



ARTICULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, n.º 100, 2023, e7537398
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Theodor Adorno, de la actualidad al desplazamiento de la teoría crítica

Theodor Adorno, from the actuality to the displacement of Critical Theory

María Rita MORENO

<https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

xmariaritamoreno@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7537398>

RESUMEN

En este escrito analizo dos articulaciones de la actualidad filosófica en el pensamiento de Theodor Adorno. Primeramente, determino la configuración originaria del problema centrándome en *La actualidad de la filosofía* (1931). En segunda instancia, recupero fragmentos de *Hacia un nuevo manifiesto* (1956) con el objetivo de establecer la manera en que se reformula tal pregunta merced al protagonismo del destinatario de la teoría crítica. De tal modo, busco apuntar una serie de consideraciones en torno a la actualización contemporánea de la teoría crítica por medio de la evocación de disquisiciones sobre la colonialidad emergidas en la filosofía latinoamericana, las cuales señalan el desplazamiento contemporáneo de tal orientación teórica.

Palabras clave: actualidad; colonialidad; teoría crítica; Theodor Adorno

ABSTRACT

In this paper I analyze two articulations of the philosophical actuality in Theodor Adorno's thought. Firstly, I determine the original configuration of the problem focusing on *The Actuality of Philosophy* (1931). In the second instance, I recover fragments of *Towards a new manifesto* (1956) with the aim of establishing the way in which such a question is reformulated thanks to the protagonism of critical theory's addressee. In this way, I seek to point out a series of considerations around the Critical Theory's actuality through the evocation of disquisitions on coloniality that emerged in Latin American philosophy, which point to the contemporary displacement of such theoretical orientation.

Keywords: actuality, coloniality, Critical Theory, Theodor Adorno

Recibido: 30-05-2022 • Aceptado: 16-08-2022



INTRODUCCIÓN

En *Crítica inmanente de la sociedad* José Manuel Romero pregunta “¿cabe articular nuevamente una teoría crítica del capitalismo en los términos esbozados por Adorno?” (2020, p. 15). Según el autor, dado que la teoría adorniana alude reflexivamente a la sociedad de su tiempo resulta menester una reflexión análoga acerca de la filosofía adorniana (y su específica praxis crítica) en las circunstancias sociopolíticas actuales, definidas por “la clara hegemonía del régimen neoliberal” (Romero: 2020, p. 15).

La interrogante de Romero cristaliza un cuestionamiento que, como islas de una topografía irregular, emerge en diversas geografías y variantes teóricas. En efecto, en *Crítica, discrepancia y el futuro de las humanidades* Judith Butler establece que, en relación al Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica, “la pregunta que guía este proyecto transnacional y translingüístico es si la teoría crítica posee una existencia contemporánea y, en ese caso, qué forma o formas adopta” (2020, p. 109). Asimismo, desde el escenario latinoamericano se ha diagnosticado “una fase de la vulgarización oportunista y conformista de la Teoría crítica” (Gandler: 2016, p. 5) desde hace al menos dos décadas, haciendo de la crítica frankfurtiana “una teoría social más (...) que ya no está en contraposición abierta a la exclusión, la marginalización, la opresión, la explotación y la destrucción de las posibles vías emancipatorias” (Gandler: 2016, p. 6). Las consecuencias de este estado de situación se sintetizarían en la urgencia por “reflexionar sobre la posibilidad y necesidad de una Teoría crítica hoy” (Gandler: 2016, p. 7).

Los tres momentos aludidos indican demarcaciones configuradoras de la cuestión de la actualidad de la teoría crítica como problema teórico de relevancia. Esto no es casual en la medida en que tal enfoque teórico, en cuanto despliegue del materialismo contemporáneo, implementa desde sus inicios el cuestionamiento acerca de su propia actualidad. Textos como *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social*, de Max Horkheimer o *Sobre el programa de una filosofía venidera*, de Walter Benjamin dan cuenta de ello. En tal plexo, la cavilación adorniana sobre la actualidad constituye un punto de fuga a partir del cual leer el problema.

En este artículo se afirma que la cuestión acerca de la actualidad constituye un problema intrínseco a la propia teoría crítica expresado paradigmáticamente en la filosofía de Theodor Adorno. En efecto, en el presente texto abordo dos momentos del pensamiento adorniano en los que se trata de manera diferente el tema de la actualidad e indago, consecuentemente, dos articulaciones sobre tal tópico. Primeramente, me centro en *La actualidad de la filosofía* para determinar a partir de esta conferencia la configuración originaria de la pregunta por la actualidad filosófica. En segunda instancia, recupero la transcripción de una discusión entre Adorno y Horkheimer titulada *Hacia un nuevo manifiesto* con el objetivo de establecer la manera en que se reformula la mentada pregunta merced a la introducción de la dimensión geopolítica de los destinatarios. Quisiera llevar a cabo un montaje entre ambos momentos y, a partir de él, hacer emerger la imagen de una inquietud adorniana persistente en torno a la actualidad de la filosofía: de tal modo, por medio de un ensamblaje entre su configuración originaria y su reformulación postrera, busco mostrar que la materialidad del pensamiento adorniano se expresa, entre otras cosas, también al anticipar una variación geopolítica en la que la materia histórica manifiesta su incidencia en el devenir de la teoría crítica. Así, espero plantear elementos con los que apuntar una serie de consideraciones en torno a la actualización contemporánea de la teoría crítica por medio de la evocación de disquisiciones sobre la colonialidad emergidas en la filosofía latinoamericana.

Si, como afirma Edward Said, “al igual que las personas y las escuelas críticas, las ideas y las teorías también viajan; de una persona a otra, de una situación a otra y de una época a otra” (2015, p. 11), cabe ensayar un empalme que vincule las recientes preguntas por la actualidad de la teoría crítica con el abordaje adorniano del problema de la actualidad y su evaluación materialista de la razón moderna. Tal es la flecha que marca el itinerario de este artículo, concebido como un intento de desandar el viaje de la teoría crítica hasta nuestro específico aquí y ahora latinoamericano.

LIQUIDACIÓN Y ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA

En 1931 Adorno pronuncia *Die Aktualität der Philosophie*, conferencia que parte tácitamente de una concepción dialéctica de la modernidad. Para Adorno, la modernidad, por un lado, es un proceso de diferenciación de la razón mediante el que se arriba a la institucionalización de distintos ámbitos (ciencia, arte, etc.) y la pluralización de lenguajes; por otro, señala el devenir de esa diferenciación progresiva bajo el signo de una retracción. Se trata, en suma, de una "fisura", una "falla" con la que puede marcarse la presencia de vectores cuya fuerza opuesta simultáneamente agrieta la misma superficie que construye: la modernidad sería un complejo histórico-cultural fundado en

(...) la constatación de una realidad, por decirlo rápidamente, dividida contra sí misma. La modernidad no es ni una monolítica unidad ni una indeterminable diseminación: es una fractura. Se la puede llamar, simplificando hasta la caricatura, fractura entre explotadores y explotados (Marx), entre la voluntad de poder y la "risa" zaratustriana (Nietzsche), entre la conciencia y el inconsciente (Freud). Y aun habría que agregar la más difícil de identificar con un nombre propio: la que, entre los siglos XVI y XX, dividió el mundo entero contra sí mismo, por el proceso de colonización (Grüner: 2011, p. 66).

Tal dinámica de ensanchamiento-estrechamiento materializa la inestabilidad del mundo moderno, un carácter bífido trazado en la "tendencia (...) a la abundancia y la emancipación, pero (...) al mismo tiempo un «autosabotaje» de esa actualización que termina por descalificarla en cuanto tal" (Echeverría: 2010, p. 32). Semejante imagen tentacular determina un estatus incómodo para el conocimiento, pues éste queda atado a la suspensión de la dilatación-contracción de lo moderno. De allí que la conferencia adorniana comience con la cruda consecuencia emanada de la desagregación racional:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real [*Totalität des Wirklichen*] por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora [*rechtfertigende Vernunft*] sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón (Adorno: 1991a, p. 73).

El punto de partida del texto adorniano plantea un cisma entre "totalidad" y "actualidad": a diferencia de Georg Lukács¹, para Adorno la dialéctica expansiva-retráctil de la modernidad no conduce a la restauración racional de la totalidad, sino, entre otras cosas, a la expiración en tanto una dimensión del filosofar —*i. e.*, al cuestionamiento acerca de la pertinencia histórica y la densidad material de la filosofía—. Entre "actualidad" y "totalidad" Adorno traza un campo tensional desde el que criticar la praxis filosófica de la modernidad tardía y en el que inscribir las distintas variantes contemporáneas de mayor pregnancia en el pensamiento alemán. Esta zona tensional constituye un terreno teórico que desbarata la lectura lineal de la historia filosófica reciente y, con ello, propulsa un abordaje adecuado a "la manera materialista de proceder" (Adorno: 1991a, p. 90). De hecho,

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

Aunque la conferencia adorniana no puede considerarse deudora de *Libro de los Pasajes*, sí puede afirmarse que la alocución evoca una clara sintonía con la filosofía de Walter Benjamin —y no tanto con la de Horkheimer— (Vidal Mayor: 2017, pp. 359-360). En el fragmento citado Benjamin señala que el materialismo histórico desarrollado en el siglo XX se lleva a cabo en un doble ejercicio: primero, derrocar la temporalidad lineal y causal supuesta en la idea de progreso; segundo, anverso de lo anterior, erigir la actualización en cuanto la disputa crítica de ese concepto. En ese sentido, el enlace con el segmento benjaminiano permite advertir un costado de la operación adorniana: para el pensador, reflexionar en torno a

¹ Lukács afirma que "la totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad" (2013, p. 101), razón por la cual "el dominio de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia" (2013, p. 121).

la actualidad filosófica implica tomar la materialidad histórica de la filosofía para extraer de ella no solo su configuración problemática sino, aún más, las claves para desmontarla y reconfigurarla conforme a las demandas que ella misma expresa.

Dado que Adorno elabora una “metahistoria” de la razón (Wellmer: 2013, p. 165), la interpretación que lleva a cabo en torno al escenario filosófico de la alborada del siglo XX desentraña la diagnosis que orienta sus posteriores reflexiones (Moreno: 2020). Theodor Adorno reconstruye la “actualidad” del pensamiento filosófico refiriendo el modo en que en tal campo tensional tuercen las fuerzas el neokantismo de la escuela de Marburgo, las filosofías de Simmel, Rickert, Husserl, Max Scheler, Sören Kierkegaard y Martin Heidegger.

En este recorrido, Adorno lee en la pregunta heideggeriana por el Ser la condensación de un *modus operandi* transversal a las distintas expresiones filosóficas analizadas (Adorno: 1991a, p. 73). Conforme al examen que se realiza en el marco de esta conferencia, la elaboración heideggeriana de la pregunta por el Ser² sitúa la relación del pensar con la verdad en el ámbito de la totalidad, pues identifica ambos extremos en la abstracción de un tiempo no material —no atravesado por las condiciones de producción de lo que efectivamente está siendo—. En tanto que Heidegger afirma que “el análisis de la historicidad del «ser-ahí» trata de mostrar que este ente no es «temporal» por «estar dentro de la historia», sino que, a la inversa, solo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser” (2007, p. 407), Adorno argumenta que, a pesar de que trabaja para sustraerse del historicismo, Heidegger ontologiza el tiempo y, con ello, afirma la “actualidad” del pensamiento sobre el Ser (1991a, p. 81). En definitiva, Adorno objeta que Heidegger tome al Ser como algo dado y no producido, haciéndolo operar como una totalidad que condice las posibilidades de la razón.

Empero, la consistencia de la tracción cernida entre totalidad y actualidad revela que la pregunta por el Ser ya no resulta planteable en la medida en que la figura sobre la que se levanta —la idea de totalidad como “clara transparencia sobre una realidad cerrada” (Adorno: 1991a, p. 74)— resulta impotente. La contradicción íntima en el despliegue moderno de la razón —su falla constitutiva— encausa la praxis racional de las primeras décadas del siglo XX no solo hacia la impotencia del pensamiento filosófico para adecuarse al Ser sino, aún más, hacia la impotencia de la idea de Ser en cuanto principio arquitectónico y formal. Desde el punto de vista de la argumentación adomiana, la moderna disgregación de la experiencia racional no admite ser medida ni explicada desde conceptos afincados en las aguas de la “totalidad”; ésta no enuncia un índice de la realidad material sino, más bien, la expresión de una razón idealista que se escinde de ella. En ese sentido, *La actualidad de la filosofía* describe una crisis en la filosofía y en las ciencias humanas en general vinculada con su (in)capacidad para liarse con la tradición (Jarvis: 1998, p. 150): si “la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado” (Adorno: 1991a, p. 74), ¿qué cabe hacer? ¿Cómo seguir haciendo filosofía, si es que tal cosa resulta efectivamente posible?

Adorno se desembaraza de la idea de un comienzo nuevo, totalmente desanclado de la historia de la filosofía y la tradición que de ella se desprende (Jarvis: 1998, pp. 150-151). Empero, según indica, aquellos proyectos filosóficos que a inicios de siglo XX asumen la pregunta por el Ser como el norte de sus investigaciones no solo no pueden establecer una relación concreta (materialista) con la realidad que dicen pensar, sino que tampoco logran penetrar la historia filosófica. Por eso, en el marco de la conferencia, la argumentación adorniana trama párrafo tras párrafo una serie de elementos que configuran e implantan un cuestionamiento divergente, cuya inquietud transita una senda por completo diferente a la de las filosofías del Ser.

En la medida en que indaga los potenciales devenires de “todo auténtico conocimiento materialista” (Adorno: 1991a, p. 90), Adorno atiende a la operación temporal de las mentadas “filosofías actuales”. Según su exposición, las diversas teorías referidas modulan la temporalidad en un sentido constitutivo, haciendo de ella una totalidad que atraviesa otra totalidad —la del Ser—. De ello extrae una condición liminar relativa a la praxis filosófica de principios de siglo XX; según Adorno, ante la insuficiencia para suturar los fragmentos de

² No es objeto de este texto abordar la crítica adorniana a Heidegger de manera pormenorizada, recurrente y desbrozada a partir de diversos ángulos. A tal fin, puede consultarse, por ejemplo, *La obsesión de origen. Después de “Heidegger”, ¿se puede escribir “Adorno”?* de Eduardo Grüner (2020, Ubu Ediciones).

la totalidad perdida la filosofía pareciera instalarse en una frontera que separa su vitalidad de su muerte, pues en su proceder frente a la imposibilidad de la totalidad se juega la potencia de su actualidad o la inminencia de su liquidación.

Para Adorno, el problema de la actualidad filosófica aparece porque las distintas expresiones teóricas de la reciente historia condenan a muerte al pensamiento filosófico en la medida en que “la filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual” (1991a, p. 73). La impotencia racional expresa la caducidad³ que se cierne sobre la historia de la filosofía; por eso, contra la pregunta por el Ser, Adorno formula la pregunta por la actualidad de la filosofía arguyendo que “hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía [*Liquidation der Philosophie*]” (1991a, p. 83). Así, el problema de la actualidad cristaliza en el enfrentamiento crítico entre el presente y la praxis filosófica, lo que significa no solo una cuestión de la “legitimidad” filosófica del presente, sino también y más centralmente, el asunto de la legitimidad actual de la filosofía (Pensky: 1997, p. 2). Es decir, la cuestión de la actualidad filosófica se desarrolla como problema cuando se da forma y fundamento a la pregunta que quiere desentrañar si la filosofía tiene algún sentido histórico en un contexto social en el que la razón muestra sus límites mediante la expresión de la aludida falla moderna:

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

El problema de la actualidad filosófica señala una disyunción irrecusable: si la filosofía insiste en la correspondencia total entre ser y razón, caduca; si, en cambio, disloca ese horizonte en un giro en sus modos de producción, puede actualizar su praxis. Al reprobar la pregunta por el Ser discutiendo que solidifica la situación actual, la configuración adorna de la problemática de la actualidad se muestra eminentemente materialista, ya que afirma de manera subterránea la función transformadora de la filosofía. En lugar de insistir en la asociación totalidad-razón, Adorno conjuga materialismo-actualidad en una investigación filosófica dispuesta a “interpretar [*deuten*] una realidad carente de intenciones mediante la construcción de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (Adorno: 1991a, p. 89).

Frente a una afirmación semejante, el acto reflejo alerta sobre la rápida asociación actualizar-interpretar en el seno de una inquietud materialista. Empero, la alarma se desactiva si se tiene en cuenta que el contenido de la tesis XI rebasa la encrucijada que obliga a elegir entre interpretar o transformar: las *Tesis sobre Feuerbach* buscan “el carácter que conviene al discurso teórico comunista como discurso revolucionario; revolucionario por tratar adecuadamente de la revolución y por ser, él mismo, momento constitutivo (teórico) de la revolución” (Echeverría: 1986, p. 25). La tesis XI es, sin duda, un enunciado político, pero, al mismo tiempo, “un enunciado filosófico-epistemológico de la máxima trascendencia” (Grüner: 2006, p. 109) si se comprende que la transformación del mundo no elimina su interpretación, sino que la inscribe según términos dialéctico-materialistas. La actualidad de la interpretación se define no solo al configurarse como teoría revolucionaria, sino también al desarrollar una revolución en el plano específico del discurso teórico-racional. Y es esto, precisamente, lo que Adorno rotula como el problema de la actualidad de la filosofía.

Adorno rota los acentos y traslada el énfasis; la importancia de la pregunta sobre la actualidad de la filosofía no anida en la primicia que notifica y localiza el punto final del pensamiento filosófico, sino en discernir qué significa que la filosofía sea actual. “Actualidad” no señala una vaga extinción de la filosofía en el marco

³ Concepto trabajado por Walter Benjamin en su obra sobre el *Trauerspiel*, claro antecedente para Adorno. En *La idea de historia natural*, conferencia de 1932 en que no solo se hace eco de las investigaciones benjaminianas, sino que, además, elabora su propio desarrollo al respecto. Adorno usa el concepto “caducidad” para discutir la invariabilidad adjudicada tanto a los fenómenos históricos como a los fenómenos naturales e indicar que “naturaleza” e “historia” “se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia (...) como signo de la naturaleza” (1991b, p. 126). En el contexto en que lo he usado, “caducidad” busca mostrar el cuestionamiento adorniano acerca de la presencia inmutable de la filosofía en el seno de la razón moderna.

de la situación espiritual en general; tampoco la expiración de determinadas teorías en particular. Inquirir la actualidad de la filosofía supone dirimir “si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección” (Adorno: 1991a, p. 83). Preguntar por la actualidad de la filosofía significa, entonces, interrogar “si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales” (Adorno: 1991a, p. 83).

En la década del ‘30, etapa temprana en el despliegue de su pensamiento, Theodor Adorno configura en una exposición sintética el problema de la actualidad por medio de una crítica inmanente sobre la reciente historia filosófica. A partir de ello, “actualidad” queda establecido como el concepto para abordar el nervio vital de la praxis racional del siglo XX. Según Adorno, el pensamiento filosófico de inicios de siglo se enfrenta a la más cruda consecuencia de su concreción material: en cuanto realidad histórica, no solo surge y deviene, sino que, aún más, está sujeta a su caducidad (Moreno: 2022). Así pues, “actualidad” denota una especie de afinidad práctica entre elementos del legado intelectual de la filosofía y el carácter autorreflexivo de la específica situación contemporánea; una afinidad que resiste o ignora lo intelectualmente de moda y, en cambio, quiere capturar la expresión auténtica de lo que la materia histórica necesita y demanda (Pensky: 1997, p. 1).

En síntesis, la liquidación de la filosofía, ángulo conceptual interno de su actualidad, advierte sobre el encuentro de dos fuerzas cuyos vectores se encuentran agonalmente. Por un lado, la filosofía, praxis racional orientada tradicionalmente a la totalidad. Por otro lado, el desgranamiento impregnado en la modernidad; el análisis de la pregunta por el Ser revela la impotencia filosófica para asumir ese registro de la totalidad. En este texto, Adorno analiza parte de la filosofía que se estaba produciendo en Alemania en ese momento y pregunta qué tipo de filosofía, si es que hay alguna, debería producirse. Intenta, por un lado, delinear la “necesidad filosófica” que informaba las nuevas filosofías —incluida la suya— y, al mismo tiempo, identificar aquellos rasgos de la sociedad que hacían que tal filosofía fuera contradictoria e impotente (Rose: 1978, p. 63). Así pues, la lectura materialista de la historia reciente de la filosofía revela para Adorno que la praxis filosófica demanda un redireccionamiento de sus energías hacia la actualización de su praxis: se trata de inquirir no solo el desarrollo teórico de otros filósofos sino y aún más el núcleo de la filosofía misma en un contexto de debilitamiento racional y conflictividad social, en el que los totalitarismos ya anuncian su inminencia.

EL PROBLEMA DE LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

La configuración originaria del problema de la actualidad filosófica manifiesta el esfuerzo adorniano por determinar el sentido histórico de la filosofía en el seno del siglo XX. Se trata de un impulso destinado a identificar las líneas por las que viabilizar el materialismo singular por el que discurrirá la teoría crítica. Como se dijo, Adorno no quiere llevar a cabo una mera crítica de sistemas de pensamiento de la época, sino que a partir de ello busca establecer una crítica de la praxis filosófica más amplia, regida por el contexto histórico que la suscita y al que se dirige. ¿Cuál es la función de la filosofía conforme a la materia histórica con la que dialoga en el siglo XX? Como filósofo, él se pregunta por la propia praxis teórica; sacude los caminos instalados y, en lugar de tomar la filosofía como algo dado y evidente en sí mismo, intenta constituir un problema en torno a la actualidad de la filosofía: quiere elucidar un horizonte renovado en el que inscribir su materialismo filosófico.

Tanto es así que, a pesar de lo coyuntural que pueda parecer el diagnóstico de *La actualidad de la filosofía* (tanto por su emplazamiento temprano en la filosofía adorniana como por su referencia a un arco relativamente estrecho de pensadores), no obstante, puede rastrearse la permanencia del problema en sus obras ulteriores. De hecho, treinta años más tarde, en enero de 1962, Adorno pronuncia *¿Por qué aún la filosofía?*, conferencia donde reafirma que “no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe” (2009, p. 410). Asimismo, la introducción de *Dialéctica negativa* afirma que “tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su

producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno: 2005, p. 15); tal autorreflexión supone que a la filosofía “le cumpliría preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general” (Adorno: 2005, p. 16).

Entre uno y otro extremo —entre los ‘30 y los ‘60—hay una instancia menos visitada que me interesa rescatar. Me refiero al registro de una discusión mantenida por Theodor Adorno y Max Horkheimer durante nueve días de marzo y abril de 1956. La transcripción de este debate marca el punto de inflexión que supuso la sobrevivencia a las políticas de exterminio del régimen nazi, lo que representa un hecho no menor en relación a su filosofía en general y al problema de la actualidad filosófica en particular. Es que, si la actualidad de la filosofía responde, según lo previamente tratado, a la suficiencia para establecer relaciones racionales con el específico escenario histórico, la modificación del mismo escenario incide de manera directa en la configuración de la pregunta por la actualidad.

Evidentemente, después de los impulsos de las primeras décadas del siglo XX, en los ‘50 el cuestionamiento sobre la actualidad filosófica vuelve para ser repensado con un pliegue diferencial. La discusión de 1956 entre Adorno y Horkheimer resulta de relevancia en la medida en que muestra la reformulación del problema de la actualidad de la filosofía: dos décadas más tarde, ya no se trata tan solo de pensar la actualidad-caducidad de la praxis filosófica sin más, sino que, luego de definirla y practicarla críticamente, la polémica recae sobre su despliegue crítico. No se interroga ya si la filosofía representa de alguna manera una praxis actual, sino que se cuestiona la actualidad de la teoría crítica.

La discusión, editada en Argentina con el título *Hacia un nuevo manifiesto*⁴, pone de relieve la necesidad de “plantear una suerte de programa para una nueva praxis” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 30)⁵. Se trata, en última instancia, de una suerte de autoevaluación política de la teoría crítica —tal como se señala en la nota preliminar de la edición original— acuñada por sus gestores en un clima de insoslayable interpelación política⁶. En los ‘50, la pregunta sobre la actualidad de la teoría crítica supone un hecho inexorable resumido por Horkheimer en *La teoría crítica, ayer y hoy*, conferencia de 1969: “antes esperábamos la revolución en Alemania, porque reinaba el nacionalsocialismo. Hoy nos interesan esencialmente cosas más concretas en los Estados en los que nosotros vivimos” (1986, p. 64). En este contexto, el problema de la actualidad consiste en preguntar, según Horkheimer, “¿a partir de qué intereses escribimos nosotros (...) desde el momento en que la revolución se ha vuelto improbable?” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 39); o sea, si “¿es actual [aktuell] la cuestión política en un tiempo en que no se puede hacer política?” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 33).

Para el punto de vista adorniano, la causa del embotamiento revolucionario cobra la forma de una inconmensurabilidad patente, la de la desproporción “entre el hecho de que se haya liquidado a los judíos, enterrándolos vivos porque no valían la segunda bala y la teoría a partir de la que uno se promete que cambiará el mundo” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 23). A causa de una incongruencia entre teoría y práctica —indicadora de un panorama epistemológico ya desgastado en el marco de la aludida crisis racional—, Horkheimer y Adorno discuten la pertinencia de un nuevo manifiesto dialéctico y materialista. En esta atmósfera, el problema de la actualidad filosófica adquiere un carácter diferencial merced a la especial relevancia con la que se considera el sentido social de la filosofía. Ambos filósofos acuerdan que “hay que considerar bien a quién se le está hablando” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 31), razón por la que los destinatarios de la teoría crítica asumen un marcado protagonismo.

Es decir, si la actualidad de la filosofía surge como un problema teórico a raíz del escenario histórico en el que se inscribe, la variabilidad de tal escenario repercute en la materia que constituye tal problema: la cuestión de la actualidad filosófica no permanece indemne ante el viraje político que ambos filósofos desentrañan. De allí que en la referida discusión se identifiquen dos punzantes dictámenes, disparados con

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

⁵ En lo que sigue, las citas extraídas de esta discusión corresponden a las intervenciones de Theodor Adorno. Cuando se rescaten expresiones de Max Horkheimer se señalará expresamente.

⁶ De hecho, en distintos momentos de esa conversación se identifican comentarios sobre John Foster Dulles, Nikita Serguéievich Jruschov y Richard Nixon, entre otros.

el objetivo de situar geopolíticamente la praxis filosófica y descoyuntar el letargo racional. Por un lado, Horkheimer sentencia “ante esto [el nuevo manifiesto crítico que se proyecta] nos dirán: en Rusia no es posible difundirlo, en EE.UU. y en Alemania no tiene ningún valor, a lo sumo en Italia y Francia. No convocamos a nadie a nada” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 64). Por otro, Adorno dictamina “tengo la sensación de que el mundo oriental, bajo el estandarte del marxismo, fuera a sustituir a la civilización occidental. De este modo, toda la dinámica histórica se desplazaría (...) Acaso alguna vez terminarán por tragarse a Europa” (Adorno y Horkheimer: 2014, pp. 31-32). Inclusive, Adorno acentúa aún más la figura geopolítica del lector concreto de su praxis filosófica al preguntar “¿qué se le quiere decir al mundo occidental?” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 31).

La antropofagia ante el nihilismo teórico-político europeo sintetiza la evaluación adorniana defendida en el marco de la discusión con Horkheimer. Al mismo tiempo, ofrece un hilo con el que tramar el viaje de la teoría crítica aludido en la introducción de este artículo. Aunque el manifiesto proyectado en la discusión con Horkheimer nunca fue escrito, resulta indudable, no obstante, que el pronóstico adorniano anticipa una lectura del desplazamiento que de hecho sufre el enfoque crítico en las siguientes décadas.

Tal deslizamiento ha sido interpretado de diversas maneras, especialmente en los recientes desarrollos de la teoría crítica mencionados al inicio de este texto. De hecho, en tales análisis la pregunta por el destinatario de la teoría crítica opera como célula articuladora del problema de su actualidad. Pero, si persiste la cuestión de la actualidad de la teoría crítica, ¿sucede lo mismo en relación a su interlocutor? De ser así, ¿qué modulaciones se detectan al respecto? Para transitar estas interrogaciones, reframamos dos expresiones de la contemporánea teoría crítica, la de Albrecht Wellmer y la de Axel Honneth.

Si bien Jürgen Habermas consideró los pronósticos sombríos de la filosofía adorniana como una consecuencia inevitable de la atmósfera hipercompleja, claustrofóbica e irritable de las sociedades de la primera mitad del siglo XX, conduciéndola a una forma inaceptable de liquidación del pensamiento debido a la autocontradicción performativa en la que decanta (Pensky: 1997, p. 7), Wellmer sostiene la actualidad del pensamiento adorniano en el contexto contemporáneo. Esto, principalmente, porque en función de la relevancia que supuso la sobrevivencia a la Shoá, la actualidad de las obras de Adorno y Horkheimer no puede ser reducida a la imagen apocalíptica proyectada por *Dialéctica de la Ilustración*. Luego del regreso de sus autores a Alemania, este texto “no encajaba con el contexto de la tentativa de reconstrucción de las instituciones democráticas y de una cultura democrática en la Alemania posfascista” (Wellmer: 2013, p. 174) (en clara consonancia con lo expresado por Horkheimer en la mentada conferencia de 1969). Wellmer señala que Adorno “volvió a descubrir lo auténtico de la cultura alemana en medio de la contaminación reaccionaria de sus tradiciones, haciéndolo accesible para la conciencia de la generación de posguerra que estaba moralmente confundida y quebrada en su identidad” (2013, p. 175). De allí que, aunque hay buenas razones para sostener que la teoría crítica ha evolucionado más allá de los iniciales planteos gracias a su apertura hacia las tradiciones intelectuales y políticas de las democracias occidentales, no puede afirmarse una oposición entre la teoría crítica temprana y la contemporánea tan livianamente.

Según Wellmer, el pensamiento adorniano otorga elementos para poner en discusión una oposición entre dos caras de la teoría crítica, la gestada durante la guerra y la consolidada durante la democracia, ya que no solo critica la filosofía alemana idealista, sino que también hace patentes los rasgos emancipadores de esa tradición. Wellmer distingue dos tendencias en la filosofía adorniana. Una, vinculada a la filosofía de la redención, combina motivos judío-mesiánicos, cristianos y metafísicos, “su correlato es el diagnóstico de un plexo de obnubilación total de la sociedad actual, que únicamente admite la esperanza de una redención, pero ninguna praxis transformadora” (Wellmer: 2013, p. 186). La otra tendencia es crítica en tanto que promueve la realización concreta aquí y ahora de las ideas de verdad, libertad, justicia y belleza. Su objetivo “es el uso cosificador del lenguaje” (Wellmer: 2013, p. 188), zona en la que Wellmer localiza la actualidad de la teoría crítica. Desde su perspectiva, en consecuencia, la actualidad del pensamiento de la primera generación de Frankfurt —y muy fundamentalmente, del de Theodor Adorno— se da en el marco de la renovación de la teoría crítica en torno a las teorías de la democracia, pues los actuales destinatarios de esta

filosofía orientan sus inquietudes hacia el fortalecimiento de las instituciones democráticas, en expresa oposición a los totalitarismos⁷.

Por su parte, Axel Honneth sostiene que “ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social” (2009, p. 28); la conciencia de la pluralidad cultural junto con la disparidad de los movimientos de emancipación social complejiza las expectativas respecto de las tareas de una teoría crítica. Sin embargo, a pesar de esto y a sabiendas de esa disparidad fáctica, Honneth reivindica la actualidad de la teoría crítica en función de lo actual que sigue siendo indagar las causas de las patologías sociales. Más allá de los diferentes métodos y objetos, los diversos autores de la Escuela de Frankfurt se aúnan en “la idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales” (Honneth: 2009, p. 7).

Honneth vincula la actualización de la teoría crítica de la primera generación a la convicción frankfurtiana sobre la relevancia del potencial de la razón que se despliega en procesos de aprendizaje históricos, en los que las soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber. De allí que juzgue insoslayable actualizar la teoría crítica con aportes de teorías contemporáneas:

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

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

Como se advierte en la transcripción del diálogo entre Adorno y Horkheimer, el problema de la actualidad retorna a partir de los ‘50 en cuanto pregunta acerca de la actualidad de la teoría crítica, interrogante en la que se incorpora como elemento estructurante su destinatario. El protagonismo del receptor encuentra su causa en los indicios de un desplazamiento de la dinámica histórica, cuyos presagios Adorno apunta expresamente. A mediados de siglo, como índice de la agudeza de su crítica de la razón moderna y europea, Adorno vislumbra que “acaso alguna vez terminarán por tragarse a Europa” (2014, pp. 31-32); en el otro extremo de la centuria, Axel Honneth y Albrecht Wellmer —por mencionar solo dos nombres representativos— recogen el guante.

Ahora bien, desde la época del exilio —cuanto menos—, la teoría crítica cobra un carácter no solo transnacional sino también global, hecho posibilitado por la superposición de contextos (geográficos, políticos, institucionales) en los que se despliega (Jay: 2003, p. 54). Si no cabe duda de que la teoría crítica ha defendido la inclusión de diversas voces y se ha desplegado a partir de ellas, ¿por qué autores como Honneth insisten en la incorporación de voces no europeas en el proceso de actualización de la teoría crítica? ¿En qué sentido convive con la salvación de los elementos potentes de la cultura alemana, tal como lo advierte Wellmer? ¿Qué implica la tensión tendida por Honneth entre la teoría crítica —de cuño europeo— y lo «no europeo»? ¿Qué extensión racional nombra semejante tensión?

⁷ De hecho, Wellmer argumenta que la crítica adorniana al uso cosificador del lenguaje fundamenta un nexo con la filosofía de la acción comunicativa promovida por Habermas.

DESPLAZAMIENTO Y OTRAS ACTUALIZACIONES

En 1931 Adorno formula el problema de la actualidad de la filosofía. Confecciona una red de vertientes teóricas para mostrar las distintas maneras en que el idealismo había entrado en crisis y, con ello, las distintas formas de referir la crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La ilación histórica planteada muestra el acorralamiento de la filosofía y su impotencia aun en lo que parece su válvula respiratoria, la filosofía desarrollada a partir de la pregunta por el Ser. Contra ella, Adorno modela la pregunta por la actualidad filosófica, instancia a partir de la que instaurar una relación crítico-materialista con la caducidad de la filosofía, y mediante la cual su presente deja de ser abordado progresivamente para ser pensado en función del reclamo emergente de su propia historia.

En 1956 el filósofo sostiene una discusión con Horkheimer en la que la cuestión de la actualidad retorna, pero con un pliegue distintivo: en el contexto de la posguerra el dardo cuestionador pende sobre la teoría crítica. Adorno advierte un cambio de escenario histórico, demandante de una reflexión específica en la que el destinatario de la praxis filosófica determina el contorno de su actualización. Según su diagnóstico, a la hora de pensar el receptor de una filosofía crítica, el mundo oriental pareciera tragarse a Occidente. De allí que labre un dictamen categórico acerca de la cuestión de la actualidad de la teoría crítica: ante la preocupación horkheimeriana por buscar fundamentos racionales que orienten la praxis político-institucional europea, Adorno asevera que “no hay que llamar a la defensa del mundo occidental [*Man darf nicht zur Verteidigung der westlichen Welt aufrufen*]” (Adorno y Horkheimer: 2014, p. 32). Esta sentencia, de carácter político-epistemológico, define las ramificaciones de la filosofía adomiana hacia el aquí y ahora, tema con el que inicia este artículo y del que quisiera ocuparme a continuación.

El problema de la actualidad de la filosofía y su viabilización crítica se configura inicialmente como una cuestión emanada de la situación histórica que puso en aprietos la fluidez vincular entre razón conceptual y una realidad tan huidiza como espinosa. Adorno advierte que la inconmensurabilidad entre la filosofía y lo que ella pretende pensar es expresión de una cuestión más profunda, furtiva. La determinación de la dialéctica moderna brinda el marco político a partir del cual comprender no solo por qué en la filosofía se implanta el problema de su actualidad, sino también la relevancia de su interlocutor. Este contexto da forma, sentido y urgencia a la pregunta por el destinatario filosófico, marco en el que la expresión sobre la no defensa de Occidente se topa con una perspectiva que sugiere otra vía de actualización de la teoría crítica, la desarrollada en la filosofía latinoamericana durante las últimas décadas: la filosofía de la liberación —cuya asociada, la teología de la liberación, ha sido interpretada por Michael Löwy (2012, p. 53) como el fenómeno histórico que expresa la singular configuración benjaminiana de marxismo y teología— en general y la de Enrique Dussel en particular, Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría, Oliver Kozlarek, Stephan Gandler, José Gandarilla Salgado o Eduardo Grüner trazan un hilo con el que rastrear la presencia de modulaciones diferenciales, verdaderas transposiciones de la teoría crítica surgida a principio de siglo en Frankfurt. Se trata de reconfiguraciones que exceden el carácter expositivo de los estudios especializados sobre el pensamiento frankfurtiano —su sistematización más bien descriptiva— y, en cambio, evocan la potencia de la teoría crítica en reflexiones expresamente movilizadas por la materia histórica latinoamericana de finales de siglo XX e inicios de siglo XXI. Es la propia configuración del entorno social la que convoca a estos pensadores a citar —en el sentido benjaminiano— y transponer la teoría crítica en un marco renovado, echándola a andar más allá de sí misma. ¿En qué sentido?

Tales aportes no se conciben como una mera ampliación de los horizontes iniciales de la matriz frankfurtiana; tampoco como la posibilidad de un diálogo entre europeos y «no europeos», para usar la terminología honnethiana. En palabras de Gandarilla:

(...) la suerte de la Teoría Crítica pareciera expresar una mudanza de escenario y manifestar un relevo de sentido que la puede hacer recuperar su pertinencia si es capaz de colocarse no desde el centro ignorando las periferias, sino desde los márgenes (2014, pp. 163-164).

Gandarilla no señala una simple proliferación latinoamericana de la teoría crítica, como si se tratara de un incremento geográfico en relación a la criticidad de cuño frankfurtiano. Menciona, más bien, un traslado; incluso, un tráfico conceptual, una torsión semántica de la teoría crítica en la que puede rastrearse cierta

afinidad con la antropofagia aludida por Adorno. En una dirección similar, Gandler asevera la actualización de la teoría crítica mediante la expropiación de su asentada patrimonialización europea, desarrollándola “en y desde la realidad del continente americano” (2016, p. 7). Es que si la filosofía crítica no renuncia al núcleo temporal [*Zeitkern*] (Benjamin: 2005, p. 465 [N 3, 2]) de la verdad, la particularidad histórica de esos colectivos aludidos por Honneth bajo la rúbrica “no europeos” ha de afectar la actualización de la praxis filosófica. Y en torno al devenir histórico de los “no europeos” la teoría crítica contemporánea de la Escuela de Frankfurt, en su mayor parte, guarda demasiado silencio sobre el problema del imperialismo y el colonialismo europeo sobre el sur global:

(...) ninguno de los principales teóricos contemporáneos más estrechamente asociados con el legado de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y Axel Honneth, ha hecho de la reflexión sistemática sobre las paradojas y los desafíos producidos por las olas de descolonización que caracterizaron la segunda mitad del siglo XX un foco central de su trabajo en teoría crítica, ni ninguno de los dos teóricos se ha comprometido seriamente con el ya sustancial cuerpo de literatura en teoría o estudios poscoloniales (Allen: 2016, p. 2)⁸.

Aunque se pronuncie la necesaria incorporación de otras experiencias racionales como momento necesario de la actualización de la teoría crítica, parecería que, conforme a Allen, la inclusión de lo “no europeo” se paraliza cuando su materia le enrostra a “lo europeo” la labilidad de su racionalidad discursiva (Dussel: 2011, p. 57) o el cuerpo geográfico y somático (indígena, indio, negro) que sostiene sus patologías racionales, por ejemplo. El desplazamiento histórico detectado por Adorno y el relevamiento de sentido aludido por Gandarilla apuntan no a una mera ampliación del canon teórico, sino a un ejercicio de transposición demandado por los concretos límites de la razón europea a partir de la segunda mitad del siglo XX. Este momento constituye un punto de flexión no solo porque “lo europeo” se concentra en la recuperación de sus sociedades después de la Segunda Guerra Mundial, sino porque, al mismo tiempo, las colonias con sociedades “no europeas” cristalizan las consecuencias de la modernidad más allá de los límites geográfico-racionales de “Europa”⁹.

En esa dirección, se torna problemática la aseveración de Wellmer en relación a cierta continuidad en lo que respecta a la labor de la teoría crítica asociada al Instituto de Investigación Social. En efecto, el carácter diferencial de los planteos latinoamericanos referidos apunta al quiebre entre la primera y las siguientes generaciones frankfurtianas, pues se considera que el talante inquisitivo de Adorno, Marcuse, Benjamin, Horkheimer (entre otros) no solo se diluye en las elaboraciones de Habermas, Honneth y el resto de los contemporáneos, sino que, aún más, son estas producciones las que no coligen con la materia política del contexto histórico latinoamericano:

Que en Alemania se haya seguido leyendo a Adorno, a pesar de la desmarxificación y de la expansión de la filosofía analítica en las universidades europeas —dos fenómenos que en principio no están desconectados— no resultó a fin de cuentas un acto de justicia. La consigna, en todo caso, era leer a Adorno para olvidarlo. Es más, quizá haya que interpretar la lectura que hizo de él la segunda teoría crítica como parte del eterno malentendido entre nuestro autor y la intelectualidad de su país. Así como los activistas estudiantiles de fines de la década del '60 le reclamaban a Adorno que reconociera en ellos a los verdaderos continuadores —por otros medios— de la teoría crítica, los académicos formados a la sombra del Instituto (J. Habermas, A. Wellmer, A. Honneth, H. Schnadelbach) no tenían otro remedio que olvidarlo, sí querían elaborar un pensamiento que sirviera

⁸ Mi traducción. En el original: “Contemporary Frankfurt School critical theory, for the most part, remains all too silent on the problem of imperialism. Neither of the major contemporary theorists most closely associated with the legacy of the Frankfurt School, Jürgen Habermas and Axel Honneth, has made systematic reflection on the paradoxes and challenges produced by the waves of decolonization that characterized the latter half of the twentieth century a central focus of his work in critical theory, nor has either theorist engaged seriously with the by now substantial body of literature in postcolonial theory or studies”.

⁹ Además de las revoluciones independentistas del siglo XIX, durante el siglo XX eclosionan movimientos de descolonización con alcance mundial, que no solo abarcaron regiones inmensas (China, India, el mundo árabe, África, Cuba, etc.) sino que diseñaron horizontes con una proyección mundial desde la propia experiencia periférica. Para un estudio minucioso, puede consultarse *De colonias a estados nacionales. Independencias y descolonización en América y el Mundo en los siglos XIX y XX*, editado por Enrique Ayala Mora (Universidad Andina Simón Bolívar/Corregidor, 2019).

de correctivo a la democracia liberal. De ese modo, el giro lingüístico de la segunda teoría crítica le concede a la primera el beneficio de lo inactual, para reservarse para sí el de estar a tono con la época (Schwarzböck: 2006, p. 17).

¿En qué elemento cristaliza esa injusticia de la lectura alemana de Adorno, aludida por la filósofa argentina Silvia Schwarzböck? Para dilucidarlo, cabe mencionar que Honneth sostiene una ampliación de la teoría crítica; no obstante, refiere el objeto de esa ampliación con una enunciación ciertamente negativa, lo “no europeo”. Se advierte cierta tensión: la teoría crítica debería ejecutar una suerte de ensanchamiento por la agregación de algo que es nombrado con la no pertenencia al artifice de esa expansión. ¿Cuál es el objeto de esa ampliación? Su definición positiva, en todo caso, se desprende de aquello de lo que no participa. Es lo “no europeo”, su ser se define por su no ser, su identidad la extrae de su marginalidad; incluso, esto “otro” es concebido como pasible de ser incorporado a un despliegue más abarcador de la racionalidad. ¿Cómo discernir lo “no europeo”, vector insoslayable en la actualización de la teoría crítica según argumenta Honneth? ¿Se refiere a algo ajeno a Europa como territorio, como cultura, como experiencia histórica o epistemológica, o a todo ello en simultáneo? ¿Cabe pensar que lo “no europeo” es completamente exógeno e idéntico consigo mismo o, en una dirección cabalmente adorniana, puede atisbarse que lo “europeo” se constituye de alguna manera merced a lo que lo contradice, lo “no europeo”?

Al respecto, resuena el planteo actualizador de Wellmer, para el que la actualidad del pensamiento crítico gestado por los fundadores de la Escuela de Frankfurt se encuentra no en el énfasis que tales filosofías pusieron en relación al estado catastrófico del mundo, sino en los elementos productivos para las democracias contemporáneas¹⁰. En uno y otro planteo —en el de Honneth y en el de Wellmer— la potencia de la teoría crítica se actualizaría debido a su participación en las prácticas democráticas y, simultáneamente, en el gesto constructivo de la inclusión de aquellas comunidades que se definen por su exterioridad —los márgenes de Europa—. Conforme a este compromiso actualizador la teoría crítica buscaría alternativas para que “europeos” y “no europeos” transiten por caminos éticos y políticos que, aunque atravesados por patologías de la razón, pueden desmontarse o al menos alterarse mediante estrategias racionales.

Sin embargo, una teoría situada en la tensión europeo-“no europeo” es, desde la perspectiva de quienes sostienen la mudanza de escenario de la criticidad, el *quid* problemático de esas vías de actualización. El gesto inclusivo es interpretado por estos teóricos como el signo de un

(...) proceder socialdemócrata que vacía de contenido a lo democrático y lo vuelve acomodaticio a los intereses del capital corporativo y multinacional, promueve un muy limitado diálogo de estos autores con su circunstancia, lo reduce a una interlocución “entre ellos mismos” (Gandarilla Salgado: 2014, p. 163).

El carácter problemático se asienta en la tensión a partir de la que se abriría la historia de la racionalidad y obtendría carácter de concreción contemporánea. La naturaleza no expresada en la superficie de la maniobra actualizadora de apertura se vincula subrepticamente a un hecho histórico que define la modernidad: el acto fundante del colonialismo en cuanto modo de expansión económica, cultural, política y social que diversas patrias europeas promovieron a costa de las regiones “no europeas” (Latinoamérica, India, África). Precisemos esto.

La utilización y superexplotación de fuerza de trabajo de las colonias a partir del elocuente “descubrimiento de América” constituye “una parte sustantiva y en varios sentidos decisiva de la propia conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del racismo” (Grüner: 2010, p. 19). Se identifica aquí la mundialización del por aquel entonces emergente poder capitalista: este momento histórico derivó en el asentamiento de los centros hegemónicos en las zonas situadas sobre el Atlántico —identificadas luego como Europa— y en su establecimiento como ejes centrales de la colonialidad y la modernidad. Así pues, “con [la colonización de]

¹⁰ Evidentemente, ambos aspectos están implicados recíprocamente y es claro que Wellmer no desconoce esta arista.

América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano: 2007, p. 94).

La estructura de dominación y explotación llamada colonialismo se caracteriza desde entonces por el control de la autoridad política, los recursos de producción y el trabajo de una población determinada (“no europea”) detentado por otra identidad (“europea”) (Quijano: 2007, p. 93). Este fenómeno histórico-económico ha engendrado la colonialidad, un fenómeno que, aunque no tan antiguo como el colonialismo, ha probado ser más profundo y duradero en varios aspectos en la medida en que alude a una matriz de poder cuya estructura es compleja: entrelaza el control de economía, autoridad, naturaleza y recursos naturaleza, género y sexualidad, y subjetividad y conocimiento. Por lo tanto, se afirma que la colonialidad constituye a la modernidad, pues ésta no hubiera podido desplegarse como lo hizo sin haberse extendido en simultáneo la colonialidad del poder.

CONCLUSIONES

¿Qué sentido tiene, entonces, convocar disquisiciones sobre la colonialidad en relación al problema adomiano de la actualidad de la filosofía y la teoría crítica? La colonialidad del poder implica un modo muy específico de subjetivación, el relativo al eurocentrismo. En cuanto combinación de etnocentrismo y sociocentrismo europeos (Restrepo y Rojas: 2010, p. 135), el eurocentrismo consiste en la afirmación mitológica según la que Europa es preexistente a ese patrón de poder llamado colonialidad, “un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad” (Quijano: 2007, p. 95). En este orden de ideas se consolida “una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano: 2007, p. 95). Así, la colonialidad opera la sujeción de “no europeos” a “un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales” (Quijano: 2011, p. 227).

A partir de esto pueden problematizarse las estrategias de actualización de la teoría crítica en varios sentidos. En primera instancia, porque, tal como muestra Aníbal Quijano, la incorporación de racionalidades “no europeas” ya aconteció mediante el proceso de re-identificación histórica, sometiendo el ejercicio de la memoria y las identidades —tan caros a la filosofía de Adorno— a una violencia rapaz. La afiliación de diversas y heterogéneas historias culturales a una historia de la racionalidad define los procesos modernos desde su misma fundación. Y esta incorporación no aconteció solo en relación a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno al capital y el establecimiento del capitalismo mundial, sino que la hegemonía subsumidora de Europa también concentró bajo su ala “todas las formas de control de subjetividad, de la cultura, y en especial (...) de la producción de conocimiento” (Quijano: 2011, p. 227).

La atribución de nuevas identidades geo-culturales negadoras de las producidas previamente por “no europeos” y su correspondiente asunción en una historia de la racionalidad explicada por “europeos” configuró un universo de interrelaciones entre Europa y las demás poblaciones del mundo. Este universo ha estado atravesado desde el inicio por la dialéctica exclusión-inclusión: se excluyeron las multiformes historias previas y sus diagramaciones históricas en pos de su incorporación a una racionalidad y una historia hegemónicas. Es lo que Eduardo Grüner llama el doble movimiento del pensamiento eurocéntrico:

(...) por un lado ha deglutido las *historicidades diferenciales* de las otras (muchas y mayoritarias) culturas (...) al postular su *particularismo* como *universalismo*, al pretenderse el Todo de la Civilización, de la Razón, de la Historia; por otro, y con el mismo gesto, ha admitido, sí, la diferencia del Otro, pero postulándola como una absoluta y radical *alteridad*, construyendo respecto de ella una completa *exterioridad* que pareciera decir: «Allí los tienen, ellos son los otros, con los cuales nada tenemos que ver», como si esa *otredad particular* no fuera un producto de la barbarie colonial, hoy disfrazada de «globalización» (2010, pp. 23-24).

La inclusión de otras racionalidades promovida por la contemporánea teoría crítica oculta, en consecuencia, los procesos materiales y concretos de producción de lo “europeo” y lo “no europeo” al tiempo que, simultáneamente, silencia que la inclusión ya se ejecutó bajo la clave del dominio. La diferencia entre uno y otro extremo de las racionalidades democráticas contemporáneas es una diferencia producida mediante un ejercicio de poder muy determinado. Ejercicio de poder que solapa la mediación implicada en la elaboración de la diferencia según la que es posible identificar lo “europeo” y lo “no europeo”, nombres en los que pareciera olvidarse la importancia que asume en la filosofía de Adorno “la conciencia de los nexos subterráneos entre la metafísica de la identidad y las estructuras de dominación” (Dews: 2003, p. 56).

El problema de la praxis crítica —europea— no ha sido su falta de encuentro con otras racionalidades, sino su maniobra eurocéntrica. Así entonces, el gesto inclusivo de actualización supone la exclusión de un momento histórico concreto. La escucha de otras racionalidades y culturas “no europeas” debiera, en principio, atender a la constitución del sujeto que enuncia esa estrategia de actualización, esto es, el sujeto europeo y su racionalidad.

Y esta es, precisamente, la tarea emprendida a inicios del siglo XX por Theodor Adorno. De más está decir que Adorno no incorpora en su filosofía categorías sobre el colonialismo. Pero, aunque no hay una identificación de la racionalidad filosófica con el despliegue de la colonialidad, sí puede rastrearse en su pensamiento una filosofía sostenida acerca tanto de los basamentos que determinan las características más definitorias de la racionalidad de dominio como de la actualidad de una filosofía no ajena al ejercicio de tal racionalidad. De allí el veredicto adorniano sobre lo indefendible que resulta Occidente. Y es que, como argumenta Zambrana (2015, p. 107), la promesa de la crítica inmanente de Adorno se completa solo cuando se cuestiona la suposición de que la racionalidad y la modernidad pueden ser entendidas homogéneamente.

La advertencia político-epistemológica según la cual una teoría crítica no debe llamar a la defensa de Occidente tiene como fundamento el agudo análisis adorniano acerca de las aristas definitorias de la modernidad. Cada una de las constelaciones conceptuales y los guiños semánticos que pueblan sus textos señala vectores en los que desarrollar el complejo problemático que hoy se manifiesta bajo la rúbrica del problema de la actualidad de la teoría crítica. Evocando la imagen del viaje teórico ofrecida por Said, entonces, cabe pensar una actualización contemporánea de la teoría crítica mediante la exploración de los puntos de encuentro y desencuentro entre la actualización filosófica operada por Adorno y el pensamiento crítico surgido en las regiones “no europeas” —como el latinoamericano referido sucintamente en los últimos párrafos—.

Theodor Adorno configura como problema la actualidad de la filosofía y la de su propia teoría crítica. En ese contexto, confecciona una crítica de la razón empeñada en una dialéctica negativa en la que Occidente ya no puede ser defendido. ¿Cómo se actualiza aquí y ahora el impulso de semejante teoría crítica? Sin duda que los caminos son muchos, puesto que la potencia del pensamiento adorniano no se reduce a una sola posibilidad ni puede ser reducido a una sola resignificación. Empero, en lugar de su actualización mediante incorporaciones abstractas, cabe pensar en una revitalización y reorientación del pensamiento adorniano hacia las filosofías que, como la de él, continúan asociando la praxis crítica con la de la denuncia de los basamentos modernos de Europa en los diversos niveles en que se despliegan —político, antropológico, epistemológico, social, cultural, etc.—. Esa tangente crítica se toma punto de fuga si se yuxtaponen la proclama adorniana acerca de la no defensa de Occidente a las palabras arrojadas por el poeta martiniqués Aimé Césaire, quien con el filo de un cuerpo horadado por el sufrimiento colonial determina:

El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse, y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.

Europa es indefendible” (2006, p. 13).

Lejos de vehicular el problema de la actualidad hacia terrenos moralistas —de infértiles acusaciones y obtusas atribuciones de culpas—, resulta fecundo, en cambio, ensayar la actualización contemporánea la teoría crítica mediante el énfasis en el talante catastrófico de lo “no europeo” para una teoría que la sigue nombrando como tal. De esa manera, el punto de vista marginal puede constituirse en el rito de transformación, el umbral político-epistémico, el fragmento que consiga expresar críticamente la totalidad frente a la que la filosofía europea, como indica Adorno, ha quedado impotente.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, TH. (1991a). “Actualidad de la Filosofía”, en: *Actualidad de la filosofía*. Paidós, Barcelona. pp. 73-102.

ADORNO, TH. (1991b). “La idea de historia natural”, en: *Actualidad de la filosofía*. Paidós, Barcelona. pp. 103-134.

ADORNO, TH. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid.

ADORNO, TH. (2009). “¿Para qué aún la filosofía?”, en: *Crítica de la cultura y la sociedad II*. Akal, Madrid. pp. 401-414.

ADORNO, TH. Y HORKHEIMER, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Eterna Cadencia, Buenos Aires.

ALLEN, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press, New York.

BENJAMIN, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal, Madrid.

BUTLER, J. (2020). *Sin miedo*. Penguin Random House, Santiago de Chile.

CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, Madrid.

DEWS, P. (2003). “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en: ZIZEK, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. pp. 55-76.

DUSSEL, E. (2011). “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-CICCUS/CLACSO, Buenos Aires. pp. 45-71.

ECHEVERRÍA, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. Era, Ciudad de México.

ECHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era, Ciudad de México.

GANDARILLA SALGADO, J. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. La Cebra, Buenos Aires.

GANDLER, S. (2016). *Teoría Crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. Universidad Autónoma de Querétaro/Porrúa, México.

- GRÜNER, E. (2006). "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento", en: BORON, A., AMADEO, J. Y S. GONZÁLEZ (comps.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires. pp: 209-243.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa, Buenos Aires.
- GRÜNER, E. (2011). "Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy", en: *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. CLACSO, Buenos Aires. pp. 15-74.
- HEIDEGGER, M. (2007). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HONNETH, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz, Buenos Aires.
- HORKHEIMER, M. (1986). "La teoría crítica, ayer y hoy", en: *Sociedad en transición*. Planeta, Barcelona. pp. 55-70.
- JARVIS, S. (1998). *Adorno. A Critical Introduction*. Routledge, New York.
- JAY, M. (2003). *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós, Buenos Aires.
- LÖWY, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- LUKÁCS, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Razón y Revolución, Buenos Aires.
- MORENO, M. R. (2020). "Theodor Adorno y el problema de la racionalidad moderna: aristas germinales de una inquietud crítica", *UNIVERSUM*, 35(1), pp. 314-339. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762020000100314>
- MORENO, M. R. (2022). "Entre la "actualidad", la filosofía "venidera" y el "origen": ribetes críticos en las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno", *Tópicos. Revista de Filosofía*, (64), pp. 307-335. <https://doi.org/10.21555/top.v640.1985>
- PENSKY, M. (1997). "Introduction: Adorno's Actuality", en: *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*. State University of New York, New York.
- QUIJANO, A. (2011). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-CICCUS/CLACSO, Buenos Aires. pp. 219-264.
- RESTREPO, E. Y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán.
- ROMERO, J. M. (2020). "Introducción", en: ROMERO, J. M. Y ZAMORA, J. A. (eds.) *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos, Barcelona. pp. 7-17.
- ROSE, G. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Columbia University Press, New York.

SAID, E. (2015). "Teoría viajera", en: RODRÍGUEZ FREIRE, R. (ed.) *Cuadernos de Teoría Crítica #1: Teorías viajeras*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Viña del Mar. pp. 9- 40.

SCHWARZBÖCK, S. (2006). *Tesis de doctorado: El problema de la felicidad en Theodor W. Adorno: Aspectos políticos y estéticos*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía Y Letras. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1439>

VIDAL MAYOR, V. (2017). "La actualidad de la filosofía como interpretación materialista", *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 8 (8-9), pp. 348-366. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1250>

WELLMER, A. (2013). *Líneas de fuga de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, Buenos Aires.

ZAMBRANA, R. (2015). "Normative Ambivalence and the Future of Critical Theory: Adorno and Horkheimer, Castro-Gómez, Quijano on Rationality, Modernity, Totality", en: GIACCHETTI LUDOVISI, S. (comp.) *Critical Theory and the challenge of praxis. Beyond Reification*. Ashgate, England/USA. pp. 101-116.

BIODATA

María Rita MORENO: Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas bajo la dirección de la Dra. Adriana Arpini, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del CCT Mendoza. Es Profesora de la Facultad de Derecho y de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Participa en grupos de investigación de diversas dependencias (UNCuyo, UNSJ, FONCyT) orientados a los estudios críticos de la modernidad. Su tema de investigación principal es la teoría crítica de Walter Benjamin y Theodor Adorno (en especial, sus transposiciones contemporáneas).

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 28, N.º 100, 2023**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto100
Pass: ut28pr1002023

Clic logo

