überlegung begrifflich bestimmt werden, zielt auf einen gesamtgesellschaftlich zu erreichenden Zustand, in dem dem Menschen das »selbstgewählte Ende seines Lebens« ermöglicht wäre (Marcuse 2002, 105). Die Formulierung der Selbstwahl über das eigene Ende erlaubt es, den Gedanken mit Jean Amérys *Diskurs über den Freitod* in Beziehung zu setzen. Améry entwickelt in seinem Buch eine objektive Perspektive auf die Möglichkeit des genuin den Menschen möglichen *Freitods*, um das selbst gewählte Ende des »Suizidanten oder Suizidären« zu enttabuisieren und es nicht als ein sinnloses Vergehen aufzufassen. Indem Améry diese wesentliche Möglichkeit menschlichen Lebens befragt, greift er literarische und alltägliche Phänomene auf, in denen Menschen sich in existenzieller Not, Bedrängnis, sozialem Verlust in institutionellen Arrangements etc. befinden, die sie mit dem Gedanken an den Tod konfrontieren (Améry 1979, 14 ff). Der Tod als »das nichtige Nicht« (Améry 1979, 31) erscheint in solchen Situationen den als »Suizidanten oder Suizidären« begriffenen Menschen »als Ausweg« aus den sie existentiell beschränkenden, unterdrückenden und ihr Leben im emphatischen Sinn verunmöglichen Bedingungen, als »ein Nicht-Weg, da er doch nirgendwohin führte« (Améry 1979, 36). Zugleich fragt sich Améry dabei, ob diese Möglichkeit unter heteronom gegebenen und fortbestehenden Verhältnissen, schließlich »nicht frei« sei und »die Aufsichtnahme der ultimen Unfreiheit« gleichkäme (Améry 1979, 83). Wenn dem so wäre, dann würde sein *Diskurs* selbst als »Apologie des Freitods« (Améry 1979, 11), folglich auch als affirmative

Hinnahme des Todes in einer schlecht eingerichteten Gesellschaftsordnung angelegt sein.

Soviel man auch Amérys Überlegungen einen objektiven Gehalt konzidiert, und davon geht dieser Aufsatz insofern aus, als er den Freitod als eine frei wählbare Möglichkeit menschlichen Lebens begreift und d. h. *auch* mit Marcuse »den Tod der Autonomie zu unterwerfen«, so sehr scheint Marcuses Reflexion über diese Möglichkeit einen anderen Gehalt zu haben. Der zentrale Satz aus dem *>Gedanken->Manuskript*, dass »hinter allem Sein das Nichts«, der Tod nämlich als der »eigentliche Index« dieses Nichts steht, ist ein Satz über die Aufhebung des Todes in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht. Das heißt, dass Marcuse einen Zustand gesellschaftlicher Ordnung zu denken bestrebt ist, unter dem der Sinn des Todes sich ändert; sich ändert, wenn ein erfülltes Leben gelebt werden konnte (H. Schweppenhäuser 1986, 229), der Tod »[g]leich den anderen Notwendigkeiten [...] vernünftig«, d. h. hier »schmerzlos«, »gestaltet werden« kann (Marcuse 1973, 233). Die Aufhebung des Todes als spekulatives Urteil über den Tod ist eigentlich ein Urteil über das Leben, das diejenigen Verhältnisse verurteilt, in denen und unter denen die Menschen alltäglichen Leiden ausgesetzt sind, diese noch als hinzunehmende Last für späteres Glück verklären und ein mühseliges Leben als Mittel für die Arbeit offenkundig wie zwangsläufig anerkannt haben. Es ist ein Urteil, das die Negativität dieser Verhältnisse begreift und auf einem freien Leben beharrt, ein solches Leben regulativ als Denknotwendigkeit allem Denken gegenübergesetzt. Dieses Denken zielt darauf ab, »den Tod der menschlichen Autonomie zu unterwerfen, wenn schon nicht in Ansehung der Zeit, so jedenfalls in Ansehung seiner Qualität: durch den Ausschluss von Altersschwäche und Leiden« (Marcuse 2002, 112). Der Gedanke über die Aufhebung des Todes hat demnach regulativen Charakter in einem dreifachen Sinn: da die Insistenz auf einer freien, vernünftigen und glückseligen Gesellschaft ausgesprochen wird; da er den negativen Protest gegen die gegebene Wirklichkeit zu seiner Grundlage hat; weil die Aufhebung des Todes diese Wirklichkeit transzendiert und unter den vorherrschenden Verhältnissen nicht gewollt wird. Die Aufhebung des Todes hat aber als Denkfigur nicht nur regulativen Charakter,

sondern fungiert auch als *materialistische regulative Idee*, da sie die Vorstellung umfasst, dass die biologische Faktizität des organischen Todes nicht aufgehoben wird, sondern die Qualität des Todes nach einem erfüllten menschlichen Leben eine vollkommen andere sein wird. Diese Idee zu denken heißt in den Worten Marcuses, ein gesellschaftliches Sein negativ zu antizipieren, in dem

[die] Menschen [...] ohne Angst sterben [können], wenn sie wissen, daß das, was sie lieben, vor Elend und Angst bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen zu sterben – zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl. (Marcuse 1973, 233).

Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen mir die Reflexionen von Marcuse und Améry erheblich verschieden konzipiert zu sein. Améry versucht den Freitod unter Bedingungen existentieller Not in der negativen Totalität als möglichen Freiheitsraum im Sinne einer Antwort auf Leid und Schmerz zu denken, weshalb er den »Suizidanten oder Suizidären« nicht als krank und schlichtweg psychologisch zu kurrierenden Analysanden bestimmt. Marcuse hingegen knüpft den Freitod an erst noch zu erfüllende Bedingungen, unter denen das freiwillig und selbst entschiedene Sterben möglich ist ohne Angst und Schmerz oder zumindest in Verhältnissen ermöglicht wäre, die von der pervertierten Form des Arbeits-Lebens-Verhältnisses befreit wären. Die materialistische regulative Idee ist insofern bestimmte Negation, als sie nicht auf eine affirmative Hinnahme der gesellschaftlich vermittelten Modalitäten des Sterbens aus ist oder den Freitod als Freiheitsraum in einer unfreien Gesellschaft denkt. Ihre Bestimmtheit gründet in der bezweckten praktischen Veränderung der Bedingungen, unter denen den Menschen der Tod widerfährt oder der anderen »erfahren« wird – sodass der Tod qualitativ anders und frei gewählt werden könne. Denn ist der Tod in den sich reproduzierenden Verhältnissen negativer Totalität »willkommen«, und sei es auch der Freitod im Sinne Amérys, »so muß das Leben noch mühevoller gewesen sein als der Tod« (Marcuse 2002, 107).

Trotz der theoretischen Differenz, dass Marcuse in der Konzeption eines frei wählbaren Endes gesellschaftlich-normative Kriterien, Améry hingegen individuell-existentialistische aufstellt, äußert sich in Amérys *Diskurs* eine hochgradig reflexive Auseinandersetzung mit dem Thema der Suizidalität. Zweifelsohne hat er darin recht, dass es Menschen *existentialiter* gibt, in denen eine »Todesneigung« sich entwickelt hat (vgl. Améry 1979, 82 ff), wodurch sie ob spielerisch oder »ernsthaft« mit Gedanken über den selbst gewählten Tod konfrontiert sind (vgl. Améry 1979, 14). Auch die Ausführungen über die Natürlichkeit des Todes oder die Dignität des Lebens wie des Sterbens ließen sich im Hinblick auf die gesellschaftlich-normativen Kriterien befragend anwenden (vgl. Améry 1979, 41 ff). Worauf dieser Aufsatz aber aufmerksam machen wollte, ist der utopisch-normative Gehalt, den Marcuse in seinen Reflexionen über den Begriff des Todes entwickelt. Anhand einer Passage aus Marcuses *Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Néant* wird die benannte Differenz deutlich: »Die freie Wahl zwischen Tod und Versklavung ist weder Freiheit noch Wahl, weil beide Alternativen die »Wirklichkeit des Menschen zerstören, die als Freiheit behauptet wird.« (Marcuse 1967a, 66) Gerhard Scheit zufolge falle Marcuse damit »noch hinter Brechts Gedicht über Benjamins Freitod zurück« (Scheit 2016, 107). Dabei verkennt er den Gedanken, dass Marcuse den Freitod von Walter Benjamin nicht, und ebensowenig die stipulierte Wahl »zwischen Tod und Versklavung«, als einen Akt der Freiheit begreift, da weder unter den terroristischen Herrschaftsverhältnissen des Nationalsozialismus, noch in der auf die Notwendigkeit vereidigten Lebensweise – warenförmig die leibliche und geistige Existenz als Arbeitskraft zu verausgaben, um überhaupt leben zu können – der emphatische Freiheitsbegriff zur Geltung kommen kann, sodass der Tod weiterhin als der Index des Nichts und der Sinnlosigkeit begriffen werden muss. Die entqualifizierte und gleichgültig gemachte Existenz und Arbeitskraft erscheint auf dem Horizont dieses Index als eben das, zu dem es wesentlich verkehrt wurde: durch die Wertform vermitteltes Sein. Der Tod ist der *index falsi*, das, worin ein qualitativ anderer Tod

aus freier Wahl nicht ermöglicht werden kann – nämlich ein Sterben-Können ohne Angst, Schmerz und Leiden. Daher auch die Absage von Marcuse an Sartres Freiheitsbegriff, weil alle Wahl noch als bestimmte aussteht und, so lange menschliches Leben durch den Wert vermittelt ist, als zu verwirklichende ausstehen wird. In seinem Aufsatz über eine *Neubestimmung der Kultur* weist Marcuse denn auch den existentialistischen Freiheitsbegriff zurück:

Die existentielle Erfahrung, auf die sie sich berufen, ist ebenfalls eine beschränkte, verstümmelte Erfahrung, aber im Gegensatz zum Positivismus wird die Erfahrung nicht nur durch den Zusammenhang des etablierten gesellschaftlichen Universums der Tatsachen verzerrt, sondern auch durch die Insistenz darauf, daß die existentielle Entscheidung oder Wahl dieses Universums durchbrochen und die Dimension individueller Freiheit erreichen kann. (Marcuse 1967b, 162 f)

Wenn man diese Aussage mit der folgenden aus den *Bemerkungen zu Sartre* konfrontiert, wird überdies der utopisch-normative Gehalt von Marcuses Konzept begreiflich: »Die Erfahrung der totalitären Organisation der menschlichen Existenz verbietet es, Freiheit in irgendeiner anderen Form als in der einer freien Gesellschaft zu verstehen.« (Marcuse 1967a, 83)

5. Abschließende Bemerkungen

Das Problem des Todes, nicht als philosophisches Gedankenspiel begriffen, sondern als gesellschaftlich zu bewerkstelligendes, ist für Marcuse, wie aus den Ausführungen ersichtlich werden sollte, auch und insbesondere eine Fragestellung nach der Möglichkeit einer emphatischen Erfahrung von Freiheit. Der Gedanke, dass der Tod der gesellschaftlich verwirklichten und individuell wählbaren Freiheit zueigen gemacht werden sollte, bewegt sich um die Frage nach dem und die Möglichkeit des Freitods. Er zielt auf ein »Leben ohne Angst, d. h. den Ausführungen zufolge auf eine Gesellschaftsform, in der der Mensch nicht länger als »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen« erscheinen muss (Marx 1981, 385). »In steigendem Maße hätte der Tod an der Freiheit Anteil und die einzelnen bekämen die Macht, selbst über ihren Tod zu entscheiden.« (Marcuse 2002,

107 f) Unter den bestehenden Verhältnissen muss die Forderung nach einem gesellschaftlich anerkannten Freitod als qualitativ anderes Sterben-Können als etwas auftreten, das nicht gewollt werden kann, da sie »mit den etablierten Institutionen und Wertsetzungen der Kultur unvereinbar wäre (Marcuse 2002, 108). Wie allerdings der Tod den allermeisten Menschen widerfährt oder man denjenigen der anderen trauernd und schmerzerfüllt »erfährt«, folglich wie er gesellschaftlich und staatlich vermittelt ist, d. h. aber auch wie materiell und intellektuell das Verhältnis zum Tod und zu bestimmten Vorstellungen von ihm fortbesteht, erscheint er selbst wiederum als etwas, das »vernünftigerweise nicht gewollt werden kann.

Der vorliegende Aufsatz wollte vor allem darauf aufmerksam machen, dass die kritische Theorie von Herbert Marcuse unter Berücksichtigung des 1933er-Manuskripts *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«* betrachtet werden sollte. Die Überlegungen, die Marcuse in Abgrenzung zu Heidegger auch im Hinblick auf Vorstellungen über den Tod ausführt, welche in seinen späteren Werken erst begrifflich geschärft und konzeptuell ausgeführt werden, sind in dem zentralen Satz negativer Metaphysik präformiert. Das begriffliche Netz von Negativität, Transzendenz und Wesen solch einer Art Metaphysik ist begriffsanalytisch und werkgeschichtlich zu entfalten, um die These aus Kapitel 2) ganzheitlich zu begründen. Von dieser ausstehenden Begründung abgesehen, sollte anhand der begrifflichen Annäherung an das Problem des Todes die Aussage von Marcuse bekräftigt werden, dass eine negative Metaphysik »die einzige mögliche »metaphysische« Grundlage für den Materialismus« sei (Marcuse 1933, 53). Die materialistische Deutung des Todes auf dieser Grundlage verklärt denselben nicht als ontologische Wesenheit, noch verschafft sie ihm einen jenseitig-transzendenten Horizont, sondern konfrontiert die schlecht eingerichtete Gesellschaft mit ihrer eigenen Negativität, indem sie auf ihre Transzendierung als auf eine negative Überwindung aus ist.

Referencias - Literaturverzeichnis

ADORNO, Th.W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998

- BRUHN, J.: *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*. Freiburg/Wien, ca ira, 2019
- BRUHN, J.: »Die Logik des Antisemitismus. Die ökonomische/soziologische Reduktion des Wertbegriffs und ihre Folgen«. *Zeitschrift für Ideologiekritik*, Heft 17, Winter, 2020/21
- DUBIEL, H.: »Marcuses Asche. Ein Essay«. (2010), Leviathan 38: <https://doi.org/10.1007/s11578-010-0077-7>
- GLASER, G.K.: *Die Geschichte des Weh. Erzählung*. Freiburg/Wien, ca ira, 2023
- GRYNBERG, H.: *Kinder Zions. Dokumentarische Erzählung*. Leipzig, Reclam, 1995
- HAAG, K.H.: *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt a. M., Humanities Online, 2018
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 2006
- MARCUSE, H.: »Gedanken zu einer »negativen Metaphysik« (1933). In: Marcuse, H., Nachgelassene Schriften Band 6. Ökologie und Gesellschaftskritik, Lüneburg, zu Klampen, 2009
- MARCUSE, H.: »Zum Begriff des Wesens«. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 5, Heft 1, 1936
- MARCUSE, H.: »Philosophie und kritische Theorie« In: Marcuse, H., Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965
- MARCUSE, H.: »Existentialismus« In: Marcuse, H., Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967a
- MARCUSE, H.: »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«. In: Marcuse, H., Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967b
- MARCUSE, H.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand, 1970
- MARCUSE, H.: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973
- MARCUSE, H.: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand, 1976
- MARCUSE, H./OLAFSON, F.: »Irrtum oder Verrat? Fragen an Herbert Marcuse zu Martin Heidegger«. In: Jansen, P.-E. (Hrsg.), *Befreiung Denken – Ein politischer*

- Imperativ. Offenbach a. M., Verlag 2000,
1989
- MARCUSE, H.: »Die Ideologie des Todes«. In:
Marcuse, H., Nachgelassene Schriften Band
3. Philosophie und Psychoanalyse. Lüneburg,
zu Klampen, 2002
- MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen
Ökonomie*. Erster Band. (1962), Kritiknetz
– Zeitschrift für Kritische Theorie der
Gesellschaft: [https://www.kritiknetz.de/
images/stories/texte/mew_band23.pdf](https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/mew_band23.pdf)
- MARX, K.: *Zur Kritik der Hegelschen
Rechtsphilosophie*. (1981), Kritiknetz
– Zeitschrift für Kritische Theorie der
Gesellschaft: [https://www.kritiknetz.de/
images/stories/texte/mew_band01.pdf](https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/mew_band01.pdf)
- MÜLLER, U.: *Erkenntnikkritik und Negative
Metaphysik bei Adorno*. Frankfurt a. M.,
Athenäum, 1988
- SCHEIT, G.: *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft
nach Adorno*. Freiburg, ça ira, 2016
- SCHWEPPENHÄUSER, G.: »All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik«. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas». *Zeitschrift für kritische Theorie*, 24. Jahrgang, Heft 46-47, 2018
- SCHWEPPENHÄUSER, G.: »Marcuse und der Streit um die Metaphysik«. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft*, Weimarer Beiträge 2019/1, Wien, 2019a
- SCHWEPPENHÄUSER, G.: »Wozu Metaphysik?
Gründe, Hintergründe und Abgründe eines philosophischen Syndroms«. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft*, Weimarer Beiträge 2019/2, Wien, 2019b
- SCHWEPPENHÄUSER, H.: »Das Problem des Todes«. In: Ders., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit?*, Lüneburg, zu Klampen, 1986
- SCHILLER, H.-E.: »Zur Aktualität der Metaphysik. Kritische Theorie und philosophische Tradition« *Zeitschrift für kritische Theorie*, 25. Jahrgang, Heft 48-49, 2019
- WALLAT, H.: *Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik. Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik*. Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft: [https://www.kritiknetz.de/
images/stories/texte/Wallat_Nietzsches_Metaphysikkritik.pdf](https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Wallat_Nietzsches_Metaphysikkritik.pdf)

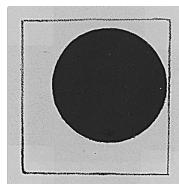
El arte como arquitectura de una sociedad libre.
Algunas anotaciones desde la estética de Herbert
Marcuse

Art as architecture of a free society. Some notes
from the aesthetics of Herbert Marcuse

Rodnie Gabriel Galeano Rosa

Universidad de Zaragoza

rgaleano@unizar.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 104-116

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.11

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción

Herbert Marcuse como teórico y filosofo social ocupó un lugar muy relevante en los movimientos estudiantiles que emergieron a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado. Sus reflexiones sobre las nuevas formas de control, la pérdida de la libertad y la anulación de los elementos de oposición por la sociedad unidimensional son algunos de los problemas abordados durante su trayectoria intelectual, pero no deja de llamar la atención que, en sus últimos años, se interesó nuevamente por la dimensión estética. En sus años de juventud, concretamente cuando desarrolló su tesis doctoral, se ocupó de la novela de artista en la época del Romanticismo alemán, luego sus intereses intelectuales se ampliaron y recorrieron lugares o campos diversos: fenomenología, marxismo, psicoanálisis, entre otras preocupaciones.

Su interés por la estética y los problemas relacionados con el arte se debe a la firme idea de que en las sociedades represivas el arte conserva "...todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable" (Marcuse 2024, 66). Asimismo, Marcuse miró en el arte un compromiso con la emancipación de la sensibilidad, de la imaginación y de la razón en todas las esferas de la subjetividad, algo que no puede ser alcanzado desde otros modos de conocimiento.

En la conferencia titulada *El arte en la sociedad unidimensional*¹ encontramos otra razón más: la necesidad de comprender la riqueza de la dimensión artística frente a la incapacidad de la racionalidad técnico-científica de comunicar los fenómenos de nuestro tiempo. Para ese momento, el teórico berlinés advirtió que el lenguaje que proviene de la razón técnico-científica resultaba arcaico y obsoleto si se comparaba

1 Esta conferencia fue pronunciada por vez primera el 8 de marzo de 1967 en la Escuela de Artes Visuales de Nueva York y llevó como título: *Art in the One-Dimensional Society*. El texto se publicó por primera vez en mayo de 1967 en Arts Magazine, 41, 7, pp. 26–31, y posteriormente se reimprimió en un volumen editado por Lee Baxandall: *Radical Perspectives in the Arts*. La versión empleada en este artículo se encuentra en MARCUSE, H.: *Escritos sobre estética y política*. Medellín, ennagativo ediciones, 2024.

Resumen: El artículo que a continuación se presenta muestra las aspiraciones esenciales del pensamiento estético de Herbert Marcuse, de las cuales, las más relevantes se relacionan, por un lado, con su deseo de enfatizar que el arte puede llegar a ser un elemento subversivo capaz de generar una sensibilidad y racionalidad distinta a la que se produce en las sociedades represivas y, por otro, con su caracterización de que el arte es la única posibilidad de liberar las potencialidades reprimidas de los hombres y, a la vez, la última apuesta para emancipar a la humanidad que aún hoy se encuentra sometida a la racionalidad represiva del sistema capitalista. En ese sentido, el arte, desde la visión de Marcuse, podría ser el último eslabón débil que conecta el presente con la esperanza del futuro.

Palabras clave: Arte, Arquitectura, Sociedad, Libertad, Estética.

Abstract: The article presented below shows the essential aspirations of Herbert Marcuse's aesthetic thought, of which the most relevant are related, on the one hand, to his desire to emphasize that art can become a subversive element capable of generating a sensitivity and rationality different from that produced in repressive societies and, on the other, with its characterization that art is the only possibility of releasing the repressed potentialities of men and, at the same time, the last bet to emancipate humanity that even today it is subject to the repressive rationality of the capitalist system. In that sense, art, from Marcuse's vision, could be the last weak link that connects the present with the hope of the future.

Keywords: Art, Architecture, Society, Freedom, Aesthetics.

con algunos de los logros y la fuerza del lenguaje artístico y poético, “especialmente en el contexto de la oposición contra esta sociedad entre los jóvenes protestantes y rebeldes de nuestro tiempo” (Marcuse 2024, 26).

En el texto *La dimensión estética* (1977)² se encuentran las reflexiones o preocupaciones estéticas de madurez de Herbert Marcuse, mismas que fueron hilvanas en un momento en que varias voces, incluyendo la de Theodor Adorno, anuncianan su muerte u ocaso³. Marcuse no compartió la posición sobre la muerte o abandono del arte, por el contrario, afirmó con contundencia que el arte no ha llegado a su final, pero sí reconoció que se encuentra inmerso en una profunda crisis que tan solo es una pequeña fracción de la crisis general de nuestro tiempo. Asimismo, dichas reflexiones, en buena parte, se dirigen al desmantelamiento de las tesis sobre arte que promovió y defendió el marxismo ortodoxo⁴.

La ortodoxia marxista le atribuyó a la obra de arte una función y un potencial político concreto y sostuvo que la obra de arte, entre otras cosas, representa los intereses y la visión del mundo de las diferentes clases sociales. Contrariamente, Marcuse pensó que la obra de arte no es el reflejo de los anhelos y aspiraciones de una clase social determinada y su potencial político se concentra en la forma estética y en virtud de su particular forma estética, el arte es autónomo frente a las condiciones sociales existentes.

² *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista* (1977) es el último texto publicado en vida por Herbert Marcuse y su título original fue *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, el cual se volvió a publicar en 1978 bajo el nombre *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*.

³ Theodor Adorno en su *Teoría estética* (1970) formuló que el arte, ante la desartización y neutralización que produce la industria cultural, se ha convertido en producto de entretenimiento y objeto de consumo masivo y, por tanto, su desenlace fatal era algo inevitable.

⁴ Marcuse empleó el término de ortodoxia para hacer referencia a las posiciones marxistas que entendieron la verdad de una obra de arte en términos de la totalidad de las relaciones de producción existentes, es decir, empleó la categoría de ortodoxia para referirse a la visión que afirmó que la obra de arte era el resultado o el reflejo del nivel de las fuerzas productivas de una sociedad determinada.

En su autonomía -nos decía Marcuse- el arte no solo manifiesta su denuncia ante la realidad instituida, sino que la trasciende por el hecho de subvertir la conciencia constreñida y reprimida. Además, el arte tiene una fuerza política y social interna inherente y, por tanto, su politización no solo resultaba innecesaria sino perjudicial. Por otro lado, el pensador berlínés creyó que una obra adquiere su estatuto de obra de arte en virtud de la forma que incorpora y sublima la materia y no por los aspectos discursivos o narrativos. La forma estética constituye el punto de partida de la transformación estética. Una obra puede contener el motivo de esta transformación, incluso, puede quedar determinada por la clase social, “pero en la obra de arte esta ‘materia’ despojada de su inmediatez se convierte en algo cualitativamente diferente, forma parte de otra realidad” (Marcuse 2007, 88).

El cuerpo estético que edificó Marcuse resulta importante por dos razones en concreto, la primera, por considerar el arte como una promesa de liberación que “invoca una imagen del fin del poder, de la manifestación aparente de la libertad” (Marcuse 2007, 97) y, la segunda, por ver en el arte la única posibilidad de construir una nueva sensibilidad que permita transformar por medio de un cambio radical las condiciones de vida, trabajo y amor de las sociedades represivas.

El estudio que se presenta a continuación tiene como propósito exhibir, aunque sea de forma general, el pensamiento estético de Herbert Marcuse, pero, ante todo, demostrar el papel que ocupa el arte como dispositivo que puede alterar el principio de realidad instituido y, de esa forma, no solo proponer lo posible sino liberar las pulsiones subyugadas. Finalmente, el artículo demuestra, a partir de la visión de Marcuse, como el arte escapa del control de la racionalidad de dominio de la sociedad opresora y se constituye en un medio que apertura transformaciones en la sensibilidad y la conciencia política y, de ese modo, puede llegar a ser un canal esencial en la construcción de una sociedad distinta.

2. La urgencia de la estética en Herbert Marcuse

El itinerario intelectual de Marcuse inició y finalizó con algunas inquietudes estéticas. *La novela de artista alemana* (1922) fue el título de su tesis doctoral y despliega sus primeras dissertaciones sobre la literatura de vanguardia. *La dimensión estética* (1977) fue el último libro que Marcuse publicó aún con vida y concientra buena parte de las reflexiones sobre el papel liberador del arte y la crítica a la estética marxista. Entre su tesis doctoral y su última publicación hay una distancia de 55 años, sin embargo, hay algunos puntos que mantienen cierta continuidad respecto a sus tesis iniciales⁵.

Las reflexiones contenidas en *La novela de artista alemana* (1922) permitieron a Marcuse identificar que la mayoría de las novelas de artista poseen “una dimensión crítica contra la creciente industrialización y mecanización de la vida económica y cultural, como un proceso que destruye o margina todos los valores espirituales” (Löwy, 1980: 25-26).

La crítica a la creciente industrialización y a la mecanización de la vida por parte de los artistas de finales del siglo XIX fue muy bien captada por el pensador berlínés, sin embargo, lo capital de su tesis doctoral fue haber descubierto que la vida humano-social puede ser alterada, trastocada o transformada por medio de la intervención artística. La vida para Marcuse no es únicamente el espacio donde los individuos como agentes históricos despliegan su actividad práctica y espiritual, sino algo que en lo más profundo tiene una base estética y se manifiesta como un “...equilibrio perfecto entre lo interior y lo exterior, el espíritu y la sensualidad, la esencia y la actividad [que] transforma la existencia de cada individuo en belleza, en obra de arte” (Löwy 1980, 81).

Marcuse en su tesis doctoral le interesaba, por un lado, demostrar que la novela de artista era una crítica incisiva contra la sociedad burguesa y, por otro, recapitular el punto de inflexión en el momento que se expandieron los

5 En ambos textos el arte aparece como una forma de conciencia crítica contra la realidad instituida y como un medio que permite traspasar la cruda y dura realidad para alcanzar la libertad estética, es decir, la liberación de la sensibilidad y la razón.

experimentos radicales para superar la división entre arte y vida. Las conclusiones obtenidas por Marcuse en su tesis doctoral fueron extremadamente útiles para su pensamiento estético tardío y, específicamente, para pensar la relación entre sensibilidad y libertad, entre estética y política.

Las reflexiones estéticas contenidas en *La novela de artista alemana* (1922) fueron escritas en la época en que los movimientos de vanguardia irrumpían el mundo del arte y, en ciertos casos, el espacio político. Luego hay un periodo bastante prolongado en el que la estética en el pensamiento marcuseano pareciera no ocupar un lugar tan preponderante. Será hasta el año de 1977, a escasos dos años de su fallecimiento, que Marcuse vuelve a publicar un texto cuyo componente esencial es la dimensión estética. La preocupación por retomar la reflexión estética no se deriva de una inquietud estrictamente intelectual, sino a la consecuencia de sus reflexiones sobre la sociedad unidimensional. Frente al control totalitario de los instintos y a la efectiva manipulación de las pulsiones debido al desarrollo de la técnica moderna, Marcuse percibió en el arte una nueva forma de conciencia crítica contra la realidad establecida. Esta caracterización sobre el papel progresivo del arte no fue algo fortuito sino el resultado de la nueva sensibilidad que emergió en el contexto de las luchas estudiantiles de finales de los años sesenta.

El contexto de las luchas de resistencia para Marcuse- posibilitó una nueva sensibilidad que indicaba la profundidad de la ruptura con el *continuum* del poder. Sin embargo, esta atmósfera de cambio y transformación podía ser algo artificial y de corta duración sino se le conducía desde un cambio profundo “...en la percepción que acompañara la reconstrucción material e intelectual de la sociedad [y creara] el nuevo ambiente estético” (Marcuse 1968, 43).

Durante la eclosión de las luchas de resistencia estudiantil, la estética pasó a ser, por un lado, un dispositivo fundamental para el forjamiento de una nueva conciencia y sensibilidad y, por otro, una fuerza de oposición que se erigió como crítica social. La idea de que el arte y la estética puede estar a disposición de un cambio radical y liberador es una de las tesis modulares que entrecruza el pensamiento de Marcuse, por

lo que, la separación entre *La novela de artista alemana* (1922) y *La dimensión estética* (1977) es solo temporal. Aunque, el propio Marcuse en conversación con Habermas (1980) y otros intelectuales haya manifestado que la concepción de arte que quedó estampada en su tesis doctoral experimentó un cambio profundo respecto a la visión que se expuso en la que fue su última publicación.

Marcuse en sus años de juventud miró en el arte “una fuerza productiva histórica, como la dimensión estética de la liberación del individuo respecto de las limitaciones sociales (Schmidt 1992:13), y en su etapa de madurez, el arte se presenta como una forma liberadora del principio de realidad o como manifestación que “desafía el monopolio de la realidad establecida para determinar qué es lo «real» y lo hace creando un mundo ficticio que, sin embargo, es más real que la propia realidad” (Marcuse 2007, 73).

El pensamiento estético de Marcuse, a pesar de sus múltiples preocupaciones, no experimentó grandes bifurcaciones, sino que se sostuvo bajo la idea de que el arte, a pesar de sus crisis internas, mantiene la posibilidad de liberar el espíritu reprimido por la civilización moderna para alcanzar una nueva forma de racionalidad y construir una sociedad más acorde con la belleza y la felicidad humana.

La urgencia de una estética liberadora en el proyecto marcuseano, fue alimentada, como se ha sostenido, por las reflexiones contenidas en *El hombre unidimensional*. Dichas reflexiones, permitieron a Marcuse identificar que el sostentimiento de las sociedades opresivas se debía al progreso técnico extendido “...que crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta...” (Marcuse 2016, 33) y, por tanto, todo cambio cualitativo que proponga instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo y nuevas formas de existencia humana, pareciera ser en nuestros días, algo imposible. La contención del cambio social o de cualquier transformación radical, para Marcuse, probablemente sea uno de los mayores logros de la sociedad industrial avanzada.

Frente a una sociedad que ha desarrollado por medio de la racionalidad técnica los medios para controlar y suprimir cualquier

aspiración de cambio social radical y satisfacer a gran escala las necesidades materiales y culturales de los hombres, Marcuse se encaminó a desarrollar una teoría estética en función de la emancipación de los sentidos y la razón. A partir de ese propósito empezó a explorar con cierto detalle la generalización de la resistencia estética que generó las luchas de resistencia estudiantil de finales de los años sesenta y principios de los setenta porque para ese momento los límites del arte habían estallado y la estética se había convertido en un nuevo tipo de política. Con las luchas de resistencia estudiantil brotó una nueva sensibilidad que con rapidez se transformó en un factor político que señalaba un cambio en el desarrollo de las sociedades contemporáneas porque había llegado a ser praxis que

emerge en la lucha contra la violencia y la explotación, allí donde esta lucha se encamina a lograr modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la Forma de la sociedad misma (Marcuse 1969, 31).

En el contexto de las luchas de resistencia estudiantil la estética apareció como forma posible de una sociedad libre porque hay algo en la dimensión estética que tiene afinidad esencial con la libertad, no solo en su forma artística sublimada, sino también en su desublimada forma política. Además, la dimensión estética tiene el poder de controlar la agresión, anular e inmovilizar al agresor y solo puede emergir en la práctica colectiva de creación de un medio ambiente

nivel por nivel, paso a paso -en la producción material e intelectual; un medio ambiente en el que las facultades no agresivas, eróticas, receptivas del hombre, en armonía con la conciencia de la libertad trabajen por la pacificación del hombre y la naturaleza. En la reconstrucción de la sociedad para el logro de esta meta (Marcuse 1969,38).

Marcuse en su etapa de madurez miró en la estética la única posibilidad para la liberación de las potencialidades reprimidas de los hombres y

la formación de una subjetividad rebelde. Pero el arte y la estética no pueden ejercer su función liberadora si se encuentran sujetos a ciertos sesgos y trabas ideológicas que poco o casi nada le aportan. Por esa razón era necesario reexaminar críticamente las tesis de la estética marxista. Así, en sus últimas disertaciones, Marcuse se concentró en desmantelar las posiciones que restringen el potencial liberador de la obra de arte y, por ello, resultaba fundamental demostrar el carácter revolucionario del arte más allá de las relaciones sociales en las cuales se desarrolla y más allá de una identificación estricta respecto de alguna tendencia de clase y, de hecho, para Marcuse cualquier identificación con una clase social determinada, lejos de afianzar el carácter político del arte, lo empobrece y lo convierte en mera ideología.

El arte en nuestro tiempo es víctima de diversas fuerzas que no permiten su pleno desarrollo, por un lado, del mercado que condiciona estilos y formas a raíz de los gustos y preferencias de los coleccionistas, de la despolitización que promueve las tendencias postmodernistas y la sociedad de consumo y, por otro, de una estetización generalizada del mundo de la vida que amenaza la continuidad y supervivencia del arte. En ese sentido, los actores fundamentales del mundo del arte necesitan profundizar en la comprensión de cómo se superan las tendencias en conflicto y, para ello, puede ser de mucha utilidad la consideración de las ideas estéticas de Marcuse para reinterpretar nuestro “...momento de urgencia política y desesperación” (Becker 2024, 356).

3. La crítica a la politización del arte y la propuesta de una estética de la subjetividad rebelde

La politización del arte fue una orientación en el campo de la creación artística que se promovió durante el periodo de burocratización y deformación del estado soviético. Para aquel momento había una necesidad imperativa de subordinar el arte a la política y se canalizó en el culto del proletariado por medio de una tendencia final y desastrosa que fue denominada realismo socialista. En términos generales, la idea era que las obras de arte expresaran discursivamente los valores y principios de la

revolución con el propósito de afianzar y elevar el nivel de conciencia de la clase obrera y demás sectores oprimidos. Pensadores marxistas de la talla de León Trotsky, José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin⁶, solo para citar a algunos, se opusieron radicalmente a esta orientación que lejos de abrir el horizonte de la imaginación y de lo posible cercenaba y castigaba todo intento de libre creación.

Marcuse participó de las críticas contra esta visión deformada porque en principio hablar de una politización del arte era algo que, para él, carecía de sentido debido a la propia naturaleza liberadora del arte. El arte para el pensador berlínés es una actividad inherentemente política por atentar contra el principio de realidad instituido, además por proponer un horizonte de posibilidad que infringe las lógicas perversas de la sociedad capitalista. Para Marcuse, como diría Andrew Feenberg, “la unidad entre la estética y la política no era una mera fantasía” (2005, x). Pero la unidad entre arte y política no debe de entenderse como la subordinación del arte a la política. Marcuse pensó que la obra de arte, aunque no pueda cambiar de forma directa la realidad social, es un componente esencial de la revolución. Sin embargo, la obra de arte “nunca puede y nunca debe convertirse directa e inmediatamente en un factor de praxis política. Solo puede tener efecto indirecto, por su impacto en la conciencia y en el inconsciente de los seres humanos” (Marcuse 2024a, 201).

6 León Trotsky, André Bretón y Diego Rivera en profundo desacuerdo con la política del estalinismo en materia de creación artística, elaboraron el *Manifiesto por un arte revolucionario e independiente* (2019). En el señalado manifiesto expresaron su profundo desacuerdo con las restricciones impuestas tanto por el fascismo como por el estalinismo en el terreno de la creación artística. El manifiesto concluyó con un llamado a la creación de un movimiento amplio para luchar por un arte libre e independiente. Si bien Mariátegui (1959) por su muerte prematura no llegó a presenciar la idea de un arte oficialista de un arte proletario, observó críticamente la impaciencia que movilizaba a muchos artistas jóvenes a decretar el nacimiento de un arte comunista, cuando no estaban aún dadas las condiciones para el surgimiento de un hombre nuevo, que debía ser producto de la transformación de la sociedad y síntoma de plenitud de un orden socialista. Walter Benjamin en su ensayo *El autor como productor* (2015) manifestó su desacuerdo con las líneas orientadas por los partidos comunistas para emplear la creación artística y literaria como medio de propaganda.

Marcuse no solo consideró innecesaria una politización del arte, sino que advirtió sobre los peligros que conlleva semejante práctica y, precisamente por ello, cuestionó de forma profunda el papel del marxismo ortodoxo por reducir el potencial de las obras de arte a su función propagandística. Marcuse, además, le restó credibilidad a la idea de que el aspecto político y estético, así como el contenido revolucionario y la calidad artística deban de coincidir porque en algunos casos una obra que incentive el cambio y las transformaciones radicales puede ser contrarrevolucionaria en términos artísticos y estéticos. Por ello, y a la distancia de las posiciones del marxismo ortodoxo, pensó que:

Una obra de arte puede considerarse revolucionaria cuando, en virtud de la transformación estética, representa a través del destino ejemplar de los individuos la carencia de libertad imperante y las fuerzas que se revelan, abriendo así un camino entre la mistificada (y petrificada) realidad social y descubriendo el horizonte de cambio (liberación) (Marcuse 2007, 54).

Durante la Guerra Fría se presionó a los artistas para que supeditaran su aparato artístico a la expresión de los intereses y necesidades de la clase obrera y se les obligó a emplear el realismo (en sus diversos significados) en la representación de la revolución por creer que era la forma artística correcta. Estas directrices provocaron un daño irreparable porque no se consideró que desde el arte no se puede representar la revolución, solo se le puede invocar, eso sí, desde "...una estructura estética en la que el contenido político se vuelve metapolítico, regido por la necesidad formal del arte" (Marcuse 2024, 209).

El arte remoldela y organiza la realidad de acuerdo con las exigencias de la forma estética y no a los requerimientos de un programa o a los intereses de una clase social. Pero para superar el plano de la falsa ilusión, el arte requiere incluso la representación de la muerte y de la destrucción para invocar la necesidad de esperanza "-una necesidad enraizada en la nueva conciencia incorporada en la obra de arte-" (Marcuse 2007, 61).

Las cualidades radicales de las obras de arte -para el pensador berlines- no se encuentran relacionadas por su utilidad en la difusión de

un programa o una política revolucionaria, sino por la capacidad de denuncia de la realidad y los poderes instituidos y, por supuesto, por la invocación a la bella ilusión de la liberación.

Marcuse estuvo plenamente convencido que la politización no abona al desarrollo ni a los propósitos de la creación artística porque

el arte, tal como lo conocemos, no puede transformar la realidad y, por tanto, no puede someterse a las exigencias reales de la revolución sin negarse a sí mismo. Solo como poder negativo y alienante puede negar, dialécticamente, la alienación de la realidad política (Marcuse 2024, 212).

Un elemento interesante del pensamiento estético marcuseano es haber concedido un lugar relevante a la forma estética (obra de arte) por generar la posibilidad de transgredir el principio de realidad instituido y contribuir con la liberación de la sensualidad, de la sensibilidad humana y de las facultades racionales y, en efecto, para Marcuse: "toda liberación efectuada por el arte significa [...] una liberación tanto de los sentidos como de la razón de su actual servidumbre" (Marcuse 2024, 202).

La obra de arte contribuye a liberar los instintos reprimidos y a potencializar el juicio crítico y, con ello, a no aceptar lo dado y socialmente instituido. La obra de arte apertura una posibilidad de desplazamiento entre la lógica convencional y establecida por la racionalidad técnico científica a una sociedad posible, a una sociedad de la esperanza. La obra de arte no puede cambiar directamente el curso de los hechos, pero sí puede liberar y expandir la subjetividad liberadora que se requiere para un cambio cualitativo y radical.

La estética de Marcuse nos enseña a no entregarnos a lo establecido y a colocarnos en oposición al más fuerte porque una realidad más justa es posible. La alternativa se construye por medio del cultivo de una sensibilidad transformadora, una sensibilidad abierta al disenso y a la lucha por la vida, en una palabra, abierta a la esperanza.

El sistema capitalista y las formas de gobierno tradicionales atraviesan una crisis profunda, pero su crisis no significa que su derrumamiento o que su destrucción se aproxime, por el contrario, gozan de una enorme estabilidad.

Frente al control de la esperanza, de la necesidad de cambio y de una represión generalizada de la libertad, se hace necesario "...una contrapartida radical que sepa volver a proponer valores oculitos, como la solidaridad, el amor a la belleza, el culto a la trascendencia, el ponerse a prueba en la soledad y en el silencio, tan insólitos hoy" (Gramigna 2024,299). Pero esto no puede ser posible sin el desarrollo de un pensamiento crítico porque la liberación implica la toma de conciencia de un estado de servidumbre. Dicho estado de conciencia puede ser alcanzado por medio del cultivo de una subjetividad rebelde o liberadora.

La subjetividad liberadora se constituye en la historia interior de los individuos, su historia personal, que no se identifica con su existencia social y, en ese sentido, el sujeto puede dar un nuevo horizonte a su propia experiencia que coincide con el resurgimiento de una subjetividad rebelde (Gramigna 2024, 311).

Es el propio arte -de acuerdo con Marcuse- que señala el camino de la liberación debido a su capacidad de trascender la dimensión social. Además, el arte en su autonomía expresa el imperativo del cambio por medio del recuerdo "de una vida entre ilusión y realidad, falsoedad y verdad, entre alegría y muerte" (Marcuse 1968b, 25) y, por tanto, de contradicciones y antagonismos existenciales. Ahora bien, el arte no puede prometer "que al final el bien triunfará sobre el mal, tal promesa sería refutada por la verdad histórica" (Marcuse 1968b, 37); pero los sujetos con su fuerza subversiva, con la aceptación de la responsabilidad, con la voluntad de creer en un mundo alternativo, deben hacerse cargo del cambio de esa verdad degradante.

El arte y la belleza mantienen un poder peligroso porque su naturaleza subversiva atenta contra una sociedad que debe racionalizar y regularizar la felicidad y, por consiguiente, la liberación permanente no puede dejar de lado la dimensión estética porque el arte cuando mantiene su propia autonomía, siempre posee los medios para trascender el hecho en que se basan las pretensiones de verdad objetiva y los principios sobre los que descansa la sociedad unidimensional.

El arte en el pensamiento de Marcuse posee un valor político destacable por brindar la

posibilidad de pensar una trascendencia de la realidad inmediata y abrir

la dimensión a una experiencia cualitativamente diferente, despertando igualmente una subjetividad rebelde, una donde tiene lugar la desublimación en la percepción de los individuos, una negación de las normas, necesidades y valores dominantes" (Giraldo 2024, 390).

4. Forma estética y el arte como arquitectura de una sociedad libre

La forma estética es una categoría de suma relevancia en el pensamiento estético de Herbert Marcuse y fue empleada para referenciar la transformación de la realidad por medio de un contenido dado (un hecho actual o histórico, personal o social) en una totalidad autónoma, llámese poema, novela, pintura, obra de cine, obra de teatro, etc. Ahora bien, el término de forma estética es sustitutivo del concepto de obra de arte y sirvió para confrontar "...las concepciones tradicionales del arte como mera representación de la realidad o, en su forma ortodoxa marxista, como expresión de la lucha de clases" (Sánchez Marín 2017, 123).

La forma estética no hace referencia únicamente a la estructura o a la forma pura de la obra, sino al contenido convertido en forma. Este aporte es un elemento diferenciador de la estética de Marcuse porque el formalismo y sus corrientes afines consideraron que lo artístico reside únicamente en las propiedades estructurales o formales de la obra de arte, mientras que el realismo social concedió mayor valor a los contenidos o a las propiedades semánticas. Marcuse no disoció lo formal de lo narrativo porque ambas dimensiones son aspectos indivisibles de la forma estética y, por tanto, una obra de arte es auténtica o verdadera no en virtud de su contenido ni tampoco por su forma pura, sino por el contenido convertido en forma.

La forma estética es una estructura autónoma e independiente de la naturaleza, tanto de la física como la humano-social. La forma estética u obra de arte no brota de forma directa de las condiciones positivas o negativas del mundo, no es su reflejo, sino, como diría Baudrillard, "es su ilusión exacerbada" (2007,20). La obra de arte tampoco emerge como el resultado de la praxis

política de una clase social determinada, por el contrario, la forma estética libera al arte de la realidad de la lucha de clases y de la realidad pura y simple.

La obra de arte y la forma estética son estructuras autónomas -como ya se ha expresado- que no se derivan mecánicamente de la realidad social o de la lucha de clases y su verdad no es la describir de forma fiel y realista el mundo aparente sino transgredir el control de la realidad establecida para definir lo que es real. En esa ruptura se da el mayor logro de la forma estética porque el mundo soñado e imaginado del arte aparece como la verdadera realidad.

La forma estética o la obra de arte en la estética marcuseana no adquiere el estatuto de verdad por representar los intereses y opiniones de la clase obrera o de la burguesía, aunque, esta categoría material puede favorecer a su recepción y puede prestarle una mayor concreción, sin embargo, no es en modo alguno una cualidad constitutiva.

La universalidad del arte no puede basarse en el mundo y en la visión del mundo de una determinada clase porque el arte entrevé un universal concreto, la humanidad que no puede incorporar ninguna clase en particular, ni siquiera el proletariado la “clase universal” de Marx (Marcuse 2007,68).

La forma estética al poseer un lenguaje propio ilumina la realidad por medio de este otro lenguaje. Además, al poseer su propia dimensión de afirmación y negación adquiere una dimensión que es completamente ajena al proceso social de producción. La forma estética “es de hecho una ilusión: se presenta como lo que no es. Así, [...] agrada; proporciona gratificación sustitutiva en una realidad miserable” (Marcuse 2024, 37).

Para Marcuse la obra de arte o la forma estética experimenta ciertas tensiones que atentan contra su propia esencia, sin embargo, su capacidad de transgredir el horizonte de lo dado e instituido la convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación. Pero esta conquista implica un grado de autonomía que separa el arte del poder mistificado del mundo establecido y lo libera para que exprese su propia verdad. La forma estética es el otro principio de realidad que, por un lado, mantiene la posibilidad

de liberar las potencialidades reprimidas y, por otro, comunicar verdades no comunicables en ningún otro lenguaje.

Pero ¿por qué Marcuse en los últimos años de su vida demostró un interés elevado en el arte y la reflexión estética? El teórico berlínés encontró en el arte un horizonte de posibilidad para enfrentar las sociedades represivas por medio del cultivo de una sensibilidad y racionalidad diferente. Marcuse miró en las propiedades disruptivas y transgresoras del arte una promesa de alteración del orden instituido y la promoción de un mundo distinto.

A finales de los años sesenta del siglo pasado el teórico berlínés pronunció una serie de conferencias que le permitieron disertar su posición en torno a la posibilidad de una sociedad no represiva. En la conferencia *Liberándose de la sociedad opulenta*⁷ no solo caracterizó las sociedades industriales adelantadas, sino que reconoció que la posibilidad de un cambio o una transformación radical en nuestro tiempo era algo extremadamente difícil por “...enfrentarnos a una situación nueva en la historia porque hoy tenemos que liberarnos de una sociedad que funciona relativamente bien, que es rica y poderosa” (Marcuse 2011,27).

Marcuse sabía muy bien que el capitalismo de nuestro tiempo, al menos en las sociedades industriales, no había conducido a los trabajadores y sectores explotados a una situación de miseria y de pobreza extrema como lo pronosticó Marx, por el contrario, nos encontramos con una sociedad que desarrolla a gran escala las necesidades culturales y materiales de los hombres. Precisamente por esa razón, Marcuse creyó que el cambio no pasa por lo ideológico, sino por la desactivación de los elementos represivos que controlan y subyugan las pulsiones internas. Además, el propio desarrollo de la sociedad industrial, por el tremendo crecimiento de su productividad material y técnica, ha condicionado que la lucha por la liberación no cuente con un apoyo significativo de masas debido a la satisfacción de las necesidades materiales y

7 Esta conferencia fue pronunciada en el marco del congreso internacional *Dialéctica de la liberación* que se celebró en Londres del 15 al 30 de julio de 1967. La conferencia traducida al castellano se encuentra en el texto Marcuse, H.: *La sociedad carnívora*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.

los “...mecanismos sociales de manipulación, adoctrinamiento y represión que determinan esa carencia masiva” (Marcuse 2011,27).

Un cambio social o una transformación radical de la sociedad es objetivamente necesario porque es la única probabilidad de salvar las posibilidades de la libertad humana, pero paradójicamente, aunque esa necesidad este presente manifiestamente, la necesidad subjetiva para ese cambio no es predominante. “Y no predomina precisamente entre los sectores de la población tradicionalmente considerados como agentes del cambio histórico” (Marcuse 2011, 35).

El arte puede contribuir a la noble aspiración de construir una sociedad libre, pero para ello, las obras que se expresan en rebelión desenfrenada contra la sociedad opresiva y apuestan por la liberación de las potencialidades reprimidas no pueden ser medidas por el origen o procedencia social de los artistas, ni por el horizonte ideológico de la clase social a la que pertenecen. Y, mucho menos, dichas obras pueden ser determinadas por la presencia o ausencia de la clase oprimida. “El criterio para juzgar el carácter progresista del arte se encuentra únicamente en la propia obra entendida como un todo: en aquello que expresa y en la manera de hacerlo” (Marcuse 2007, 70).

El arte puede contribuir en la consumación de una sociedad libre por medio de la transformación de la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo porque el arte, lejos de ser instrumento de lucha, es un medio de inspiración y de reconocimiento de una realidad posible. Ahora bien, el arte puede proporcionar las imágenes de una sociedad más libre y de relaciones más humanas, pero no puede ir más allá.

En este sentido, la diferencia entre teoría estética y política sigue siendo infranqueable: el arte solo puede decir lo que quiere decir en términos del destino completo y formal de los individuos en su lucha con su sociedad en el medio de la sensibilidad; sus imágenes se sienten e imaginan en lugar de formularse o proponerse intelectualmente, mientras que la teoría política es necesariamente conceptual (Marcuse 2024, 202).

Para que el arte pueda contribuir con la liberación tiene que negar nuestra sociedad actual,

anticipar las tendencias de la sociedad futura, criticar las tendencias destructivas o alienantes y sugerir imágenes creativas no alienantes.

En suma, el arte para el teórico berlinés es la arquitectura de una sociedad libre porque mantiene la posibilidad de provocar un cambio radical en el plano de la sensibilidad y, así, desactivar las lógicas de dominio de la sociedad capitalista. La constitución de una nueva sensibilidad y de un nuevo principio de realidad es una de las grandes tareas de todos aquellos que sufrimos las consecuencias de un sistema económico y un orden político injusto y desigual que amenaza con la destrucción de la humanidad y del planeta.

5. Conclusiones

Herbert Marcuse fue un pensador que logró construir una teoría estética a raíz del imperativo categórico de cambio y transformación social, sin embargo, su visión del arte y la estética fue contraria a la promovida por la ortodoxia marxista porque desde su posición el arte no puede transformar revolucionariamente a la sociedad. Asimismo, se opuso a la idea de una politización y a la identificación del arte con los propósitos revolucionarios de la clase obrera o cualquier otra clase social. Con relación a la politización del arte la consideró innecesaria porque el arte es inherentemente una actividad política que atenta contra el principio de la realidad establecida e instituida. Asimismo, Marcuse consideró que el arte no refleja mecánicamente la realidad material o económica en la que fue creada, por el contrario, es su ilusión exacerbada.

Marcuse siendo muy joven consideró que el arte era un medio fundamental para la transformación de la realidad y que abonaba sustancialmente a la libertad, a la justicia y a la felicidad. La teoría estética de Marcuse estuvo a la disposición de la utopía, es decir, de la edificación de una sociedad anhelada y solidaria con los demás. Las reflexiones estéticas y las preocupaciones sobre el mundo del arte de Marcuse emergieron en un momento en que las vanguardias artísticas intentaron unificar el arte con la vida y la vida con la revolución. Este anhelo de unificar la realidad con los propósitos de las vanguardias artísticas se consolidó en sus reflexiones de madurez y, por ello, el arte fue

concebido como un tipo de actividad que altera la realidad instituida y edifica la subjetividad rebelde.

Marcuse fue un pensador comprometido con su contexto histórico y, a raíz, de un análisis agudo de la sociedad unidimensional, es decir, la sociedad que empobrece y limita las capacidades reflexivas y expansivas de la libertad, consideró que el arte es el único modo posible que al cuestionar el orden existente de las cosas contribuye con la configuración y potencialización de una sensibilidad y racionalidad diferente. La subjetividad que resulta de la liberación de las potencialidades reprimidas permite enfrentarse con sentido crítico a la maldad de la sociedad unidimensional. Precisamente por lo anterior, en un sistema que opprime y reprime la libertad y que el sentido de esperanza se encuentra en detrimento: “la supervivencia del arte puede convertirse en el único eslabón débil que hoy en día conecta el presente con la esperanza para el futuro” (Marcuse 2024, 26). Esperanza que, a pesar del retroceso y la despolitización imperante, “...aún no ha sido derrotada y que insiste, en medio del agobio, por su plena realización” (Sánchez Marín 2017, 126).

Marcuse empleó metafóricamente la frase que el arte en nuestros días es la arquitectura de una sociedad libre para hacer referencia a la posibilidad del arte como forma de conciencia crítica que atenta contra los poderes y el principio de realidad instituido de organizar, motivar, alentar e impulsar el cambio social radical. Marcuse estaba convencido que las condiciones de sufrimiento y falta de libertad en las sociedades modernas, las cuales han frenado el desarrollo de las personas y les impiden alcanzar condiciones dignas de vida, han llegado a un punto de represión excesiva y control autoritario que solo puede ser revertido por medio de un cambio social radical. Sin embargo, tal cambio habrá que organizarlo porque la nueva sociedad no puede simplemente evolucionar de la actual, sino que se necesita una ruptura radical del *continuum* histórico.

La teoría estética de Marcuse logró trascender las posiciones que intentan alejar del arte su naturaleza política, sin embargo, las obras que luchan por la paz y la serenidad son actos intrínsecamente políticos. Además, Marcuse comprendió que la dimensión estética encarna

una verdad, una experiencia, una necesidad, que se convierte en un componente esencial en la lucha por la transformación revolucionaria de la sociedad. En el arte, Marcuse miró el refugio de la sensibilidad contra la racionalidad instrumental y totalitaria, pero la relevancia del arte no radica únicamente en la reivindicación de una cierta sensibilidad, “sino también en su papel subversivo respecto de los valores universales establecidos dentro de una sociedad concreta” (Giraldo 2024, 390).

Referencias

- BAUDRILLARD, J.: *El complot del arte. Ilusión y desilusión estética*. Amorrortu, 2006.
- BENJAMÍN, W.: *El autor como productor*. Madrid, Casemiro libros, 2015.
- BECKER, C.: “Una exploración desde la dimensión estética hasta la muerte del posmodernismo”. En SÁNCHEZ MARÍN, L. y DAVID GIRALDO, J.S. (eds.), *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*. Medellín, ennegativo ediciones, 2024.
- BRETON, A., TROTSKY, L., RIVERA D.: *Manifiesto por un arte revolucionario e independiente*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2019.
- DAVID GIRALDO, J.S.: “Herbert Marcuse y la transformación social: una aproximación a la relación entre estética y política”. En SÁNCHEZ MARÍN, L. y DAVID GIRALDO, J.S. (eds.), *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*. Medellín, ennegativo ediciones, 2024.
- FEENBERG, A.: *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. New York-London, Routledge, 2005.
- GRAMIGNA, A.: “Por una estética de la formación Marcuse y la subjetividad rebelde”. En SÁNCHEZ MARÍN, L. y DAVID GIRALDO, J.S. (ed), *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*. Medellín, ennegativo ediciones, 2024.
- HABERMAS, J.: Conversaciones con Herbert Marcuse. Trad. Rubén Jaramillo Vélez. Universidad Nacional de Colombia, 1980.
- LÖWY, M.: “Marcuse and Benjamin. The Romantic Dimension”. *Telos* 20, pp. 25-33, 1980.
- MARCUSE, H.: *Eros y civilización*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1968a.

EL ARTE COMO ARQUITECTURA DE UNA SOCIEDAD LIBRE. ALGUNAS ANOTACIONES DESDE LA ESTÉTICA DE HERBERT MARCUSE

- MARCUSE, H. *Critica della società repressiva.* Feltrinelli, 1968b.
- MARCUSE, H.: *Un ensayo sobre la liberación.* México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969.
- MARCUSE, H.: *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista.* Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- MARCUSE, H.: *La sociedad carnívora.* Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional.* Barcelona: Austral, 2016.
- MARCUSE, H.: *Escritos sobre estética y política.* Medellín, ennegrativo ediciones, 2024.
- MARIÁTEGUI, J.C.: *El artista y la época.* Lima, Editora Amauta, 1959.
- SÁNCHEZ MARÍN, L.: “Una indagación sobre la dimensión estética en Herbert Marcuse”. *Trazos* (I), 2017.
- SCHMIDT, A.: “Herbert Marcuse. Versuch einer Vergegenwärtigung seiner sozialphilosophischen und politischen Ideen”. En Institut für Sozialforschung (ed). *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse.* Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

Ontology and Marxism: From Marcuse to *Ch'ixi*

Epistemology

Ontología y marxismo: De Marcuse a la epistemología *Ch'ixi*

Sergio Bedoya Cortés

Universidad Libre de Colombia

sergio.bedoyac@unilibre.edu.co

Germán Andrés Aristizábal Jara

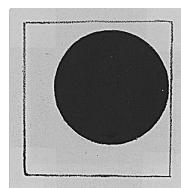
Fundación Universitaria Los Libertadores

german.aristizabal@libertadores.edu.co

David Andrés Murillo Cruz

Universidad Libre de Colombia

david.murillo@unilibre.edu.co



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 117-125

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.12

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

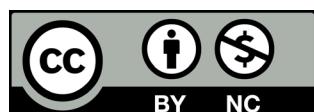
Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

Resumen: La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt es bien conocida por su perspectiva de raíz marxista. Se trata de una concepción que es fuerte en el cuestionamiento de las relaciones de clase, la crítica de las patologías de la razón y la cultura de masas, entre otras temáticas. Sin embargo, la Escuela de Frankfurt (especialmente en su primera generación) no llega a cuestionar la colonialidad del saber o la raíz profundamente eurocéntrica del pensamiento filosófico hegémónico. A pesar de que los autores de la Escuela de Frankfurt no se abren a explorar directamente la relación de la teoría crítica con formas de pensamiento que difieren del eurocentrismo imperante, el presente trabajo decide explorar esta relación en el ámbito de la ontología. Más específicamente, se explora la relación entre el marxismo ontológico de Herbert Marcuse y la epistemología *Ch'ixi*. El establecimiento de esta inesperada conexión permite trazar puentes entre la teoría crítica y formas de pensamiento no-hegemónicas que se articulan más allá de las coordenadas europeas.

Palabras clave: Teoría crítica, marxismo fenomenológico, Herbert Marcuse, ontología marxista, marxismo latinoamericano.

Abstract: The critical theory of the Frankfurt School is well known for its Marxist-rooted perspective. It is a framework that strongly questions class relations, critiques the pathologies of reason, and mass culture, among other topics. However, the Frankfurt School (especially in its first generation) does not go as far as to question the coloniality of knowledge or the deeply Eurocentric roots of hegemonic philosophical thought. Although the authors of the Frankfurt School do not directly engage in exploring the relationship between critical theory and forms of thought that differ from the prevailing Eurocentrism, this paper aims to explore this relationship in the realm of ontology. More specifically, it examines the relationship between Herbert Marcuse's ontological Marxism and the epistemology of *Ch'ixi*. Establishing this unexpected connection allows for building bridges between critical theory and non-hegemonic forms of thought that articulate themselves beyond European coordinates.

Keywords: Critical Theory, Phenomenological Marxism, Herbert Marcuse, Marxist Ontology, Latin-American Marxism.

¹With the rise and the decline of the new left, the role of H. Marcuse in the theorizing of utopia has allowed the conceptualization of new social facts such as social movements. However, Marcuse, who possessed the most political temperament of the entire circle of intellectuals surrounding Horkheimer, has been overshadowed by his historical role as a political teacher and inspiration (Habermas 2001, 234). Marcuse's theoretical bet, as the Marxist and socialist that he recognized himself, has an obvious political component: the construction of a qualitatively different society. Nevertheless, the social movements that Marcuse discussed have been uniformly taken up by the global north. Either under the notion of intersectionality, or under the authoritarianism of the Polit Bureau, the racial and gender movements of the global south present a different proposal: imbrication or the *Ch'ixi* (Rivera-Cusicanqui 2020).

The “working class still is the “ontological” antagonist of capital, and the potentially revolutionary Subject” (Marcuse, 1979, p. 20), but its transforming role has drifted due to the advancement of social measures that cover up exploitation. In this sense, exposing how, hand in hand with the Marcusean dialectic, it is possible to understand the political and organizational conceptual articulation of social movements of the south allows us to glimpse the path to utopia.

The *Great Refusal*, developed by André Breton, “who defended the total rejection of institutions, values and way of life in bourgeois society” (Kellner 1984, 279), can also be understood as the negation of different forms of: political, social and economic exploitation of the global north on the one hand, but, in turn, of the epistemic domination and awareness with which the north seeks to subjugate the emancipatory bets of the south on the other.

Consequently, and trying to appropriate the concepts and understandings of the native Americans, Rivera-Cusicanqui (2020) raises the *Ch'ixi* concept as an ontological and historical

1 This paper was prepared within the framework of the research project Political and Landscape Ontologies in Latin America financed by Universidad Libre, Colombia and the research project “Subjetividad sin exclusión: un estudio desde el contexto latinoamericano” financed by Fundación Universitaria Los Libertadores, Colombia.

element that enables the interaction in different ways, of different feelings and accidents in the same subject or the same society. The divided soul, not only as a metaphor but as an ontological category in which the different characteristics accentuated in the being are divided, is what in the Aymara language was called *pä chuyima* (Cusicanqui 2020).

Marcuse's perspective of socialism, understood as a "qualitatively different society, [which] must embody the antithesis, the ultimate negation of the aggressive and repressive needs and values of capitalism" (Marcuse 1974, 288), can be articulated under the *Ch'ixi* paradigm as a moment of contradiction, liberation not only economic or political, but also ontological. This moment, in any case, corresponds to Marcuse's early interest in developing a Marxist-Heideggerian model in which ontology, as a way of inhabiting the world, is represented in different ways in a single subject: the proletariat (Marcuse 2005, 1-33; 2009, 5).

1. Subjectivity and Proletariat:

The concept of subjectivity is a transversal element in the work and life of the different members of the Institute for Social Research (*IJS*). Whether from Hegel and his Philosophy of the Spirit, from Marx and his proletariat as a revolutionary agent or from the self as the internalization of Freud's drives, Frankfurt subjectivity is nourished by different traditions and, therefore, results in a multipolar concept that depends not only on the intellectual, but also of the work and the moment in which each author finds himself.

The centrality of the proletariat in Marxianism and Marxism has been a crucial point for the development and consolidation of critical Marxism and post-Marxism in the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century. Kouvelakis outlined that "Marxism is guilty of *essentialism* and, as a consequence, increasingly [is] unable to capture the forms of subjectivation that prevail in contemporary conjunctures" (2021, 342) and, in the face of this problem, different theoretical bets have advanced to address the problem.

On the one hand, A. Negri and M. Hardt, with the conceptualization of a new historical

subject that can include the different figures of the oppressed, constructed their *Multitude*, a "class concept" (Negri & Hardt 2004, 103) that tends towards plurality as opposed to uniqueness².

For Negri and Hardt, *Multitude* is defined as singularities "that act in common" (2004, 105), and with this definition, as they explain, it is possible to understand what Marx and Engels called the proletariat or working class and many other forms organizational or spontaneous of singular individuals who come together for a common purpose. In that sense, *Multitude* corresponds much more to the notion of Collective Action that Mancur Olson (1971) developed in his work *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* where individuals come together to achieve a common objective.

The "working class" in the 19th and 20th centuries, Hardt and Negri outline, "is fundamentally a restricted concept based on exclusions. In its most limited conception, the working class refers only to industrial work and therefore excludes all other working classes" (2004, 106). Under this analysis, peasants, domestic workers, office workers and any activity that was not within the framework of industrial production could not be understood as part of the working class.

Thus, and taking into account that the authors of this paper consider that the diagnosis provided by Hardt and Negri is consistent, it is essential to evaluate how, from the critical tradition, the concept of subjectivity in Marxism can be diagnosed and reinterpreted in the light of the contemporary reality. For this purpose, the methodological framework on which we concentrate focuses on the notion of criticism, "the term criticism", Callinicos, Kouvelakis and Pradella outline, "implies not simply a negative or destructive criticism, but an attempt to identify the limits ignoring what leads to error" (2021, 3).

2 Negri and Hardt use the concept of Unity. However, the translation we use here refers to uniqueness since the authors refer to the unitary, almost essential, concentration of the subject in a single concept. Uniqueness/unity, in the words of Hardt and Negri, consists of the "simplification of class categories so that all forms of work tend to merge into a single subject, the proletariat" (Negri & Hardt 2004, 103).

2. Herbert Marcuse: an ontology situated in Marxism.

The concept of subjectivity for Marcuse was a problem to study throughout his life. Whether in his doctoral thesis *Hegel's Ontology and Theory of Historicity* (1932), in his writings on Heideggerian Marxism, in *The One-Dimensional Man* (1964), and even in his *Paris Conferences* (1974), the question about subjectivity radical was one of the central themes to investigate.

Already in 1967 Marcuse outlined that “the ‘proletariat’ was no longer a revolutionary force in advanced countries” (2021a, 25), so the “expansion of the potential subject of change was necessary: working class in the strict sense (proletariat) to the ‘work force’ as the entire population dependent on capital” (Marcuse 2021a, 60). Marcuse’s central argument for this revolutionary proposal of Marxism was outlined in the fact that the Marxian proletariat, that is, the factory and peasant proletariat, had lost the transformative potential of reality.

Marcuse (1979) always asserted that the proletariat was the ontologically antagonistic class of the bourgeoisie, which is why he continued to contemplate a Marxist structure of society and revolution, but he found a tension between being in itself and being for itself. The proletariat was historically the subject called for the revolution (Marcuse, 1979, 20), since “no specific group can replace, the working class as the subject and agent of radical social change” (Marcuse 2021b, 64-65), but transformative consciousness, revolutionary, it no longer remained in this political subject (Bedoya Cortés, 2023, 244).

Thus, Marcuse envisioned in the New Left movements the possibility of a catalyst for radical social transformation. These movements, in any case, had a critical awareness of the existing reality; a radical subjectivity that would allow, according to him, to advance the process of human liberation.

Radical subjectivity refers to the development of a form of self-consciousness that finds present social and economic conditions intolerable (Kellner 1999, 3). The radical act is a rejection of these conditions and an orientation towards social transformation.

Thus, for Marcuse, the need for social change includes class struggle but cannot be reduced to it. There is a multiplicity of social groups in our society that seek social change for various reasons. There are multiple forms of oppression and repression that make revolution desirable. Therefore, the art form produced, and its revolutionary vision can be determined by a multiplicity of oppressed/repressed subject positions.

The subjectivity of individuals, their own consciousness and unconsciousness tends to dissolve in class consciousness. In this way, an important prerequisite of the revolution is minimized, namely the fact that the need for radical change “must be rooted in the subjectivity of individuals themselves, in their intelligence and their passions, their drives and their goals” (Marcuse 1978, 3-4).

Hand in hand with this notion of liberation and the new multiple consciousness of the oppressed, Marcuse sought to conceptualize a Marxist ontology. This was due to the need to find a link between historical materialism and Heideggerian phenomenology and ontology since, as Feenberg (2021) outlines, Marcuse showed that the way of life that was presented in capitalism was essentially determined in its relationship with nature, and this was evident in the mode of production.

3. Marcuse’s ontological and phenomenological Marxism.

The relationship between Marxism, ontology and phenomenology was one of the most developed points in the seventies of the 20th century by different critical theorists in Europe and North America. Whether through the *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1984) by Georg Lukács or Marx’s *Social Ontology: Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality* (1978) by Carol Gould, the intention to reconstruct or find an ontological notion in Marx’s work was one of the fundamental stakes of the theoretical exercise of critical Marxism.

Relating two traditions so apparently dissimilar would seem an aberrant exercise for orthodox Marxism and a titanic task for critical Marxism. However, Herbert Marcuse, due to his closeness to both Marxism and the ontolog-

ical-phenomenological tradition, sought early in his intellectual life to construct this theoretical relationship³. Marcuse foresaw in the roots of historical materialism the possibility of rooting phenomenological and ontological criticism, since, unlike transcendental phenomenology and existential ontology, historical materialism found in social phenomena the material determination of being. Likewise, the Berliner found in phenomenology and existential ontology the interpretive framework that allowed giving strength to the social situation of being beyond sensible phenomena.

Marcuse began by suggesting “that the world of beings is divided into species and genera, subsumed under the highest categories, and known through universal concepts, it is the philosophical substrate of the problem of essence” (Marcuse 2009, 33). In this way, Marcuse presented a direct relationship with the Aristotelian thought that he had built in *The Categories* (Aristotle 1982) a relationship that subsumed the material and immaterial world into classes according to qualities and numbers.

The tension between essence and existence, which was already evident in Plato and which Aristotle had reproduced, could only be overcome by Christian philosophy which, with the help of Thomas Aquinas, had managed to outline through the theology that “Essentia is [...] the internal structure of existence, in which it operates as a principle of form for each species of being” (Marcuse 2009, 34). When referring to finite beings, however, the sharp division between existence and ontology was transformed, according to Aquinas, into pure potentiality, a transcendental potentiality that allowed the subject to be situated existentially but continued with the separation between essence and existence⁴.

3 As seen in his writings after the 1930s, Marcuse abandoned the project of a phenomenological or Heideggerian Marxism.

4 In this regard, it is essential to highlight the criticism that Hegel made in his *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, stating that “in the course of this contemplation of God through the understanding, the question of which predicates are appropriate or not suitable for what we understand comes to light. We represent as God [...] the concept as understood by the understanding is left only in the end with the empty abstraction of the indeterminate

Descartes, due to the *liberum arbitrium* that was brewing with the end of the Middle Ages, sought a logical foundation for the problem of essence. Thus, hand in hand with his *ego cogito*, he placed the being in the task of realizing all its potentiality and, in turn, in the words of Marcuse “he committed the original sin of modern philosophy [...] he placed a concept completely abstract of the individual at the base of the theory” (2009, 36).

The abstract individual, as the subject and essence of modern philosophy, condemned the subject of modernity to understand its historical situation and to rebel against it (Marcuse 2005a, 6), so philosophical criticism became a criticism of the pure thought. This philosophy renounced qualitative philosophical analysis, which was based on truth and a telos, namely “the correct theory of man” (Marcuse 2021a, 4). For this reason, and due to the renunciation by this philosophy that man “can better fulfill his specifically human faculties and aspirations” (Marcuse 2021a, 4), traditional theory subsumed its relationship with social reality (Horkheimer 2004, p. 58).

4. Historical materialism and the situated subject.

Historical materialism, as a theory that focused on production relations as a determining form of social roles and the living of subjects, made it possible to understand the situated essence, the potentially limited essence that the being found in social reality. Thus, “materialist theory transcends [...] the given state of fact and advances towards a different potentiality, proceeding from the immediate appearance to the essence that appears in it” (Marcuse 2009, 49).

Starting from the relations of production allowed, on the one hand, to generate spatio-temporal frameworks in which the subject was circumscribed, elucidating the ahistorical subject that idealist philosophy had outlined but, at the same time, it required transforming the individualistic and absolute subject that had upheld this tradition.

essence, of pure reality or positivity, the dead product of the modern Enlightenment” (Hegel 1986, §36).

Thus, circumscribing the subject under a determined environment under the economic relations of each time and place, proposed the introduction of Marxian social dialectics, namely, a struggle for recognition and improvement/defence between social subjects as a form of historical development (Bedoya-Cortés 2021, 83-84). This led, in general terms, to outlining a dichotomy between the oppressed and the oppressors which, in capitalism, was posed as the struggle between the bourgeoisie and the proletariat.

In this antagonistic relationship between proletariat and bourgeoisie it was outlined that, in a reified world, where “work relations are no longer ‘essentially’ related to the potentialities of men” (Marcuse 2009, 37), due to division of labour, it is necessary to resort to social transformation to match human potential with the reality that determines them. Historical materialism outlined that, based on the prevailing economic system, the surplus value resulting from the process of transforming raw materials into commodities is appropriated by the bourgeois and not by the true – *wirkliche* – producer of the transformation.

In this way, a tension took place between reality – *Realität* – and effective reality – *Wirklichkeit* – since, apparently, it is the bourgeois who produces commodities through the use of available labour power and the proletariat, on the other hand, was commissioned to a job for which he received remuneration. This tension between appearance and reality, inherited from German idealism, had been transmuted by Marx and Engels to social reality, thus constructing a “materialist dialectic as social theory” (Marcuse 1978, 12).

Lukács clearly outlines how Engels when “in his eulogy on Marx, [...] speaks of the ‘simple fact’ that ‘people must first of all eat, drink, live and clothe before they engage in politics, science, art, religion, etc.’, it also speaks exclusively of this ontological priority” (1984, 83) because the material needs and its social and historical context, in any case, they determine the ontological course of human beings.

However, as Katz (1993) and Heinrich (2004) mention, Marx never developed a theory that treated the world universally, but rather, in light of the development of the productive

forces, each society had to carry out an analysis of the correlation of forces in order to propose a path for emancipation (Gramsci 2011). In this sense, the ontological, political and economic analysis in Latin America needs a specific contextual and historical analysis; an analysis that focuses on the – material – realities of Southwestern human beings and, furthermore, based on the fact that in South America classes did not appear under the same manifestations as in Europe, it is necessary to break “down the dimensions of the concept, of those elements the concept has synthesised or put together” (Modonesi 2019, 111).

Thus, understanding the “rationalization of economic life, social relations and the dominant intellectual forms” (Kouvelakis 2020, 44) as a form of social conditioning of subjects, is represented in wage-exploitation as the culmination point of knowledge and the social and productive roles of non-white people in Latin America.

In this sense, and taking into account that “[f]or Lukács the dominance of capital in production leads to the separation of the abstract, objective process of production from the personality, the psychic life and the distinctive, individual qualities of the people who serve it – regardless of whether they are their owners or workers” (Kouvelakis 2021, 45), it is essential to understand that in Europa, for example, it happens because there is almost any remarkable difference between subjects. However, since colonization, personality played and plays a specific role in the process of production since “personality” is a social construction developed by the differences between races and gender (Quijano 2014).

Thus, and understanding that “the ‘always irrational and thus only qualitatively determinable abilities of the worker’ (Lukács 1984, 94–95) that are violently subjected to the demands of a system external to them” (Kouvelakis 2021, 45), is that one can understand the clash of two conceptions of the world [*Lebenswelt*] between the European world and the colonized world: The abilities of workers were established by racial difference and, thus, it creates what has been called the racial division of labour. The historical experience, as “the fundamental common experience of the members of bourgeois

society” (Kouvelakis 2021, 45), allows us to understand the «clash of worlds» between colonizers and colonized.

The realistic ethos, “that accepts what exists and expands the circuits of subordination” (Rivera-Cusicanqui 2020, 67; Echeverría 2000) has been followed by South American Marxism, reproducing the notions of progress typical of liberal thought and generating a theoretical framework that is responsible for continuing the political project of liberalism. However, the *Baroque ethos*, allow us to understand the resistance against the “internal colonization processes and subverts them while living with them” (Rivera-Cusicanqui 2020, 68). However, the temporal-locative component of Ch’ixi – as a form of simultaneous articulation of the recognition of exploitation (subalternity) and the confrontation against the oppressors (antagonism) – allows us to understand the simultaneity that Echeverría outlined through his baroque ethos and his realistic ethos; namely that “the victorious forms are reconfigured by incorporating the defeated forms” (2000, xx).

Thus, analyzing how the material (ontological) conditions of the indigenous and black peoples of South America, through a Marxist Political Economy of race, can explain racial struggles as part of the proletarian struggle is raised as a necessary question to conceptualize Latin American contemporaneity (past-future⁵) and, in turn, counteract the “new academic canon, [using] a world of references and counter-references that establishes hierarchies and adopts new gurus: Mignolo, Dussel, Walsh, Sanjinés [who,] [d]eveloped with cultural and symbolic capital thanks to recognition and certification from the academic centres of the United States [...] they are in charge of giving support to the theoretical, racialized and exoticizing multiculturalism of the academies.” (Rivera-Cusicanqui 2010, 65).

⁵ The past-future is “that zone of friction where opposites face each other, without peace, without calm, in a permanent state of friction and electrification [...] [which] makes it possible for cognitive situations to arise that from the Euro-North American logic would be unthinkable, such as the idea that the past can be viewed as the future” (Rivera-Cusicanqui 2020, 84), as spaces that, “simultaneously[,] are inhabited from the present” (Rivera-Cusicanqui 2020, 84).

Thus, the interpretive work of a young Marcuse who attempts to redefine and correlate Marxism with a Heideggerian phenomenology allows us to glimpse the material, social, and cultural realities of indigenous peoples through their relationship with Ch’ixi epistemology. In this way, the construction of a life-world endowed with social reality and social and historical determinations that emphasize the ways in which the being/subject develops can be glimpsed in a new conception of Latin American *Lebenswelten* that, together with Marcuse’s critical Marxism, rejects any form of ontological approximation distanced from a concrete material reality but, at the same time, distances itself from dogmatic and orthodox readings of Marxism that seek to see in Latin American subjects the same social and historical dynamics of the Global North.

References

- ARISTOTLE: *Categories and De Interpretatione*. Oxford, Oxford University Press, 1982.
- BEDOYA-CORTÉS, S: “Movimientos sociales, crítica y liberación: una aproximación desde la obra de Herbert Marcuse”. In: Bedoya-Cortés, S. (ed.), *La Escuela de Frankfurt*. Bogotá, Ediciones Unilibre, 2021
- BEDOYA-CORTÉS, S: “Chapter 11 Herbert Marcuse and Intersectional (Marxist) Feminism”. In *Feminism and the Early Frankfurt School*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2023.
- CALLINICOS, A., KOUVELAKIS, S. & PRADELLA, L: *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. London, Routledge, 2021.
- ECHEVERRÍA, B: *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 2000.
- FEENBERG, A: “La dialéctica de Marcuse”, in Marcuse, H., *Transvaloración de los Valores y Transformación Social Radical*. Philadelphia, International Herbert Marcuse Society, 2021.
- GOULD, C: *Marx's Social Ontology Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. London, The MIT Press, 1978.
- GRAMSCI, A: *Prison Notebooks Volume I*. New York, Columbia University Press, 2011.
- HABERMAS, J: “The Different Rhythms of Philosophy and Politics for Herbert Marcuse on his 100th Birthday”. EN Marcuse, H.

- Collected Papers Volume II: Towards A Critical Theory Of Society.* London: Routledge, 2001.
- HARDT, M. & NEGRI, T: *Multitude.* New York, Penguin, 2004.
- HEGEL, G: *Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehrbuch 1830.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- HEINRICH, M: *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital.* New York, Monthly Review Press, 2004.
- HORKHEIMER, M: *Eclipse of Reason.* London, Continuum, 2004.
- KATZ, C.J: "Karl Marx on the Transition from Feudalism to Capitalism". *Theory and Society*, vol. 3, 22, 1993.
- KELLNER, D: "Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity." *Social Thought & Research*, vol. 22, ½, 1999.
- KELLNER, D: *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism.* Berkeley, MacMillan, 1984.
- KOUVELAKIS, S: "Beyond Marxism? The 'Crisis of Marxism' and the Post-Marxist Moment". In: CALLINICOS, A., KOUVELAKIS, S. & PRADELLA, L. (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, London, Routledge, 2021.
- LUKÁCS, G: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II.* Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1984.
- MARCUSE, H: "Marxism and Feminism". *Women's Studies*, vol. 2, 3, 1974.
- MARCUSE, H: "The Reification of the Proletariat". *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, 1, 1979.
- MARCUSE, H: *Collected Papers Volume III: The New Left and the 1960s.* New York, Routledge, 2005a.
- MARCUSE, H: *Heideggerian Marxism.* Nebraska, University of Nebraska Press, 2005.
- MARCUSE, H: *Negations.* London, May Fly Books, 2009.
- MARCUSE, H: *Paris Lectures at Vincennes University, 1974.* Philadelphia, International Herbert Marcuse Society, 2021b.
- MARCUSE, H: *The Aesthetic Dimension.* Boston, Beacon Press, 1978.
- MARCUSE, H: *Transvaloración de los Valores y Transformación Social Radical.* Philadelphia, International Herbert Marcuse Society, 2021a.
- MODONESI, M: *The Antagonistic Principle.* London, Brill, 2019.
- OLSON, M: *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups.* London, Harvard University Press, 1971.
- QUIJANO, A: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: Quijano, A., *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórica-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires, Clacso, 2014.
- RIVERA-CUSICANQUI, S: *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón, 2010.
- RIVERA-CUSICANQUI, S: *Un mundo Ch'ixi es posible.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.

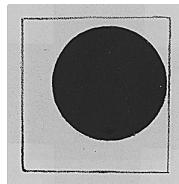
La esencia como remedio contra la resignación
de la teoría. Reflexiones en torno al concepto de
esencia en la producción temprana de Herbert
Marcuse (1928-1942)

The essence as a remedy against the resignation
of theory. Reflections on the concept of essence
in the early production of Herbert Marcuse
(1928-1942)

Fabián Portillo Palma

Universidad de Sevilla

fportillo@us.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 126-138

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.13

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

¹El presente trabajo² tiene por objeto el concepto de esencia, tal y como este es abordado en la fenomenología y teoría crítica temprana de Herbert Marcuse³. Teniendo como hilo conductor la cesura ocurrida en el pensamiento de Marcuse en 1933 y manteniendo el foco de interés en el concepto de esencia, se pretende delinear uno de los problemas teórico-prácticos que enfrenta, a saber, el de la resignación, característica de toda forma de teoría, que entiende la realidad como una estructura fija y natural definiendo su relación con ella a través del modelo de la contemplación. Con este fin, este trabajo se ocupará, en primer lugar, de definir el lugar del concepto de esencia tanto en su «primer proyecto filosófico» como en la temprana teoría crítica⁴ del teórico berlinés; y, en segundo

Resumen: Este trabajo se ocupa del concepto de esencia, tal y como este es abordado en la producción temprana de Herbert Marcuse, incluyendo, así, en el análisis tanto su proyecto de filosofía concreta, fenomenológica y dialécticamente definida (1928-1932), como sus contribuciones a la temprana teoría crítica (1933-1942). Se sostendrá que el concepto de esencia, a pesar de la cesura ocurrida en el trabajo de Marcuse en 1933, actúa de forma continuada como un remedio contra la actitud fundamental de resignación que caracteriza las formas tradicionales o burguesas de teoría, impidiendo la realización de un vínculo efectivo entre teoría y praxis emancipadora.

Palabras clave: Marcuse, concepto de esencia, teoría crítica, fenomenología dialéctica, resignación.

Abstract: This paper deals with the concept of essence, such as Marcuse thematises it in his early production. That concept will be analysed therefore in his project of a concrete philosophy, resulting of the interplay between phenomenology and dialectics (1928-1932), and in his contributions to the early critical theory (1933-1942). It will be argued that the concept of essence, despite the transformation of Marcuse's work after 1933, continuously acts as a remedy against the fundamental attitude of resignation, that defines the traditional or bourgeois forms of theory, preventing a genuine realisation of an effective tie between theory and emancipatory praxis.

Keywords: Marcuse, concept of essence, critical theory, dialectical phenomenology, resignation.

1 Este trabajo se ha realizado en el marco del VI PPIT de la Universidad de Sevilla

2 Una primera versión de este trabajo, distinta a la actual, fue presentada el 7 de octubre de 2023 en la *10th Biennial Conference of the International Herbert Marcuse Society «Critical Theory in Motion – Dance into Multidimensionality»*, con el título “Overcoming Idealism and Positivism: A Philosophical Contribution to Multidimensional Concept of Essence”.

3 Nos referimos a dos fases del desarrollo intelectual de Herbert Marcuse: por un lado, a la etapa que se ha dado en llamar «primer proyecto filosófico» o simplemente «joven Marcuse», que remite a su trabajo de 1928 a 1932, coincidiendo este con su interés en *Ser y tiempo* y su segunda estancia en Friburgo; por el otro, a la etapa de trabajo como miembro formal del *Institut für Sozialforschung* en el exilio, primero suizo y después norteamericano, y que refiere a las contribuciones hechas por Marcuse a la teoría crítica entre 1933 y 1942, año en el que se desvincula formalmente del Instituto, incapaz de mantenerle en nómina, para incorporarse a la *Office of Strategic Services* (OSS).

4 El término «temprana teoría crítica» o «teoría crítica temprana» se emplea aquí para distinguir entre una primera fase de desarrollo de la teoría crítica, que abarcaría aproximadamente toda la década de 1930, donde la teoría entiende su práctica desde el modelo de la interrelación multidisciplinar y su objetivo en relación a los intereses prácticos de la clase trabajadora, esto es, al interés por un orden social más racional, y una segunda fase, que se inicia en la década de 1940, donde la teoría se vuelve crítica negativa de la razón en todas sus formas, considerada a partir de entonces el factor decisivo en el cierre de las posibilidades históricas de la sociedad moderna, y aspira netamente a resistir la absolutización de la vida cosificada. Existen, evidentemente, diferencias entre Marcuse, por un lado, y el binomio Horkheimer-Adorno, en lo que respecta a esta segunda fase. Ahondar en este asunto supera, no obstante, las posibilidades del presente trabajo. Con

lugar, de delimitar tanto la problemática abierta por la resignación como actitud característica de la teoría frente a la realidad como la relación crítica que mantiene el concepto de esencia con esta.

1. El concepto de esencia en la ontología fenomenológico-dialéctica del joven Marcuse (1928-1932).

La trayectoria intelectual de Marcuse comienza en Friburgo, donde en 1922 se doctora con una tesis sobre la novela de artista y de donde, tras un breve intervalo en su ciudad natal, marcha al exilio a finales de 1932 ante la inminente toma del poder nacionalsocialista, habiéndose incorporado ya al *Institut für Sozialforschung* ese mismo año. En 1929, con la habilitación en mente, Marcuse comenzó a trabajar bajo la dirección de Heidegger en una tesis sobre los fundamentos hegelianos de la teoría de la historicidad de Dilthey. El camino a Heidegger fue indicado por *Ser y tiempo*, cuya lectura en 1927 dejó una importante huella en el joven berlínés, para quien la obra abonaba la esperanza de una filosofía nueva, preocupada por las cuitas de la existencia histórica del ser humano. Su tesis de habilitación, concluida en 1931 y publicada como libro independiente en 1932⁵, aborda ontológicamente la filosofía de Hegel para, sosteniéndose en dicho análisis, comprender la herencia hegeliana en la comprensión diltheyana de la historia. En ella, la historia es considerada ontológicamente, es decir, no como ciencia u objeto de una ciencia, sino como modo de ser. Es decir: se la interroga exclusivamente “respecto de su *acecer*, respecto de su motilidad” (Marcuse 1970, 9). El pensamiento hegeliano es, así pues, objeto del estudio en tanto que planteamiento “del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser” (Marcuse 1970, 10).

respecto a esto puede verse, entre otros, Abromeit (2022), Bundschuh (2003), Horkheimer (1974, 1999, 2009), Horkheimer & Adorno (2009), Kellner (1984, 413-414) o Wiggershaus (2010, 442-474).

5 Nos referimos al primero de sus *Hegelsbücher: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* [Ontología de Hegel y teoría de la historicidad] (Marcuse 1980). Existe traducción castellana. Véase: Marcuse (1970).

Su investigación sobre Hegel se enmarca en el proyecto más amplio de definir su propia posición filosófica, algo que Marcuse hace de manera más explícita en pequeñas publicaciones a lo largo de esos años⁶. Su posición filosófica es la de una fenomenología corregida dialécticamente (Marcuse 2019, p. 2), capaz de abordar ontológicamente la historia, esto es, la historicidad y su contenido material, para, de esta manera, asegurar filosóficamente los fundamentos del materialismo histórico, auténtica fuente teórica del marxismo como práctica de la revolución⁷. En sus investigaciones sobre la filosofía hegeliana Marcuse reconstruye filosóficamente la posibilidad de la praxis histórica como praxis transformadora sentando las bases de una ontología, distinta de la heideggeriana, en la que el presenciarse de lo ente viene preñado de otra forma de ser. Con todo, ni Hegel ni Dilthey colman las expectativas del propio Marcuse, quien en 1932 descubrirá en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx el impulso definitivo para su filosofía realmente concreta. El concepto ontológico de trabajo garantizará la posibilidad de fundamentar, en la propia constitución ontológica del ser histórico del ser humano, las promesas y esperanzas de una vida humana realmente emancipada.

Dentro de esta comprensión ontológica de la historia el concepto de esencia desempeña un papel central. La esencia dota a la caracterización fenomenológico-dialéctica del ser de la orientación necesaria. En Hegel el ser menta

6 El conjunto de estos trabajos está recogido en el primer volumen de los *Schriften* (Marcuse 1978, 347-594). En castellano existen distintas ediciones (Marcuse 2010, 2011a, 2016 y 2019). Las referencias del presente trabajo serán a la edición completa de los mismos, que corrió a cargo de Romero Cuevas (Marcuse 2019).

7 Estos son los contornos programáticos de su «primer proyecto filosófico» (Romero Cuevas 2019): para Marcuse, se trataba de contribuir a la revitalización del marxismo por medios filosóficos, lo cual conseguiría reformulando la ontología de raigambre heideggeriana a partir de su confrontación con Hegel, Dilthey y Marx (especialmente el joven Marx). El interés académico por este «joven Marcuse», prácticamente desconocido hasta comienzos del siglo XXI, se ha disparado en los últimos años en el contexto hispanohablante. A este respecto, pueden mencionarse los trabajos de Romero Cuevas (2016, 2019), Magnet Colomer (2019, 2023), Pineda-Saldaña (2023, 2024) o Portillo Palma (2023, 2024).

aquello que está siendo: se trata de *Dasein* en el sentido de existencia inmediata de un algo. Todo lo que está siendo inmediatamente es un ente, y, en cuanto tal, este constituye una unidad de sentido articulada, no obstante, sobre su propia diferencia fundamental. El ser, cuyo sentido está presente en lo ente, tiene, así pues, “el carácter fundamental de ser en sí escindido, «quebrado»: el ser *es* solo en el ser-*otro*, como autoigualdad en la alteración” (Marcuse 1970, 50). Esta forma quebrada es el fundamento del ser “como motilidad [Bewegtheit], como acaecer” (Marcuse 1970, 50), la cual sustenta los distintos modos de ser, que “no son sino modos varios [...] de la concreción de la diferencia absoluta, del asumir, desarrollar y cumplir la escisión esencial” (Marcuse 1970, 50). Las distintas modalidades del dinamismo de lo ente corresponden a la propia esencia de estos, pues su modo de ser determina la dirección y las posibilidades de lo ente. Dado que ser y ente están articulados conjuntamente, lo ente es tanto lo presupuesto como lo resultante de la propia esencia (Marcuse 1970, 78). La esencia actúa sobre lo ente como lo que, en relación a este, forma parte del pasado, pero al mismo tiempo tiene aún sus efectos y su presencia en la existencia actual de lo ente. Así, la esencia determina el *cómo* de lo ente perfilando y ordenando su deber-ser. Esta norma respecto a la inmediatez de lo ente no viene «de fuera», sino que constituye la fuerza inmanente a lo ente que lo asegura, defiende, desarrolla y perfecciona. Que algo sea implica, así pues, que devenga su propia esencia (Marcuse 1970, 85), es decir, que lo ente, que constituye “lo nulo «en sí y para sí»” (Marcuse 1970, 80) respecto de aquella, se funde a sí mismo en su esenciarse más propio, esto es, en el avance desde su inmediatez a la forma concreta de su ser inmediato pero mediamente fundado que su esencia le hace posible. Lo ente está atravesado, de este modo, por una *bidimensionalidad esencial* (Marcuse 1970, 83), pues este *es* siempre como presencia inmediata y resultado mediato del proceso de su esencia, o, lo que es lo mismo, su ser apunta *necesariamente* a su condición óntico-ontológica tanto actual como futura.

Esta misma dinámica está presente en la recepción ontológica de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, que Marcuse realiza

en 1932. Para este la crítica marxiana en estos manuscritos es de naturaleza ontológica: Marx cuestiona la economía política por ser incapaz de comprender el fundamento ontológico de su tema de estudio, a saber, la vida humana y su actividad fundamental, el trabajo. El peso de la crítica recae, así, sobre el concepto, no restringido y por tanto no alienado, de trabajo. La realidad fáctica del trabajo es la de la enajenación, en la medida en que este comprende una tarea dirigida a la valorización de capital. Esto no implica, sin embargo, que la realidad del trabajo se reduzca a esta relación de necesidad. En el trabajo genuinamente humano, señala Marcuse leyendo a Marx, el ser humano “deviene «para sí» lo que él es, torna a sí mismo, consigue la «forma» de su ser-ahí [*Da-seins*], de su «permanecer», y a la vez hace del mundo algo «suyo»” (Marcuse 2019, 206). Su forma efectiva en la sociedad actual constituye la negación real de la dimensión esencial del trabajo: el ser humano solo extrae de él el material para su supervivencia. El trabajo debe conducir, no obstante, a su realización plena. Esta se vincula con la posibilidad de habitar el mundo como espacio en el que naturaleza y ser humano puedan desarrollarse mutuamente conforme a su propia medida interna, es decir, se trata de una forma de trabajo que haga posible que el ser humano sea “lo que en sentido último *puede ser*” (Marcuse 2019, 226). El existir conforme a su esencia se sustenta materialmente en las posibilidades históricas del ser humano, por lo que en el desarrollo de las fuerzas productivas promovidas por el trabajo enajenado reside la posibilidad de “la realización plena y libre del hombre completo en su mundo histórico” (Marcuse 2019, 232), prometida por el trabajo emancipado. Así, se define una relación muy precisa entre la facticidad y la posibilidad, pues la propia realidad del trabajo remite a la unidad entre su forma alienada y esencial, la primera como negación de la segunda, y esta como la superación de la contradicción entre ambas. De este modo, el fin del análisis ontológico es el de comprender que allí “donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por autonomasía” (Marcuse 2019, 185).

2. El concepto de esencia en la temprana teoría crítica de Marcuse (1933-1942).

En 1933, Marcuse se incorpora al *Institut für Sozialforschung* en el exilio. Su producción durante toda la década de 1930 mostrará el «cambio de elemento» acaecido en su pensamiento⁸. Inserto en las dinámicas de trabajo del *Institut*, Marcuse perfilará la extensión y las posibilidades de la naciente teoría crítica en la constante confrontación con la realidad ideológica del capitalismo monopolista en su devenir fascista y totalitario, dejando constancia de ello en distintos trabajos⁹.

Su trabajo se desarrolla al auspicio del proyecto teórico e institucional de Horkheimer al frente del *Instituto*. La filosofía social, la teoría materialista o dialéctica de la sociedad, o, simplemente, la teoría crítica¹⁰, representa un desafío programático y metodológico a la filosofía tradicional. Para Horkheimer se trataba de confrontar teóricamente la sociedad, comprendida esta como totalidad compleja de naturaleza histórica capaz de dotar al conjunto

8 Con la referencia al término «cambio de elemento», empleado por Althusser para distinguir entre el joven y el Marx maduro (Althusser 1967, 66), se pretende incidir en la persistencia en el trabajo teórico de Marcuse de algunos motivos anteriores, pero transformados a todas luces en su sentido y función por la modificación del marco teórico de las contribuciones realizadas por el teórico berlínés tras su incorporación al *Institut*. A este respecto, puede verse, entre otros, Jay (1973, 82) o Kellner (1984, 92-96).

9 De este periodo proceden el conjunto de los artículos redactados por Marcuse para el *Zeitschrift für Sozialforschung* (Marcuse 1979), así como su segundo *Hegelsbuch* (Marcuse 1980; 1986). Del último existe traducción española (Marcuse 1971a), mientras que de los primeros no contamos todavía con una edición completa en castellano, por lo que los artículos, como es el caso de “El concepto de esencia” (Marcuse 1971b, 6-69), están dispersos en distintas ediciones.

10 «Filosofía social», «teoría materialista de la sociedad», «teoría dialéctica de la sociedad» y «teoría crítica» son las distintas denominaciones que la práctica teórica promovida desde el *Instituto* recibió en aquellos años. La multiplicidad de nombres responde a razones de naturaleza tanto estratégica, debido al exilio y la integración del *Institut* en la sociedad norteamericana, como teórica, motivada por el progresivo alejamiento de posiciones más tradicionalmente marxistas. Véase Jay (1973) y Dubiel (1978).

del análisis de cierta unidad temática, diferenciando e incluyendo a partes iguales las distintas determinaciones particulares. Este concepto de sociedad, procesual e histórico, es el resultado, como señala el mismo Horkheimer en su *Antrittsvorlesung* de 1931, de “la permanente interacción dialéctica entre la teoría filosófica y la práctica científica” (2015, 219). Así pues, la teoría de la sociedad propuesta no aspira a explicar la complejidad del proceso social mediante una categoría o un grupo de categorías propias de la filosofía, sino que asume, más bien, una posición materialista, conforme a la cual se niega “a considerar al mundo como un producto de la razón” (Horkheimer 1999, 70), pues entiende que todo concepto no es más que un “producto, proyectado por los seres humanos en la confrontación con su medio natural y social” (Horkheimer 2009, 191) de cara a resolver las tareas socialmente impuestas por la situación histórica. No se trata, en efecto, de una cuestión relativa al modo de contemplar la realidad. El verdadero objetivo es posibilitar la intervención en ese orden social, para lo cual, como se lee en “Sobre el conflicto con el racionalismo en la filosofía contemporánea” (1934), se debe “elaborar una imagen del proceso de vida social con la ayuda de todas las ciencias particulares, que pueda conducir al conocimiento profundo del estado crítico del mundo y de las posibilidades de actuación en vistas a un orden más racional” (Horkheimer 2009, 214). De este modo, la teoría debe hacerse cargo del interés que habita en ella, que ni tiene su origen en la teoría ni puede resolverse en ella. Este interés, insiste Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), consiste en “instaurar un estado de cosas racional” (1974, 232), para lo cual debe desarrollarse una teoría crítica de la sociedad establecida. Marcuse formula este interés de manera aún más enfática y concreta cuando señala en “El concepto de esencia”, que “la preocupación [Sorge] por el hombre se traslada al centro de la teoría; el hombre debe ser liberado de la necesidad y miseria reales para llevar a cabo la tarea liberadora de llegar a ser él mismo” (Marcuse 1971b, 48). El interés de la teoría viene a converger, de este modo, con las tareas “que en un determinado momento histórico son abordadas por fuerzas sociales progresistas [fortschrittlichen]” (Horkheimer 2009,

191). En el caso del capitalismo monopolista y el estado totalitario de los años 30, este se vinculaba con la praxis de la clase trabajadora¹¹.

“El concepto de esencia”, aparecido en 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, constituye un buen ejercicio de reconversión teórico-crítica de un concepto fundamental para la historia de la filosofía. El concepto de esencia es central para los propósitos de la teoría crítica, por lo que su posición aquí la enfrenta a los “dos tipos de pensamiento filosófico que han dominado la historia del pensamiento occidental” (Marcuse 2022, 136)¹². En este trabajo, Marcuse comienza reconstruyendo el recorrido histórico del concepto de esencia en la filosofía occidental. Como todo concepto, el de esencia está marcado socialmente, a pesar de lo que sobre ello digan sus vestiduras metafísicas (Marcuse 1971b, 9-10). Ya desde su primera formulación en la antigüedad, la tensión inmanente a la relación entre la realidad fáctica y la realidad posible o potencial fue recogida, articulada y expuesta en el concepto de esencia: la esencia de las cosas apunta a la «verdadera» forma de las mismas, que, por principio, se distingue de otras formas que le son impropias. Este concepto permite, así pues, distinguir y mantener la distinción entre la rea-

11 Este vínculo de la temprana teoría crítica con el proletariado desaparecerá en las expresiones tardías de la misma, siendo este uno de los factores del final de la teoría crítica en su forma temprana. La distancia entre las “33 tesis” de Marcuse, redactadas en 1947 en el contexto del último impulso por resucitar el *Zeitschrift für Sozialforschung*, y las posiciones de Horkheimer y Adorno en aquellos años, constituye, tal vez, la prueba más fehaciente de esto: frente a la resignación ante la clase trabajadora de estos últimos, Marcuse aún sostendría en ese texto la necesaria interrelación entre interés teórico y praxis política del proletariado (Marcuse 2007, 127).

12 Estas son el idealismo y el positivismo. Las actitudes que ambas representan, “a saber, la referencia empírica concreta y la trascendencia crítica más allá de la realidad empírica” (Marcuse 2022, 145), son presentadas en “Idealismo y positivismo”, un conjunto de notas preparatorias para el trabajo en el *Instituto* a finales de la década de 1930, como dos aspectos interdependientes a la teoría filosófica, que requiere de ambas para realizar su tarea histórica, que no es otra que la de preservar en conceptos el rechazo crítico a la realidad en su forma irracional y carente de libertad. Este texto está contenido en el volumen 5 de los *Collected Papers* (Marcuse 2011b). Las referencias pertenecen a la reciente traducción española: véase Marcuse (2022).

lidad inmediata y la posible realidad esencial de un fenómeno. A pesar de que la posibilidad sea preservada en el concepto, su exposición teórica desgaja la preocupación real que se esconde tras la tensión en torno a la esencia. De este modo, el concepto filosófico de esencia desempeña una doble y contradictoria función: por un lado, preserva la actitud crítica ante la realidad establecida, mientras que, por el otro, restringe la crítica a la dimensión teórico-contemplativa¹³. La problemática filosófica en torno a la esencia se reduce, así, a la tensión entre ser y apariencia, sea esta ontológica, como en la antigüedad, teológica, como en la Escolástica, o epistemológica, como en la filosofía moderna.

Desarrolladas las fuerzas desatadas por el proceso de génesis de la modernidad y habiendo madurado la conciencia propia de la situación, la distancia recogida y expresada por el concepto de esencia se torna superflua. La filosofía de Hegel representa el espíritu de este instante histórico. Por primera vez, escribe Marcuse en *Razón y Revolución*, el ser humano se propone “organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes” (Marcuse 1971a, 12). Así, cuando Hegel reconozca en la *Filosofía del Derecho* la reconciliación de la realidad y la idea, estará anunciando el final de la filosofía, salvaguarda ideal de la razón ante la imposibilidad de una transformación. El final de la filosofía es decretado en el momento en que la realidad, que hasta entonces había

13 Tal y como la cultura en su forma afirmativa o burguesa, que preservando lo valioso de la vida humana le niega el derecho a su realización (Marcuse 1979, 192), o la libertad burguesa, que cohabita con la falta de libertad y la autoridad de una realidad social ajena y extraña a la vida autónoma del individuo (Marcuse 1979, 86), así sucede con los conceptos filosóficos, que, preservando la tensión de la realidad en el pensamiento, la disocian de su resolución práctica. A partir de esta observación Marcuse elabora las líneas maestras de una historia de la filosofía, motivada por la preservación contemplativa de la verdad en los conceptos, y donde el tránsito hacia la modernidad se concibe como proceso de subjetivización, o, lo que es lo mismo, de paulatina sustitución de la ontología (u ontoteología) por epistemología. El idealismo moderno de Kant y Hegel marca en esta narrativa el culmen y definitivo tránsito hacia una teoría orientada por la praxis y consciente de su carácter como factor social.

enfrentado y alejado, ya “contiene las condiciones necesarias para materializar prácticamente la razón” (1971a, 33). La filosofía queda, de este modo, liberada de su exclusiva ocupación con lo ideal, y vierte su impulso crítico hacia otras formas de confrontación esta vez no solo teóricas. En consecuencia, “el pensamiento crítico no cesa, sino que asume otra forma. Los esfuerzos de la razón se vuelven hacia la teoría y la práctica social” (Marcuse 1971a, 33).

El concepto hegeliano de esencia es fundamental a este propósito, a pesar de sus propios límites internos. Como Marcuse explica en “El concepto de esencia”, la comprensión hegeliana de la esencia “contiene ya todos los elementos de una teoría histórica y dinámica de la esencia, pero en una dimensión en la que aquellos no pueden ser efectivos” (1971b, 44). La filosofía de Hegel, como leemos en *Razón y revolución*, se sostiene en “la profunda convicción de que todas las formas inmediatas de existencia [...] son «malas», porque no permiten que las cosas sean lo que pudieran ser. La verdadera existencia comienza solo cuando el estado inmediato es reconocido como negativo” (Marcuse 1971a, 70). El proceso descrito aquí es el de la dialéctica, que actúa como garante de la unidad implicada: la negatividad constituye la auténtica clave de bóveda del sistema¹⁴, que se articula

14 La recepción marcuseana de Hegel en el segundo de sus *Hegelsbücher* dista mucho de ser idéntica a la recogida en su primer *Hegelsbuch*. Si en su tesis de habilitación – que comienza reconociendo su deuda con la ontología heideggeriana – Marcuse se esforzó en mostrar la validez del concepto hegeliano de vida para mostrar la relevancia del modelo ontológico hegeliano de la escisión esencial, en su segundo *Hegelsbuch* – dedicado este a Horkheimer – el teórico berlínés se esfuerza en mostrar las fuentes hegelianas de la teoría crítica de la sociedad, es decir, en dilucidar el sentido fundamentalmente crítico de la dialéctica de Hegel, auténtica precursora de la teoría social iniciada con la inversión materialista de la dialéctica llevada a cabo por Marx y Engels. La determinación de los límites teóricos de Hegel revela asimismo las diferencias inherentes a ambos trabajos: si el problema en *Ontología de Hegel* residía en la subsunción de la vida al modelo del espíritu absoluto (véase, por ejemplo, Marcuse 1970, pp. 301-303), en *Razón y revolución* se habla de la transformación de la historia en ontología (véase, por ejemplo, Marcuse 1971a, pp. 148-149; 160-167). Un suculento estado de la cuestión del debate existente en torno a las continuidades y discontinuidades entre ambas obras se encuentra en Magnet Colomer (2023, 17-19).

como una *crítica negativa* del sentido común y una *crítica positiva* de la realidad existente. Como observa Marcuse a propósito de la *Ciencia de la Lógica*, la realidad es factor y resultado de un proceso continuado de autorrealización, lo cual quiere decir que todo lo que es real lo es precisamente por cuanto pone y convierte “todas sus determinaciones [...] en momentos de su autorrealización” (1971a, 142), retornando a sí constantemente. Hegel llama “unidad negativa y proceso de relación consigo mismo a la esencia de las cosas” (1971a, 142). La esencia representa en la *Ciencia de la Lógica* el momento de desarrollo de la idea conforme al cual toda determinación existente remite al proceso de autorrealización de la cosa misma. De aquí se desprenden, así pues, tanto la distancia respecto a la realidad inmediata como las herramientas para ponerla en tela de juicio: la esencia determina el dinamismo propio de la existencia, descubriendola como una forma contingente, y, por tanto, únicamente posible, de sí misma. En efecto, lo único que es necesario es el proceso del devenir esencia (Marcuse 1971a, 153), que niega lo inmediato, afirmando que lo que es efectivamente real es la posibilidad. El concepto de esencia remite, de este modo, al concepto hegeliano de *posibilidad real*, que entiende que “antes de existir, el hecho «es» bajo la forma de una condición dentro de la constelación de los datos existentes” (Marcuse 1971a, 151), por lo que “el estado de cosas existentes es una mera condición para otra constelación de hechos, que hace surgir las potencialidades inherentes de lo dado” (Marcuse 1971a, 151). Con la transición hacia la idea, concepto él mismo crítico, “como el de esencia, que denunciaba la seguridad del sentido común en un mundo que se contentaba, con demasiada facilidad, con la forma en que las cosas aparecían inmediatamente” (Marcuse 1971a, 161), la *Ciencia de la Lógica* concluye el proceso final de transformación “de la historia en ontología” (Marcuse 1971a, 162), esta de naturaleza subjetivista, y, por tanto, genuinamente moderna. La tensión, preservada en el concepto, desaparece como unidad negativa de un proceso real y comienza a referir al proceso de autoconocimiento del sujeto. La realidad aparece, de este modo, como formando parte del propio sujeto de conocimiento, esto es como objeto de la contemplación todopoderosa

del sujeto. El idealismo, que inicialmente había impulsado la realización de la idea, se repliega, cuestionando su propia convicción de que la realidad solamente puede ser si se adecúa a la idea.

Evidentemente, en manos de la teoría crítica el concepto de esencia se transforma¹⁵. El concepto de esencia es, de hecho, a pesar de su larga tradición filosófica – o precisamente por eso – de suma utilidad para la teoría materialista de la sociedad. Es gracias a él, indica Marcuse en “El concepto de esencia”, que es posible comprender el conjunto de los fenómenos sociales atendiendo a la totalidad que los engloba como partes, es decir, se puede comprender dicha totalidad como manifestación parcial del todo social; esto permite, en segundo lugar, que la teoría discierna entre las distintas dimensiones que conforman la sociedad y ensaye la efectiva relación que se da entre ellas. En este caso, la dimensión directiva de la forma social moderna es la que afecta a la forma y el contenido del modo de producción; por último, la teoría debe al concepto de esencia el cuestionamiento de la naturaleza neutral de la forma social existente, pues, se desprende de su aplicación que toda institución social está al servicio de la supervivencia del orden social ya constituido, aun cuando oculte por principio sus intenciones e intereses. Todo lo que es accesible a la teoría social se manifiesta, de este modo, como expresión de tendencias históricas definidas, siendo todo hecho un factor o una causa del

15 Esto se debe a la negación de la práctica teórica de la filosofía a la que ya nos hemos referido. En *Razón y revolución*, Marcuse se esfuerza por vincular el proyecto de la teoría crítica con la crítica marxiana de la sociedad capitalista. A este respecto, y aun cuando Marx beba indudablemente de fuentes filosóficas, debe sostenerse que sus conceptos “expresan la negación de la filosofía” (Marcuse 1971a, 254), aunque todavía lo hagan con un lenguaje filosófico. En este sentido, la teoría de Marx supone la ruptura, teórica y práctica, tanto con la filosofía idealista como con su contraparte positivista: “la proposición materialista que constituye el punto de partida de la teoría de Marx establece en primer lugar un hecho histórico, denunciando el carácter materialista del orden social predominante, en el que una economía incontrolada rige todas las relaciones humanas. Al mismo tiempo, la proposición de Marx es una proposición *crítica*, que señala que la relación existente entre la conciencia y la existencia social es una relación falsa, que debe ser superada para que la verdadera relación pueda salir a la luz” (1971a, 269).

proceso mismo de existencia de la forma social objeto de estudio. Un buen ejemplo de este procedimiento lo encontramos en el concepto de trabajo empleado por Marx: por trabajo se entiende tanto el proceso “en el que capitalista consume la fuerza de trabajo” (Marx & Engels 1975, 224), como la “condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza” (Marx & Engels 1975, 223)¹⁶, y, podemos concluir con Marcuse, es solo a través del concepto de esencia que es factible articular esas dos dimensiones. Así pues, el concepto de esencia indica tanto que la forma en que se manifiesta la realidad social *es su forma de existencia bajo las condiciones sociales actuales* como que esta *es la negación de otra forma de existencia más adecuada al principio de su esencia*. De aquí se colige que el conjunto de la vida social del ser humano, lo que llamaríamos su esencia, “representa no solo lo que se puede ya hacer hoy del hombre, lo que «en sí mismo» puede ser ya hoy, sino también [...] el cumplimiento real de todo lo que el hombre desea ser cuando se comprende a sí mismo en sus potencialidades” (Marcuse 1971b, 49). La realidad de su esencia exige, en definitiva, la superación práctica de la realidad existente que niega sistemáticamente las posibilidades ya presentes.

Lo que la existencia humana *pueda ser* social e históricamente no queda, por tanto, recogido neutralmente en el concepto de esencia, sino que sus potencialidades están remitidas al interés fundamental de la teoría, a saber, a la emancipación humana “de la necesidad y miseria reales” (Marcuse 1971b, 48). La posibilidad queda, de este modo, transformada de pies a

16 En *Razón y revolución* Marcuse hace especial hincapié en el carácter multidimensional de los conceptos marxianos, en especial del concepto de trabajo. Así, escribe que “Marx considera las condiciones de trabajo existente desde el punto de vista de su negación dentro de una sociedad efectivamente libre. [...] Todos los conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en estas dos dimensiones, de las cuales la primera constituye el complejo de las relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre” (Marcuse 1971a, 289). Esta observación no solo es importante porque contribuye de forma más explícita a emparentar la teoría crítica y el trabajo de Marx sino también porque ofrece un recurso hermenéutico importante para los propios estudios marxianos. A este respecto puede verse, por ejemplo, Ruiz Sanjuán (2019, 339).

cabeza: ya no remite al conjunto de formas posibles de algo en general sino a las potencialidades inmanentes a la forma social que, además, contribuyen a la realización del interés directivo de la teoría. La realidad, “allí donde la esencia del hombre está determinada, es la totalidad de las relaciones de producción” (Marcuse 1971b, 63), siendo su contenido “el proceso real de producción y reproducción, basado en un nivel dado de fuerzas productivas y de tecnología” (Marcuse 1971b, 63) y su forma “el ciclo del proceso de producción como realización del capital” (Marcuse 1971b, 63). Forma y contenido, señala Marcuse, pueden ser separados, pues la forma “es solo una pauta histórica particular en la que el contenido es realizado” (Marcuse 1971b, 63) existiendo, así, tendencias que actúan “en el contenido que se dirigen a la abolición de la forma” (Marcuse 1971b, 63). Consideradas desde esta perspectiva, las tendencias presentes en la forma social apuntarían a una existencia social en la que estas potencialidades no actuarían “ya como la realización del capital” (Marcuse 1971b, 63). En el contenido se vislumbraría, de esta manera, a una práctica efectivamente transformadora, pues este sería “posibilidad en tanto que su emancipación de esta forma y su realización en una forma nueva están todavía por llevarse a cabo a través de la práctica social humana” (Marcuse 1971b, 64). El hecho de que la transformación sea realizable “es lo que hace a la posibilidad real” (Marcuse 1971b, 64). Con esto, el concepto de esencia, liberado de las exigencias de las formas tradicionales de teoría, apunta a lo que *debe ser realizado* dada la forma social existente.

3. El concepto de esencia como remedio ante la resignación.

La transformación teórico-crítica del concepto de esencia responde a la necesidad histórica de la superación de la filosofía, que, escindida fundamentalmente en las tendencias positivistas y fenomenológicas, se mostraba incapaz de realizar su tarea histórica, consistente en “salvaguardar el interés de la razón y la libertad en un mundo predominantemente irracional y sin libertad” (2022, 145-146). En lugar de esto, la filosofía, tanto en su manifestación positivista como idealista-metafísica, esto es, fenomeno-

lógica (Horkheimer 2009, 87), se contentó con mantener su posición social autónoma *resignándose* ante la irracionalidad y la ausencia de libertad de la realidad existente. Así, lo que parece un «nuevo comienzo» para la filosofía en manos de positivistas y fenomenólogos se revela más bien como un final (Marcuse 1971b, 40). En “El concepto de esencia” Marcuse discute tanto con la fenomenología, husseriana y poshusseriana, como con el positivismo. La *Wesenslehre* fenomenológica y su concepto de *epoché*, que “contiene una indiferencia quietista, que retrocede más allá de Descartes en lo que se refiere al orden establecido” (Marcuse 1971b, 33), redefinen la posición y el significado del concepto de esencia, que ya no remite a las potencialidades del mundo constituido sino a las posibilidades en cuanto tal. El carácter trascendental es, de este modo, elevado a la máxima potencia: la libertad y la razón no se preservan en los conceptos por la incapacidad de verse realizados, sino que ocupan su posición en ellos de manera natural. El concepto de esencia de la fenomenología, sostiene Marcuse, “está tan alejado de toda significación crítica que considera como «hechos» tanto a lo esencial como a lo no esencial, tanto al objeto de la fantasía como al objeto de la percepción” (1971b, 32). Con esto, se prepara la última transformación idealista, es decir, la de su negación encarnada en la *materiale Wesenslehre*, donde la autonomía se transmuta en heteronomía y “la razón es reemplazada por el reconocimiento condescendiente de las cosas dadas «esenciales», en cuya verificación la razón juega inicialmente solo un papel derivativo, y posteriormente ninguno” (Marcuse 1971b, 37). El positivismo se articula, en parte, como oposición a esta forma de idealismo dogmático comprendiendo la realidad como conjunto de hechos. En el mundo de los hechos *no hay* más que hechos, pues lo que es real es “«absolutamente (*schlechthin*) real», y como tal excluye cualquier trascendencia metafísica o crítica hacia la esencia” (1971b, 38). Esto implica, por tanto, que todo lo real es *lo que es y lo que debería ser*, y el conocimiento, en consonancia con sus pretensiones de objetividad, debe recoger y presentar esta realidad de hechos tal y como es. La realidad es, de este modo, *unidimensional*. A pesar de su punto de diferente punto de partida, así como de su efectiva confrontación, el posi-

tivismo exhibe la misma actitud de *resignación* ante la realidad que la fenomenología, ya que el mundo de los hechos puros está en realidad “dominado por fuerzas interesadas en la preservación de esta forma de la realidad, en provecho de pequeños y poderosos grupos económicos y en contra de la posibilidad ya real de otra forma de realidad” (Marcuse 1971b, 40). La neutralidad de los hechos es, en realidad, la claudicación ante el peso de las fuerzas hegemónicas de la realidad social.

La actitud tematizada como resignación está ya presente en la crítica a la contemplación cosificada en los trabajos friburgeses de Marcuse. La crítica articulada sobre fundamentos fenomenológicos y dialécticos a la posición preponderante de las ciencias y, por tanto, de la contemplación, apunta precisamente a la incapacidad de estas para rebasar el marco objetivo de la realidad que impide la propia realización de las potencialidades inmanentes a ella. La necesaria confrontación práctica con la realidad existente es lo que brilla por su ausencia en la filosofía burguesa, que se funda o bien en la objetividad del mundo independiente de la existencia, o bien en la clausura de esta última “en la inmanencia de la conciencia” (Marcuse 2019, 31). En ambos casos la realidad permanece intacta: ya sea por exclusión o adhesión a ella. La teoría marxista, que Marcuse pretende revitalizar ontológicamente, no es otra cosa que “la teoría de la revolución proletaria y la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa” (2019, 1), por lo que, como tal, debe rebasar la escisión entre teoría y praxis y, partiendo de su más estricta unidad, enjuiciar críticamente la realidad existente. Para este propósito, el concepto de esencia de raigambre marxiana es fundamental: es gracias a él que, como señala Marcuse en “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (1932), se comprende la unificación de esencia y existencia, posibilidad y facticidad, como la tarea genuinamente histórica del ser humano. Desde aquí se colige, por tanto, que la conciencia de esta unidad, a saber, de la unidad fundamental de existencia y esencia en la praxis libre o cosificada del ser humano, que torna toda la realidad existente en objeto despiadado de la crítica, “no es ningún conocimiento meramente teórico, ninguna contemplación tolerante carente de compromiso,

sino «praxis»: superación de lo existente como «medio» de la libre autorrealización” (Marcuse 2019, 189).

El concepto de esencia, ya sea como concepto ontológico en el sentido tan genuino del que Marcuse dota a la ontología en la primera etapa de su producción teórica, ya sea como artefacto de la teoría crítica capaz de señalar lo que la teoría tradicional y su neutralidad ocultan, es un concepto de naturaleza crítico-revolucionaria. En él convergen, de un lado, la naturaleza crítica de la teoría, adquiera esta la forma del cuestionamiento ontológico de la parcialidad y la falta de fundamentación de las ciencias particulares, o se presente como la crítica a la neutralidad de las formas tradicionales de teoría; y, del otro, la vinculación necesaria de la teoría con la praxis, ya se manifieste esta como la actitud existencial-transformadora de una teoría genuinamente concreta, o se exprese como la conciencia del interés preteórico que acompaña y alienta toda práctica teórica. Se trata, en definitiva, de un concepto que contribuye de manera fundamental a disolver la experiencia cosificada de la realidad existente y, con ello, a revertir desde y para la teoría la actitud de claudicación y resignación ante la realidad que precede a todo ejercicio de comprensión genuina de la situación histórica.

4. Conclusiones.

Como se ha podido observar, la problemática articulada por el concepto de esencia, a saber, la de que existe una tensión inmanente a las formas inmediatas o fácticas de la realidad, ocupa un lugar central tanto en los planteamientos fenomenológicos como teórico-críticos del teórico de origen berlínés. El concepto de esencia permite, tal y como se ha puesto de manifiesto, sostener la necesidad de una distancia respecto de la realidad efectivamente existente. Esta distancia no excluye lo dado ni se despreocupa de ello: asume, más bien, la tarea de comprender las condiciones de la realidad existente en vistas a su condición de verdad, que no es otra que la de posibilitar la existencia potencialmente real pero impedida por la forma social existente. Así, en el núcleo de lo que el concepto de esencia permite pensar se encuentra, de una parte, el elemento de distinción fundamental

de la ontología de cuño marcuseano (frente a la heideggeriana), y, de otra, el arma decisiva del ataque de la teoría crítica contra el idealismo y el positivismo. Se trata, en definitiva, de un concepto central para todo estudio cuyo objeto sea la obra de Herbert Marcuse.

El tratamiento marcuseano del concepto de esencia permite plantear, además, una serie de interrogantes que no afectan exclusivamente a cuestiones de mera erudición. En efecto, Marcuse pone de manifiesto, por una parte, que la realidad en su forma inmediata se presenta necesariamente de forma parcial, y no solo eso, sino que lo hace mientras impide el pleno desarrollo de sus más íntimas posibilidades; por la otra, que la función de la teoría no es la de adecuar sus conceptos a la realidad, sino más bien la de emplear sus conceptos para observar *qué falta por hacer*, en la medida en que lo que *efectivamente existe* representa la negación positiva de lo que *efectivamente podría ser*. En un momento donde los fundamentos, objetivos y subjetivos, de nuestra existencia social parecen haber sido socavados por completo y el horizonte de posibilidades parece haber sufrido una merma de proporciones catastróficas, esto es, en un contexto de una patología social generalizada (Romero Cuevas 2024), la esperanza en una práctica transformadora va de la mano de la transformación de la propia práctica teórica. Para combatir la resignación que consume nuestra teoría y nuestra acción, la figura y el pensamiento de Marcuse, así como su *Wesenslehre*, continúan siendo una referencia ineludible.

Referencias

- ABROMEIT, J.: “Revisitando la teoría crítica temprana de Max Horkheimer”. En HORKHEIMER, M. *Mundo administrado y revolución. Conversaciones* (L. Sánchez Marín y S. David Giraldo, ed/trad.). Medellín, Ennegativo, 2022.
- ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, trad.). Madrid, Siglo XXI Editores, 1967.
- BUNDSCHUH, S.: “The theoretical place of Utopia. Some remarks on Herbert Marcuse’s dual anthropology”. En ABROMEIT, J. y COBB, W.M. (eds.) *Herbert Marcuse: A critical reader*. Londres, Taylor and Francis, 2003.
- DUBIEL, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- HORKHEIMER, M.: *Teoría crítica* (E. Albizu y C. Luis, trad.). Buenos Aires, Amorrortu editores, 1974.
- HORKHEIMER, M.: *Materialismo, metafísica y moral*. (A. Maestre y J. Romagosa, trad.). Madrid, Tecnos Editorial, 1999.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. J. Sánchez, trad.). Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- HORKHEIMER, M.: *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2009.
- HORKHEIMER, M.: “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social (S. Castro, trad.)”. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 36 (113), 2015. 211-224.
- JAY, M.: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research (1923-1950)*. California, University of California Press, 1973.
- KELLNER, D.: *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*. Londres, Macmillan Education, 1984.
- MAGNET COLOMER, J.: “Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 2019. 79-97. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1222>.
- MAGNET COLOMER, J.: “Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 2023. 4-23. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10789597>.
- MARCUSE, H.: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (M. Sacristán, trad.). Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.
- MARCUSE, H.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente, trad.). Madrid, Alianza Editorial, 1971a.
- MARCUSE, H.: “El concepto de esencia”. En MARCUSE, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (J. I. Sáenz-Díez, trad.). Madrid, Alianza Editorial, 1971b.

- MARCUSE, H.: *Schriften Band 1: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978.
- MARCUSE, H.: *Schriften Band 2: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.
- MARCUSE, H.: *Schriften Band 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.
- MARCUSE, H.: *Schriften Band 4: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.
- MARCUSE, H.: *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*. Londres, Routledge, 1986.
- MARCUSE, H.: *Nachgelassene Schriften Band 5: Feindanalyse. Über die Deutschen* (P-E. Jansen, ed.). Berlín, Zu Klampen Verlag, 2007.
- MARCUSE, H.: (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica* (J. M. Romero Cuevas, trad.). Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- MARCUSE, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (J. M. Romero Cuevas, trad.). Barcelona, Herder Editorial, 2011a.
- MARCUSE, H.: *Collected Papers of Herbert Marcuse. Volumen 5: Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation* (D. Kellner y C. Pierce, ed.). Londres, Routledge, 2011b.
- MARCUSE, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (J. M. Romero Cuevas, trad.). Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- MARCUSE, H.: *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. (J. M. Romero Cuevas, ed./trad.). Antioquia, Editorial Universidad de Antioquia, 2019.
- MARCUSE, H.: *Filosofía, psicoanálisis y emancipación* (A. Cordero y D. Wiehls, trad.) Segovia, Editorial Materia Oscura, 2022.
- MARX, K.; ENGELS, F.: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero (Volumen Primero): El proceso de producción de capital* (P. Scaron, trad.). Madrid, Siglo XXI Editores, 1975
- PINEDA-SALDAÑA, C.A.: “¿Impropiedad (uneingentlichkeit) como alienación (entfremdung)? Un Heidegger crítico a través de Marcuse”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 2023. 63-79. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790297>.
- PINEDA-SALDAÑA, C.A.: “Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica”.
- Valenciana, 33, 2024. 113-142. <https://doi.org/10.15174/rv.v16i33.740>.
- PORTILLO PALMA, F.: “La “quebradura” como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 2023. 80-98. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790320>.
- PORTILLO PALMA, F.: “Politicizar la Verfallen: indicaciones para una reconstrucción crítica del problema ontológico de la caída”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIX (1), 2024. 83-102. <https://doi.org/10.24310/contrastes.29.2.2024.16190>.
- ROMERO CUEVAS, J.M.: “La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse”. En MARCUSE, H. *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- ROMERO CUEVAS, J.M.: “El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 2019. 59-78. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228>.
- ROMERO CUEVAS, J.M.: La restricción de lo posible como patología social. *Quaderns de Filosofía*. XI (1), 85-100, 2024. <https://doi.org/10.7203/qfia.11.2.28265>.
- RUIZ SANJUÁN, C.: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2019.
- WIGGERSHAUS, R.: *La Escuela de Francfort* (M. Romero Hassán, trad.). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

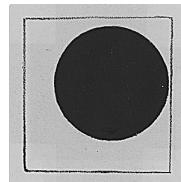
La nueva teoría crítica de Hartmut Rosa a la luz de la temprana Escuela de Frankfurt

Hartmut Rosa's new Critical Theory in light of
the early Frankfurt School

César Ortega Esquembre

Universidad de Valencia

cesar.ortega@uv.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 139-152

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.14

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción

Resumen: el objetivo de este trabajo es ubicar y analizar críticamente los últimos estadios de la teoría crítica de Hartmut Rosa. Se defiende que, con esta deriva, Rosa vincula la reflexión de la teoría crítica con episodios anteriores al giro lingüístico. A fin de analizar esta deriva se estructura la argumentación en cuatro pasos. En primer lugar, se expone un panorama general de la historia y evolución de la Escuela de Frankfurt. En segundo lugar, se analizan los rasgos fundamentales de la teoría de la aceleración social de Rosa. En tercer lugar, se explican los dos conceptos fundamentales de la última etapa de la teoría crítica de Rosa: “resonancia” e “indisponibilidad”. Por último, se establecen dos conexiones entre esta última deriva y algunas tesis defendidas por Adorno y Horkheimer a partir de los años cuarenta.

Palabras clave: Resonancia; Indisponibilidad; Acceleración; Adorno; Rosa.

Abstract: the aim of this paper is to critically analyse the last stages of Hartmut Rosa's critical theory. I argue that Rosa links again the critical theory with stages previous to Habermas' linguistic turn, namely. In order to analyse this derives of the new critical theory I structure my argumentation in four steps. First, I present an overview of the history of the Frankfurt School, showing the different transits operated within it. Secondly, I study the fundamental features of Rosa's theory of social acceleration. Third, I try to explain the two key concepts of the last stage of Rosa's critical theory, namely the concepts of “resonance” and “unavailability”. Finally, I show two connections between this last stage and some theses defended by Adorno and Horkheimer from the 1940s..

Keywords: Resonance; Unavailable; Acceleration; Adorno; Rosa.

Que la llamada teoría crítica de la sociedad vinculada al *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt no es una pieza del venerable museo de la filosofía del siglo XX, sino una tradición de pensamiento viva y actual, lo atestigua no solamente la pertinacia con la que sus dos principales exponentes vivos –Jürgen Habermas y Axel Honneth– prosiguen todavía la reflexión filosófica y teórico-social, sino también la aparición de figuras que ofrecen hoy diagnósticos de la época y renovaciones de la teoría social crítica verdaderamente originales. Entre ellos, quizás el más conocido fuera de los círculos especializados sea Hartmut Rosa. Y no es de extrañar, pues Rosa ha sabido poner a disposición del lector no especialista un arsenal conceptual desde el que resulta sencillo comprender y criticar fenómenos de nuestra sociedad tardomoderna. Aunque, dentro de este arsenal conceptual, su contribución más relevante es la teoría de la aceleración social, en los últimos diez años el autor ha dado algunos pasos en direcciones poco ortodoxas dentro de la teoría crítica. O, al menos, muy alejadas del tipo de investigación operada por los máximos representantes de la teoría crítica actual, Habermas y Honneth.

El objetivo de este trabajo es ubicar y comentar críticamente la última deriva de la teoría crítica de Hartmut Rosa. Mi tesis es que, con esta deriva, Rosa vuelve a vincular la reflexión de la teoría crítica con episodios anteriores al llamado giro lingüístico establecido por Habermas y continuado, en términos diferentes, por Honneth. Dos son, a grandes rasgos, los conceptos que articulan esta fase tardía en el pensamiento del autor: el concepto de “resonancia” y el concepto de “indisponibilidad” [*Verfügbarkeit*]. A fin de analizar esta deriva de la nueva teoría crítica estructuraré mi argumentación en cuatro pasos. En primer lugar, expondré un panorama muy esquemático de la historia y evolución de la Escuela de Frankfurt, mostrando los diferentes tránsitos operados en su seno. En segundo lugar, analizaré los rasgos fundamentales de la teoría de la aceleración social de Rosa. En tercer lugar, trataré de explicar los conceptos de “resonancia” e “indisponibilidad”, tal y como han sido presentados por Rosa en los trabajos de la última década. Por último,

defenderé que esta última deriva conecta particularmente bien con algunas tesis defendidas por Adorno, Horkheimer y Marcuse a partir de los años cuarenta. Mi conclusión será que, con este giro, el pensamiento de Rosa se aleja del tipo de investigación materialista practicada por el *Instituto de Investigación Social* durante los años treinta, y retomada nuevamente en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth.

2. Sobre las diferentes generaciones de la Escuela de Frankfurt.

Existe en la actualidad una tendencia a reservar el concepto “Escuela de Frankfurt” para referir al grupo de intelectuales judíos que fundaron en los años veinte el *Instituto de Investigación Social*, y utilizar la etiqueta “teoría crítica postfrankfurtiana” para referir al conjunto de pensadores que, siguiendo la estela de la Escuela de Frankfurt, han modificado de forma sustancial los supuestos teóricos asentados por ella en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (de Caux 2021; Romero-Cuevas 2020). Si, como ha sido tradicionalmente más habitual, decidimos utilizar la etiqueta “Escuela de Frankfurt” de forma genérica, entonces podemos seguir la estrategia de las diferentes generaciones para perfilar su historia y desarrollo (Dubiel 2000; Wellmer 1979; Cortina 2008). Ciertamente, esta forma de presentar la evolución de la Escuela de Frankfurt es *solamente* una de las muchas posibles. Naturalmente, la teoría crítica no es algo que se “herede” mediante la ocupación de cargos institucionales o vinculaciones geográficas específicas. Antes bien, las “tareas” de la filosofía social crítica, por utilizar el título del famoso discurso inaugural de Horkheimer (Horkheimer 1972), han sido delimitadas por los autores fundadores de esta tradición, y desde luego están comprometidas con una forma de crítica muy particular, a la que podemos denominar “crítica de las patologías sociales” (Honneth 2011, Neuhouser, 2023), y una metodología también particular, que cabe llamar “inmanente” (Romero-Cuevas y Zamora 2020). La teoría crítica, ante todo, es una forma de reflexión interdisciplinar a propósito de una sociedad de la que ella misma se sabe derivada. En este sentido, y aunque existe un importante debate

sobre la forma de conceptualizar la evolución de esta tradición de pensamiento, creo que resulta al menos analíticamente fecundo hablar de cuatro generaciones diferentes de la Escuela de Frankfurt, en función del tipo de organización capitalista de la sociedad a que cada una de ellas dirija sus diagnósticos: el capitalismo liberal, el capitalismo de Estado, el capitalismo tardío de naturaleza socialdemócrata y el capitalismo neoliberal. La estrategia de las generaciones no debería comprometerlos, sin embargo, a adoptar una posición evolutiva respecto al devenir de la Escuela: las generaciones posteriores no pueden entenderse sin más al modo de estadios evolutivamente superiores o más comprensivos que los anteriores; antes bien, se trata de modelos que, ciertamente sobre la base de una crítica inmanente a los modelos anteriores, tratan de dar cuenta de una realidad social en cada caso diferente.

La primera generación surge desde luego con la fundación del *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt en los años veinte del pasado siglo. Desde comienzos de los años treinta, sus principales miembros, reunidos en torno a la figura de Max Horkheimer, trataron de ofrecer una prosecución crítica y autorreflexiva del pensamiento marxista, una prosecución que, ante todo, intentaba distanciarse de la ortodoxia. Este distanciamiento venía exigido por las condiciones sociopolíticas dadas hacia el final de la República de Weimar. El fracaso de la revolución comunista en Occidente y el surgimiento de una nueva fuerza capaz de canalizar el sufrimiento de la clase trabajadora por vías no precisamente emancipadoras –el nacionalsocialismo–, condujo a los miembros de la Escuela a practicar durante los años treinta una fascinante combinación de crítica de la economía política, crítica del positivismo, teoría del fascismo y teoría crítica del arte (Horkheimer 2008a, 2008b; Marcuse 1968; Adorno 2009; Löwenthal 1937). A comienzos de los años cuarenta, sin embargo, la situación social y política se había vuelto mucho más crítica, y las esperanzas revolucionarias que el *Institut* aún conservaba durante la década anterior quedaron significativamente reducidas (Dubiel 1978). Ante la imposición de un dominio que ya no era sólo económico, sino además político, social y cultural; ante ese dominio que los frankfurtianos diagnosticaron

como el dominio mismo de la razón instrumental imperante en Occidente, la filosofía de la historia abandonó su optimista fundamento hegeliano-marxiano. Tal y como puede verse de forma paradigmática en la obra de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* (2009), y más tarde en *El hombre unidimensional* de Marcuse (1985) y en la *Dialéctica negativa* de Adorno (2005), la crítica se centró entonces en la relación oculta entre el ser humano y la naturaleza, enfrentados desde mucho antes del surgimiento de la sociedad capitalista bajo una relación de dominio sujeto-objeto. O, como dice Adorno, bajo la relación de un pensamiento identificante. El origen de este importante cambio de rumbo puede rastrearse en algunos artículos publicados por Horkheimer entre 1939 y 1942, sobre todo en “El Estado autoritario” (Horkheimer 1976) o “Razón y autoconservación” (Horkheimer 1970), donde se abren las puertas a las tesis centrales defendidas tanto en *Dialéctica de la Ilustración* como en *Critica de la razón instrumental*. En estos textos se prefigura ya el nuevo modelo de la teoría crítica, que Axel Honneth ha resumido en los siguientes cuatro elementos: «la idea de una autodestrucción de la razón humana, el concepto psicológico-social de la destrucción de la personalidad, el concepto de cultura de masas y el ideal de la genuina obra de arte» (Honneth 2009, 74). Con este importante cambio de dirección, el momento emancipador de la Escuela sólo podía ser comprendido, como señala Albrecht Wellmer, al modo de un «descerrajamiento del cerrado universo de la razón instrumental» (Wellmer 1990). Quedaba pendiente, claro, el problema de fundamentar un concepto positivo de razón en el contexto de una sociedad descrita como totalmente administrada.

En la aporía de una autocritica ilustrada que se vuelve impotente para dar cuenta de sus propios criterios normativos, Habermas ha visto el lugar exacto en que la filosofía de la conciencia deja de ser operativa dentro de la teoría crítica. Ante esta situación, Habermas propone un tránsito hacia lo que llama “paradigma lingüístico” o “paradigma comunicativo”. Aunque comparte con Horkheimer y Adorno la crítica al reduccionismo que supone una modernización social cortada únicamente a la medida de la racionalidad instrumental, reivindica sin

embargo la centralidad de una racionalización de cosmovisiones premodernas que al cabo termina por disolver la antigua “razón objetiva” en una racionalidad diferente: la racionalidad comunicativa (Habermas 1989). Según la auto-comprensión habermasiana de la evolución de la teoría crítica, ciertamente discutible (Maiso 2010), el contenido normativo de la modernidad hace referencia a una forma procedural de racionalidad que no persigue la satisfacción instrumental de intereses, sino la búsqueda cooperativa de la verdad, de la corrección normativa y de la veracidad expresiva. Desde este fundamento, Habermas puede reformular el diagnóstico social de la teoría crítica en términos de una crítica contra la colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos (Habermas 2010).

El tercer estadio en el desarrollo de la teoría crítica surge también al modo de una negación del modelo anterior. Axel Honneth, el gran exponente de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, parte de una crítica a la propuesta de Habermas para proponer un nuevo modelo de teoría crítica. En su lectura crítica, la teoría de la acción comunicativa habría erigido un concepto ficticio de sociedad como efectivamente dividida en un dominio regido por la acción comunicativa –el mundo de la vida– y otro por la acción instrumental y estratégica –el subsistema político y el subsistema económico–. Con semejante división, Habermas parecía comprender el surgimiento del capitalismo como una suerte de «irrupción de principios instrumentales» en un mundo de la vida hasta entonces sólo comunicativamente integrado. A juicio de Honneth, esta comprensión tuvo que convertir en secundarios los conflictos intrasociales o procesos de dominación de los grupos privilegiados, pues el conflicto se pensaba únicamente en términos de una presión sistémica sobre el mundo de la vida (Honneth 2009). Sobre la base de esta crítica, a comienzos de los años noventa Honneth propuso un modelo alternativo de teoría crítica que trata de sacar a la luz la gramática moral de los conflictos sociales mediante una revitalización del concepto hegeliano de “lucha por el reconocimiento” (Honneh 2007).

Aunque Habermas y Honneth siguen siendo los representantes vivos más importantes de la

teoría crítica, desde comienzos del nuevo milenio ha ido surgiendo un elenco de autores que, desde el ámbito de la filosofía y la sociología, tratan de renovar la teoría social. En esta nueva vuelta de tuerca, a la que ya se conoce como cuarta generación de la Escuela de Frankfurt, destacan propuestas como la crítica de las formas de vida de Rahel Jaeggi, la crítica de las relaciones de justificación de Rainer Forst o la crítica de las relaciones temporales de Hartmut Rosa.

3. La teoría de la aceleración social.

Una vez contamos con una imagen esquemática de la historia y el curso de la Escuela de Frankfurt, ahora podemos centrarnos en el autor que nos ocupa en este trabajo. Aunque, como he dicho en la introducción, me interesa sobre todo analizar la última deriva de Hartmut Rosa, quisiera dedicar una breve sección a analizar su primer modelo de teoría crítica, presentado en el año 2005 bajo el sugerente concepto de “aceleración social” (Rosa 2005). Rosa parte de la convicción, no explorada sistemáticamente por la teoría crítica anterior, de que nuestra forma de estar en el mundo depende de las estructuras temporales [*Zeitstrukturen*] de la sociedad en que vivimos, de manera que la teoría social ha de tomar el tiempo como categoría clave del análisis. Sobre la base de esta convicción, la tesis central es que la modernidad occidental está sometida a un proceso creciente de aceleración social, proceso que en la modernidad tardía –la que arranca aproximadamente en los años ochenta del siglo XX– supera un umbral tal que comienza a ocasionar efectos patológicos y a socavar el propio proyecto normativo de la modernidad. Como se puede ver, Rosa asume en este punto de forma explícita el procedimiento de la crítica inmanente. La teoría crítica, entendida como crítica de la aceleración social, debe penetrar reflexivamente las estructuras de la sociedad tardomoderna a fin de mostrar en qué sentido en ella no se realizan, ni pueden realizarse como consecuencia de impedimentos de naturaleza sistémica, los elementos normativos puestos en juego por la primera modernidad.

Aunque el autor parte de una definición abstracta de la aceleración, entendida como

un «incremento en cantidad por unidad de tiempo» (2005), semejante definición no resulta operativa para apresar las múltiples formas de aceleración social observables empíricamente. Para resolver este déficit, el autor propone distinguir tres dimensiones, que permanecen por lo demás empíricamente conectadas: la aceleración técnica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida. Los ejemplos paradigmáticos de la aceleración técnica se encuentran en las transformaciones de los medios de transporte, en las comunicaciones y en la producción de bienes. Con la aceleración de los medios de transporte –primero con el ferrocarril y más tarde con el surgimiento del avión y el automóvil–, la conciencia del espacio sufrió una importante transformación. Esta transformación, que significa en pocas palabras la conversión del espacio en una mera función del tiempo, se vuelve decisiva con la revolución digital y la transmisión electrónica de información. En segundo lugar, la aceleración del cambio social tiene que ver con el mayor ritmo de cambio en prácticas y orientaciones de acción. Para definir esta forma de aceleración, Rosa se sirve del concepto, acuñado por Hermann Lübbe, de “contracción del presente”, siendo el presente un «periodo temporal de estabilidad en el cual el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas permanecen invariables» (Lübbe 1988). La contracción del presente implica que el pasado y el futuro deben ser reescritos en las diversas áreas de la sociedad en intervalos cada vez más cortos. Este proceso se aprecia de forma especialmente clara desde el punto de vista de los ritmos generacionales: si en las sociedades de la modernidad temprana los cambios en las prácticas y orientaciones de acción –por ejemplo, los cambios de profesión– ocurrían sólo a lo largo de varias generaciones, en la modernidad clásica –la que se corresponde con la primera ola de aceleración– estos cambios pasan a sincronizarse con la secuencia de generaciones. En la modernidad tardía o postmoderna, en tercer lugar, nos encontramos con un ritmo de cambio intrageneracional. En tercer lugar, la aceleración del ritmo de vida es entendida como un incremento de episodios de acción por unidad de tiempo. Objetivamente, la aceleración del ritmo de vida implica una condensación o acortamiento de episodios de

acción –por ejemplo, el manifiesto acortamiento del tiempo dedicado a comer, la reducción de las horas de sueño o la implementación de multitareas–. Subjetivamente, este proceso se expresa en la creciente experiencia de terror ante la posibilidad de perder el tiempo y la sensación de no tener nunca tiempo suficiente para llevar a cabo lo que se considera “realmente importante”.

Aunque la explicación de Rosa resulta por supuesto mucho más compleja, en este punto únicamente me interesa presentar la tesis de la aceleración social para comprender cuál es, a juicio del autor, la consecuencia más preocupante de este proceso. Esta consecuencia queda apresada con la categoría de “alienación” [*Entfremdung*]. Rosa muestra cómo la última ola de aceleración, que tuvo lugar a finales de los años setenta en conexión con los procesos de globalización y la irrupción de internet, transforma el régimen espacio-temporal hasta un nivel tal, que los sujetos empiezan a no poder relacionarse consigo mismos y con el mundo más que de forma alienada: «los sujetos modernos [...] se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado» (Rosa 2016a, 10). La aceleración se convierte así en una fuerza totalitaria que somete a los individuos y «conduce a formas de alienación empíricamente observables, que pueden considerarse el obstáculo principal para la realización de una vida buena».

Como no es difícil de ver, en la medida en que Rosa ubica la aparición de la patología social que llamamos “alienación” en la modernidad tardía, tiene que asumir que dicha patología no es un fenómeno consustancial al capitalismo, sino más bien un producto derivado de los “excesos” de este modo productivo. Ciertamente, esta tesis ha hecho a Rosa objeto de la crítica de aquellos que encuentran su propuesta insuficientemente crítica con el capitalismo (Dörre 2011). Sea como fuere, en este punto no nos interesa analizar la relación entre la teoría de la aceleración social y la crítica de la economía política marxista, sino más bien mostrar cuál es la respuesta que Rosa ofrece ante el problema de la alienación en la sociedad tardomoderna. Si el núcleo de su visión de la alienación es una

distorsión temporal de la relación entre el yo y el mundo, ¿cuál es entonces el tipo de relación correcta que Rosa tiene en mente como sustento normativo de su crítica? A diferencia de lo que podría pensarse, Rosa no cree que *lo otro* de la alienación sea la desaceleración, sino lo que llama, adoptando una idea de Charles Taylor, “capacidad de resonancia”. Las formas de alienación de la sociedad tardomoderna son la contrapartida patológica de una relación de resonancia entre el sí mismo y el mundo, de suerte que ésta aparece como el rasgo definitivo de una de vida lograda (Rosa 2009).

4. La última deriva de la teoría crítica de Rosa: resonancia e indisponibilidad.

Desde hace aproximadamente una década, Rosa viene esforzándose por perfilar los contornos de lo que ha llamado una “sociología de nuestras relaciones con el mundo”. Esta propuesta se articula en torno a dos conceptos fundamentales: la resonancia y la indisponibilidad. Rosa parte de la tesis de que la “vida buena” depende estructuralmente de las relaciones que el sujeto logre establecer con el mundo subjetivo, social y objetivo. La vida buena queda así descrita como una relación exitosa con el mundo, en la que los “ejes de resonancia” entre el sí mismo y el mundo no permanecen mudos, indiferentes u hostiles, sino significativos (Taylor 2017). Desde luego, la resonancia no es tan solo una disposición emocional que puntualmente manifestamos ante determinados estímulos que nos hacen especialmente felices –la mirada de un ser al que amamos o el olor de un árbol que nos recuerda a la infancia–. Se trata más bien de una «interacción dinámica entre sujeto y mundo» que supone una especie de «oscilación mutua y rítmica», una interacción que, según Rosa, puede ser analizada filosófica y sociológicamente.

En nuestro trato con el mundo podemos diferenciar, al menos, cuatro tipos de relaciones: relaciones corporales, emocionales, evaluativas y cognitivas. Ciertamente, las relaciones corporales constituyen un prerequisito de todas las demás, de suerte que no resulta siquiera posible imaginarse una relación no-corporal con el mundo (Conill 2019). Nuestra propia piel constituye una suerte de mediador insuperable del

trato con el mundo, por mucho que en la modernidad tardía este trato venga a su vez mediado por la introducción de las pantallas. No obstante, en nuestra relación con el mundo no solo experienciamos corporalmente los objetos que nos rodean, sino que además logramos que se despierten a través de ellos determinadas emociones. Rosa cree que las emociones de miedo y deseo describen «la dualidad entre atracción y repulsión en las relaciones de los seres humanos con el mundo» (Rosa 2016b). Estas emociones constituyen entonces el punto de partida para desarrollar una relación evaluativa y cognitiva, y al mismo tiempo nuestras convicciones cognitivas y nuestras actitudes evaluativas pueden modificar aquellas emociones enraizadas en la pura corporalidad.

La comprensión de nuestras relaciones corporales, afectivas, evaluativas y cognitivas con el mundo en términos de resonancia puede ser a juicio de Rosa un punto de encuentro de diversas disciplinas científicas, tales como la neurobiología, la biología evolutiva, la psicología y la sociología. En todos estos casos parece llegarse a la tesis de que el cerebro «no se limita a reproducir o representar el mundo», sino que existen relaciones de resonancia o receptividad entre el mundo, el cuerpo, el cerebro y la conciencia. El descubrimiento de las llamadas “neuronas espejo”, a cargo de Giacomo Rizzolatti, parece ofrecer un ejemplo paradigmático de esto. Tales neuronas muestran que «para ciertos procesos en el cerebro, no hay diferencia si uno ejecuta una acción a través de sus propias funciones motoras o si esta acción es sólo observada a través de otros sentidos» (Rosa 2016b, 148), lo cual es una forma algo compleja de decir que el ser humano está neurobiológicamente dotado para la empatía, es decir, que los estados de ánimo son “contagiosos”. Rosa huye, por lo demás, de toda forma de reduccionismo neurocientífico, de manera que este enfoque únicamente le sirve para ofrecer una base neuronal para el fenómeno de la resonancia, cuya existencia en todo caso ha de estudiarse socio-culturalmente. Ahora bien, esta explicación únicamente hace referencia a la capacidad receptiva de resonancia, pero éste es sin embargo sólo uno de los dos lados de nuestra capacidad interactiva. El segundo lado, activo y creativo, es estudiado por Rosa bajo el concepto de “autoeficacia percibi-

da”. En efecto, en las relaciones de resonancia los sujetos no solamente se dejan afectar por estímulos externos, sino que al mismo tiempo afectan ellos mismos al mundo. Este segundo elemento, la capacidad de los seres humanos para producir efectos sobre el mundo, depende de la confianza que manifestemos a la hora de influir en el entorno de una forma controlada.

Sobre la base de estas ideas preliminares, Rosa intenta presentar la resonancia como la categoría fundamental de una sociología de nuestras relaciones con el mundo. La dificultad de traducir este concepto, de naturaleza física o acústica, a términos teórico-sociales descansa en el hecho de que no podemos especificar con claridad, más allá del uso meramente metafórico, qué significa que dos entidades se relacionen de forma resonante. Aunque, a mi modo de ver, Rosa no resuelve satisfactoriamente este problema, su argumento apunta a la idea de que, en las relaciones resonantes, determinado segmento del mundo es experimentado por el sujeto como receptivo. O, dicho negativamente, no es experimentado como algo indiferente, frío u hostil, es decir, no se presenta de forma alienada. La alienación es aquí entendida, siguiendo la tesis de Rahel Jaeggi, como una “relación de la no relación”, es decir, como una relación fallida o fracasada con el mundo (Jaeggi 2005). Pero una teoría social sustentada en el concepto de resonancia debe ir, por supuesto, más allá de meras experiencias momentáneas individuales.

En este sentido, Rosa propone diferenciar tres “ejes de resonancia”: los horizontales, que incluyen relaciones sociales tales como la amistad, la familia o las relaciones amorosas; los diagonales, que incluyen las relaciones con el mundo de los objetos; y los verticales, que refieren al tipo de relaciones que establecemos con el mundo como un todo. Así pues, toda sociedad se define por la manera en que establece cómo se relacionan los sujetos con el mundo en estas tres formas, de suerte que una teoría crítica de la modernidad tardía en términos de resonancia debe analizar «cómo y de qué forma las esferas de resonancia han sido institucionalizadas en la sociedad moderna» (Rosa 2016b, 200). Rosa entiende la modernidad como una formación social que solo puede estabilizarse de forma dinámica, es decir, una formación social cuyas instituciones básicas –mercado capita-

lista, democracia representativa, investigación científica, industria artística— solo pueden ser reproducidas y mantenidas «en forma de crecimiento o escalada» acelerada (Rosa 2016b, 308). ¿Cómo ha actuado en este sentido la sociedad moderna respecto a la resonancia? A juicio de Rosa, para esta pregunta caben dos respuestas: o bien entender la modernidad como “historia de catástrofe de resonancia”, o bien entenderla como “historia de un incremento de sensibilidad hacia la resonancia”.

Para dar cuenta de la primera historia, la historia que podemos llamar “catastrofista”, Rosa ha introducido y sistematizado en los últimos años un nuevo concepto: la “indisponibilidad” (Rosa 2020). En esta primera interpretación, la modernidad aparece descrita como un proceso de perpetuo anhelo de puesta a disposición del mundo¹. Este proceso reviste un carácter dramático en la medida en que para Rosa la indisponibilidad constituye un ingrediente esencial de las relaciones de resonancia:

En la medida en que nosotros, los tardomodernos, apuntamos a poner el mundo a disponibilidad, este nos encuentra siempre como un “punto de agresión”, es decir, como un conjunto de objetos a ser conocidos, alcanzados, conquistados, dominados o usados. Precisamente de esta manera parece escapársenos [...] aquello que posibilita la resonancia (Rosa 2020, 14).

En efecto, para los sujetos de la modernidad tardía, el mundo en su conjunto se presenta como algo a ser conocido, dominado, instrumentalizado o conquistado. Ello ocurre, a juicio de Rosa, porque tendemos a pensar que el aumento de nuestro alcance de mundo es el requisito para una vida feliz. Algunos de los ejemplos utilizados por Rosa resultan muy instructivos. La bicicleta amplía obviamente el alcance de mundo del niño, en la medida en que le permite acceder a lugares lejanos a los que solo con mucho esfuerzo podría acceder caminando. El *smartphone*, por su parte, pone a nuestra disposición información ilimitada y personas situadas en cualquier lugar del planeta.

¹ Uno de los elementos de la sociedad tardomoderna en los que mejor puede observarse este anhelo de disponibilidad es el turismo masivo. Para un estudio de este fenómeno desde el punto de vista de la teoría de la resonancia véase López-González 2022.

neta (Rosa 2020, 24 y 25). Para comprender qué significa exactamente esta tendencia a hacer disponible el mundo, Rosa diferencia cuatro dimensiones de la disponibilidad. En primer lugar, hacer disponible significa expandir nuestro conocimiento sobre alguna región del mundo —por ejemplo, poder observar elementos microscópicos de la materia—. En segundo lugar, hacer disponible significa hacer accesible alguna región del mundo —por ejemplo, lograr acceder a profundidades cada vez mayores del fondo marino o a planetas lejanos—. En tercer lugar, hacer disponible significa poner bajo control o dominar una región del mundo —por ejemplo, dominar la fuerza del agua mediante la construcción de presas—. En cuarto y último lugar, hacer disponible significa también instrumentalizar alguna región del mundo —por ejemplo, transformar un árbol en madera con la que construir una mesa.

La tesis de Rosa en este punto, que trataré de vincular con la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer en la siguiente sección, es la siguiente: este programa moderno de puesta a disponibilidad «no solo no funciona, sino que se trueca en su contrario» (Rosa 2020, 45). El mundo totalmente puesto a nuestra disposición, tal es el carácter paradójico del proyecto moderno, se torna finalmente ininteligible, mudo e incluso hostil. O, dicho de otra forma, el mundo queda alienado. Naturalmente, Rosa no es ingenuo, y sabe que esta forma de relación con el mundo es un presupuesto de la existencia del ser humano, algo efectivamente necesario para el progreso de la especie. Su crítica va más bien dirigida contra el momento en que, en el mundo moderno, esta forma de relación se vuelve absolutamente prioritaria y desplaza otra forma de relación antropológicamente más auténtica u originaria: la relación de responsividad o resonancia. He aquí la naturaleza dialéctica del proyecto moderno: estando institucionalmente constreñida a una creciente disponibilidad del mundo, restricción originalmente motivada por el anhelo de relaciones resonantes, termina por convertir el mundo en su conjunto en una “catástrofe de resonancia”: «el intento de poner a disponibilidad el mundo parece desembocar directamente en su antítesis, en una indisponibilidad sin límite» (Rosa 2020, 156). Esta indisponibilidad, resultado

del proceso de modernización, no es el tipo de indisponibilidad necesaria para establecer relaciones resonantes, sino una «forma modificada e inquietante», una suerte de «monstruo creado por nosotros mismos».

Ahora bien, ésta es solamente una de las posibles interpretaciones del proceso de modernización. La segunda interpretación posible entendería la modernidad como la historia de un incremento de sensibilidad hacia la resonancia. Rosa asocia esta contrahistoria, analizada de forma menos pormenorizada que la anterior, con la tradición del Romanticismo. En esta tradición, que forma parte desde luego de la modernidad, encontramos esperanzas y anhelos de resonancia en elementos como el amor, la amistad, la música, la religión, la literatura y, especialmente, la experiencia de la naturaleza (Rosa 2016b, 358). Ciertamente, Rosa extrae enseñanzas de esta tradición, pues, en contra de los diagnósticos crítico-sociales y crítico-culturales absolutamente catastrofistas, cree poder localizar, dentro de la propia sociedad moderna, «un incremento sin precedentes de la sensibilidad hacia la resonancia» (Rosa 2016b, 364).

De estas dos historias opuestas podemos extraer una consecuencia muy importante para la filosofía social: las experiencias de resonancia no dependen –o al menos no exclusivamente– de las disposiciones anímicas o emocionales de los sujetos, sino que están siempre posibilitadas o bloqueadas por las condiciones culturales e institucionales de la sociedad en que tales sujetos viven. El hecho de que los seres humanos nos relacionemos con el mundo en forma predominantemente resonante o en forma predominantemente alienada depende de nuestras visiones culturales del mundo y de las instituciones fundamentales que articulan nuestra sociedad.

5. Harmut Rosa a la luz de la Dialéctica de la Ilustración y la Dialéctica Negativa.

Hasta ahora hemos ofrecido una breve reconstrucción del modelo de teoría crítica ofrecido por Rosa. Hemos visto que, en su segundo estadio, los dos conceptos fundamentales son los de “resonancia” e “indisponibilidad”. A fin de conectar las reflexiones desarrolladas

en las secciones segunda y tercera con la breve presentación de la historia de la Escuela de Frankfurt presentada en la sección primera, me gustaría dedicar este último apartado a defender la siguiente tesis: con su última deriva, Rosa ha retornado, por así decirlo saltando más allá de Habermas y Honneth, a ciertos motivos presentes en los principales miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt a partir de los años cuarenta. Dos son, a mi modo de ver, los puntos de conexión más evidentes entre ambos estadios. En primer lugar, en ambos casos aparece la tesis de que el proceso de modernización reviste un carácter paradójico, que acaba tornando su promesa –liberación o resonancia– justamente en su contrario –dominación o alienación–. Esta idea conecta de forma especialmente clara con la *Dialéctica de la Ilustración*. En segundo lugar, en ambos casos aparece una crítica al tipo de pensamiento que Adorno ha denominado “identificante”, y en consecuencia la reivindicación de una forma de aproximación al mundo de tipo ni instrumental ni conceptual. Esta idea conecta con la *Dialéctica negativa*. Desarrollaré a continuación brevemente ambas conexiones.

Como es sabido, *Dialéctica de la Ilustración* trata de explicar lo que sus autores consideran la naturaleza paradójica del proceso de modernización: «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (2009, 51). Esta nueva barbarie, que los autores ven confirmada en el nacionalsocialismo, queda apresada con la famosa expresión de un “mundo totalmente administrado”. La tesis principal de la obra aparece resumida en unas palabras muy célebres del prólogo de 1944:

No albergamos ninguna duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creamos haber descubierto que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier (Adorno y Horkheimer 2009, 53).

La totalidad del libro pretende ofrecer una suerte de autoilustración de la Ilustración, mostrando cómo la causa de la regresión de la

Ilustración a pura barbarie ha de ser buscada dentro del propio pensamiento ilustrado. Efectivamente, aunque la Ilustración nace con la promesa de liberar al ser humano de las potencias naturales y poner las condiciones materiales y espirituales para una existencia libre y pacífica, finalmente termina por crear ella misma una situación en la que el propio ser humano queda convertido en mera materia de dominio.

Aunque la explicación de Adorno y Horkheimer resulta por supuesto mucho más compleja, creo que esta breve exposición es suficiente para estudiar la relación existente con la última deriva de la teoría crítica de Hartmut Rosa. También Rosa trata de apresar el carácter paradójico del proyecto moderno. El programa moderno en su conjunto se basa en el anhelo de poner el mundo a disposición del sujeto, es decir, de hacerlo cognoscible, accesible, dominable e instrumentalizable. Igual que Adorno y Horkheimer creen que el proyecto ilustrado se orienta por el interés en liberar al ser humano de las potencias irracionales de la naturaleza, Rosa interpreta dicho proyecto como movido por una promesa genuinamente emancipadora: la de construir relaciones resonantes entre el sujeto y el mundo. Ahora bien, de forma totalmente asimilable a la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración*, Rosa cree que este objetivo no solo no ha sido cumplido, sino que el proyecto devino justamente en su contrario. El mundo desencantado, por emplear la expresión weberiana utilizada también por Adorno y Horkheimer, el mundo puesto totalmente a disposición del sujeto, termina por convertirse en una fuente de hostilidad, amenazas e impotencia. En lugar de emplear las expresiones de Adorno, Horkheimer o Lukács, expresiones como “reificación” o “administración” del mundo, Rosa prefiere utilizar una terminología que se compadezca mejor con su metáfora de la resonancia: silenciamiento, alienación, falta de responsividad, frialdad. Pero basta con comparar la cita del prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* destacada más arriba con el siguiente fragmento del texto *Resonancia* para advertir una similitud fundamental de los diagnósticos:

El esfuerzo por incrementar el propio dominio del mundo es motivado, hecho

plausible, y legitimado por la promesa moderna de resonancia. De forma inesperada, sin embargo, la orientación hacia la resonancia misma se convierte aquí también en una estrategia para incrementar el propio dominio del mundo. La resonancia entonces tiende a ser reificada en ambos lados y así se perversa en su contrario [...] La resonancia sigue siendo la promesa de la modernidad, pero la alienación es su realidad (Rosa 2016b, 373).

Éste constituye, así pues, el primer punto de conexión entre los diagnósticos de Rosa y la primera generación de la Escuela de Frankfurt a partir de los años cuarenta. Para el segundo punto de conexión podríamos recurrir también a *Dialéctica de la Ilustración*, en la medida en que también aquí se ofrece una crítica del tipo de pensamiento conceptual, discursivo, lingüístico en el que se fundamenta el trato instrumental o dominador con el mundo. No obstante, creo que resulta todavía más instructivo recurrir en este punto a *Dialéctica negativa*. Como es sabido, Adorno ofrece en esta obra una penetrante autorreflexión filosófica destinada a criticar lo que denomina “pensamiento identitario”. La dialéctica negativa es un “antisistema”, una forma de autocrítica filosófica que «trata de sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por la idea de lo que escaparía al hechizo de tal unidad» (Adorno 2005, 10). Adorno cree que la filosofía está obligada a ejercer esta autocrítica. El resultado de esta autocrítica es que el llamado pensamiento identitario, el pensamiento conceptual que trata de apresar la totalidad de lo real haciendo abstracción de su particularidad cualitativa, ejerce violencia sobre todo aquello que no cae bajo el concepto. Por eso reivindica la diversidad cualitativa de la experiencia, más allá de lo apresado por el concepto. Entendida como dialéctica negativa, la tarea de la filosofía sería así abrir el pensamiento a la multiplicidad de lo heterogéneo, de lo no subsumible bajo concepto alguno. Adorno llama en ocasiones a esta tarea el «comportamiento intuitivo del espíritu», y cree ver en él el «arcaico rudimento de una reacción mimética». Lo fascinante del ejercicio reflexivo de Adorno es que él mismo es consciente de que, a fin de desarrollar una

teoría sin pretensión sistemática sobre lo no conceptual, se requiere justamente el medio del concepto. En este sentido, la tarea de la filosofía sería «abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos» (Adorno 2005, 21). Nuevamente, la argumentación de Adorno resulta por supuesto más compleja de lo que aquí podemos presentar. Para los objetivos de nuestro trabajo, sin embargo, únicamente nos interesa señalar que, frente a este pensar identificante, Adorno cree posible un conocimiento abierto a lo cualitativo y heterogéneo. La experiencia alternativa, originaria, que la filosofía trata de explicar, puede entenderse como «un correctivo de la violencia de una cuantificación desatada» (Adorno 2005, 51), y queda paradigmáticamente representada en las obras de arte. Aunque la obra de arte corre según Adorno la misma suerte que todas las demás manifestaciones culturales de la sociedad tardocapitalista, la de quedar reducida a la forma “mercancía” (Zamora 2020), puede al menos hacer visible las contradicciones de la sociedad capitalista.

¿Qué relación tiene la argumentación de Adorno con la postura de Rosa explicada más arriba? Como hemos visto, la tercera dimensión de la puesta a disponibilidad era descrita como el intento de volver dominable un determinado fragmento del mundo. Esta forma de dominio, dice Rosa, se basa en la penetración conceptual y el análisis que nos aporta el conocimiento científico. El pensamiento identificante tiene por tanto un correlato directo en la actitud de puesta a disponibilidad del mundo. Ciertamente, como Adorno, también Rosa cree que esta forma de relación con el mundo resulta necesaria. El problema empieza, como en el caso del pensar identificante, cuando dicha forma de relación queda absolutizada. La actitud agresiva que define la relación moderna con el mundo se convierte en totalitaria en la medida en que la indisponibilidad se torna algo inconcebible. Es decir, en la medida en que lo indisponible solo aparece como “lo aún no disponible”, como algo que debemos conquistar y someter. Esta forma de proceder excluye lo que Adorno había llamado “experiencia cualitativa de lo heterogéneo”, y que Rosa denomina “la verdadera experiencia y vivacidad” del mundo. «El pensamiento identificador», dice Rosa utilizando explícitamente la expresión de Adorno, «nos

roba la posibilidad de relacionarnos con la cosa como con una contraparte indisponible a la que debemos escuchar antes de poder responderle y entrar en relación con ella» (Rosa 2020, 145). En este sentido, el tipo de relación agresiva con el mundo que caracteriza al pensar moderno es solamente una forma históricamente posible, pero no la única. Para alumbrar las alternativas, Rosa hace referencia a algunas concepciones de la primera Escuela de Frankfurt, como la contraposición establecida por el Marcuse de *Eros y civilización* entre la actitud prometeica y la actitud órfica o erótica. Esta segunda actitud, que se correspondería con lo que Rosa denomina “resonancia” y Adorno “mímesis”, tendría un estatuto antropológicamente más originario. La capacidad de resonancia, en último término, es para Rosa la forma auténtica de habérselas con el mundo.

6. Conclusiones.

Hemos visto que la teoría crítica de Hartmut Rosa, que había arrancado con un estudio sobre los procesos de aceleración social en la modernidad tardía, desemboca en una crítica contra el carácter reificante del pensar moderno. Ciertamente, esta cercanía al tipo de diagnósticos formulados por la primera Escuela de Frankfurt durante los años cuarenta no es incompatible con el acercamiento a otras tradiciones de pensamiento que, por lo demás, siempre han inspirado las propuestas de Rosa, como por ejemplo la crítica cultural del “malesstar en la modernidad” formulada por Charles Taylor en la estela del comunitarismo (Taylor 1994). Asimismo, la distancia entre Rosa y la primera Escuela de Frankfurt es también algo que merece ser destacado, sobre todo si tenemos en cuenta el potencial “ideológico” del concepto de resonancia, que puede conducir a una reconciliación con la organización actual de la sociedad ante la que sin duda Adorno habría hecho valer nuevamente las herramientas de la crítica ideológica.

Sea como fuere, creo que el breve análisis anterior permite concluir que, con su giro hacia la teoría de la resonancia y la indisponibilidad, Rosa emprende una recuperación de estadios de la teoría crítica anteriores al “cambio de paradigma”. Aunque en repetidas ocasiones el

autor afirma que esta forma de crítica no abandona el «suelo firme de las ciencias sociales» ni sucumbe a un ejercicio puramente especulativo, resulta difícil no preguntarse en qué medida categorías como “resonancia”, “indisponibilidad” o “responsividad” pueden constituir un punto de partida tan sólido para la teoría social como el que constituyeron categorías como “capital”, “mercancía”, “acción comunicativa”, “reconocimiento” o “aceleración social”. Las manifiestas dificultades con las que se topa Rosa a la hora de evitar en el lector la tentación de interpretar la categoría de “resonancia” como una mera disposición emocional nos dan una pista de esto. Esta categoría posee sin duda un alto poder evocativo, y resulta muy intuitivo interpretar determinadas formas de relación con el mundo como relaciones resonantes. No obstante, y aunque aquí no puedo extenderme más en este punto, esta categoría presenta a mi juicio dos problemas fundamentales, con cuya breve enunciación quisiera finalizar. En primer lugar, no veo cómo pueden establecerse criterios objetivos para determinar cuándo una determinada formación social fomenta o bloquea experiencias de resonancia, puesto que, por su propia naturaleza, resulta difícil entender esta experiencia como algo intersubjetivamente compartible. En segundo lugar, tengo la sospecha de que eso que Rosa apresa bajo los términos de resonancia e indisponibilidad no puede constituir la forma prioritaria de acceso al mundo objetivo más que al precio de revertir el proceso mismo de racionalización moderna. Los accesos conceptuales, lingüísticos o instrumentales al mundo no contienen, como afirma el autor en ocasiones llevando su crítica a cotas sencillamente demasiado esotéricas para una teoría materialista de la sociedad, un «carácter reificante y prácticamente asesino» (Rosa 2020, 142). Antes bien, esta forma de acceso al mundo constituye, sobre todo, como ya vio Marx hace ahora casi dos siglos, el prerrequisito mismo para la consecución de una sociedad emancipada.

Referencias

- ADORNO, T. W.: *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal, 2005.
- ADORNO, T.W.: “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”. En: ADORNO, T.W., *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid, Akal, 2011.
- ADORNO, T.W. Y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2009.
- CONILL, J.: *INTIMIDAD CORPORAL Y PERSONA HUMANA: DE NIETZSCHE A ORTEGA Y ZUBIRI*. Madrid, Tecnos, 2019
- CORTINA, A.: *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*. Madrid, Síntesis, 2008
- DE CAUX, L. P.: *A imanência da crítica*. São Paulo, Loyola, 2021.
- DÖRRE, K.: “Capitalism, Landnahme and social time regimes: An outline”. *Time and Society*, 20,1, 2011, 69-93
- DUBIEL, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.
- DUBIEL, H.: *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. México, Plaza y Valdés, 2000.
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.
- HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010.
- HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 2007.
- HONNETH, A.: *Crítica del poder*. Madrid, Antonio Machado, 2009
- HONNETH, A.: “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”. En: HONNETH, A.: *La sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta, 2011, 75-126.
- HORKHEIMER, M.: *Vernunft und Selbsterhaltung*. Frankfurt, Fischer, 1979.
- HORKHEIMER, M.: “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. En: HORKHEIMER, M.: *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main, Fischer, 1972
- HORKHEIMER, M.: “El Estado autoritario”. En HORKHEIMER, M.: *Sociedad en transición*. Barcelona, Península, 1976, 97-123
- HORKHEIMER, M.: “Teoría tradicional y teoría crítica”. En: HORKHEIMER, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008a, 223-271.
- HORKHEIMER, M.: “Historia y Psicología”. En: HORKHEIMER, M.: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008b, 22-42.
- JAEGGI, R.: *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a. M., Campus, 2005.

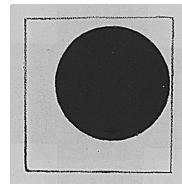
- LÓPEZ GONZÁLEZ, J. L.: *La ética ante la cinética del turismo. Aportaciones desde la teoría crítica de la resonancia de Hartmut Rosa*. Tesis doctoral. Universitat Jaume I, 2022.
- LÖWENTHAL, L.: “*Knut Hamsun: Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie*”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 295-345
- LÜBBE, H.: “Gegenwartsschrumpfung”. En BACKHAUS, K. y BONUS, H. (Eds.). *Die Beschleunigungsfall oder der Triumph der Schildkröte*. Stuttgart, Schäffer, 1988, 129-164.
- MAISO, J.: “¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez? La crítica de Adorno a la industria cultural y los pasos en falso del cambio de paradigma”. *Arxius de Sociologia*, 22, 2010, 61-70
- MARCUSE, H. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. En: MARCUSE, H. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1968, 15-44.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 1985.
- NEUHouser, F.: *Diagnosing Social Pathology*. Cambridge University Press, 2023.
- ROMERO-CUEVAS, J.M.: “La Escuela de Fráncfort, hoy”. *Diálogo filosófico*, 108, 2020, 330-359
- ROMERO-CUEVAS, J.M. y ZAMORA, J. A.: *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona, Anthropos, 2020.
- ROSA, H.: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a. M., Campus, 1998.
- ROSA, H.: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.
- ROSA, H.: “Kritik der Zeitverhältnisse; Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik”. En: JAEGGI, R. & WESCHE, T. (Eds.). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009, 23-54.
- ROSA, H.: *Aceleración y alienación*. Buenos Aires, Katz, 2016a.
- ROSA, H.: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2016b.
- ROSA, H.: *Lo indisponible*. Barcelona, Herder, 2020.
- TAYLOR, CH.: Ética de la autenticidad. Barcelona, Paidós, 1994.
- TAYLOR, CH.: “Resonance and the romantic era. A comment on Rosa’s conception of the good life”. En Rosa, H. y Henning, Ch. *The Good Life Beyond Growth*. London, Routledge, 2017.
- WELLMER, A.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1979.
- TAYLOR, CH.: “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica”. *Isegoría*, 1, 1990, 15-48.
- ZAMORA, J.A.: “El arte como lugarteniente de la liberación bloqueada: Th. W. Adorno ante la tesis benjaminiana de la politización del arte (Parte II: Th. W. Adorno)”. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 11/12, 2020, 175-207.

La lucha por el reconocimiento en Japón. Hacia
un diálogo intercultural a partir del concepto de
honor

The struggle for recognition in Japan. Towards
an intercultural dialogue based on the concept of
honor

David Mengual Garcerán

Universidad de Sevilla
davidmen2000@gmail.com



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 153-161

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.15

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Introducción el problema de la individuación en el programa de Honneth.

Una de las principales aportaciones de *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997) es la tesis de que el proceso de autorrealización de un sujeto depende de factores intersubjetivos, más allá de su alcance individual. La lucha en torno al modo de valoración colectiva sería el hilo conductor de un proceso de progreso moral y ampliación de los sectores integrados en la sociedad. A partir de ahí, trata de formular un concepto de eticidad como concepto formal de vida buena. Este debe servir, según los cometidos de la teoría crítica, como perspectiva normativa a la hora de dirigir las condiciones intersubjetivas de la integridad personal hacia su autorrealización (Honneth 1997, 206-207).

No obstante, cabe constatar una tensión irresuelta entre el yo y la colectividad que subyace a dicho concepto de eticidad. Esta reside en la interpretación del proceso de individuación de la valoración social en la modernidad. Honneth pierde de vista el concepto de honor, a su juicio, propio de sociedades estamentales, a favor de una forma eminentemente moderna de valoración de las cualidades individuales: la solidaridad. Sin embargo, con esto se ciñe a una perspectiva parcial, al centrarse únicamente en el estudio de transformaciones históricas acontecidas en Occidente. El honor en culturas orientales ha experimentado un desarrollo que no puede entenderse bajo esta óptica de privatización del reconocimiento y, en la actualidad, continúa ejerciendo una enorme influencia en la conformación de la identidad desde las expectativas sociales y la pertenencia a grupos. Proponemos aquí una relectura de la relación individuo-colectivo al compás de la cultura del honor en la sociedad japonesa. Para ello nos remitiremos al modelamiento del sentido del estatus a partir del legado de la cultura samurái, en la conformación de lo que Eiko Ikegami denomina individualismo honorífico (2012, 24). La inclusión de esta perspectiva se vuelve necesaria para una comprensión más plena del honor en las relaciones de reconocimiento social.

Ello no pretende ser una enmienda a la totalidad del proyecto honnethiano sino, más bien, una ampliación de su propuesta. Aparte

de servir como punto de apoyo para un análisis teórico de zonas geográficas menos tenidas en cuenta en la filosofía social, la inclusión de la perspectiva japonesa supone, a nuestro juicio, una revaloración del peso de las expectativas colectivas en la conformación del estatus social. Ello repercute a la hora de formular una eticidad democrática que, además de ser post-tradicional, apunte a un diálogo intercultural. Solo así será posible un tratamiento teórico del yo, del estatus y de la transformación de las sociedades en una clave normativa de verdadero alcance universal.

2. Honor y solidaridad en La lucha por el reconocimiento.

Con tal de comprender el proceso de individualización del honor en la teoría crítica de Honneth, debemos comenzar describiendo las tres fases de relaciones de reconocimiento descritas en *La lucha por el reconocimiento*. Parte del amor como estadio más básico de reconocimiento, basado en lazos afectivos, que caracteriza como un equilibrio entre la fusión en el otro y la autoafirmación a partir del otro (Honneth 1997, 130). El siguiente paso, el derecho, asienta la participación autónoma en la vida pública, y consiste en la valoración de la relevancia social de los individuos (Honneth 1997, 132-133). En último lugar, Honneth postula la solidaridad como la forma de reconocimiento más amplia, aspecto en el que nos detendremos.

El autor define la solidaridad como aquella valoración social que permite a los sujetos “referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas” (Honneth 1997, 148). Va más allá del concepto general de persona como poseedora de derechos, pues este nuevo tipo de relación intersubjetiva se basa en la apreciación del valor de los modos de vida específicos del individuo. La personalidad se valora a raíz de su contribución a la realización de valores socialmente definidos. Honneth asume que, cuantos más valores son tenidos en cuenta a la hora de marcar los objetivos éticos, y cuanto más horizontales se convierten los ordenamientos jerárquicos, más individualizante se vuelve la valoración social. El filósofo construye esta idea a partir de la tesis de que la solidaridad parte de

una transformación moderna del honor estamental.

Mientras que los objetivos éticos de la sociedad todavía se conciben sustancialmente y se articulan jerárquicamente en sus correspondientes representaciones de valor, de modo que puede establecerse una escala de formas de comportamiento más o menos valiosas, la consideración de una persona se mide por conceptos de honor social (Honneth 2011, 150).

El honor es atribuido al cumplimiento de las expectativas sociales marcadas a priori por el estamento tipificado culturalmente, lo cual conlleva la referencia colectiva de la distinción social. Honneth entiende que, con el tránsito a la modernidad, cae la estructura jerárquica de la valoración social, ya que esta última pasa a basarse en la evidencia cotidiana. Ello se debe a que el autor concibe el punto de referencia valorativo del honor como metasocial; solo contempla su validez derivada de “tradiciones religiosas o metafísicas” (Honneth 1997, 152). La individuación en la valoración social pasa por eliminar los metarrelatos trascendentales que sustentaban el orden jerárquico. La sociedad japonesa nos servirá como paradigma de una comunidad ordenada jerárquicamente bajo postulados no trascendentales, sino eminentemente políticos, donde además es la pertenencia a grupos lo que marca el estatus social.

Tras el cuestionamiento burgués de las representaciones feudales de los nobles, cae el valor predeterminado de las cualidades de una persona, para pasar a la estima del individuo bajo un concepto universal de dignidad. “Si hasta ahora tales diferencias de calidad estaban determinadas de modo colectivista, para establecer en la pertenencia estamental del singular la medida de su honor social” (Honneth 2011, 153), tras la lucha de la burguesía, se conduce a “una individuación acerca de quién contribuye a la realización de objetivos sociales” (Honneth 2011, 153-154). Este proceso de individuación en la valoración social pasa por la disolución del concepto de honor, a partir de la universalización de la dignidad y de la privatización del comportamiento honorífico. El prestigio social es, según Honneth, el sustituto moderno del honor. El respeto del individuo hacia sí mismo ya no viene delimitado por estándares

socioculturales, puesto que cada persona pasa a valorarse a sí misma.

Honneth toma a tres autores como referencia a la hora de asumir el modo en que se privatizan las relaciones honoríficas: Alexis de Tocqueville, Max Weber y Hans Speier. Debemos detenernos brevemente en las ideas que estos precedentes tuvieron al respecto, con tal de precisar esta concepción occidental de privatización del honor.

Honneth se refiere a *La democracia en América* de Tocqueville, en concreto, al capítulo que tiene como título *Por qué entre los americanos todas las profesiones honestas son consideradas honorables* (Tocqueville 2010, 918-919). En él, se estudia la relación del trabajo con el salario, comparando el régimen estadounidense con las sociedades aristocráticas europeas. La tesis principal de Tocqueville es la de que, en una sociedad moderna como la estadounidense, la colectividad valora positivamente tanto el desempeño de un trabajo como el lucro, mientras que a ojos de la aristocracia, este último es percibido como una deshonra. En *La democracia en América*, la idea del honor aparece intrínsecamente vinculada al desempeño de una profesión, donde la retribución marca la diferencia entre el orden feudal y el moderno. “En las aristocracias no es precisamente el trabajo el que se desprecia, es el trabajo con vistas a un beneficio” (Tocqueville 2010, 918). En cambio, en las sociedades democráticas, trabajo y lucro son dos ideas que siempre aparecen unidas. El cambio de rumbo desde el orden estamental al moderno en términos de estima de los modos de vida concretos vendría dado principalmente por el trabajo que, de servir a las obligaciones morales de una clase concreta, pasa a depender del beneficio material del individuo.

Honneth acude a la monumental *Economía y sociedad* de Weber para articular su relación entre honor y feudalismo. El sociólogo diferencia la clase, como comunidad organizada según relaciones económicas, del estamento, a partir del consumo de bienes según formas específicas de vida. “Llamaremos «situación estamental» a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica —positiva o negativa— del «honor» adscrito a alguna cualidad común a muchas personas” (Weber 1967, 687). La pertenencia a

un círculo privilegiado viene acompañada de la exigencia de un modo de vida determinado, lo cual conlleva incluso una limitación de la vida social. Weber concuerda con Tocqueville en el repudio al lucro de las sociedades feudales; los procesos económicos y los intereses materiales son ajenos a las dinámicas honoríficas de los modos de existencia estamentales. Por ello, lo propio de estos regímenes es el bloqueo al libre mercado y a toda vía que ampare una participación colectiva y horizontal del prestigio social. Sin embargo, Weber discrepa con Tocqueville en la medida en que reconoce vestigios honoríficos en los modernos Estados Unidos.

Los grupos estamentalmente privilegiados admiten que el usual trabajo físico constituye un rebajamiento, cosa que, frente a las antiguas tradiciones opuestas, se manifiesta también actualmente en Norteamérica. Con gran frecuencia es considerada toda actividad industrial, incluyendo la «actividad del empresario», como un rebajamiento (Weber 1967, 691).

Un aspecto destacable en el planteamiento de Weber es la forma en que concibe la interacción entre prestigio de clase y honor estamental, no estando ambos necesariamente enfrentados. El autor afirma que el honor correspondiente al estamento no siempre se relaciona con una situación de clase, entendida esta como la posición ocupada en el mercado: “poseedores y desposeídos pueden pertenecer al mismo estamento y esto ocurre con frecuencia y con evidentes consecuencias, por precaria que pueda ser a la larga esta «igualdad» en la apreciación social” (Weber 1967, 688). Precisamente, este es un aspecto que no recoge Honneth y que será clave en nuestra detección de patrones honoríficos de organización en una sociedad moderna como la japonesa.

Solo queda detenernos en la tercera influencia de Honneth en el estudio de las relaciones honoríficas: Hans Speier. En su artículo *Honor y estructura social*¹ sostiene que “el honor de un hombre no surge ni de su personalidad ni de cuánto se aferre a sus buenas acciones. Depende de otros hombres que tienen el poder de otorgarle honor y la voluntad de rendir por él” (Speier 1935, 74). De este modo, Speier plantea el honor como una cuestión epistémica.

¹ Las citas del mismo son de traducción propia.

ca, basada en el conocimiento o la ignorancia del comportamiento o modo de vida de los elegidos por parte de la mayoría social. Para asegurar esta forma de reconocimiento, toda estructura social cuenta con individuos o instituciones que se encargan de proclamar y difundir el honor. Comenzamos a advertir una forma de reconocimiento honorífico más allá de la organización estamental de la sociedad, cuando Speier advierte la sofisticación de los medios para la difusión del honor en sociedades modernas (1935, 77).

El autor da un paso más allá de Weber al plantear que el honor no depende de la utilidad social de un estamento. Por si fuera poco, se refiere a Japón para defender esta idea; pues en la sociedad Tokugawa, la clase campesina gozó de un mayor estatus que el campesinado europeo, a pesar de desempeñar la misma función material: “se puede sostener que las evaluaciones que determinan el contenido del honor dependen de la importancia relativa que la sociedad vincula a sus diferentes necesidades” (Speier 1935, 80-81). Todo cuanto una colectividad considera valioso socialmente depende de las circunstancias históricas, poniendo como ejemplo las necesidades religiosas. Por ello, están sujetas a transformaciones, y no son un reflejo fiel de la utilidad material.

En lo que respecta a la individuación del reconocimiento en la modernidad, Speier entiende la noción individualista y moderna del honor como una usurpación de las clases medias para sustituir la concepción feudal del honor. El comportamiento considerado honorable por la aristocracia se redujo a una serie de gestos devaluados e irrelevantes. En su lugar, se estableció una esfera de cualidades interiores a las que todo el mundo podía tener acceso. A partir de aquí, empiezan a subrayarse los aspectos inmateriales del honor frente a los construidos socialmente. Sin embargo, este ideal de autonomía de las capacidades personales es una ilusión: “en esta enorme revolución espiritual se olvidó que la autonomía del individuo surgía de su aspiración a un estatus más alto” (Speier 1935, 88). Según Speier, el honor personal es absoluto para el portador, pero sus contenidos no dejan de estar delimitados socialmente. Estas ideas sí son tenidas en cuenta por Honneth, pero obvia los planteamientos finales del autor.

Cuestionando a Marx, Speier propone un concepto de clase compatible con el honor e independiente del capital. En ese sentido, concibe la clase como todo grupo en posición de superioridad o inferioridad respecto a otro. Esta desigualdad no solo dependería de la riqueza, sino del hecho de que cierto grupo sea concebido como superior al resto. De este modo, el concepto de honor sería pertinente en todo análisis social que implique una ordenación jerárquica de los individuos. Ello implica cualquier tipo de sociedad, pues como afirma en la última página de su ensayo,

el honor, concedido implícita o explícitamente, es un fenómeno básico de la existencia social del hombre. No puede existir bajo una completa tiranía, porque la vida sería arbitraria e impredecible; tampoco puede existir bajo una completa igualdad, porque el honor es esencialmente jerárquico. Pero la tiranía absoluta y la igualdad absoluta son solo extremos abstractos, que sirven para demostrar que la existencia social del hombre se basa en un orden aprobado por el honor (Speier 1935, 97).

Si bien esta formulación le sirve a Honneth para comprender la lucha por el reconocimiento en términos de una búsqueda de valoración moral, más allá del interés de clase, puede servirnos para revalorizar el papel que el honor, en su sentido más tradicional, puede seguir desempeñando en sociedades modernas. Por ello se vuelve necesario un análisis a la función del honor en Japón, donde el reconocimiento honorífico experimentó un particular desarrollo paralelo a la modernización de la sociedad.

3. El individualismo honorífico: de la cultura del honor samurái al Japón contemporáneo.

Si, tal y como muestra la socióloga Ikegami (2012), el honor sigue rigiendo los modos de reconocimiento recíproco en el Japón actual, se debe en gran parte al legado histórico que la clase samurái dejó en el país. No es de extrañar, dado que desde 1185 hasta 1868 Japón estuvo bajo distintos gobiernos militares. A través del proceso de domesticación del samurái en los albores de la modernidad japonesa, será posible comprender un concepto de individualismo

honorífico, con el que matizar la solidaridad como estadio privado de reconocimiento.²

El proceso de domesticación del samurái se refiere a la transformación que tuvo lugar entre la clase guerrera de Japón, privilegiada, para adaptar su modo de vida militar a un contexto de paz prolongada. Esta tuvo lugar en la era Tokugawa (1603-1868), durante la que se impuso un férreo gobierno centralizado, de hermetismo casi completo en lo que respecta a las relaciones internacionales, y con un sistema de castas estrictamente diferenciado y de carácter jerárquico. Los samuráis tuvieron que dar un nuevo significado a su modo de vida; del guerrero pragmático e individualista de los períodos previos, afanado en la explotación y la conquista de tierras, pasamos a un modelo de burócrata culturizado y preocupado por mantener la cohesión de la sociedad. No es de extrañar que fuera en el periodo Edo cuando floreciera completamente el neoconfucianismo, ligado siempre a la organización armónica de los miembros de la colectividad.

Como afirma Ikegami, la domesticación del samurái contribuyó a armonizar el sentido de identidad personal con los roles y responsabilidades institucionalmente prescritos, a la vez que se conservaba, mitigando sus trazas violentas, la aspiración al sentido de la dignidad individual. De esta manera surge una armonía entre el control de los propios impulsos surgidos del deseo de autoafirmación y la iniciativa para el cambio social. El individualismo honorífico, como alternativa a la individualidad occidental-capitalista, surge del *ethos* samurái y engloba “los aspectos distintivos del modo japonés de individualidad” (Ikegami 2012, 448).³

Al contrario que Honneth, Ikegami identifica el honor con un modo de individualidad que resalta la autoestima y los deseos del yo

2 Aunque el caso japonés ya es lo suficientemente paradigmático como para llevar a cabo esta ampliación de la filosofía honnethiana respecto a la interpretación del papel del individuo en la modernidad, también puede ser pertinente, si bien no tenemos espacio para ello, un análisis a las relaciones honoríficas en otras partes de Asia oriental. Véase: Sigurðsson 2014.

3 Si bien Ikegami contempla otros modelos de individualismo honorífico más allá del contexto japonés, como la élite blanca estadounidense en los estados del sur antes de la guerra civil, estos no tienen una vigencia tan expresa tras la modernidad, cosa que sí caracteriza al honor nipón.

además de las exigencias sociales. Aunque esta dimensión puede compaginarse con un modelo de lucha por el reconocimiento, las pretensiones individuales no acaban chocando frontalmente contra las expectativas de la sociedad establecidas a priori.

No es la separación de estas dos perspectivas, sino su proximidad, lo que se da por sentado en Japón. Las implicaciones normativas que resultan de este tipo de percepción de la identidad son tomar los roles y las expectativas en las relaciones intersubjetivas con más seriedad, no simplemente como medios para lograr diversos fines, sino como componentes esenciales para la realización del yo (Ikegami 2012, 473)⁴.

Mientras que en *La lucha por el reconocimiento* se interpretan los recursos al honor como medios objetivos y trascendentales de establecer el estatus en las sociedades estamentales, el individualismo honorífico “carecía de cualquier elemento trascendental como se encuentran en los esquemas universales de principios morales del tipo cristiano o kantiano” (Ikegami 2012, 455). No hay un sistema de valores más allá de las normas inmanentes del grupo social, teniendo los roles asumidos a priori una referencia eminentemente pragmática y política.⁵

Una vez formulado el concepto de individualismo honorífico a partir del proceso de

4 Etzrodt y Uva (2022) critican que la concepción de Ikegami sobre el individualismo honorífico no tiene lo suficientemente en cuenta el papel del colectivismo en Japón. Si bien no contemplan la interdependencia entre expectativas sociales y pretensiones individuales, y asumen sin las precauciones suficientes la evaluación de Benedict sobre Japón como una cultura basada en la culpa y la vergüenza. De igual modo, continúa sirviendo para los propósitos de mi investigación el pequeño papel otorgado a la individualidad, aunque no tenga espacio para confrontar su punto de vista.

5 Podría argumentarse que la filosofía natural neoconfuciana sí proporcionaba una serie de recursos trascendentales a la hora de valorar y legitimar la élite guerrera durante la sociedad Tokugawa. No obstante, como señala Maruyama (1974), previa a la modernización social de Japón de la era Meiji hubo una serie de movimientos intelectuales que apuntaron a la misma mediante la depuración de elementos metafísicos en la filosofía confuciana. Esta pasó a concebirse como un invento político situado históricamente. En ese sentido fueron fundamentales las aportaciones de Ogyū Sorai, entre otros filósofos.

domesticación del samurái en la era Tokugawa, queda ligar este tipo de valoración social a la modernidad. Pues tras la restauración Meiji de 1868, la sociedad nipona ha experimentado un desarrollo acelerado. Como hitos reseñables de la segunda mitad del siglo XIX, cabe mencionar la sustitución de la clase samurái por un ejército profesional, la apertura al comercio mundial, la importación de tecnología en la industria y la guerra, el expansionismo colonial, la asunción del liberalismo económico y la instauración de un sistema político basado en la monarquía parlamentaria.

La estructura social del Japón contemporáneo no se concibe sin recursos a la tradición autóctona, a procesos de occidentalización ni a desarrollos modernos según estándares típicos. Por eso, desde aquí apuntamos a una relectura, a partir del ejemplo paradigmático de la sociedad japonesa, de la forma de concebir la modernidad y de los vínculos intersubjetivos asociados a ella. “La cultura del honor pasó por desarrollos y transformaciones posteriores tras la restauración Meiji, pero sin la vinculación de esa cultura exclusivamente a un grupo social que la asumiera como el principio articulador de su dominación” (Ikegami 2012, 459). El honor siguió contribuyendo a mantener el sentido de continuidad personal en la pertenencia a grupos. Incluso la introducción del liberalismo en Japón fue un proceso interpretado y asumido en clave confuciana, sin dejar de concebirse el individuo como integrado en un sistema de interdependencias sociales. Esta idea debía compaginarse con los principios de propiedad privada e interés orientado al éxito. “La cultura del honor japonesa sirve hoy, igual que antes, como un recurso para las iniciativas individualistas en una sociedad en la cual las ideologías occidentales del individualismo nunca echaron raíces profundas” (Ikegami 2012, 466). La cultura japonesa del honor supone un complejo sistema de fijación de metas y expectativas, que sirven tanto para el individuo como para la corporación.

En esta línea, y para finalizar la sección, cabe detenernos en el análisis que la antropóloga Chie Nakane lleva a cabo en *La sociedad japonesa* (1970). En esta obra, se estudian los modos de afirmación y asunción del estatus en el Japón contemporáneo, con especial atención a las

estructuras organizacionales de las empresas. La antropóloga cultural afirma que el rango social en Japón no se rige por un sistema de atributos individuales, sino por un principio contextual, marcado por la pertenencia a ciertos grupos. La estructura interna del colectivo se rige jerárquicamente, siendo el factor determinante del estatus el tiempo que un individuo lleve perteneciendo a un grupo. Eso explica la importancia de la antigüedad a la hora de estimar las cualidades concretas de un individuo, más allá de su eficacia a la hora de satisfacer necesidades colectivas. El fenómeno de la conciencia de grupo surge a partir de los lazos que unen al individuo con la comunidad a la que pertenece, y que le imprimen una serie de roles y exigencias sociales. Esto también se aplica a la obtención de prestigio social en función del desempeño de una profesión. “De acuerdo con el sistema japonés, el trabajo siempre es asignando a un grupo [...] y desempeñado en nombre del grupo, no de un individuo particular”⁶ (Nakane 1970, 83).

El paradigma de la conciencia de grupo en Nakane, del contextualismo en Hamaguchi (1997) y el del interindividualismo en Itō (1992) vienen a ilustrar la misma realidad en la configuración de las redes de reconocimiento en Japón. En todos los casos, se propone una alternativa a la percepción, asumida por Honneth, del prestigio articulado horizontalmente por individuos que se evalúan a sí mismos en redes posttradicionales de solidaridad.

4. Conclusión. Hacia un concepto intercultural de eticidad.

Honneth, a raíz de la obra de Takeshi Deguchi, admite que en Japón tiene lugar una “coexistencia de la moralidad feudal premoderna y la moderna, con el auge de formas desarrolladas de comunicación y modos de vida en la sociedad de masas” (Honneth 2013, 37). Con el presente escrito solo nos hemos propuesto asumir las consecuencias de esta evaluación dentro del programa descrito en *La lucha por el reconocimiento*. En cierto modo, puede sernos útil el concepto flexible de honor propuesto por Speier, pertinente en toda sociedad con relaciones jerárquicas de autoridad.

6 Cita de traducción propia.

Si bien tampoco haría falta, en principio, un sacrificio tan grande en lo que respecta a los contenidos morales y profesionales que conlleven tales relaciones honoríficas para afirmar la compatibilidad entre el honor y la organización moderna de la sociedad. La vigencia de los roles asignados por dinámicas morales hace que la solidaridad, entendida por Honneth, pueda enriquecerse con el concepto de Ikegami de individualismo honorífico.

Habiendo argumentado a favor del papel crucial que puede tener el honor dentro de sociedades modernas, es posible, por último, replantear el concepto honnethiano de eticidad. Por eticidad entiende Honneth un concepto formal que “engloba las condiciones cualitativas de autorrealización que pueden destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, en la medida en que constituyen condiciones generales de la integridad de los sujetos” (Honneth 1997, 210-211). Dado que sigue habiendo patrones colectivos en la distinción social en Japón, puede comprenderse más plenamente, a un nivel general, el sentido de la referencia contextual a la posibilidad de realización del individuo. El recurso individualista a la percepción de las cualidades individuales deja de ser un impedimento para la apreciación del carácter social de la constitución de la auto-percepción y de la posibilidad de cumplimiento de pretensiones propias. Así, la relectura del estadio de la solidaridad en términos de individualismo honorífico da paso a una implicación más próxima entre los individuos y el horizonte de valores compartidos socialmente.

El honor, lejos de superarse, se adaptó para configurar la singular conciencia de grupo que a día de hoy sigue rigiendo los modos de interacción social en Japón. Tener en cuenta estas especificidades supone, a nuestro juicio, una apertura en el campo de aplicación de los conceptos de la teoría crítica, así como una fuente de inspiración para formular nuevos paradigmas teóricos. Con ello no hago más que abrir un debate en torno a la comprensión de la conexión entre individuo y comunidad en el seno de la modernidad. Las preconcepciones asumidas en la filosofía occidental a propósito de estos temas pueden ser sustituidas por análisis reales a contextos que suponen una alternativa crítica.

Referencias

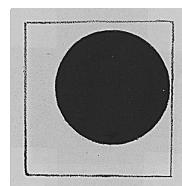
- ETZRODT, C. y UVA, D. “Ikegami Eiko’s honorific individualism thesis – critique and development”. *Cogent Social Sciences*, vol. 8, 1, 2022.
- HAMAGUCHI, E: “A methodological basis for Japanese studies—With regard to —relatum as its foundation”. *Japan review*, vol. 9, 1997.
- HONNETH, A: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997.
- HONNETH, A: “Takeshi Deguchi’s Democracy and Critical Theory in Post-War Japanese Sociology”. En: Elliot, A. Katagiri, M. Sawai, A. (Eds.). *Routledge Companion to Contemporary Japanese Social Theory*. Londres, Routledge, 2013.
- IKEGAMI, E: *La domesticación del samurái*. Madrid, Anthropos, 2012.
- ITŌ, Y: “Socio-cultural backgrounds of Japanese interpersonal communication style”. *Civilisations*, vol. 39, 1991.
- MARUYAMA, M: *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. Tokio, University of Tokyo Press y Princeton University Press, 1974.
- NAKANE, C: *Japanese society*. California, University of California Press, 1970.
- SIGURDSSON, G: “Ethics and Ego: East-West Perceptions of Morality”. *Nordicum-Mediterraneum. Icelandic E-Journal of Nordic and Mediterranean Studies*, vol. 9, 2, 2014. <http://nome.unak.is>.
- SPEIER, H: “Honor and social structure”. *Social research*, vol. 2, 1935.
- WEBER, M: *Economía y sociedad*. Madrid, Fondo de cultura económica, 1964.

La muerte fugada: Algunas aristas de *Todesfuge* de
Paul Celan.

Death on the run: Some edges of Paul Celan's
Todesfuge

José Luis Ucha Serrano

Universidad de Sevilla
joselucha1975@gmail.com



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 162-173

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.16

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

Resumen: Es posible que el poema más célebre de Celan sea *Todesfuge*, una composición escrita a partir de la experiencia propia del poeta en los campos nazis durante el Holocausto. En este texto trataremos de elaborar una interpretación filosófica compuesta de varias lecturas críticas a partir del poema. Celan es capaz de llevar al verso cómo la muerte se convirtió en fuga, se convirtió en una composición musical acelerada de la que nadie podía huir. Hablaremos de cómo los asesinatos contenían un componente espectacular que vemos en el poema que formaba parte de su legitimación. Expondremos qué lugar puede llegar a tener la muerte en la existencia humana a partir de la filosofía de Martin Heidegger, concretamente desde el primer capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo* y cómo nuestro trato con la muerte y la vida puede ser afectado por ciertas condiciones. El poema de Celan muestra como mediante la repetición y la banalización se llegó incluso a musicalizar, se le impuso un ritmo concreto al morir de cada prisionero, vedando así el carácter propio de la muerte. Si Adorno dijo aquello de que no era posible la poesía tras Auschwitz, en nuestra ponencia trataremos de dar cuenta de que no solo es posible, sino que la poesía es, tras Auschwitz más necesaria que nunca.

Palabras clave: *Todesfuge*; Celan; Muerte; Holocausto.

Abstract: Paul Celan's most famous poem, *Todesfuge* ("Death Fugue"), is a composition written from the poet's own experience in the Nazi concentration camps during the Holocaust. In this text, we will attempt to develop a philosophical interpretation composed of various critical readings of the poem. Celan is able to convey in verse how death became a fugue, an accelerated musical composition from which no one could escape. We will discuss how the killings contained a spectacular component, as seen in the poem, which was part of their legitimization. We will explore what place death can hold in human existence based on Martin Heidegger's philosophy, specifically from the first chapter of the second section of *Being and Time*, and how our approach to death and life can be affected by certain conditions. Celan's poem shows how, through repetition and trivialization, even death was musicalized, with a specific rhythm imposed on each prisoner's dying, thus stripping death of its inherent character. If Adorno stated that poetry was not possible after Auschwitz, in our presentation, we will argue that not only is poetry possible, but it is more necessary than ever after Auschwitz.

Keywords: *Todesfuge*; Celan; Death; Holocaust.

Vamos a meditar acerca del poema *Todesfuge* de Paul Celan. Por comodidad adjuntamos el texto íntegro traducido al español por José Luis Reina Palazón:

Negra leche del alba la bebemos de tarde
la bebemos a mediodía de mañana la bebemos
de noche
bebemos y bebemos
cavamos una fosa en los aires no se yace allí
estrecho
Vive un hombre en la casa que juega con las ser-
pientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de
oro Margarete
escribe y sale de la casa y brillan las estrellas silba
a sus mastines
silba a sus judíos hace cavar una fosa en la tierra
nos ordena tocad a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos de mañana a mediodía te bebemos
de tarde
bebemos y bebemos
Vive un hombre en la casa que juega con las ser-
pientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de
oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en los
aires no se yace allí estrecho

Grita hincad los unos más hondo en la tierra los
otros cantad y tocad
Agarra el hierro del cinto lo blande son sus ojos
azules
hincad los unos más hondo las palas los otros
seguid tocando a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos a mediodía de mañana te bebemos
de tarde
bebemos y bebemos
vive un hombre en la casa tu pelo de oro Mar-
garete
tu pelo de ceniza Sulamit juega con las serpientes

Grita que suene más dulce la muerte la muerte es
un Maestro Alemán
grita más oscuro el tañido de los violines así subi-
réis como humo en el aire
así tendréis una fosa en las nubes no se yace allí
estrecho

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un Maestro
Alemán
te bebemos de tarde y mañana bebemos y bebe-
mos
la muerte es un Maestro Alemán su ojo es azul
él te alcanza con bala de plomo su blanco eres tú
vive un hombre en la casa tu pelo de oro Mar-
garete
azuza sus mastines a nosotros nos regala una fosa
en el aire
juega con las serpientes y sueña la muerte es un
Maestro Alemán

tu pelo de oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit.

1. Introducción.

Los comentarios realizados acerca de la poética celaniana en general y de *Todesfuge* en concreto son en un solo intento inabarcables. Su obra ha sido objeto de reflexión para Gadamer, Derrida, Szondi, de Man, y otros pensadores claves en el siglo XX. Hoy trataremos de proponer algunas lecturas posibles al poema *Todesfuge* leído desde distintas ópticas filosóficas. Pero antes estimo conveniente situar históricamente el sórdido poema que hoy nos convoca:

No queda del todo claro aún cuánto tiempo permaneció el poeta Paul Celan como prisionero de en los campos nazis, pero se estima que desde julio de 1942 hasta febrero de 1944 (Felstiner 2002, 51). Poco tiempo después de volver de los campos de trabajo forzados, el poeta había mecanografiado noventa y tres poemas donde podemos ver referencias a la barbarie que estaba teniendo lugar, pero *Todesfuge* sería redactado más tarde, durante aquellos terribles meses en los que poco a poco se iban destapando los detalles de la masacre que estaba teniendo lugar en Europa (2002, 55-56). John Felstiner, biógrafo y traductor de Celan al inglés, se refiere a *Todesfuge* como el *Gernika* de la literatura, en tanto una composición que plasma sin paliativos un hecho tan atroz como al que se refieren (2002, 56). Un acercamiento recomendable al texto es la grabación del poema siendo recitado por el propio Celan¹.

1 Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=gVwLqE-HDCQE>

La entonación de Celan nos acerca a uno de los elementos fundamentales del poema: el hecho de ser una composición necesariamente rítmica. Porque el hecho fáctico al que hace referencia son aquellos tangos que se tocaban en Auschwitz y otros lugares de exterminio mientras los nazis se llevaban a los prisioneros que iban a ser ejecutados. El ritmo no es aquí en ningún caso ornamental. Todo formaba parte de un gran *espectáculo*. El poema, aunque fue originalmente redactado en alemán – como toda la obra de Celan – apareció por primera vez traducido al rumano en la revista *Contemporanul*, bajo el título *Tangoul Mortii*, esto es: *Tango de la muerte*. La música que se tocaba en tan inquietante momento tenía como base los tangos argentinos de Eduardo Bianco, preferidos por Hitler y Goebbels frente al *degenerado jazz* (Felstiner 2002, 59).

Felstiner señala que el poema de Celan viene a estropear toda una tradición (2002, 64). Una tradición que conocemos como clasicismo alemán, su humanismo, su filosofía, su música: todo lo que los filósofos llamarían el *Geist*. Bach, como el gran compositor de fugas, o todo *Meister aus Deutschland* que podamos pensar; Margarete y su pelo dorado como el personaje goethiano, el ideal romántico-ilustrado germano emparejada y al mismo tiempo contrapuesta a Sulamit y a su pelo de ceniza. Los estribillos y motivos repetidos en el poema golpean una y otra vez con insistencia a toda una tradición que parecía estar viéndose culminada con un exterminio. Es una interpretación inquietante y en primera instancia inverosímil la que piensa que tras el sufrimiento de los judíos estuvieran presentes las fugas de Bach, lo estuvieran las obras de Goethe, o la tradición de todos los grandes maestros alemanes. Por ello podemos decir de *Todesfuge* que es un poema catastrófico, lo es en tanto viene a romper con tanto a la vez que denuncia en sí mismo una destrucción. Se trata de destruir la tradición que ha devenido destructora, ponerla frente a sí misma.

De la Shoah hay sin duda precedentes, grandes matanzas a comunidades judías en la historia, grandes genocidios también cometidos sobre otros grupos étnicos y religiosos. Hay incluso poemas en los que Celan pudo haber pensado para elaborar su composición, véase

el *Bal des Pendus*² de Rimbaud (2022, 42-45), a quien Celan estudió y tradujo. Pero aquello que identificamos realmente como distintivo del holocausto judío fue el uso de técnicas masivas de exterminio hasta el punto de constituir cada matanza un ritual. Una parte ineludible de lo que se canta en *Todesfuge* es el *espectáculo* que suponía cada matanza, siguiéndose de manera minuciosa un rito de exterminio en cada caso (con un tiempo concreto, una música de acompañamiento, una hora determinada, etc...). En este artículo trataremos de pensar las similitudes de este espectáculo con las del espectáculo analizado por Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*. Esta manera de morir atravesada por la masificación consigue que la muerte se presente como algo muy distinto a la muerte que normalmente entendemos. Martin Heidegger entendió que la muerte era precisamente la posibilidad de fundar una vida auténtica, ¿permite esto el exterminio en masa, o justamente quiere llevarse eso por delante? Será lo que discutamos en el tercer punto mientras que acabaremos recordando algunas claves brindadas por Adorno en su *Teoría estética* acerca de la necesidad de contar – por duro que sea – lo terrible.

2. Que suene más dulce la muerte... El espectáculo del exterminio.

En el poema *Todesfuge* encontramos elementos que, de manera explícita nos hacen pensar que algo de *espectacular* hay en la escena. «Nos ordena tocad a danzar», «que suene más dulce la muerte», los violines que no dejan de sonar, o el propio hecho de que la composición trate de imitar a una *fuga*. El espectáculo llevado a cabo en el exterminio y cantado por Celan bien podría estar haciendo referencia al *Sonder-*

2 Este *Baile de los aborcados* es una de las obras de juventud de Rimbaud. El ritmo y la relación de la muerte con el espectáculo y la danza nos hacen situarlo cerca de *Todesfuge*. Además de expresiones semejantes en ambos poemas: *les fait danser* (*les hace bailar*), en este caso un villancico, no un tango. La tercera estrofa del poema de Rimbaud dice: *Hop! qu'on ne sache plus si c'est bataille ou danse!* ("¡Aúpa! ¡Qué no se sepa si es batalla o si es danza!") El elemento más semejante es la discontinuidad entre el sufrimiento y el espectáculo en ambos poemas. Sí que nos consta que Celan tradujo el soneto *La mort des pauvres* de *Las flores del mal* de Baudelaire, donde también son notorias las similitudes.

kommando, una de las aristas más siniestras del holocausto judío. Estos grupos eran formados por prisioneros de los campos a los que les era ordenado exterminar a sus semejantes, como cuenta Didi-Huberman, su trabajo consistía

en manipular la muerte de millares de semejantes. En ser testigos de todos sus últimos momentos. En estar obligados a mentir hasta el final (...). En reconocer a los suyos y no decir nada. En ver entrar hombres, mujeres y niños en la cámara de gas. En oír los gritos los golpes, las agonías. En esperar. Después recibir de golpe el «indescriptible amontonamiento humano» – una «columna de basalto» hecha de carne, de su carne, de nuestra propia carne – que se derrumba al abrir las puertas. Sacar los cuerpos uno a uno, desvestirlos (antes, al menos de que a los nazis se les ocurriera la idea de utilizar un vestuario). Limpiar a chorro toda la sangre, todos los humores, todos los licores acumulados. Extraer los dientes de oro, para el botín del Reich. Introducir los cuerpos en los grandes hornos crematorios (Didi Huberman 2004, 19-20)

Este grupo fue creado por los nazis para demostrar que los judíos eran incluso capaces de exterminarse a sí mismos. Una de las maneras en las que más silenciosa pero eficazmente se interviene es mediante el espectáculo. A la hora de aproximarnos al espectáculo como dispositivo de control en las sociedades de masas una figura que no podemos omitir es la de Guy Debord, quien distinguía a las sociedades modernas, por anunciar como una inmensa acumulación de espectáculos (2002, 37). El espectáculo constituye un elemento de unificación de la sociedad, también lo hace en un campo de exterminio. Aparece como una *Weltanschauung* hecha efectiva, como una visión del mundo objetivada (2002, 38), posee un carácter esencialmente impositor en tanto que necesita siempre re-presentar (entendámoslo como un *presentar*, hacer presente una y otra vez, repetidas veces en busca de su normalización) una imagen concreta.

Debord tiene la agudeza de aclarar que el espectáculo en las sociedades modernas no tiene una función estrictamente ornamental – y añadimos: tampoco en los campos de exterminio – sino que es el modelo a partir del cual se construye el modelo de vida socialmente

dominante, siendo el espectáculo la justificación perpetua del sistema (Debord 2002, 39). Este se presenta siempre como algo que no tiene respuesta posible, solo afirma que lo que en él aparece es *lo bueno* exigiendo una continua aceptación pasiva de sus contenidos (2002, 41), es justamente lo contrario del diálogo (2002, 43). El poder necesita continuamente del espectáculo en tanto legitimación de sí mismo. El ritual del *Sonderkommando* servía para demostrar que el pueblo judío era capaz de exterminarse a sí mismo. El espectáculo produce además una confusión y un desconcierto total por parte del espectador que queda inmerso en él:

cuánto más se contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser tuyos, para convertirse en gestos de otro que los representa para él. La razón de que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes (Debord 2002, 49)

La desposesión total de uno mismo es estrictamente necesaria para el funcionamiento de modelos de control totalitarios. Se trata de bombardear, de limar cualquier agarre a una identidad que se pueda tener para que, eventualmente, el crimen cometido tenga sentido y se justifique por sí mismo. Se trata de que el crimen no se cometa contra nadie para poder cometerlo contra todos, y para ello es necesario usurpar todo rastro, todo resto, de identidad. El espectáculo de los tangos de la muerte era en sí mismo un crimen que por él mismo se justificaba, se autolegitimaba. Y ello trató de poner en pie Celan en *Todesfuge*.

Esto es otra forma de exponer la capacidad de alienación que puede tener el sometimiento al espectáculo. Esta sensación de desposesión absoluta de los sujetos sometidos una y otra vez al espectáculo no aparece como lo más evidente a la hora de examinar qué es un espectáculo. Hemos de ser capaces de identificar aquello frente a lo cual tenemos confusión a causa del espectáculo. El espectáculo de los Tangos de la muerte solo tiene como objetivo aquello que canta Celan en el primer verso de la quinta

estrofa de *Todesfuge*, a saber: «que suene más dulce la muerte». El espectáculo, la repetición indiscreta de las atrocidades cometidas, la música que lo acompaña pretenden siempre maquillar la situación cometida. Por ello *Todesfuge* es un canto de confusión, de desorientación con respecto a algo tan cierto como la muerte. La muerte aparece con distintos atributos, la muerte es también un Maestro alemán, es aquello en lo que ha devenido la gran tradición germana. Puede sonar extremo atribuir a la tradición alemana una meticulosa orquestación que acabase en la Shoá. Es un esfuerzo hermenéutico el que tenemos que realizar nosotros para entender la situación de desesperación en la que se es capaz de hilar Auschwitz con la Ilustración alemana. Aún así, es más naif, incluso es cínico, entender que los crímenes cometidos por los nazis fueron una casualidad que carece de una explicación profunda, como si fuera algo que nunca pudo haberse previsto.

Esa línea, ese espíritu que acaba – aunque sea por accidente, por mala interpretación o por error – en Auschwitz siempre va acompañada de un aparato que la justifica. Acompañada de una filosofía, una cosmovisión, una ciencia, una literatura, una música; todo tipo de expresiones culturales que Celan es capaz de aunar en una misma composición. Ese ejercicio capaz de hacer que en la misma hoja aparezcan el horror de los campos de exterminio y la tradición cultural alemana es una denuncia absolutamente necesaria. Así entendemos ahora *Todesfuge* como una suerte de collage en el que van juntas cosas que antes no pensaríamos juntas, haciéndonos pensar que la experiencia de los campos nazis se remonta a lugares a los que quizás no nos hubiésemos atrevido a llegar por nosotros mismos. Esta denuncia nos permite comprender, o más bien: seguir comprendiendo la atrocidad que el holocausto nazi supuso.

Hasta este punto hemos querido decir que el poema *Todesfuge* saca a la luz aristas ocultas del holocausto pero necesarias para una comprensión más profunda de este hecho histórico. Una de ellas, como decimos, era el espectáculo que suponía el exterminio sistemático de personas inocentes. El espectáculo no debemos entenderlo como un gesto de descontrolada atrocidad, sino como un gesto de meticulosa perversión por parte de los nazis que, cons-

cientes en cada momento, sabían bien que necesitaban apoyar su acción en el espectáculo como institución. Solo hemos de acudir al primer capítulo de *Vigilar y castigar* de Michel Foucault, quien puede apoyarnos para analizar este elemento espectacular del ejercicio del poder a la hora de masacrar a quienes no consideran dignos de vivir. Aquello que Foucault llama suplicio no es algo desmedido ni salvaje, sino una *técnica* que, además pertenece a un *ritual* (Foucault 2009, 43).

3. Una fosa en los aires: La muerte fugada.

Otra cara de las infinitas del poema es el espacio que ocupa la propia muerte, que parece estar continuamente a la fuga a la vez que más presente que nunca. Aunque *fuge* haga referencia a la cuestión musical, no podemos dejar de interpretarlo como una *muerte fugada* la que está teniendo lugar en la composición. La barbarie de los campos se extiende hasta el punto de convertir a la muerte en su manera habitual de darse en algo muy distinto. Para ello vamos a tratar de reflexionar a partir de la filosofía acerca de la muerte por parte de Martin Heidegger en los años en torno al tratado de *Ser y tiempo*. Tenemos que entender que para que esta manera de morir sea impuesta en los campos es necesario el aparato retórico en forma de espectáculo al que nos hemos aproximado en el punto previo. Antes de entrar en Heidegger, cuyas reflexiones acerca de la muerte, como decimos, vertebrarán esta parte del texto, considero necesario detenernos en algunos apuntes que realiza acerca del asesinato Emmanuel Lévinas en *Totalidad e infinito*.

En su tratado acerca de la exterioridad, el filósofo francés entiende el asesinato como la negación total del otro (Lévinas 2020, 215). La negación reiterada, y en masa, de otros de una manera sofisticada y tecnificada es lo que se canta en *Todesfuge*. Se canta la técnica por la cual se iba produciendo esta negación total del otro. Pero si el simple asesinato es ya en sí una cancelación de la alteridad, el asesinato en masa como lo vemos en *Todesfuge* consigue ir un paso más. Pues en el poema de Celan lo que se canta no es tanto el sufrimiento del asesinato sino el proceso por el cual se desplegó un dispositi-

vo con el fin de conseguir la – absolutamente forzada – autoaniquilación de los prisioneros de los campos. No les están matando, sino haciéndolos matarse a ellos mismos en *Todesfuge*. Se deciden las muertes de cada uno. Se está negando una alteridad mayor que la que niega un asesinato concreto, se está *programando* el exterminio de una manera mucho más siniestra. Se canta esa fosa que se está cavando para el semejante. Lévinas era conocedor de algo que hemos mentado previamente, a saber: del anonadamiento, la confusión que produce el componente aniquilador de la muerte, mucho más en este caso en tanto “nos lleva hacia un orden del que no podemos decir nada, ni siquiera el ser” (2020, 263). Si la aniquilación produce este pasmo, el componente espectacular del que venimos hablando no hace sino amplificar la confusión, el desasimiento de cualquier tipo de identidad en la que pueda ser depositada esperanza alguna.

Entender el proyecto de *Ser y tiempo* atendiendo solo al tratado puede llevarnos a una interpretación parcial que nos lleva a entender a Heidegger como el escritor de una gran obra salida de la nada. Sin embargo, atender a la trayectoria de los años pasados en Marburgo, sus textos, cursos, conferencias, nos permiten entender *Ser y tiempo* como la culminación en forma de tratado de ese proyecto que trató de re establecer y recuperar el sentido de la pregunta por el ser en general. Encontramos de esta forma precedentes a la doctrina del *Das-sein-zum-tode* vertida en *Ser y tiempo* en momentos previos al tratado.

En 1924³, Heidegger anticipaba en su tratado *El concepto de tiempo* una de las características fundamentales del morir entendido a la manera de *Ser y tiempo*, esto es: el ser en cada caso mío (Heidegger 2008, 65), lo cual simple y llanamente significa que nadie puede morir por mí, y que no puedo tomar la muerte del otro como la mía. En la conferencia pronunciada ese mismo año defendía que aquello que impide un enfrentamiento directo frente al ineludible hecho de

3 Hablamos tanto del tratado *El concepto de tiempo* como de la conferencia homónima, ambos datados del mismo año. Podemos entender el tratado como una ampliación de la conferencia ya que fue pronunciada ante la Sociedad teológica de Marburgo meses antes de la redacción del breve tratado.

nuestra muerte es el denominado *Das Man*, es la cotidianidad que puede entenderse como “la temporalidad determinada que huye del futuro genuino” (2011, 55). La investigación acerca del Dasein humano que Heidegger desarrolla en estos años llega a algo tan obvio, aunque no por ello menos cierto o crucial, como es el hecho de que a pesar de sabernos mortales, podemos vivir de espaldas a la muerte al atender antes a la habladuría o a otros elementos que se presenten y que obstruyan nuestra comprensión de la muerte. En su estado cotidiano el Dasein aparta continuamente de sí su muerte, en forma del “ya lo sé, pero no pienso en ello” (2011, 44). En nuestra investigación a la luz del poema de Celan nos interesa quedarnos con la posibilidad de una *mala comprensión de la muerte* o más bien, con la posibilidad de una *imposición* de una mala comprensión de esta. Esto es posible si atendemos a la doctrina del *Das Man*, entendido como una estructura que impide la comprensión y nos arroja a la vida impropia. Extendiendo esto a la realidad histórica y al propio poema decimos que el poder político puede imponer esta vida con técnicas atroces como las expresadas en *Todesfuge*. Lo que puede suceder es que se aparte de nosotros la muerte como una posibilidad a partir de la cual fundar una vida propia, y es necesario denunciar la gravedad que supone el arrebato de esta.

El Dasein se comporta como proyecto, siempre con relación con su poder-ser (Heidegger, 2018, 253), se extiende hacia el futuro con las posibilidades que su pasado [*Vorhabe*] le permite. El hecho de que nos comportemos siempre en vistas a nuestro futuro saca a la luz algo fundamental, “que en el Dasein siempre hay algo que todavía *falta*, que, como poder-ser de sí mismo, no se ha hecho aún ‘real’” (Heidegger 2018, 353). Esto nos lleva a la tesis central de lo que queremos defender. ¿Qué pasa si se le arrebata el Dasein ese resto aún por hacer que le queda?

La eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser. Mientras el Dasein en cuanto ente, *es*, jamás habrá alcanzado su “integridad”. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo (Heidegger 2018, 253-254)

Si se ocupa, si se decide, si se obstruye, si se aniquila el futuro, *lo que queda de vida* a alguien se lo está, en este sentido, aniquilando. Es una de las cosas que están pasando en *Todesfuge*. Una de las cosas que se fuga es el futuro del condenado a muerte. *Cavar* de manera forzosa la *fosa* de uno mismo, de sus semejantes, es sinónimo de aniquilarlo. Entendemos que no solamente se puede aniquilar a alguien matándolo en un sentido estricto, sino que otra forma de aniquilación es la negación de su proyección en el futuro mediante una condena rígida. Es imposible estar-en-el-mundo de manera habitual una vez nuestro futuro, nuestro tiempo ha sido tomado de manera forzosa. El aparato de exterminio de los campos no consistía solo en matar a personas, sino en que muriesen los semejantes de estas personas. Pensemos de nuevo en el *Sonderkommando*. No podemos experimentar como será nuestra muerte, ya dice Heidegger que la comprensión que tenemos de la muerte se empieza a construir al experimentar la muerte de los otros (Heidegger 2018, 255). Ver cómo mueren a nuestro alrededor las personas nos determina por completo como nos ocuparemos nosotros de nuestra vida con respecto a nuestra muerte, mucho más lo hará tener que preparar la muerte de los otros de manera forzada, mucho más lo hará la orden de cavar fosas.

El cadáver del otro no puede ser nunca reducido a un mero objeto inerte, sino que este comparece como un “no-viviente que ha perdido la vida” (Heidegger 2018, 255). ¿Pero acaso mediante la repetición, mediante la exposición repetida a cadáveres de personas cercanas podríamos insensibilizarnos y comportarnos de manera distinta? Se trataba mediante el espectáculo, mediante la reiteración, de conseguir que el cuerpo del semejante pasase a ser un objeto más, obstruyendo así una comprensión propia de la muerte. El propio Heidegger distinguirá unas líneas más abajo entre el difunto y el muerto:

El «difunto» le ha sido arrebatado a sus «deudos», es objeto de una particular «ocupación» en la forma de las horas fúnebres, de las exequias, del culto a las timbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es «algo más que un mero útil a la mano», objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos *están con él* en un modo

de la solicitud reverenciante. Por eso la relación de ser para con los muertos tampoco debe concebirse como un estar *ocupado* con entes a la mano (Heidegger 2018, 255)

El tratamiento que reciben los muertos en los campos de concentración impiden la posibilidad existencial del difunto, impiden toda proximidad para con el cuerpo del ya-no-viviente. El ritmo elevado del exterminio, de los tratos abusivos, el *espectáculo*; son instancias que impiden el detenimiento requerido para la solicitud reverenciante de la que habla Heidegger. La *muerte se fuga* también al no existir la posibilidad del difunto, al no poder contemplar la muerte del otro como base en la que construir nuestra comprensión de la muerte. El hecho de que no podamos acceder a dicha solicitud reverencianente determina desde el principio la manera en la que nos ocuparemos de nuestro resto pendiente, esto es: de nuestra vida. Este resto pendiente tiene una característica un tanto apóristico en el hecho de ser algo que si bien nos falta, del mismo modo nos pertenece. Porque podría alegarse que a quien se le arrebata su futuro, a quien su futuro le está siendo determinado, no se le está quitando nada que en el presente le pertenezca. Pero es así realmente como se impone algo tan atroz, no arrebatando lo presente sino determinando el futuro. Esta forzosa mala comprensión de la muerte puede explicarse también desde *Ser y tiempo*, concretamente desde las páginas en las que se habla del *Das Man* y la habladuría. La habladuría se produce cuando se pierde la referencia fundamental y solamente podemos comunicarnos mediante la repetición de lo que se oye, es en realidad la capacidad de comprender sin apropiarnos de aquello que queremos entender:

La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado (2018, 187)

No existe en realidad un contexto en el que el Dasein humano carezca de esta *influencia* de cara a la comprensión (Heidegger 2018, 188). Este forzoso alejamiento de una comprensión existencial de la muerte en el que esta se ve banalizada y reducida forma también parte de los crímenes contra la humanidad cometidos en los campos de concentración nazis. En realidad es extensible a todo contexto en el que las vidas humanas sean tratadas con semejante desprecio. El poema de Celan no se agotaría en el hecho concreto al que apunta, no lo hace en su vivencia personal, sino que representa toda violación de este carácter cometida contra las vidas humanas. Nos hace recordar todas las tumbas que han sido obligadas a cavar, a todos aquellos a quienes han obligado a hacerles que les suene más dulce la muerte.

Walter Benjamin hablaba en *Calle de dirección única* acerca del apego a la vida habitual generalizado en la Alemania de su época. La inclinación a la cotidianidad era tal que el grueso de la población “ni siquiera ante el más drástico de los peligros es capaz de aplicar lo propiamente humano del intelecto, que es la previsión” (Benjamin 2014, 23). El trato con los muertos impuesto en los campos nazis hizo que los prisioneros vieran atacada esta parte de su intelecto, por decirlo con Benjamin; esta posibilidad existencial, por decirlo con Heidegger. La muerte como posibilidad existencial a partir de la cuál poder hacernos cargo de nuestra vida se ve completamente desplazada en el contexto narrado en *Todesfuge*.

En el *Informe Natorp* cuando Heidegger habla acerca de la comprensión llega a decir que “comprender no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de situación más propia y desde el prisma de esta situación” (2002, 33). ¿Pero solo funciona esta estructura cuando lo comprendido es algo beneficioso? ¿y si somos forzados a repetir, como es el caso de lo cantado en *Todesfuge*, una y otra vez algo que nos orienta en dirección contraria a una comprensión existencial de la muerte en la que vemos morir al otro sin la mediación de la barbarie una y otra vez? Al que se le impone mediante la reiteración un modo de comprender está siendo forzado a no poder llevar a cabo su vida en sus posibilidades

propias. Se produce una confusión total en la que el futuro ha desaparecido. En este mismo texto se recupera a Aristóteles y su doctrina acerca de la prudencia como custodia del ente en toda la amplitud de su despliegue (Heidegger 2002, 68). Se comete también un crimen cuando se le vendan los ojos hacia el futuro a personas inocentes. Cuando no se les permite lo que Heidegger entiende que constituye el camino a seguir una vez asumida en la vida la muerte, con la prudencia con la que debemos mirar al futuro *adelantarnos*:

El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada. Adelantándose, el Dasein se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido, y de hacerse así «demasiado viejo para su victoria» (Nietzsche). Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como finitas, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia –renunciando así a su más propia existencia fáctica (Heidegger 2018, 279)

La posibilidad de adelantarse como capacidad de construir un proyecto vital hacia el futuro se ve impedida – entre otras cosas – por el tratamiento forzoso para con las muertes de los otros que llevan a banalizar la de uno mismo. Así la muerte se fuga, al cavar indistintamente las fosas suyas y nuestras en el *aire*, forzosamente acaba sonando más dulce la muerte.

4. Sulamit y Margarete. La necesidad de lo terrible y su recuerdo.

Al hablar de poesía con perspectiva filosófica, aún más al hablar de Celan y por supuesto al hablar de *Todesfuge* resuena – casi como si de un insistente fantasma que vuelve una y otra vez se tratase – aquella frase de Adorno que afirmaba que tras Auschwitz sería cosa barbárica escribir un poema (Adorno 1962, 29). Estimo necesario empezar una conversación que sitúe a Celan como un poeta con el que podemos seguir pensando tras el lapidario *dictum* adorniano. Porque

Celan es capaz, y asume dicha responsabilidad, de escribir el poema o la poética que requiere el mundo tras el horror de los campos. De hecho, esta incómoda sentencia llegó a oídos del propio Celan y de ahí escribió:

Ningún poema después de Auschwitz (Adorno): ¿Qué idea de poema se supone aquí? La presunción de aquel que se permite de modo hipotético-especulativo considerar o poetizar Auschwitz desde la perspectiva de los ruiseñores o de los mirlos cantores (Celan 2015, 93)

Y en el fragmento inmediatamente posterior de estos *Microlitos*: “yo tampoco escribo para los muertos, sino para los vivos – naturalmente para aquellos que saben que los muertos existen” (2015, 93). El espíritu requerido por la poesía según Adorno está presente en la obra de Celan, lo está en *Todesfuge*. No sólo hay en Celan referencias directas al horror como vemos en *Fuga de la muerte*, sino a la persistencia de las imágenes y recuerdos de la barbarie, como trataremos de ver. Reducir la comprometida propuesta adorniana acerca de la poesía después de Auschwitz a una prohibición sin paliativos sería incurrir en un descarado reduccionismo que suele venir de interlocutores que, fascinados con la famosa frase, no han llegado a profundizar en qué tipo de arte promueve Adorno tras el Holocausto. Adorno no dejó por escrito nada sobre Celan, pues para él quien llevó a cabo la labor de una poesía comprometida con el horror acontecido en los campos nazis fueron otros (Beckett, Brecht...). Celan podría pertenecer a esa manera de hacer poesía que propone Adorno para este mundo tras Auschwitz, no solo *Todesfuge*, sino su poética en general.

El modelo de lo que puede ser un poema tras Auschwitz para Adorno es algo que podemos rastrear a partir de la *Teoría estética*. Adorno entiende que en realidad es, precisamente, mediante el arte como se estará a la altura al denunciar que al conocimiento racional le es ajeno el sufrimiento, y que solamente podrá atenderlo mediante su definición o mediante su sumisión (Adorno 2004, 32). Pero es evidente que no vale cualquier tipo de arte, la llamada industria cultural no podría en modo alguno ni emancipar ni seguir recordando de manera crítica el horror acontecido. La propuesta se

abre, por tanto, como un arte radical, tenebroso, negro (2004, 60) del color de la leche que se bebe una y otra vez en *Todesfuge*. Que seguiremos bebiendo de mañana, tarde y noche. El arte alegre, el arte del entretenimiento, es para Adorno siempre una injusticia contra los muertos, contra el dolor acumulado y mudo (2004, 60). Necesitamos un arte que incomode y que nos estremezca para que el horror no se olvide. Posiblemente, podamos echar mano de la categoría de lo *feo*.

Históricamente, reflexiona Adorno, aquello que llamamos *feo* ha tenido en el arte un papel particular. Siempre aparece como algo *negado* y culminado por lo bello, dándose lo bello como triunfo ante lo feo (Adorno 2004, 68). Lo feo tiene que darse – y se da así en *Todesfuge* – de otra manera, se tiene que decir de manera primaria y no como complemento de lo bello. Este esquema que dice lo feo solo para que, eventualmente, sea vencido por lo bello es alienante y pretendería hacernos olvidar el horror. Este tipo de arte es el que constituye, tras Auschwitz, una barbarie en tanto pretende reprimir el sufrimiento y que vivimos de espaldas a éste. Lo feo ha aparecido siempre como parte de un proceso de expiación en la dialéctica de la Ilustración (2004, 70). Pareciera que lo feo no aparece nunca realmente sino como algo en lo cual lo bello se apoya para destacar, esa parte de una pintura que utiliza el claroscuro a la que nadie presta demasiada atención. Asimismo, la belleza no se da nunca en su forma pura sino como repudio de lo feo, como aquella que venció o superó a lo feo (2004, 70). No podemos decir que este sea el caso de *Todesfuge*, donde reina sin duda lo terrible en distintas formas. Nos atrevemos incluso a decir que se produce una inversión: si usualmente lo feo aparece como algo superado por lo bello, en *Todesfuge* lo bello aparece arrinconado por lo feo. La insularidad del pelo dorado de Margarete es buena prueba de ello, siendo el pelo de ceniza de Sulamit la tónica general.

Celan tiene la capacidad de acercarnos un pelo al otro, una niña a la otra. Nos acerca así lo feo a lo bello, la tradición alemana a la masacre del Holocausto, demostrando que la relación entre ambas cosas no es fortuita. Es importante que lo feo en el arte persista, porque el dolor y la injusticia en los cuerpos y las

vidas aún persisten. Un olvido de lo feo en un intento de salvación de lo bello acaba matando a lo bello, “a causa de lo bello ya no hay nada bello, porque ya nada es bello” (2004, 77). El poema que solo atiende a Margarete es el que según Adorno constituiría una barbarie en tanto olvida el dolor de tantos. El arte que pretende superar lo feo, que olvida a Sulamit, no es tanto bello como *abrillantado*. El poema que se atreve a situar de manera paralela a Margarete y a Sulamit tiene la capacidad de denunciar y de acercarnos el sufrimiento que en ningún caso debemos olvidar.

Es necesario que la poesía hable de lo terrible porque lo terrible ha tenido lugar, ha ocurrido y se ha construido un mundo sobre él que nos puede hacer olvidar lo sucedido. Paul Celan no olvidó jamás. En su obra hay constantemente referencias a un pasado que sigue presente y que no ha dejado de doler. El dolor persistió y la poesía de Celan supone un bastión para enfrentarnos al olvido. Lo vemos en muchos de sus poemas, como en este poema de *Amapola y memoria*:

Álamo temblón, tu follaje es blanco en lo oscuro.
El cabello de mi madre nunca llegó a ser blanco.

Diente de león, tan verde es la Ucrania
Mi rubia madre no volvió a casa.

Nube de lluvia, ¿te demoras en los pozos?
Mi pobre madre llora por todos.

Estrella redonda, tú enroscas la cola dorada.
El corazón de mi madre fue herido con plomo.

Puerta de roble, ¿quién te sacó de los goznes?
Mi tierna madre no puede venir
(Celan 2020, 51)

La memoria de las víctimas tiene en Celan una tensión que desde el presente nos enfrenta al pasado pero nos hace, a su vez, mirar hacia el futuro. El olvido al que está sujeta toda memoria determina por entero el trato que mantenemos con el pasado y el futuro que vamos construyendo. Así lo supo ver el poeta en un poema perteneciente llamado *La arena de las urnas*.

Verde de moho es la casa del olvido.
Ante cada una de las puertas al viento azulea tu
juglar decapitado.
Él te toca el tambor de musgo y amargo vello de
pubis;
con supurante dedo del pie pinta tu ceja en la
arena.
Más larga la dibuja que ella era, y el rojo de tu
labio.
Tú llenas aquí las urnas y nutres tu corazón.
(Celan 2020, 53)

Por estos que citamos y muchos otros, creemos que Celan es un poeta a la altura de la difícil tarea a la que se enfrentó – a la que, en realidad, sigue enfrentándose – el arte tras el horror de los campos nazis. Félix Duque interpreta que en el último poema las cejas y los labios son preservados como una promesa de reconciliación con el futuro, como una promesa de que se van a guardar en la urna de la memoria y permanecerán presentes (Duque 2010, 149). No es solamente una poesía que se limite a señalar, sino que nos acompaña en la ardua tarea de no-olvidar. Este es el sentido que creemos que puede tener una escritura – o una poética – de la memoria, sobre todo de una memoria de algo terrible: una mirada hacia el futuro. No basta con la memoria, la memoria tiene que persistir. Una mirada que no sale del pasado es puro lamento, por lo que debemos mirar de otro modo. Esta mirada no nos salva en sí misma de nada, no previene contra crímenes e injusticias que siguen cometiéndose día a día, pero sí constituye un posible primer paso para un conocimiento profundo de nosotros mismos que debe verse apoyado en otras ciencias y saberes que hablen también del pasado.

Las caras del poema son muchas más de las que hemos podido entrever en este trabajo. Aun así hemos intentado mostrar algunas de las aristas visibles en nuestra lectura de la composición, como lo han sido el componente ritual con las penas de muerte, cómo este trato con la muerte y los muertos suponen en sí mismos un crimen y cómo es necesario contar lo sucedido, por muy terrible que haya sido.

Referencias

ADORNO, Th. W.: *Prismas* (trad. Manuel Sacristán). Barcelona, Ariel, 1962.

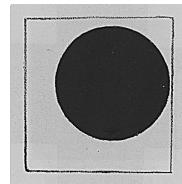
- ADORNO, Th. W.: *Teoría estética* (trad. Jorge Navarro Pérez). Madrid, Akal, 2004.
- BENJAMÍN, W.: *Calle de dirección única* (trad. Jorge Navarro Pérez). Madrid, Abada, 2014.
- CELAN, P.: *Microlitos* (trad. José Luis Reina Palazón). Madrid, Trotta, 2015.
- CELAN, P.: *Obras completas* (ed. bilingüe de José Luis Reina Palazón). Madrid, Trotta, 2020.
- DEBORD, G.: *La sociedad del espectáculo* (trad. José Luis Pardo). Valencia, Pre-Textos, 2002.
- DIDI-HUBERMAN, G.: *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto* (trad. Mariana Miracle). Paidós, Barcelona, 2004.
- DUQUE, F.: “Los incendios del tiempo”. En *Residuos de lo sagrado: Tiempo y escatología. Heidegger/ Lévinas. Hölderlin/ Celan*. Madrid, Abada, 2010.
- FELSTINER, J.: *Paul Celan. Poeta, superviviente, judío* (trad. Carlos Martín y Carmen González). Madrid, Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, M.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp* (trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid, Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, M.: *El concepto de tiempo. Tratado de 1924* (trad. Jesús Adrián Escudero). Barcelona, Herder, 2008.
- HEIDEGGER, M.: *El concepto de tiempo* (trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero). Madrid, Trotta, 2011.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga). Madrid, Trotta, 2018.
- LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito. Essay sobre la exterioridad* (trad. Miguel García Baró). Salamanca, Sigueme, 2020.
- RIMBAUD, A.: *Poesía completa* (ed. bilingüe de Gabriel Celaya, Cintio Vitier, Aníbal Núñez y David Conte). Madrid, Visor, 2022.

Para una teoría crítica del capitalismo. Hegel,
el fetichismo de la mercancía y la «ensoñación»
benjaminiana: hacia una filosofía del arte político

For a critical theory of capitalism. Hegel,
commodity fetishism and Benjaminian
“dreaming”: towards a philosophy of political art

Raúl Caballero Pérez

Universidad Complutense de Madrid
raulcaba@ucm.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 174-183

ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.17

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo
Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abelnour Nocera, University of West London
Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia
Claudia Giurintano, Università di Palermo
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Jean-Yves Frétigné, Université de Rouen
Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz
Hugo Viciiana Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgaramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo (...); sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser (Hegel 2022 XXX)

1. Introducción a una teoría crítica del capitalismo: totalidad social como sistema.

Resumen: A partir de la hegeliana *Fenomenología del espíritu* pretendemos establecer un recorrido crítico que profundice en el estado actual del así llamado «sistema de la totalidad», estableciendo una comparativa entre Hegel y el marxismo heterodoxo de un autor como György Lukács, y queriendo trazar, además, un puente crítico entre éste y la categoría benjaminiana de «ensoñación». Así, esbozaremos una especie de ontología del presente que no dejará de señalar algunos signos de época como son el problemático estatuto de la subjetividad y la experiencia o el potencial emancipatorio que pudiera residir en el arte.

Palabras clave: Fetichismo de la mercancía; Experiencia; Subjetividad; Benjamin; Ensoñación.

Abstract: Starting from the Hegelian *Phenomenology of the Spirit* we intend to establish a critical path that delves into the current state of the so-called “system of totality”, establishing a comparison between Hegel and the heterodox marxism of an author like György Lukács, also pretending to lay out a critical bridge between this and the Benjaminian category of «dreaminess». Thus, we will outline a kind of ontology of the present that will not fail to point out some epoch signs such as the problematic status of subjectivity and experience or the emancipatory potential that could reside in art.

Keywords: Commodity fetishism; Experience; Subjectivity; Benjamin; Daydream.

El presente trabajo de investigación se erige desde la pretensión por considerar algunos motivos hermenéutico-críticos fundamentales en relación con el afán por diagnosticar el «mundo de la vida» que habría configurado un sistema social como el capitalismo de las primeras tres décadas del pasado siglo. Un afán que, además, pretende concretar una humilde aportación teórica de raigambre estética a los objetivos fundamentales de la contemporánea «teoría crítica del valor». Para ello, y en vistas a configurar una «ontología del presente» como teoría crítica de este sistema de la totalidad representando socialmente en el capital, trazaremos un recorrido por el pensamiento de un autor como György Lukács, quien – influído notablemente por una lectura hegeliana de la obra madura de Marx – ofrece, a nuestro juicio, una sistematización dialéctica bastante acertada y funcional para una comprensión general del entramado social capitalista. No obstante, y en relación con algunas de sus tesis más problemáticas y desactualizadas, trataremos de ofrecer una versión matizada de su pensamiento atravesándolo de algunas categorías pertenecientes al imaginario filosófico benjaminiano. Y, todo ello, en la medida en que dichas categorías enriquezcan –expandiendo y actualizando– el análisis lukacsiano de la sociedad capitalista.

De este modo, comenzaremos elaborando un pequeño comentario de la *Fenomenología*, fundamentalmente, por la relevancia que esta obra esconde para la posterior consideración del pensamiento de Lukács. A continuación, profundizaremos en el análisis lukacsiano del entramado social capitalista, sin dejar de considerar, por un lado, la importancia de algunos conceptos y formulaciones de gran valor para el proyecto de una teoría crítica del valor y,

por otro lado, la necesidad por repensar críticamente algunas consideraciones del pensador húngaro a la luz de los acontecimientos posteriores a la elaboración de su teoría sobre el sistema de la totalidad social capitalista. En este sentido, recurriremos a algunas formulaciones del imaginario filosófico benjaminiano para poder hacer valer en la actualidad el contenido crítico positivo de una interpretación como la de Lukács; postulando, por otro lado, y aunque de manera prematura y quizás muy abstracta, la exigencia por concretar un espacio reflexivo, próximo a la estética, que no deje de pensarse como el ámbito donde se juega la posibilidad de una configuración consciente de nuestras posibles formas de experiencia y, asimismo, la consolidación de un mundo de la vida a escala humana.

2. La “Fenomenología” como primera aproximación al «sistema de la totalidad».

Pensamos que, de algún modo, las claves de una crítica que quiera desentrañar en su ser nuestro presente histórico pueden venir dadas por una filosofía como la hegeliana, que precisamente termina por persuadirnos de que subjetividad y experiencia, el yo y lo otro, son, en el fondo, una y la misma cosa. Mediante el método dialéctico, consistente en el proceso según el cual se toma conciencia de la progresiva realización de la identidad entre la identidad y la no-identidad, Hegel acomete una procesualización de la subjetividad desde su misma experiencia – o desde la historia rapsódica de sus distintos momentos de fracaso –, para terminar diluyéndola, al final, en su identidad absoluta con la objetividad de los objetos. Pues, como bien lo expresó Heidegger en su día, la «parusía de lo Absoluto» – el principio sobre el que se asienta el entero sistema hegeliano – consiste precisamente en la liberación de la autocerteza, o, dicho de otro modo, en esta idea de que, si en realidad somos lo que conocemos – y no podemos conocer otra cosa que lo que ya es –, entonces en nosotros sólo hay eso que es lo absolutamente verdadero – a saber, la Idea (Heidegger 2010, 106).

Pero no es desde Hegel desde quien podemos vislumbrar las limitaciones subrepticias que esconde el propio sistema hegeliano a un

pensar que busque transgredir las fronteras de lo efectivamente dado. Lo cierto es que la visión hegeliana de la historia, en último término, carece de un elemento de potencialidad real que exija de la puesta en juego de una libertad creativa – de un afuera más allá de lo que es, de una potencia emancipadora respecto de la objetividad imperante – en la realización misma de la historia, fundamentalmente, al quedar ésta constreñida a la idea de que el progreso está fundado y arraigado esencialmente en el «trabajo del concepto». De este modo, lo que habrá de ser en el devenir está contenido ya de antemano, aunque sólo potencialmente, en el concepto, que va desplegando sus contenidos a lo largo de la progresiva experiencia que se va forjando la conciencia – o de lo que propiamente habríamos de denominar «fenomenología del espíritu» – en el camino hacia su absoluta realización. La fenomenología del espíritu es concebida entonces como la ciencia encaminada a dar cuenta de la «experiencia» que la conciencia se forja en su proceso de elevación al conocimiento de lo Absoluto como autoconocimiento de sí, y que, por otro lado, no redundaría, como resultado, sino en la identidad entre sujeto y objeto.

El contenido de la *‘Fenomenología del espíritu’* (1807) resulta ser la exposición de un recorrido que la conciencia pone en marcha desde la originaria conciencia natural hasta la fase última representada en el Saber Absoluto, donde quedaría cancelada, no sólo toda posibilidad de objetivación – dado que al ser solamente real lo racional y viceversa, la libertad quedaría constreñida al Ser mediante la anulación de su dimensión creativa –, sino también y por tanto, todo posible rastro de enajenación, en la medida en que sujeto y objeto terminarían por identificarse por completo. Hará falta la impronta de un marxismo heterodoxo como el de Lukács para entender que, en realidad, esto último es completamente a la inversa: si la enajenación tiene lugar es precisamente en la medida en que un determinado sistema de la totalidad ha anulado dialécticamente la conciencia de la diferencia entre el individuo y los objetos. Esto es, a grandes rasgos, en lo que consiste el fetichismo de la mercancía como principio de organización social, idea de la que se servirá la actual teoría crítica del valor para elaborar su particular

interpretación de la totalidad sistémica que conforma el capital.

3. Hacia una teoría crítica del valor: Lukács y la sistematización dialéctica del capital.

Para entender en qué sentido el fetichismo opera como principio de organización social de nuestra experiencia del mundo –y cómo, en definitiva, promueve que la vida no viva–, antes que nada hay que asumir, en primer término, que ni la experiencia ni la subjetividad son sencillamente algo ya dado sin más; y, en segundo lugar, que si esto es así es, precisamente, porque hay ciertas condiciones sociales, culturales y políticas que conforman un sistema de categorías y prácticas comunes entre medias de las cuales se determina nuestra experiencia del mundo y, con ello, también nuestra subjetividad. Para llegar a recaer en el punto crucial de la investigación de Lukács, nos remontaremos a uno de los capítulos de su texto titulado *Historia y conciencia de clase* (1923) –concretamente, al capítulo cuarto titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Allí, Lukács, en un intento por descifrar críticamente el enclave social de arraigo capitalista sobre el que se cimenta el marco de su posible experiencia del mundo, comienza señalando el problema de la estructura de la mercancía como origen y núcleo de toda posible forma de objetividad y, así, de sus correlativas formas de subjetividad.

A partir de aquí, el filósofo húngaro postula que la esencia de la estructura de la mercancía consiste en una «objetividad fantasmal» según la cual lo que originariamente constitúa una relación entre hombres se presenta, en la realidad capitalista, bajo la forma de una sociedad mercantil que deja de lado el carácter eminentemente humano de esa relación (Lukács 2021, 28). Lukács, entonces, pretende limitarse a señalar los problemas fundamentales resultantes del carácter fetichista de la mercancía, que determina tanto la forma de la objetividad como un comportamiento subjetivo que le es correlativo. Siendo el problema del fetichismo de la mercancía un problema específico de nuestro tiempo, su comprensión resulta indispensable para una visión esclarecedora del entramado ideológico capitalista. El análisis de Lukács comienza con

la siguiente pregunta, que pretende ser respondida de un modo cualitativo: ¿en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la sociedad entera? La respuesta debe ser la que sigue: en la medida en que la mercancía se hace concepto, falseándose y postulándose como categoría universal de todo el sistema social; es decir, en la medida en que la forma mercancía pasa a dominar la realidad social del hombre, constituyéndose de manera inconsciente y colectiva, y adquiriendo toda la apariencia de un hecho natural y transhistórico.

El fetichismo de la mercancía se erige de este modo como el problema fundamental de la realidad capitalista y, sólo en este contexto cobra una relevancia fundamental el concepto de «reificación» o «cosificación». Este es el nombre que se le da al hecho de que el hombre se enfrente a la actividad en que consiste su trabajo como si fuera algo objetivo e independiente de él que, además, lo dominara según leyes ajena a sí mismo – como si el proceso global de producción hubiera adquirido una especie de autonomía respecto, no sólo de la labor del trabajo, sino también de quienes la llevan a cabo. Y ello tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo: la cosificación, objetivamente, conlleva la cristalización de un mundo de cosas y relaciones cósmicas, y, subjetivamente, promueve que la actividad en que consiste todo trabajo humano se convierta para el hombre mismo en una cosa-mercancía. En este sentido, la posibilidad histórica del carácter universal de la forma-mercancía tiene que ver con la ejecución real y efectiva de un proceso de abstracción del trabajo humano que quedaría cosificado o hecho cosa en las mercancías.

El trabajo abstracto es, en sí mismo, una categoría social fetichista que, según Lukács, está a la base de la racionalización tayloriana de la actividad laboral y de la calculabilidad como su principio fundamental (Lukács 2021, 13). Es a consecuencia de este proceso de racionalización que empieza a entenderse el tiempo vinculado al trabajo como tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una cosa, y que pasará a ser fundamento del cálculo racional. En este sentido, se le atribuye un valor a la mercancía en función del tiempo requerido para producirla: el tiempo se erige como criterio del cálculo.

Esta racionalización basada en la calculabilidad supone dos tipos de transformaciones. Por un lado, respecto al objeto económico, se produce la desaparición del producto unitario como objeto del proceso de trabajo y la descomposición mecánica del proceso de producción. De otra parte, la racionalización, imposible sin la especialización, reduce el trabajo a una función específica desempeñada mecánicamente por el trabajador. Además, la unidad del producto en tanto mercancía –un puro valor de cambio– no coincide ya con su unidad como valor de uso. Así es como, respecto al sujeto económico, se termina produciendo la objetivación de su fuerza de trabajo y también de las relaciones de producción en las que aquél está inmerso. De este modo, quedan también diluidos los vínculos que en la producción orgánica unían a los trabajadores en comunidades – gremios, manufactureras, etc. – ; y, por el contrario, comienza a ser el proceso de producción capitalista quien media exclusivamente en la configuración inconsciente de esas relaciones.

Lukács menciona en este punto un fenómeno idiosincrásico del mundo capitalista: la fetichización del capital, según la cual el interés habido en la plusvalía se invierte, teniéndose como el fruto auténtico del capital, y olvidando que es precisamente su origen. Esta fetichización del capital resulta del fenómeno originario de la cosificación, que invierte la conciencia respecto a las relaciones de producción y pone en el centro al capital como fuente autónoma de creación del valor, concretándose así eso que el propio Lukács ha llegado a considerar la mistificación del capital en su forma más llamativa (Lukács 2021, 21). La reificación es entonces la estructura por medio de la cual las distintas subjetividades quedan relegadas a una mera labor mecánica de cálculo y ordenamiento dentro de un sistema productivo estructuralmente prefijado de acuerdo a la forma-mercancía. Llegados a este punto del análisis crítico de la sociedad capitalista efectuado por Lukács – y que en lo fundamental contiene nociones como «fetichismo» y «cosificación» que, si bien quizás no como categorías de alcance universal, sí disponen todavía hoy de un potencial crítico-emancipatorio ¿qué oposición cabe plantear a un orden de lo dado que posibilita una muy

prefigurada posibilidad de nuestra experiencia real del mundo?

Según Lukács, la lógica fetichista-cosificadora que nos impone el mundo del capital se perpetúa a sí misma sobre la base de una incoherencia, y ella sólo se nos muestra en su evidencia en un momento concreto: en tiempo de crisis. La crisis permite, en la medida en que despierta un vivir cotidiano que pone freno a las dinámicas capitalistas, alcanzar una conciencia totalizadora del verdadero ser social del hombre. Tal y como el propio Lukács señalará, todo el entramado estructural de la producción capitalista se mueve en la interacción entre una necesidad rígida en todos los fenómenos singulares y la relativa irracionalidad del proceso conjunto (Lukács 2021, 29). La crisis nos haría caer precisamente en la conciencia de esto último. Sin embargo, parece pertinente reconocer el hecho de que para nada parece quedar resuelta la cuestión de cómo pudiera ser posible descosificar unas formas de conciencia capaces de combatir o enfrentar la ideología capitalista imperante. En este sentido, ¿cómo puede plantearse la posibilidad de una conciencia de clase como autoconciencia? Lo que se denomina habitualmente «conciencia de clase», en Lukács parece adquirir el carácter de un acto de aprehensión dado entremedias de la crisis, y por medio del cual no se alcanzaría sino una toma de conciencia respecto de las posibilidades mismas que nos abriría la conciencia de las contradicciones implícitas en el seno de la realidad capitalista misma.

En este sentido, el límite actual de la propuesta lukacsiana reside para nosotros en haber creído – queriendo preservar el elemento espontáneo que Marx consideró en sus “Tesis sobre Feuerbach” para una efectiva toma de conciencia sobre el orden de lo real – que la condición de posibilidad para la configuración efectiva de una conciencia proletaria de pleno alcance vendría dada, simplemente, con la llegada de tiempos de crisis – y que Lukács concebía nada más que como una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa (Lukács 2021, 29). La realidad misma sirve como prueba a la hora de señalar lo erróneo de semejante diagnóstico: el capitalismo tardío, especialmente a partir de la década de los sesenta del pasado siglo, fue

volviéndose cada vez más capaz de integrar las crisis en la propia dinámica de crecimiento de la producción, hasta el punto en que logró hacer de las crisis una variante más al servicio de un progreso técnico y socioeconómico inquebrantable e incuestionado.

Un autor como Lukács termina encontrando en el marxismo una gramática que le permite pensar las formas de objetivación de una forma precisa, a saber, en tanto que inscritas en el marco de la categoría forma-mercancía, de la cual surgirá la teoría del valor. Lukács, por tanto, declinará de una forma bastante particular los temas filosóficos acerca del estatuto de la experiencia y de las formas historizadas de conciencia, fundamentalmente, a partir de la idea de una extensión social completa del principio de la forma-mercancía, esto es, de la percepción naturalizada del intercambio de todo por todo; o, dicho de otra manera, de la mercantilización de las relaciones sociales que nos inscriben en el hechizo de una objetividad fantasmal erigida sobre el fetichismo de la mercancía. De este modo, en el planteamiento de Lukács, lo enigmático – lo mágico, lo onírico – aparece al comienzo; y, así, la modernización no supondría un desencantamiento del mundo, sino un reencantamiento de las cosas de tal modo que, en el fondo, no se puede pensar el capital – ni las formas posibles de experiencia del mundo que éste dispone y cancela – sin pensar el fantasma que perpetúa nuestro sonambulismo vital. Y este es justo el punto donde cabe pasar a hablar de Benjamin.

4. Del carácter onírico del fetichismo: apuntes sobre la «ensoñación» en Benjamin.

Si el fetichismo de la mercancía se constituye en Lukács como una objetividad fantasmal, en Benjamin, dicha fantasmagoría opera y se torna funcional en la dimensión onírica, esto es, como erigiéndose en una especie de estado psíquico-anímico en el nivel del inconsciente colectivo. Benjamin vehicula un análisis del ser social de lo real que, fuertemente influido por un marxismo heterodoxo como el de Lukács, no podrá dejar de pensar sino como erigida sobre una objetividad fantasmal e inconsciente que degradaría el mundo de la vida hasta limitar

nuestra posible experiencia del mundo a una experiencia tan particular como la de la dimensión onírica:

La vida solamente parecía digna de vivirse allí donde el umbral que abre y separa la vigilia del sueño había quedado del todo destruido por pisadas de imágenes que ahora, de repente, fluían en masa, y a su vez el lenguaje ya solo parecía ser el mismo donde palabra e imagen se entrelazaban tan plena y felizmente, con una exactitud tan automática, que no dejaba resquicio ya para el “sentido” (Benjamin 2014, 78)

Un autor como Burkhardt Lindner ha considerado que esta experiencia particular relativa a la esfera onírica constituye un estado particular de la conciencia en el que el yo se encuentra puesto ante sí mismo de una cierta manera que no es posible en la vigilia. En el «mundo onírico», tan inquietante como confortable, se dan lo mismo el miedo a la muerte que la satisfacción de algún deseo, pues en el sueño retornan, de forma transfigurada y profundamente enigmática – alegórica –, imágenes que nos recuerdan tanto a los traumas reprimidos de un pasado más o menos reciente como a las de nuestra feliz primera infancia. El mundo onírico escapa al yo despierto y crea, tal como lo considera Benjamin, un dominio en el cual reina un «hechizo», un espacio con límites exteriores en el que el yo que sueña se encuentra encerrado, a su vez, junto con las fuerzas oníricas dominantes. En este sentido, el despertar no sería entonces un cambio abrupto del sueño a la vigilia sino más bien un estado limítrofe, al modo de una especie de «penumbra»: un estado en que se iría recuperando lentamente la unidad del cuerpo y el orden del espacio, al mismo tiempo que la experiencia onírica continuaría actuando sobre el yo (Lindner 2014, 127).

En definitiva, lo que con Benjamin podría llegar a pensar en este sentido no es otra cosa que el hecho de que nuestra percepción del capitalismo, así como el mundo de la vida que desde dicho sistema socioeconómico e ideológico podemos llegar a vivenciar, es completamente onírica. Una experiencia onírica del mundo que redundaría en el hecho de que, ante la dictadura omnipresente y absoluta del capital en la configuración de nuestros distintos modos de vida, nos relacionamos siempre con las cosas

como si estuviéramos inmersos en un estado de irrevocable ensoñación. De este modo, Benjamin terminará concibiendo el fetichismo de la mercancía como aquella dimensión onírica que mantiene, en cierto sentido a través de la producción de formas históricamente determinadas de conciencia, el rodaje perpetuo del capital como sistema de la totalidad social. Así pues, desde la conciencia de que una vida atravesada por una racionalidad mercantil erigida como sistema absoluto produce formas de conciencia tendentes a la perpetuación de la cosificación, Benjamin querrá pensar si es posible la configuración de un nuevo y alternativo modo de experiencia distinta de aquel estado de irrevocable ensoñación colectiva en que nos sumerge la objetividad idiosincrásica de la forma-mercancía.

Para el desarrollo de la investigación en torno a una posibilidad semejante, Benjamin tomará de forma literal la idea lukacsiana de que estamos inscritos en un modelo de socialización total que es, ante todo, ajeno a nuestra simpatía o rechazo respecto de dicho modelo; es decir, Benjamin entiende que no sería preciso un acto de conciencia para caer dentro de una estructura social naturalizada como es la capitalista, pero sí resultaría precisa una toma de conciencia para rebasar el orden imperante de lo dado y poder romper así la ensoñación de la que vive el capital:

Benjamin era un pionero de lo que hoy halla amplia difusión con expresiones tales como la de cultura del recuerdo y la de la memoria colectiva (...). Su extraordinaria concepción de lo que es el sueño colectivo y del despertar de dicho sueño es más radical aún que en Marx. El enfoque especulativo de la teoría consistía en la tesis de que el capitalismo se apoderó de la modernidad como hipnótico sueño colectivo y bloqueó su recuerdo histórico (...). El recuerdo histórico debía descubrir, dentro del sueño, la estructura dialéctica del despertar (...). El pasado reciente debe, según tal experimento, llamar a la puerta de nuestra conciencia del presente, como el sueño reciente a la conciencia diurna. Lo realmente nuevo solo se materializa en ese caso cuando el pasado reciente ha sido realmente penetrado como espacio de imágenes y cuerpos (Lindner 2014, 150-151)

En este sentido, pensamos que el diagrama que plantea Benjamin alrededor de su ontología

del sueño ofrece la posibilidad de entender el fetichismo y la cosificación lukacsianas desde los parámetros de la ensoñación y la configuración onírica del mundo de la vida. Ello, sin embargo, no terminaría de ofrecernos un diagnóstico completo de lo que suponen la muerte de la experiencia y la subjetividad como matriz fundamental sobre la que podría asentarse, en nuestro presente histórico, una crítica filosófica con voluntad de emancipación. Señalada en Lukács la problemática tensión habida entre sujeto y objeto en las coordenadas de un mundo que es también el nuestro, es requerido, para el propósito de esclarecer las posibilidades actuales de la crítica, pasar a considerar ahora la posibilidad de que la subjetividad sea o no una categoría filosófica válida para nuestro presente. De este modo, creemos pertinente para dicho propósito pasar a considerar la idea benjaminiana acerca de la exigencia de un programa para una posible filosofía venidera, acompañada de su diagnóstico estético acerca de la pobreza de experiencia, y que constituye todo un verdadero punto de partida para una reflexión estética y política que se quiera revolucionaria.

Además, de esta manera cabe pensar correlativamente dos dimensiones fundamentales en lo referido a la transmutación que la filosofía académica comenzará a experimentar durante la primera mitad del siglo XX, entre otros, de la mano de un pensador como Benjamin; hablamos, como no podría ser de otra manera, del hecho de que el diagnóstico del estado de pobreza de nuestra experiencia del mundo lleva aparejado dos momentos irreductibles pero necesarios el uno respecto del otro: la muerte de la subjetividad y la politización del arte. Aunque hemos dado algún indicio más bien escaso para formular un pensamiento en torno al primer motivo, lo cierto es que aún nada cabe decir respecto del segundo. O quizás sí, aunque de nuevo, de forma tan lapidaria como prematura. La exigencia de una politización del arte resulta, en último término, la consecuencia revolucionaria directa del diagnóstico de la pobreza de nuestra experiencia. En lo subsiguiente, trataremos de justificar esto exponiendo dicho diagnóstico, y vinculando la politización del arte con la muerte de la subjetividad que de aquella pobreza de experiencia pensamos que se desprende.

5. Últimas valoraciones: de la pobreza de experiencia a la politización del arte

La pregunta que seguramente ronda al lector llegados a este punto tiene que ver con el pensamiento acerca de si la muerte de la experiencia es anterior a la disolución de la subjetividad como categoría para una filosofía crítica, o, por el contrario, ocurre a la inversa. Lo cierto es que no cabe concebir estos dos motivos como fenómenos interrelacionados pero distinguidos en su especificidad y que podrían deducirse uno del otro. La muerte de la experiencia es a todas luces el signo de una época, una época para la que la vieja categoría moderna o burguesa de subjetividad habría perdido la vigencia discursiva de la que antaño había disfrutado. Pero no sucede que la muerte de la experiencia haya causado la disolución de la subjetividad y su validez categorial. Ambas son, a lo sumo, dos maneras de señalar una y la misma cosa. Si nos atenemos a la dialéctica hegeliana sucede precisamente lo siguiente: experiencia y subjetividad resultan ser nociones idénticas e intercambiables. Una identidad que, por otro lado, supone que la muerte de ambas cristalice en una configuración del mundo de la vida arraigada en una objetividad fantasmal que, al amparo de los medios técnicos necesarios para su perpetua reproducción, nos ha instaurado en una pobreza nunca antes conocida: la pobreza de experiencia.

Con Lukács, en cierto sentido, era aún posible hablar de la incidencia de dicha objetividad fantasmal sobre la subjetividad. Sin embargo, el modo en que Benjamin declina la historización de las formas de conciencia pone coto a la posibilidad de poder seguir hablando con sentido de algo así como la subjetividad o la individualidad. Para Benjamin, lo que se ha transformado de forma absolutamente decisiva es el modo en que el hombre se relaciona con la naturaleza, así como con su entorno social, cultural y simbólico. Al hilo de las transformaciones históricas, socioeconómicas y culturales cristalizadas en los primeros compases del siglo XX, en plena era de la masa, las formas de producción y consumo se ven sometidas a un nuevo sujeto que no es ya el individuo, sino algo más homogéneo, menos plural y diverso. En buena medida, lo que ocurrió fue justamente que el avance de la

sociedad industrial, la construcción masiva de nuevas urbes o la progresiva tecnificación de la vida socavaron las formas tradicionales de elaboración y transmisión de la experiencia: ya no había palabras viejas para lo nuevo (Benjamin 2021, 57).

Entremedias de un sistema de la totalidad que exigía de un proceso de modernización constante para garantizar su perpetuo devenir, el diminuto y frágil cuerpo humano, al regresar de la Gran Guerra, se encontró con un mundo en el que prácticamente todo había cambiado a expensas de un proceso de despliegue impremeditado de la técnica, que, por otro lado, nos instauró a todos en un nuevo modo de pobreza, en un nuevo tipo de barbarie, a saber, la pobreza de la experiencia humana en general. En el texto *Experiencia y pobreza*, Benjamin emplea el recurso a la fábula para explicar precisamente la manera en que la experiencia se ha empobrecido. La forma-fábula respondía a los modos tradicionales de transmisión, pues consistía en una narración condensada que contenía formas prácticas de orientación vital para la vida cotidiana. En el momento en que las relaciones generacionales pierden el orden vertical que habían tenido antaño el saber deja de cotizar al alza porque no hay a quien transmitírselo. La transmisión narrada del saber experimental encuentra su término en un contexto donde la copresencialidad ha dejado de acaecer. De este modo, las condiciones de vida intensamente socializadas del capitalismo tardío, que fomentan una intensa atomización de las individualidades vivientes, habrían cancelado aquella facultad antaño vigente, cristalizada en el formato fábula, que constituía el hecho de transmitirse experiencias y aprendizajes vitales recíprocamente.

En este sentido, el diagnóstico benjaminiano en torno a la pobreza de experiencia no está señalando sino el hecho de que el valor de la experiencia para la interpretación del presente se ha devaluado o depotenciado por completo, precisamente, porque lo que sabían nuestros mayores no tiene hoy ya ningún valor. Ha llegado a producirse una discontinuidad tal en el marco de la transmisión simbólica y cultural que la experiencia previa ha dejado de servir para interpelar a un escenario nuevo y completamente desfigurado. Desde la perspectiva

de un autor como Benjamin, en este sentido, lo realmente valioso reside en poder detenerse a figurar un futuro desde el presente, porque estamos precisamente ante un tiempo en el que lo presente se convierte irremediablemente en pasado. En el ámbito de un espacio social completamente transparente y galvanizado, donde todo lo presente se convierte en pasado y viejo, las fórmulas propias del modo de vida burgués quedan anuladas – y, así también, la categoría de sujeto. Aunque las únicas certezas sean la muerte y el capital, el futuro todavía es nuestro, pero tenemos que inventarlo. El arte juega aquí un rol fundamental.

Desde aquí, Benjamin establecerá que el precio a pagar por poner fin a la noción de libertad burguesa –anclada fundamentalmente en la categoría del sujeto autónomo– no es otro que el hecho de abrir nuestras voluntades a una noción sin precedentes: la así denominada «barbarie positiva». Un tipo de barbarie que es entendida por Benjamin como potencialmente emancipatoria, precisamente, porque nos permitiría empezar una y otra vez, pudiendo crear modos nuevos de experimentar el mundo desde las coordenadas de una corporalidad no rebasada ni dominada por el aparato sociotécnico. Es en este preciso sentido como en último término, en el marco de un texto como *‘Experiencia y pobreza’*, termina vinculándose el diagnóstico de la pobreza de nuestra experiencia con la exigencia revolucionaria de una politización del arte. Lo que no podemos perder de vista respecto al diagnóstico acerca de la pobreza de experiencia es, precisamente, el hecho de que, como diagnóstico de un umbral de época, alumbría lo que está en juego en las disputas históricas de un futuro perdido que todavía hoy convive con nosotros: lo que no ha dejado de estar en juego es la relación que un arte político puede guardar con una transformación fundamental de las condiciones de experiencia y de nuestra relación con el mundo de la vida.

El arte es uno de esos lugares donde todavía hoy se juega la configuración política de nuestra experiencia del mundo, o, dicho con Benjamin, donde aún es posible absorber la potencialidad de los avances técnicos mediante nuevos usos y posibilidades sociales que no fomenten una destrucción masiva y fríamente organizada de la corporalidad humana. Si la experimentación

artística cabe ser tenida por una forma de anticipación de la praxis social es precisamente en el sentido de que es a través de ella que podría lograrse la ansiada fusión entre naturaleza y técnica, entre primitivismo y confort (Benjamin 2021, 60). Benjamin entendió a la perfección el sentido de un arte para el mundo de nuestro presente: una función social eminentemente orientada a establecer un equilibrio entre el hombre, su cuerpo y el sistema de aparatos. Sólo de este modo cabría entender lo que en Benjamin termina adquiriendo la forma de una filosofía del arte político como teoría estética de la redención.

Referencias

- BENJAMIN, W.: *Sobre el programa de la filosofía venidera*. En Obras Completas Libro II, Vol. II. Madrid, Abada, 2007.
- BENJAMIN, W.: *Experiencia y pobreza*. Madrid, Alianza, 2021.
- BENJAMIN, W.: *El surrealismo*. Madrid, Abada, 2014.
- BENJAMIN, W.: *La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Madrid, Alianza, 2021.
- FISHER, M.: *Realismo capitalista*. Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Abada, 2022.
- HEIDEGGER, M. “El concepto de experiencia en Hegel”. En *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- JAPPE, A.: *La sociedad autófaga: capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Logroño, Ed. Pepitas de calabaza, 2017.
- JAPPE, A.: *Crédito a muerte*. Logroño, Ed. Pepitas de calabaza, 2011.
- LINDNER, B.: “Benjamin como soñador y como teórico del sueño”. En BENJAMIN, W. *Sueños*. Madrid, Abada, 2014.
- LÓPEZ-ÁLVAREZ, P. “Las formas de la objetividad. En torno a un vínculo entre Lukács y la primera teoría crítica”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 10, 2, 2023.
- LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Ediciones siglo XXI, 2021.
- MARX, K.: *El capital: crítica de la economía política* (Obra completa). Madrid, Ediciones siglo XXI, 2017.