

LA TEORÍA CRÍTICA Y EL PROYECTO EUROPA QUE NO FUE

Alicia Entel

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

aliciaentel@gmail.com

Recibido: 06 de febrero de 2023

Aceptado: 03 de Mayo de 2023

Identificador permanente (ARK): <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/jvlmzixky>

ORCID Id: <https://orcid.org/0009-0008-9785-2352>

|1|

Resumen:

El presente texto intentará demostrar cómo la corriente de Frankfurt fue pionera en advertir hasta qué punto el sendero que iba tomando Europa - la parábola democracia burguesa, fascismo, reconstrucción de una socialdemocracia débil con atisbos de economía neoliberal - desembocaría en la disolución del proyecto de una sociedad más justa. Y, al mismo tiempo, también la mayoría de los representantes de la mencionada corriente alertó acerca de cuál era la actitud intelectual que colaboraría en tal proceso de deterioro. Cuestionaron no sólo el devenir que iban transparentando las sociedades sino la postura intelectual resignada de aceptación de lo existente. En ese marco, y en vistas a la situación europea actual, la llamada “teoría crítica” adquiere nueva vigencia y actualidad, en especial los horizontes de la dialéctica negativa, aquel proceso cognitivo, casi visión de mundo, que incorpora la negatividad como punto clave, y adquiere peculiar vigencia también el espacio del arte como momento valioso y perdurable de la antítesis.

Palabras claves: dialéctica, crítica, negatividad, antítesis, imaginación

Critical theory and the project Europe that was not

Abstract:

This text will attempt to demonstrate how the Frankfurt current was a pioneer in noticing to what extent the path that Europe was taking - the parable of bourgeois democracy, fascism, reconstruction of a weak social democracy with hints of neoliberal economics - would lead to the dissolution of the project of a fairer society. And, at the same time, the majority of the representatives of the aforementioned current also

warned about what was the intellectual attitude that would collaborate in such a process of deterioration. They questioned not only the future that societies were making transparent, but also the resigned intellectual position of acceptance of what exists. In this framework, and in view of the current European situation, the so-called "critical theory" acquires new validity and relevance, especially the horizons of the negative dialectic, that cognitive process, almost world vision, which incorporates negativity as a key point, and the space of art also acquires peculiar validity as a valuable and lasting moment of the antithesis.

Keywords: dialectic, criticism, negativity, antithesis, imagination

“No pintas la realidad que conoces, pintas la realidad que necesitas”
Eduardo Galeano

|2|

Introducción

Cuando Walter Benjamin identificó al surrealismo como la última instantánea de la inteligencia europea, tal vez desconocía el alcance, la proyección de sus palabras bocetadas de modo dramático en 1929. Cuánto de verdad había en esa síntesis se confirmó mucho tiempo después, en medio de la barbarie nazi, pero también luego, en tiempos de reconstrucción, de búsqueda de consensos y de democracia totalitaria de masas como dijera Herbert Marcuse (1969a).

El presente texto intentará demostrar cómo la corriente de Frankfurt fue pionera en advertir hasta qué punto el sendero que iba tomando Europa - la parábola democracia burguesa, fascismo, reconstrucción de una socialdemocracia débil con atisbos de economía neoliberal - desembocaría en su fin, al menos en el fin del proyecto de una sociedad más justa. Y, al mismo tiempo, también alertaron acerca de cuál era el devenir intelectual que colaboraría en tal proceso de deterioro. En ese marco, la llamada “teoría crítica” adquiere otra relevancia, otro vuelo. No se trata sólo de una perspectiva más sino de un horizonte que rescata la permanente tensión entre la reflexión y el acontecer, entre la vivencia de lo existente y su no aceptación. Precisamente, el aplanamiento de la teoría crítica, en especial de su eje en la imaginación dialéctica – que había tenido los últimos destellos inspirando el Mayo francés- habría colaborado, desde su lugar, para, a su vez, aplanar la imaginación social transformadora. Propiciaría, como mucho, que algunos Estados tuvieran la calificación de sociales o de bienestar, y, al mismo tiempo, serviría de plafón al desarrollo del capitalismo neoliberal de elites, así como, casi un siglo después, a la consolidación de partidos de ultraderecha en una auténtica regresión.

Imágenes de Europa

Sólo aportaremos, de modo tal vez esquemático, algunas imágenes de Europa expresadas por los mismos intelectuales de Frankfurt para que sirvan de contexto al núcleo que intentaremos demostrar: la Europa de la barbarie, la Europa en

reconstrucción, los esbozos rebeldes, el privilegio a los consensos, la emergencia de partidos neonazis.

El contexto más cercano a las primeras discusiones de los pioneros de la corriente de Frankfurt lleva la impronta de la revolución no realizada. El 15 de enero de 1919 el reciente gobierno socialdemócrata, la República de Weimar, en un ejercicio contrarrevolucionario atacaba a través de su ejército al movimiento espartaquista y con saña, a golpes en la cabeza, asesinaban a Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Pintadas en las paredes de algunas calles de Berlín decían: “Si quieres tener pan, trabajo y paz, mata a Liebknecht y Luxemburg”. Y no sólo estos líderes, también en ese movimiento insurreccional habían sido asesinadas más de 150 personas. La socialdemocracia se estabilizaba matando a sus propios rebeldes que querían asomarse a una instancia social superadora. Marcuse militaba en las filas de la socialdemocracia, pero renunció en 1919. Así decía: “Abandoné las filas de ese partido luego del asesinato de Rosa de Luxemburgo porque me convencí de que dicho partido actuaba en alianza con fuerzas reaccionarias, destructivas y represivas” (Marcuse, 1969a, p. 68). Si a esto se le suman los horrores ocurridos cuando en 1933 el canciller Hitler extiende su poder, resultaba bastante lógico que para la mayoría de los intelectuales de Frankfurt el desencanto fuera una actitud fundamental¹. Pero corresponde reconocer que en los inicios del fascismo aún perduraba la ilusión. En 1934 Adorno comentaba a Benjamin, que ya estaba en su exilio en Francia, sus dudas acerca de que el Estado nazi pudiera proseguir mucho tiempo. También en una carta a Löwenthal decía que “por la desaparición de las SA” el régimen (alemán) se encontraba “tan debilitado que no veo cómo logrará superar dificultades serias en el invierno” (Müller-Doohm, 2003, p. 272). Y hasta llegó a comentar que, luego de la caída de Hitler, podría eclosionar un proceso revolucionario espontáneo sin que aún la clase obrera estuviera organizada. Por cierto que con el tiempo la evaluación de Adorno sobre esas realidades cambió. Por su parte, en otro momento, Horkheimer (1974) diría: “Ya en tiempo del nacionalsocialismo resultaba claro que la conducción totalitaria no era algo fortuito sino un síntoma de la marcha de la sociedad...” (p. 11).

|3|

La vida del exilio tampoco constituyó un consuelo. La experiencia de los Estados Unidos les permitió conocer las tramas cotidianas del capitalismo, o, como dijera Marcuse, reiteramos, de la sociedad totalitaria de masas. El vértigo del consumismo, la expansión de las industrias culturales o del entretenimiento los llevaron a escribir las páginas más difundidas e inolvidables². Es muy interesante advertir cómo este grupo de intelectuales pioneros, desde el exilio, cuestionan al nazismo pero no sólo como un fenómeno brutal y, mucho menos, aislado, sino como parte del propio devenir del

¹ Resulta muy interesante para la indagación de las subjetividades de estos intelectuales, en el peculiar momento del nazismo, la lectura de las cartas que Adorno envía a sus padres desde los Estados Unidos (Adorno, 2006).

² “La industria cultural. El iluminismo como engaño de las masas”, en *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno, texto de 1944 probablemente haya sido de los más difundidos internacionalmente.

capitalismo, muy especialmente en su fase monopólica (Wiggershaus, 2010). Alemania desde los inicios de la República de Weimar podría haberse encaminado hacia un proceso de transformación revolucionaria y humanista, pero ese ideal no ocurrió y, finalmente intelectuales como Horkheimer vaticinan, una vez derrotado el nazismo, tampoco va a acontecer.

Durante el período inmediato posterior a la segunda guerra mundial, la Europa de la barbarie fue cediendo paso a la de la reconstrucción. Algunos países como Alemania – aun dividida- y Francia ya iban diseñando su centralidad y, a veces a costa de la explotación de países emergentes, pero con la imagen difundida de un Occidente democrático. Durante la guerra fría, las reflexiones muy especialmente de Horkheimer y Adorno evidenciaban una fuerte crítica a la marcha del capitalismo y también al stalinismo: “Dicho con franqueza: con todos sus defectos, la dudosa democracia es siempre mejor que la dictadura” (Horkheimer, 1974, p.12).

Sin embargo, a pesar de la expansión de ciertas lógicas del Estado de bienestar, en esa Europa ya para los años 60 la rebeldía juvenil se hizo presente. Las lecturas de Marcuse, sus clases y las de Adorno, eran fuente de inspiración. El movimiento rebelde, muy importante, fue sólo eso – más que interesante para el devenir del feminismo y la valoración de los cuerpos y las sensibilidades - pero sin pretensiones revolucionarias en el sentido de profunda transformación social y justa distribución de la riqueza. Marcuse ya en la época del Mayo francés de 1968 iba más allá; no sólo era líder ante los estudiantes sino que alertaba sobre lo que estaba ocurriendo en el Tercer Mundo. Decía, por ejemplo: “Los poderes existentes no tolerarán una repetición del ejemplo cubano; emplearán medios y armas de supresión cada vez más efectivos, y las dictaduras nativas serán fortalecidas por la ayuda cada vez más activa de las metrópolis imperialistas” (Marcuse, 1969b, p. 84)³. Mucho de este anticipo ocurrió en nuestro continente.

Por su parte, fue Adorno (1969) quien manifestó explícitamente su preocupación, ya en los años 60, por el resurgir del nacionalsocialismo convertido en partido dentro del juego democrático, en un capítulo de *Intervenciones* señaló:

El nacionalsocialismo subsiste, y hasta hoy no sabemos si sólo como un espectro de la monstruosidad pasada, que no ha conseguido desaparecer de por sí, o que no ha muerto aún (...) Considero que la persistencia del nacionalsocialismo *en* la democracia es potencialmente más peligrosa que la subsistencia de tendencias fascistas *contra* la democracia(...) (Adorno, 1969, p. 117).

En una conferencia hoy muy recordada Adorno explicó cómo volvían a organizarse en Alemania grupos políticos neonazis que conformaban partido y se inscribían

³ No haremos referencia a otro momento de la corriente de Frankfurt. Sólo mencionaremos que ya Habermas – como integrante de un segundo momento de la “Escuela” comenzaba a meditar acerca de las acciones comunicativas, la esfera pública burguesa, el logro de consensos y el freno a la razón instrumental despejando cualquier ansia de filosofía de la identidad, más bien manteniendo el valor de lo relacional sin la tensión de la dialéctica negativa. Se trataba de un pensamiento de otra etapa de Frankfurt, muy apropiado para los intereses de la sociodemocracia.

aparentemente en las reglas de juego electorales de la democracia burguesa. La conferencia “Aspectos del nuevo radicalismo de derecha” que dio Adorno tuvo lugar el 6 de abril de 1967. Por primera vez aparecía en Alemania una opción neonazi que negaba el holocausto y se presentaba a elecciones. Era el Partido Nacionaldemocrático Alemán (Robles, 2019).

Tales pinceladas de contexto que hemos esbozado sucintamente tienen la intención de advertir hasta qué punto la teoría crítica de la sociedad, con eje en el distanciamiento antagónico y la dialéctica negativa, constituían un esfuerzo de ruptura fundamental ante lo existente. Y más aún, también un cuestionamiento en relación con paradigmas legitimados por la filosofía vigente, incluido el materialismo dialéctico y una petición infatigable a que el pensamiento pueda reflexionar contra el propio pensamiento ya cosificado.

Revisando la teoría crítica

Cuando quienes nos interesamos por la corriente de Frankfurt intentamos definir “teoría crítica” solemos aludir a la magnífica e irónica respuesta de Leo Löwenthal a la entrevista realizada por Helmut Dubiel (1993). Decía:

La *Zeitschrift* contiene los programas críticos de los padres fundadores, si los puedo llamar así, en filosofía, economía, psicología, música y literatura. No otra cosa sino este denominador común colectivo es lo que debiera entenderse por teoría crítica, una expresión, por lo demás, que nunca utilizamos nosotros en los primeros veinte años tan cargada de connotaciones como le ha parecido a la ‘posteridad’. (...) Es una perspectiva. Por eso siempre me parece un tanto ridículo cuando viene alguien a decirme que tendríamos que organizar un seminario sobre teoría crítica; nunca sé demasiado bien qué tendría que decir en él (p. 59).

Sin embargo, el propio Löwenthal, en la mencionada entrevista biográfica que le realiza Dubiel, alude de modo elogioso al ensayo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” y al de Marcuse “Filosofía y teoría crítica”⁴.

Asimismo, Löwenthal reconoce que nunca abandonaron el marxismo, así como frente a las críticas de haber dejado en segundo lugar a la praxis, responde:

Nosotros no abandonamos la praxis, fue la praxis la que nos abandonó a nosotros. A menudo he hecho referencia a lo traumática que fue para nosotros la constatación del rumbo que tomaban las cosas en la Unión Soviética y en el partido comunista” (Dubiel, 1993, p. 60).

La diferencia de fondo entre teoría crítica y teoría tradicional era, en efecto, que los problemas sobre los que trabajamos en concreto – fuese la crítica del liberalismo, la crítica de la fenomenología, la crítica de la literatura o la de la

⁴ Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y Teoría crítica. En *Teoría crítica*. Amorrortu. Y Marcuse, H. (1969). Filosofía y teoría crítica. En *Cultura y sociedad*. Sur.

música – estaban sustancialmente determinados por intereses históricos concretos, por la situación concreta, históricamente dada. Nuestro interés principal no se centraba entonces, por lo demás, en la metodología, sino en el intento, que es de esperar se saldase con éxito, de analizar críticamente aquellas tendencias y movimientos intelectuales y políticos que se oponían al restablecimiento de una posible unidad entre la política y la teoría. Es decir, la teoría crítica no se consideraba en absoluto algo esotérico; la reflexión acerca de la relación entre teoría y praxis era su elemento central (Dubiel, 1993, p. 61)

Y cuando les cuestionaban ser demasiado “negativos” y les reclamaban que deberían ser “constructivos”, Löwenthal ironiza: “precisamente lo negativo era lo positivo, aquella conciencia de no colaboración, de negativa; el análisis implacable de lo existente, hasta dónde éramos competentes para llevarlo a cabo, tal es en sentido propio la esencia de la teoría crítica” (p. 61).

El argumento del valor de la negatividad es rotundo: como no se puede anticipar lo que la humanidad podría hacer en libertad y hay que decir no a lo que acontece en el hoy porque no es en libertad, Lowenthal sostiene: “No salimos de la posición antitética de Hegel (...) Somos colaboradores preocupados de la fase negativa del proceso dialéctico...” (p. 61)

La dimensión, enfatizamos entonces, que caracteriza centralmente al pensamiento crítico de Frankfurt es la de la negatividad. Por tal no debe entenderse para nada el nihilismo ni la ofuscación subjetiva, ni un escepticismo existencial. Muy por el contrario, el punto central de este pensamiento consistiría en el demorarse en el momento de la antítesis hegeliana ya que las circunstancias sociales, el peculiar momento histórico y de modo más específico, la marcha del capitalismo, no permitirían otra alternativa, ni mucho menos validar una síntesis.

De modo exhaustivo, aunque adrede sin la claridad cartesiana, Max Horkheimer (1974) en su artículo de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica”, luego de un rodeo que atraviesa entre otros a Descartes, Kant, la ciencia positivista, ya sostenía:

Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad en funcionamiento, su relación mediada y poco evidente por cierto, con la satisfacción de las necesidades de la comunidad, su participación en el proceso de vida de la totalidad que se renueva a sí misma, todas estas pretensiones por las que la ciencia no suele preocuparse ya que su cumplimiento es reconocido y asegurado por la posición social del científico, son cuestionadas por el pensamiento crítico. La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente; sólo expresa su secreto (p. 248).

O dicho de otro modo más sencillo, la teoría crítica saca a la luz, desenmascara lo que el sistema esconde bajo múltiples investiduras que Horkheimer y muy especialmente

Theodor Wiesenthal Adorno irán desentrañando hasta llegar a núcleos claves de la conformación de las subjetividades de las masas por obra del capitalismo.

Asimismo, y sin dejar de aludir a los conceptos de la tradición marxista como plusvalía, lucha de clases, explotación, el esfuerzo analítico de Horkheimer (1974) está puesto en interpretarlos como momentos de una totalidad conceptual e histórica “cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa” (p. 250).

Gran parte de las reflexiones remiten a la situación contemporánea a ellas en un intento casi vivencial por cuestionar la división presente en las teorías tradicionales entre teoría y praxis. La intención, al parecer, sería que el comportamiento crítico obre como aquel dispositivo que, de modo permanente, aliente una humanidad futura más justa; además, la lucha permanente no sólo sería contra situaciones de injusticia sino contra la desmoralización. Así termina Horkheimer el artículo “La función social de la filosofía” de 1940:

Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra (Horkheimer, 1974, p. 289).

|7|

Con todo, la lectura de los textos de Horkheimer y también de Adorno permite detectar que una era la actitud y las ilusiones, incluso en relación con el pensamiento crítico, antes de Auschwitz y otra después.

Herbert Marcuse (1969a), a su vez, en el artículo “Filosofía y teoría crítica” escrito hacia 1938 después de haber leído el correspondiente de Horkheimer de 1937, pone énfasis en la genealogía, en que la teoría crítica ha tenido su origen hacia mediados del siglo XIX asociada al marxismo y al ideario de la creación de nuevas formas de existencia humana en relación con las también nuevas formas de explotación a partir de la revolución industrial y la expansión de la sociedad burguesa. Pero la filosofía, especialmente la tradición idealista ha procurado mantener a la razón alejada de las relaciones materiales de existencia. De ahí la necesidad de una teoría que supere a la filosofía tradicional. Así dice: “El ideal filosófico de un mundo mejor y del ser verdadero forma parte del fin práctico de la humanidad combatiente. De esta manera recibe también su contenido humano.” (Marcuse, 1969a, pp. 84-85). Y continúa:

Pero ¿qué pasa cuando el desarrollo previsto por la teoría no se produce, cuando las fuerzas que han de introducir el cambio son reprimidas y parecen ser eliminadas? En este caso, la verdad de la teoría, lejos de quedar refutada, se presenta bajo una nueva luz que ilumina nuevos aspectos de su objeto. Muchas de sus exigencias e indicaciones adquieren una importancia diferente. La nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de ‘teoría crítica’ (p. 85).

¿En qué consistiría entonces la crítica a la teoría según Marcuse? En que si se piensa que la teoría agudizará la preocupación por la felicidad de los seres humanos, por la libertad, esto no es posible sin imaginar, al mismo tiempo, la situación social concreta donde tienen importancia las cuestiones económicas y políticas. Que la teoría no se

reduzca a pensar la libertad humana de modo abstracto o como si sólo fuera un estado interno, sino que sea pensada como una posibilidad real. Ahora bien, tampoco se trata de un mero acompañamiento a las luchas sociales. En el juego dialéctico la teoría crítica según Marcuse (1969a) “es también crítica con respecto a sí misma, con respecto a sus propios voceros sociales” (p. 95). La teoría crítica, contiene la dimensión filosófica que le permite tensar con el economicismo y el materialismo de quienes - léase Marx, Engels - en el siglo XIX imaginaron las transformaciones de las sociedades burguesas y, a su vez, reconocer como fundamentales para cualquier pensar a futuro, a las condiciones materiales de existencia, al trabajo, a las luchas. Sólo que Marcuse, desde su primeros artículos publicados en la Revista del Instituto *Zeitschrift für Sozialforschung*, parece querer enriquecer la teoría crítica no sólo con el recurrir por momentos a la llamada filosofía mayor sino que reitera términos como fantasía, ilusión, utopía, que ponen de manifiesto la preocupación por el lugar de las dimensiones subjetivas en los procesos sociales como luego él mismo reconocería y Buck Morss (1981) ampliaría con el calificativo freudomarxista al pensamiento de Marcuse.

Entonces la teoría crítica de la sociedad no sólo alentaría el cuestionamiento de lo existente, la tensión con formas de la filosofía y de las prácticas burguesas, el temor a que la concreción revolucionaria sólo revirtiera en materialismo determinista, sino que abriría el camino a la comprensión profunda de los imaginarios sociales sin caer -al menos en Marcuse- en el desprecio a las masas o en la negación de los oprimidos.

|8|

Muchos años después, en el famoso prólogo de 1964 a la compilación de sus artículos de los años 30, en el libro *Cultura y sociedad*, el propio Marcuse reflexiona acerca de que la teoría crítica en sus inicios con las connotaciones de emancipación, libertad, socialismo, no había profundizado lo suficiente en la negatividad ante lo existente. Y que el propio capitalismo había encontrado sus ardidés para - diríamos un tanto esquemáticamente - ejecutar una suerte de gatopardismo, permanecer y ampliarse:

La sociedad industrial desarrollada ha conquistado para sí gran parte del terreno en el que debía florecer la nueva libertad: se ha apropiado de dimensiones de la conciencia y de la naturaleza que antes permanecían relativamente vírgenes. Ha creado una imagen opuesta de acuerdo con su propia imagen, ha allanado la contradicción y la ha vuelto soportable. Mediante esta ocupación totalitario-democrática del hombre y de la naturaleza, ha ocupado también el ámbito subjetivo y objetivo de aquel reino de la libertad (Marcuse, 1969a, p. 11).

La expansión de la “democracia totalitaria de masas” desde la usina central que eran los Estados Unidos, conmovía profundamente no sólo a Marcuse sino a la mayoría del núcleo de Frankfurt. La teoría crítica en ese sentido intentaba ir más allá de constituirse en una teoría entre otras del mercado académico⁵, se planteaba incluso dramáticamente

⁵ Es muy interesante al respecto lo que afirma Adorno (1975) en *Dialéctica Negativa* “Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas es puesta a la venta como posible entre las diversas opiniones que se hacen la competencia; todas son expuestas para que elijamos entre ellas; todas son devoradas” (p.13).

como una opción de vida. Impronta que quizás el propio y discutido Walter Benjamin les había dejado como legado especialmente a su discípulo y crítico Theodor Wiesengrund Adorno.

De la crítica a la dialéctica negativa

Seguramente Adorno conocía la tan mentada frase benjaminiana de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”⁶; a este pensador le correspondió pasarle a la filosofía el cepillo a contrapelo. En su trabajo memorable, conflictivo y difícil *Dialéctica negativa* pone en jaque no sólo a la filosofía que de Platón a Hegel había sido cimiento de Occidente sino también a la ciencia, y a los modos como el campo intelectual operó la cosificación de conceptos y visiones de mundo. Si pudiera hacerse una comparación, diríamos que T. W. Adorno puso a lo anquilosado y legitimado por siglos, en movimiento, en tono musical disonante y molesto. Pero, al mismo tiempo, permite comprender con mayor profundidad otras aristas de la teoría crítica.

Con el ánimo provocador que lo caracteriza, ya en el prólogo sostiene “La formulación *Dialéctica Negativa* es un atentado contra la tradición” (Adorno, 1975, p.7). Y en el discurrir inicial el esfuerzo está puesto en abrir, cuestionar el ideal filosófico de lo idéntico, de cuestionar ese ideal de llegar a la abstracción conceptual unificadora. Por eso, el eje central es la dialéctica. Pero no la que desde Hegel opera con la pretensión de arribar a una síntesis, sino como “conciencia consecuente de la diferencia”. Ni abstracción anquilosante ni “culto a la inmediatez irracional”, a los datos de una supuesta evidencia, Adorno ejecuta un barrido tanto del idealismo como de la fenomenología y hasta del intuicionismo bergsonianos porque todo el esfuerzo radica en abrir las venas de corrientes y concepciones muy presentes en el ámbito filosófico de su época, y desmitologizar lo que se denomina “el concepto”. Así lo refiere: “la desmitologización del concepto es el antídoto de la filosofía. Impide su proliferación malsana hasta convertirse en el Absoluto” (p. 21). Para Adorno el concepto contendría y tensaría lo no conceptual, no se trataría de un camino de exclusiones hacia una supuesta pureza sino que “Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia y no tratar por más tiempo de convencerse a sí y a lo demás de que dispone del infinito” (p.21). Y más aún: “Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto” (p.24). Importa el proceso, el movimiento, y en especial cómo el pensamiento va elaborando formas de resistencia a cuanto saber cerrado se le impone. Dice Adorno (1975): “El pensamiento es el polo opuesto a la contemplación pasiva e implica en su mismo concepto esfuerzo, ya que este esfuerzo es negativo, rebelde contra la pretensión constante con que lo inmediato exige someterse ante él” (p.27).

|9|

⁶ Frase perteneciente a las “Tesis sobre el concepto de Historia” de Walter Benjamin, Tesis VII (1982).

Desde esta perspectiva, no es extraño que discuta lo que considera un resabio teológico en Benjamin⁷. No es extraño que cuestione el espíritu clasificatorio, que rechace dicotomías excluyentes y más aún las cristalizaciones en dogmas. Adorno intenta así recuperar el aspecto crítico del pensar filosófico, que sería un pensar el mundo, sin temer al vértigo que ocasione, con la consecuente crítica tanto al relativismo como al absolutismo. Con la ironía que lo caracteriza Adorno comenta: “El Relativismo es materialismo vulgar, pensar estorba a los negocios” (p. 48). Y más aún: “El elemento reaccionario estuvo siempre unido al Relativismo, por más que éste se las diera de progresista; ya la Sofística fue la disponibilidad para los intereses más fuertes. Una crítica a fondo del Relativismo es modelo de negación concreta” (p. 45). Sin eludir para la filosofía la búsqueda de verdad, la dialéctica o diríamos el giro de la dialéctica negativa valora el pensamiento que, si bien como tal necesita basarse en algo, no se detiene en el conformismo y se atreve a lo imposible, a un esfuerzo de superación sin dejar de albergar contradictoriamente también a lo denominado concreto existente. El posibilismo – también en política- está muy lejos de las concepciones de Adorno que intentan pensar lo imposible (Adorno, 2019).

|10|

Una dimensión fundamental de la dialéctica negativa entonces ha de ser la contradicción que no es producto de la mera subjetividad. Sostiene Adorno: “La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales. Sí, en cambio, comprenderla; todo lo demás son meras aseveraciones” (p. 156). La contradicción objetiva permite a la dialéctica “dirigirse hacia lo distinto” – por ejemplo concepto - objeto - concepto–, y ese movimiento funda la capacidad autocrítica de la propia filosofía. No se trata de ir de una noción hacia una noción considerada superior en un derrotero de cada vez mayor abstracción sino de un movimiento donde los conceptos se presentarían en constelación. Es interesante, en este sentido, cómo Adorno, sin negarse a la metáfora, refiere a que gracias a las constelaciones se hace presente, desde afuera, lo que el concepto “ha amputado” en el interior. Recupera allí la noción hegeliana del término “concreto” “según el cual las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad” (p.165). O dicho de otro modo: los conceptos han sido concebidos en un proceso cognitivo que no excluye lo sensorial aunque, en algunas concepciones como el idealismo, haya sido cercenado. Las constelaciones instalan la indagación filosófica en un lugar muy alejado de la ambición de identidad, del deseo de arribar a una abstracción última, “helada” diría Adorno.

La reflexión que realiza en *Dialéctica Negativa* Adorno (1975) en torno a la noción de constelación constituye uno de los textos más difundidos, comentados y apreciados:

El objeto se abre a una insistencia monadológica cuando ésta es consciente de la constelación que en él se encuentra. La posibilidad de abismarse en el interior requiere de ese exterior. Pero una tal universalidad inmanente de lo singular existe objetivamente en forma de historia sedimentada. Esta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar.

⁷ Así señala Adorno (1975) “En el derrotismo de Benjamin frente a su propio pensamiento influyó un resto de positividad carente de dialéctica, que Benjamin arrastró desde su fase teológica a la materialista sin que cambiara formalmente” (p.27). Véase también Adorno (1995) y Benjamin (2005).

Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir. A su vez la separación radical entre interior y exterior se halla condicionada históricamente. El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer un objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación el concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola clave o un solo número sino gracias a una combinación de números (p.166).

En este extenso párrafo puede decirse que se sintetiza lo que para Adorno constituiría el método de la teoría crítica. Con huellas del pensamiento de Walter Benjamin y explícita inspiración de textos de Max Weber, incluso para cuestionarlos, Adorno incorpora tensiones, conceptos e incluso metáforas que la filosofía tradicional había dejado de lado, o minusvalorado como pensamiento menor especialmente cuando entre esencia y fenómeno, o entre ser y parecer, se elige el movimiento entre ambos, el proceso de transformación, pero no a uno de los dos términos. Y más aún, en ese proceso cognitivo Adorno no valida una ambigüedad tranquilizante sino que – enfatizamos- pone en juego la dialéctica con el ejercicio permanente de la negatividad, historiza, dinamiza lo cosificado, le importa lo inmediato contemporáneo y lo pone en tensión con un devenir histórico de largo plazo, pero al mismo tiempo no se pierde en generalizaciones abstractas y lejanas, incluso cuando aborda el materialismo dialéctico.

[11]

Cuerpo y arte

Continuando con esta línea de pensamiento y circunscribiéndonos a Adorno, es posible, cuanto menos, dar dos ejemplos de cómo desarrolla sus indagaciones la teoría crítica adorniana guiada por la negatividad dialéctica y sin olvidar lo real: el cuerpo y el arte

¿Cómo pensar el cuerpo? ¿Cómo tomar distancia de la idea de sacrificio corporal concomitante y tan sedimentada en la tradición religiosa, pero también presente en la concepción supuestamente laica de que el éxito social se obtiene luego del sacrificio y sólo con él?

Ya en artículos de juventud, Marcuse (1969a) había cuestionado la visión kantiana del cuerpo alejado del placer. En “A propósito de la crítica del hedonismo”, luego de dar un rodeo por la historia cultural y diferenciar, en cuanto a las concepciones del placer, a cirenaicos, a epicúreos y al propio Platón, decía: “(...)en la crítica moral de la época burguesa el hedonismo ha sido rechazado partiendo del concepto de la libertad. Kant rechazó el principio del placer con el argumento de ser un principio meramente contingente que contradecía la autonomía de la persona” (Marcuse, 1969a, p. 112).

En verdad, tales afirmaciones habilitaron a que se tendiera a racionalizar el placer sexual y que éste se transformara en un medio para la reproducción así como la energía vital se canalizara hacia el trabajo. Según Marcuse, las disquisiciones de Kant caían de modo perfecto, eran oportunas para secundarizar el vínculo entre cuerpos y placer. Si a

esto se le suma la tradición cristiana, que desde siempre ponía eje en el sacrificio corporal, la minusvaloración del placer era coherente con las pretensiones de canalizar la energía hacia la productividad que postulaban las sociedades burguesas.

En *Dialéctica negativa* T. W. Adorno avanza en este sentido desde la mirada que propone su dialéctica. Es explícito en relación con la falsedad que presupone la dicotomía espíritu/materia - cuerpo. Así propone: “Todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo... Impulso es, como dijo Schelling, la forma precursora del espíritu” (p. 203). Pero no contento con deconstruir las mencionadas dicotomías, se concentra en el enorme esfuerzo por unir, conjugar lo que las perspectivas civilizatorias habían dividido. En un apartado, cuyo título parece contradecir la dinámica dialéctica propuesta ya que se titula “El sufrimiento es físico”, de modo categórico Adorno intenta demostrar que en cada disgusto de la conciencia se infiltra lo corpóreo, es corpóreo. Es decir que no se puede reflexionar acerca de la conciencia sin pensar al mismo tiempo en el cuerpo. Y, por otra parte, la felicidad no podrá reducirse a lo llamado espiritual, también se hará presente en la satisfacción sensible (Entel, 2008).

Adorno (1975) explica cómo

todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico a través de una serie de mediaciones que pueden llegar hasta a hacerle irreconocible. A la inversa, la felicidad tenderá siempre a la satisfacción sensible y en ella adquiere su objetividad (p. 203).

La conciencia desgraciada o dolorida sería la que recuerda al espíritu su componente somática. Y por eso mismo, por más separaciones que se hayan querido urdir, tal dolor alertando al espíritu, dice Adorno, es lo que puede mantener la esperanza. Es lo que recuerda la materialidad de la vida. Trasladado al campo social, mientras exista el mundo de las penurias, la conciencia no podrá descansar. Pero ¿qué han ideado estas sociedades? La legitimación de modelos que, como las filosofías de la identidad, tienden a borrar u olvidar y evadir la presencia del dolor social. “La filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento”, sostiene Adorno (1975, p. 204). Mientras exista sufrimiento, habrá modos de consuelo en las filosofías que alientan el pensar puro y el espíritu absoluto. Por eso, si se imagina una nueva sociedad, una nueva organización humana, en ésta no existiría el sufrimiento en ninguno de sus integrantes sino solidaridad “transparente para sí y para todo lo que tiene vida” (p. 204). Sin eludir la trascendencia, tendría peso el movimiento dialéctico que conjugue la abstracción con la actividad de los sujetos reales.

Ante la reflexión adorniana, las preguntas que surgen a la distancia son cuanto menos: ¿podría esto acontecer en las sociedades capitalistas y en una Europa que toleró el sufrimiento y la eliminación perversa de los cuerpos en Auschwitz? ¿Podría en un territorio que recreó un estilo de superioridad abstracta? Que hasta en su momento de plena reconstrucción de posguerra alentó guerras en países emergentes y, luego de la unificación, hasta despreció a sus conciudadanos del Este.

¿Puede acaso la dialéctica negativa de la teoría crítica constituirse como centro de pensamiento en sociedades donde prevalece la injusticia ya llevada al extremo de la exclusión de multitudes en lo más elemental para la supervivencia, y el eje cognitivo

está puesto en la razón instrumental? Marcuse (1969b) en su juventud, y también en sus discursos que en los años 60 entusiasmaban a los estudiantes rebeldes, tal vez hubiera considerado como posible ir forjando alternativas en las propias sociedades alienadas. No pareció ser ésta la mirada de Adorno quien tempranamente advirtió sobre la debilidad de las democracias burguesas que hasta admiten la permanencia de lo que el pensador llamada los “nacionalismos patológicos” (Robles, 2019). El proyecto Europa con sus grandes pensadores tendió cada vez más a marginar la dialéctica negativa, en especial la negatividad como reflexión crítica sobre la propia teoría, y ni hablar de la reflexión sobre las prácticas.

Sin embargo – al menos eso pensaban intelectuales de Frankfurt - un área o espacio social pareciera contener los gérmenes de la otredad dentro de las propias sociedades alienadas: es el espacio del arte. Con el modo que lo caracteriza, Adorno inicia su texto publicado póstumo *Teoría estética* con la frase: “Ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente” (Adorno, 1980, p. 9). La reflexión adorniana recorre el camino que ya había desarrollado Benjamin (1982) en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en 1935. El arte se ha liberado del ritual religioso, se ha abierto a la infinitud, pero en ese camino hacia posibilidades infinitas también llegado a un punto, puede ser arrojado a lo que no es. Adorno despliega entonces un periplo dialéctico: el arte, liberado del corsé del culto religioso y de concepciones románticas esencialistas, corre, en ese itinerario, el peligro de convertirse en lo que no es: intento de asimilarse a lo empíricamente vivo, o, peor aún, parte del entretenimiento dominical dentro de un ocio planificado. Adorno, lo sintetiza de esta manera: “(las obras) al ser artefactos, productos de un trabajo social, entran en comunicación con lo empírico, a lo que renuncian y de lo que toman su contenido” (Adorno, 1980, p. 14). Tal proposición sólo puede ser comprendida si se ponen entre paréntesis las dicotomías del pensar cartesiano y se valora el movimiento dialéctico. El arte es y no es lo real, el arte toma distancia de lo real y, al mismo tiempo, se sumerge en lo más profundo de lo real que la rutina cotidiana impide ver. En este sentido, Adorno defiende la autonomía del arte no desde una postura esencialista, sino porque considera que el arte para “ser” hoy necesita la autonomía, sería lo único que, al persistir le daría consistencia de “otredad” al arte. Compondría la visión del arte como antítesis, y no tendría nada que ver con el rechazo a la preocupación por la sociedad. Sostiene Adorno:

El arte es social y no sólo por su mismo movimiento interno como oposición *a priori* contra la sociedad heterónoma. También la sociedad se le mete dentro hasta en su figura concreta. La cuestión sobre lo que es posible en arte, sobre la importancia de sus intentos formales, se encuentra inmediatamente determinada por el estado de la sociedad. Los contenidos sociales penetran hasta su esencia, precisamente porque el arte se constituye mediante experiencias subjetivas, pero no penetran literalmente, sino modificados, larvados como en sombras. Aquí, y no en lo psicológico, está la verdadera afinidad entre el arte y los sueños (Adorno, 1980, p. 403).

Con un lejano dejo de remembranza surrealista – por la valoración estética de los sueños- Adorno reconoce en su texto de los últimos años de vida que “en medio del utilitarismo contemporáneo el arte tiene realmente algo de utopía. Representa lo

diferente, lo exceptuado del tejemaneje social de producción y reproducción (...)” (p. 405). El arte no reside sólo en que se diferencia de lo igual a sí mismo sino que “lo acepta, lo desmenuza y lo vuelve a recomponer: esta recomposición es lo que llamamos creación estética, permite configurar lo diferente a partir de lo igual a sí mismo” (p. 405)

Si en el arte se esconde la utopía, ¿cuál era la que este grupo de intelectuales imaginaba para Europa en su juventud? Habían reconocido al surrealismo como último destello de la inteligencia, y, en parte a un nuevo humanismo heredero no determinista del materialismo dialéctico, que resarciría las heridas de la primera guerra mundial. Nada de ello ocurrió. En vez de sueños de transformación social, se expandieron otros imaginarios provistos no sólo por los autoritarismos sino por las industrias culturales que, como segunda naturaleza, colonizaban la vida y aspiraciones de multitudes. En vez de persistencia en la antítesis, y en general de la teoría crítica, se desarrollaron dentro de la misma corriente (Habermas, 1987), tendencias filosóficas promotoras del consenso - las acciones comunicativas - sin alterar los ideales burgueses; en vez del recuerdo de una asonada dictatorial efímera, el genocidio nazi ejecutado en pleno centro de Europa y con posibilidades de renacer cada tanto; en vez de transformaciones revolucionarias, movidas rebeldes, interesantes, simpáticas, pero pasajeras. No era el panorama que habían soñado.

|14|

La enorme validez de estos pensadores con sus contradicciones y con su diversidad de ideas ha sido el haber anticipado, casi en el modo del arte, el quiebre del proyecto Europa como espacio social de justa distribución de la riqueza (Espósito, 2017) y de los bienes simbólicos, y, por profundizar - demorándose en la experiencia de la antítesis - qué caracterizaría al cambio civilizatorio que se estaba gestando y que hoy resulta peligrosamente evidente.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T.W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Eterna Cadencia.
- Adorno, T.W. (2006). *Cartas a los padres*. Paidós testimonios.
- Adorno, T. W. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Cátedra.
- Adorno, T.W. (1980). *Teoría estética*. Taurus.
- Adorno, T.W. (1975). *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Adorno, T.W. (1969). *Intervenciones*. Monte Ávila.
- Benjamin, W. (2005) *Libro de los pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (1982) *Discursos interrumpidos*. Taurus.
- Buck Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI.
- Dubiel, H. (1993) *Leo Löwenthal. Una conversación autobiográfica*. Edicions Alfons el Magnánim.

- Entel, A. (2008) *Dialéctica de lo sensible. Imágenes entre Leonardo y Walter Benjamin*. Aidós.
- Espósito, R. (2017) *Desde fuera. Una filosofía para Europa*. Amorrortu.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa Vol. II*. Taurus.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Marcuse, H. (1969a). *Cultura y sociedad*. Sur.
- Marcuse, H. (1969b). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- Müller-Doohm, St. (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno una biografía intelectual*. Herder.
- Robles, G. (2019). Theodor Adorno. Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. *Anacronismo e Irrupción*, 9 (176), 238-243.
<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/120574>
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Universidad Autónoma Metropolitana – FCE.