



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

APUNTES PARA UNA CRÍTICA DE LA TEORÍA CRÍTICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ZEPEDA LÓPEZ SAMUEL DAVID

TUTOR:

DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, a quienes agradezco profundamente el apoyo que me han dado. Soy lo que soy, principalmente por ustedes. Les agradezco las risas, los enojos, los desvelos, los cuidados, las discusiones, la orientación, la escucha, el amor, su tiempo, su vida y, principalmente, les agradezco lo que juntos, ustedes y yo, hemos construido de mí. Cada proyecto consumado, cada meta alcanzada, cada paso que dé, invariablemente les pertenece.

A Claudia por ser quien eres, por apoyarme, orientarme, confrontarme, hacerme dudar y ser permanentemente mi sínodo implícito, este trabajo y yo te debemos mucho. Sobre todo, agradezco la alegría, tu tiempo y tu vida que, desde hace rato, compartes conmigo.

A los compañeros e investigadores del CSIC que hicieron de mi estancia toda una experiencia, en especial a Armando, quien me oriento y me recibió con los brazos abiertos desde el primer día, tu amistad y alegría me fortalecieron en los momentos difíciles.

Al Dr. José A. Zamora por recibirme, apoyarme y orientarme durante mi estancia de investigación en el CSIC.

Al Dr. Gerardo de la Fuente quién, con su amistad y apoyo, me ha permitido seguir creciendo como profesor y ser humano. Sus enseñanzas han dejado huella en mí y, en un segundo nivel, en mis alumnos.

A la Dra. Leticia Flores que me ha enseñado no sólo de filosofía, sino de la vida académica y universitaria, más que una sinodal académica, se ha convertido en una tutora de vida, una persona a quien estimo y debo mucho.

A la Dra. Silvana por todo el apoyo, por su escucha, por las críticas, las observaciones y el aliento, pero, en especial, por mostrarme que es posible realizar la filosofía en la vida cotidiana, estando atentos y abiertos a escuchar y ayudar al otro.

Al Dr. Jorge Armando, quién no deja de sorprenderme en su sencillez y sapiencia, sin lugar a dudas, de los mejores profesores que he tenido y una de las personas más inteligentes que conozco.

Al Dr. Villegas, quien, sin saber de mi existencia, siempre se mostró afable, me leyó, comentó y dedicó un tiempo de su vida.

Al Dr. E. Dussel, que sigue siendo una inspiración y ejemplo a seguir.

Igualmente, habría que aprovechar este espacio para agradecer a todas aquellas personas que forman parte de los cuerpos administrativos de la UNAM en general y de nuestro Posgrado en particular. Personas que pocas veces son reconocidas en su labor, pero que semestre a semestre ayudan con paciencia y entrega tanto a profesores como a estudiantes. En específico, agradezco a Ivette, a Norma, a Liliana, a Jazmín y a Christopher por todo lo que dieron y dan a la universidad,

por la paciencia que me han tenido y por el apoyo que me han dado a mí y a los estudiantes de nuestro posgrado.

En este último punto, quiero hacer mención especial al Lic. Arturo Astorga, que si bien, no forma parte del posgrado, si forma parte de mi historia académica. Sin su apoyo, orientación y amistad, mi camino por la Facultad habría sido muy diferente. Desde mi primer día en la facultad, hasta los días de mi titulación, su ayuda ha sido fundamental. Estoy seguro que yo, como miles de estudiantes, estamos agradecidos a tu esfuerzo y dedicación.

Por último, agradezco a CONACYT y su sistema de becas, tanto por apoyarme a mí como a miles de jóvenes que año con año tenemos la intención de seguirnos preparando para poder regresarle algo a nuestro país.

En especial agradezco el apoyo de las becas mixtas que me permitió realizar una estancia de investigación en España, momento que se ha convertido en un hito de mi vida.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1. TEORÍA TRADICIONAL VS. TEORÍA CRÍTICA	15
EL INSTITUTO	15
EL PROYECTO DEL INSTITUTO.....	17
TEORÍA TRADICIONAL (LA POSITIVIDAD DE LA TEORÍA).....	19
EL CARTESIANISMO Y SU INFLUENCIA EN LA TEORÍA TRADICIONAL	20
LA SUPUESTA OBJETIVIDAD Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO.....	22
RELACIÓN CIENTÍFICO – SOCIEDAD	25
LA INTERDEPENDENCIA DEL CONOCIMIENTO TEÓRICO.....	28
LA DEPENDENCIA SOCIAL DEL INVESTIGADOR	28
HORKHEIMER Y EL PROYECTO DE LA TEORÍA CRÍTICA	31
LA CRÍTICA MÁS ALLÁ DE LAS CONCEPCIONES KANTIANAS (CRÍTICA NO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO).....	32
CON MARX, PERO MÁS ALLÁ DE LOS MARXISTAS.	34
LA ACTITUD CRÍTICA.....	38
LA TEORÍA CRÍTICA, EL TIEMPO Y LA LIBERTAD.....	40
CAPÍTULO 2. DIALÉCTICA Y NEGATIVIDAD COMO PROGRAMA FILOSÓFICO DE LA TEORÍA CRÍTICA	42
LA DIALÉCTICA HEGELIANA. APROPIACIÓN CRÍTICA COMO MÉTODO PARA SUPERAR LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL.....	43
PEQUEÑA HISTORIA DEL ACERCAMIENTO A HEGEL.....	43
LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO CRÍTICO.....	46
LA DIALÉCTICA COMO ELEMENTO CRÍTICO EN MARCUSE	51
DIALÉCTICA NEGATIVA.....	56
CAPÍTULO 3. CRÍTICA DE LA CRÍTICA CRÍTICA.....	65
APUNTES PARA LA CRÍTICA DE LA TEORÍA CRÍTICA	66
LA CRÍTICA, LA METACRÍTICA Y LA CRÍTICA DE LA METACRÍTICA	67
NECESIDAD DE DELIMITAR EL PROCESO REFLEXIVO DE LA CRÍTICA.....	75
LA TEMPORALIDAD EN LA CRÍTICA.....	76
EL TIEMPO AHORA (<i>JETZEIT</i>) COMO NECESIDAD PARA LA PRAXIS DE LA TEORÍA CRÍTICA....	80
CRÍTICA DIVINA VS. CRÍTICA MÍTICA.....	90
ALGUNAS CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA.....	118

se objetiva en su producto, objetiva su sentir y su vida para poder realizar aquellas ideas que rondan su cabeza. Así, hemos de decir que todo escrito en el que no se imprima la sangre y la vida del autor, simplemente es un producto que no le pertenece, un objeto que le es ajeno, resultado de un trabajo enajenado y aliente, todo escrito en el que el autor no se sienta reflejado, no vale la pena.

En el ámbito de la formación educativa, en especial dentro de la universidad, los trabajos finales con los que se evalúa una materia tienden a ser escritos sobre autores o temas determinados por el profesor, por lo que la producción tiende a enajenarse, los trabajos son más resultado de la premura, el café y un intento vago por decir lo que el profesor quiere leer, así, nuestros escritos se convierten en solo comentarios sobre algún elemento intrínseco a la obra o temática de la clase, rara vez hay posibilidad de contrastar lo escrito con nuestra realidad, rara vez hay la posibilidad de aventurarse a confrontar nuestras ideas. Sin embargo, el trabajo de recepción: la tesis, tiene como pretensión ser un documento en donde exista una idea o aproximación original a un tema. Ello nos brinda la posibilidad de reflejarnos, de mostrar lo que los años de formación, reflexión y vida han hecho de nosotros, la posibilidad de dar cuenta de nuestro horizonte hermenéutico, sin que ello implique traicionar las formalidades y necesidades que requiere toda construcción académica.

Así, hemos de decir que el texto que ahí presentamos es el fiel reflejo de nuestra vida objetivada, nuestra sangre corre por cada una de las líneas, nuestra vida y parte de la vida de nuestros tutores está invertida en lo que aquí expongo. Nuestras ideas se ven aquí realizadas, si bien corregidas y modificadas gracias a la valiosa intervención de nuestros tutores, asesores y profesores, todo lo expresado sigue siendo fiel reflejo y realización de mi sentir, de nuestras inquietudes y reflexiones, de las discusiones y tutorías con nuestros profesores, de las charlas con compañeros, colegas, amigos y familiares.

De esta manera, el presente trabajo tiene la esperanza de servir y aportar a la discusión filosófica, esta tesis está pensada como una contribución a los problemas que implica hoy en día la denominada teoría crítica, tanto en su metodología como en sus implicaciones, limitaciones y posibilidades, pero ¿Por qué elegir la teoría crítica como nuestro tema?

La respuesta, me parece, es simple: nuestra realidad nos lo exige, y es que, en nuestros días, nos encontramos ante un mundo en el que el concepto crítica está en todos lados, parece ser que, por *default*, cualquier teoría, si pretende tener alguna relevancia en el mundo actual,

se debe legitimar a sí misma como crítica, en todos lados aparece y sin embargo, el concepto de crítica parece ya no decirnos nada, está muy lejos de ser lo que fue, su aparición constante y uso desmedido están llevando a la crítica a su extinción, pues si toda teoría es crítica, entonces ninguna lo es.

La posmodernidad en los círculos intelectuales, y los *mass media* a nivel global, han terminado por vulgarizar y “descafeinar” el concepto de crítica, la cual es entendida por algunos como el simple hablar mal de algo o, en el caso académico posmoderno, ha sido transformado en un adjetivo requerido y restringido a microesferas de acción de un determinado campo, con ello hay una depreciación del horizonte de expectativas acerca de lo que es, puede y debe ser la crítica, que hoy en día se limita a únicamente unos pequeños campos de injerencia, denostando así la posibilidad de hablar aún de totalidad o transformaciones sociales a grandes escalas. Así, perdiendo la gran pintura de fondo, la crítica comienza a restringirse al campo del arte, la literatura, etc., volviendo casi imposible seguir hablando de crítica social, como bien reconoce Boaventura Sousa, hoy resulta sumamente difícil hablar y construir una teoría crítica, citando a Marx en *la Sagrada Familia*:

Después de haber prestado los servicios más esenciales a la conciencia de sí mismo, y libertado al mismo tiempo del pauperismo al mundo, rebajándose al absurdo en lenguas extranjeras, la crítica se reduce igualmente al absurdo en la práctica y en la historia.¹

Parece entonces que vivimos una crisis de la crítica, un momento en el que parece ya no saberse qué es crítica ni qué es criticar, tampoco desde qué parámetros ni para qué, se obvia la problemática de sus fundamentos y su proceder, la crítica política y económica mundial es tachada como un mal entendimiento de la realidad, como un elemento ajeno, acientífico, utópico, un sueño de la juventud que debe ser olvidado, pues no va acorde con la episteme predominante y por ende está equivocada. Inclusive existen algunos de los teóricos, como Francis Fukuyama y Samuel Huntington que se atreven a declarar el fin de la historia, pues, según ellos, hemos encontrado ya los mejores sistemas para la economía y la política, por lo que la crítica en sentido amplio ya no tiene razón de ser.

¿Por qué hablar de teoría crítica hoy? ¿Por qué insistir con ello? Vivimos en un mundo altamente avanzado en términos tecnológicos, como humanidad hemos alcanzado la luna, estrechado las distancias, logramos comunicarnos de forma masiva e inmediata, podemos

¹Karl Marx, *La Sagrada Familia*, pág. 24.

curar enfermedades y extender la vida del hombre. Sin embargo, cuando toda esta tecnología se calla, cuando las luces apagan, el asombro deja de ser feliz, pues en el silencio y la oscuridad de la noche descubrimos aún el grito de dolor de nuestros hermanos; los grandes alcances tecnológicos se desvanecen en el aire y muestran la brutalidad, el asesinato, el hambre, el dolor, la desigualdad y el abuso que el progreso encubre, notamos que hay quienes posponen sus minutos de ser, mientras otros se regodean en la opulencia, poco a poco notamos que lo que nos rodea no puede, de ninguna manera, ser el mejor de los mundos posibles.

El mundo, entendido como positividad, ve el mal y el sufrimiento como inevitables, los interpreta como destino, como parte de la condición humana, “así son las cosas” -se exclama- y quedamos condenados en la eternidad del sufrimiento presente. Por su parte, la teoría crítica no acepta esta realidad brutal y dolorosa, señala fehacientemente el fallo de lo dado e impulsa a la acción, mueve, no se aguanta, se ve asfixiada y oprimida por esta realidad en la que se reconoce la desigualdad y la injusticia incomprensibles.

La teoría crítica es una respuesta ante el fracaso evidente de la gran mayoría de las teorías establecidas, de aquellas que no pueden dar cuenta de esta realidad insoportable. La teoría crítica es la reacción ante el discurso encubridor y la máscara “feliz” de lo dado, la teoría crítica señala su falsedad, muestra las debilidades y fracturas en su interior. Para los frankfurtianos fue Auschwitz con su genocidio y destrucción en masa, para nosotros no solo es eso, también es la muerte de millones de personas a lo largo del mundo que no tienen que comer, mientras otras personas padecen de obesidad, la muerte de personas por enfermedades curables, la mutilación de niños en Medio Oriente, las personas que aún hoy en día resienten los efectos de las bombas nucleares de Hiroshima y Nagasaki, los indígenas que aún son violentados en sus derechos, los desaparecidos, los oprimidos, los excluidos, ¿cómo tener el cinismo de hablar de progreso y de un mundo racional, cuando la capacidad e inteligencia humana se invierte tan constantemente en hacer la destrucción eficiente? ¿Cómo hablar de que la crítica ya no tiene lugar cuando el mundo se muestra tan deficiente?

Así, la realidad nos obliga a repensar nuestras interpretaciones, el grito de nuestros hermanos nos muestra las fallas del sistema, la catástrofe y las ruinas presentes nos conminan a repensar la realidad, el devenir y el futuro al que nos encaminamos. Es ante esta realidad brutal que se vuelve imperativo rescatar la capacidad explosiva que aún tiene la teoría crítica, salvarla de su degradación posmoderna y no dejar que se reduzca a un posicionamiento

meramente normativo, local, pues la filosofía debe desenmascarar la enajenación en todas sus formas.

Pero ¿por qué partir este análisis desde la Escuela de Frankfurt² y no desde Marx? Si bien creemos que el gran fundador de la crítica político-social es Marx, también creemos que la teoría marxista de la lucha de clases ya no es suficiente para dar cuenta de nuestra realidad; la barbarie que se vive hoy en día no puede ser explicada únicamente a través de las categorías del materialismo histórico clásico, se requieren de otros elementos, categorías que van más allá de lo que alcanzó a ver Marx, pero ello no implicará que nos olvidemos de Marx, el cual siempre figurará como referente.

Además, la teoría crítica tiene la ventaja de que no ve en el marxismo una especie de cosmogonía o texto bíblico, sino un método, una herramienta crítica de gran calado (gracias a su raíz hegeliana y su visión materialista), por lo que Marx y su teoría siempre estarán presentes. Así, el materialismo, alejado de las concepciones dogmáticas, se transforma en un elemento sumamente fértil.

En los autores de la llamada “primera escuela” de Frankfurt³, encontramos muchas herramientas aún válidas, que nos pueden ser útiles para enfrentar la aniquilación de la

² Usaremos la palabra “Frankfurt”, en lugar de la españolización “Fráncfort”.

³ Cuando hablemos de Escuela de Frankfurt nos referiremos usualmente a lo que en ciertos círculos académicos se denomina “primera escuela” o “primera generación”, nos sumaremos a lo demarcación señalada por Rolf Wiggershaus y asumiremos que la primera generación de la Escuela de Frankfurt concluye con la muerte de T. Adorno. Sin embargo, aprovechamos este punto para manifestar nuestro desacuerdo con esa clasificación, pues creemos que hablar de “primer escuela”, “segunda escuela”, “primera generación” etc... es apostar por una terminología que los mismos frankfurtianos criticaban, es decir, dicha terminología parece plantear una especie de continuidad temporal o de sucesión en el pensamiento, similar a una especie de progresión o herencia intelectual depositada en un recinto sagrado, como si el pensamiento crítico solo pudiese darse en Alemania y, específicamente en Frankfurt, por lo que queremos aclarar que nosotros no compartimos esa distinción. Así mismo, también aclaramos que no haremos referencia puntual ni un desarrollo amplio de la denominada “última etapa” o la “última generación” de la Escuela de Frankfurt, no por arbitrariedad, sino porque las mismas limitantes físicas del presente escrito no lo impiden, además de que seguimos a José Zamora, cuando nos dice que al acercarnos a la teoría crítica debemos llevar a cabo: “trabajo de desbroche y desescombros, si no queremos quedar atrapados en los lemas simplificadoros” Cfr. José Zamora, Constelaciones, número 1 (noviembre 2009) p183-189.

Por lo que retomar solo a la primera Escuela de Frankfurt y sus pensadores, no debe ser tomado como un ejercicio erudito, ni como un ejercicio de reimpresión de mesías poseedores de verdad, o como un culto a las grandes mentes del pasado en desdén de otras interpretaciones posibles. Sino que se busca retomar críticamente ese pensamiento que nos llama y que, nos parece, se preocupa más por temas que aún nos son

conciencia histórica y de la experiencia. Que el presente y la experiencia desde la que parten los frankfurtianos ya no sean los nuestros, no significa que lo visto por ello ya no tenga relevancia, pues como señala Benjamín, la lectura no termina con su conclusión material, sino que está abierta siempre a la interpretación del lector, quien, en cada momento, termina nuevamente la obra, sin que este fin sea un fin definitivo.

De esta manera, a lo largo del presente texto llevaremos a cabo una revisión puntal de lo que es e implica la teoría crítica, primero, hemos de decir que restringiremos nuestro estudio a las concepciones de crítica planteadas por la “primera” Escuela de Frankfurt, tomando como referentes teóricos, principalmente a M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamín y H. Marcuse. En un primer momento, motivados por la necesidad de una cuidadosa investigación y revisión de la teoría crítica, comenzaremos nuestra investigación con un desarrollo minucioso de las tesis planteadas por Max Horkheimer, quien delineó el proyecto del Instituto tanto en su escrito de 1931: *La situación actual de la filosofía social y las tareas del instituto de investigación social*, como el texto de 1937: *Teoría tradicional y teoría crítica*, textos en donde, el entonces director del Instituto, bosquejara lo que podríamos denominar el marco fundacional y de trabajo de lo que será el Instituto de Investigaciones Sociales y donde se comenzarán a esbozar los lineamientos y pretensiones generales que regirán los cuestionamientos y métodos del Instituto, así como la separación de los desarrollos clásicos de la investigación y su visión de impulsar el trabajo interdisciplinario, además de que compartirán la idea de que la teoría tenía que ser racional, crítica y dialéctica, por lo que la teoría tenía que dismantelar los objetos inmóviles, reificados, estáticos, así como destruir el carácter fetichista de los objetos y los sujetos. Por eso, nos importa más la problemática rigurosa y el proyecto general de lo que implica la teoría crítica que muchas veces es dejado de lado debido al peso de las figuras individuales.

Wiggershaus señala que es hasta el ensayo de Horkheimer: *Traditionelle und Kritische Theorie*, (*Teoría tradicional y Teoría crítica*)⁴, que los teóricos cercanos a Horkheimer y la Escuela de Frankfurt comenzarán a autodenominarse como teóricos críticos⁵, también, según Wiggershaus, el concepto fue una manera de encubrir su apego con el marxismo y, al mismo tiempo, marcar su distancia con el marxismo ortodoxo.

pertinentes, por ello buscamos hacerlo nuestro, utilizarlo e interpretarlo desde nuestra realidad. Como bien señala E. Dussel Cfr. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*.

⁴ Cfr. Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*.

⁵ R., Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt*, pág. 14.

Por su parte, Martín Jay señalará que los autores que más contribuyen a la construcción teórica son, junto con Horkheimer, Adorno⁶ y Marcuse^{7 8 9}, sin embargo, no estamos del todo de acuerdo, pues, como lo mostrará nuestra investigación, las ideas teóricas de Walter Benjamin –a quien M. Jay no dedica mucho tiempo¹⁰- son fundamentales para las construcciones teóricas de la Teoría Crítica, especialmente para el pensar de Adorno.

Así, a lo largo de esta primera parte, más expositiva, daremos cuenta de los conceptos, categorías y elementos característicos de los que nos habla Horkheimer. A lo largo de todo nuestro trabajo, haremos algunas observaciones críticas, actualizaremos información, retomaremos y renovaremos concepciones de los frankfurtianos, confrontaremos algunas de las propuestas a la luz de las nuevas investigaciones y discusiones del tema realizadas por reconocidos filósofos y estudiosos de la escuela de Frankfurt como son: Susan Buck Morss, Martín Jay, Axel Honeth, Rolf Wiggerhaus, Gustavo Leyva, José A. Zamora, José Manuel Romero, José Gandarilla, Enrique Dussel, Jordi Maisso, Eduardo Maura, Chaxiraxi Escuela, Pablo López, Stefan Gandler, entre otros teóricos importantes de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC), así como especialistas, biógrafos y críticos de la Escuela de Frankfurt.

En este punto queremos hacer notar que, hoy en día, cobra fuerza la recuperación del pensamiento de la escuela de Frankfurt, su actualización y revitalización en los círculos intelectuales, pero sobre todo su apropiación, discusión y confrontación en el contexto iberoamericano y latinoamericano. Actualmente existe un renovado interés por los pensadores frankfurtianos, con más evidencia en: Walter Benjamin y T. Adorno, autores de

⁶ Adorno se incorpora de manera oficial al Instituto en 1938, aunque ya tenía contacto con Horkheimer desde 1922, cuando ambos fueron alumnos en el seminario sobre Husserl que impartía Hans Cornelius.

⁷ Marcuse se integraría al Instituto en 1932, a pesar de las dudas que se tenía sobre él por su pasado heideggeriano, terminó por convertirse, como lo veremos, en una de las piezas fundamentales de la arquitectónica de la teoría crítica.

⁸ Cfr. Martín Jay, *La imaginación dialéctica*, pág. 120.

⁹ En el mismo sentido se expresan otros investigadores de la escuela de Frankfurt, como Fabián Freyenhagen que, aunque sí reconoce las aportaciones de W. Benjamin, lo sigue dejando en un segundo plano, dando preeminencia a Horkheimer, Adorno y Marcuse.

¹⁰ Suponemos que dejar a Benjamín en segundo plano se debe a que no era muy participativa en la construcción teórica dentro del sentido clásico, participó poco en la revista *Zeitschrift*, muchos de sus textos no fueron publicados y se tendía a alejarlo del círculo interno de la Escuela de Frankfurt debido a sus pensamientos más apegados a la tradición teológica. Además, se reconoce mucho a Horkheimer por haber sido uno de los primeros directores del instituto, por ser el gran impulsor del proyecto crítico y por sus grandes textos, mientras que Adorno es reconocido por muchos como el teórico más completo de la Escuela de Frankfurt, por su gran publicación de textos, y, en el caso de Marcuse, es innegable su influencia en la rebeldía juvenil de los 60, tal vez esa fama la que los posicionó como los máximos exponentes de la teoría crítica, pero, como mostraremos más adelante, las concepciones de Benjamín serán imprescindibles para que Adorno desarrolle su teoría.

los cuales encontramos monumentales proyectos de traducción y de estudios introductorios¹¹, también notamos, con menos énfasis, el rescate de Horkheimer¹² y Herbert Marcuse¹³.

A nivel iberoamericano, especialmente en España, vemos la recuperación de los teóricos frankfurtianos por parte de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica, por su parte, en México recordamos el Simposio Internacional “La teoría crítica en el diálogo Europa-América Latina y las tareas actuales de la crítica” el cual dio como resultado el libro de Gustavo Leyva¹⁴, los estudios realizados por Stefan Gandler, etc., en Argentina, la UBA y el gran número de textos traducidos y publicados por la revista sur en su colección “estudios alemanes”¹⁵, etc.

La teoría crítica se está retomando en los diferentes espacios académicos y se le está enfrentando con la realidad de este siglo XXI. La pregunta entonces es ¿acaso la teoría crítica se está convirtiendo en un ámbito más de la academia? ¿Se está alejando de sus propósitos más fundamentales para cosificarse en los debates bizantinos? Negar que esto pasa sería faltarle el respeto a la misma teoría, pero decir que la teoría se restringe a eso, sería fallar en lo más fundamental de su propuesta.

Con todo ello como marco de referencia, comenzaremos a delinear la línea de trabajo y a bosquejar puntos de comunión y separación entre las grandes figuras del Instituto. De esta manera, comenzaremos a mostrar los elementos que conforman la teoría crítica frankfurtiana y el cómo esta se despega de las concepciones de teoría tradicional, caracterizaremos ambas posibilidades, esbozaremos sus diferencias sustanciales y daremos cuenta de las ventajas que ofrece la teoría crítica frente a la teoría tradicional, además de que mostraremos la vigencia de la teoría tradicional entre los grandes teóricos y científicos de nuestro tiempo, de esta manera, comenzaremos a mapear lo que entendemos y creemos fundamental en una teoría para que esta se denomine a sí misma como crítica.

¹¹ La traducción de las obras completas de Adorno por parte de Akal y la traducción de las obras completas de Walter Benjamin por parte de Abada, además, claro, está, de la gran cantidad de estudios introductorios que han surgido en los últimos años, las traducciones, comentarios de los grandes especialistas, etc.

¹² Del cual solo hemos visto la traducción de algunas de sus obras más fundamentales en Trotta y la reimpresión de algunos de sus textos.

¹³ Autor del que solo se han reimpresso sus dos obras fundamentales: *El hombre Unidimensional* y *Eros y Civilización*.

¹⁴ Cfr. Gustavo Leyva, *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*.

¹⁵ Cfr. Luis García, *La Escuela de Frankfurt en Sur. Condiciones y derivaciones de un incidente editorial*.

Posteriormente, llevaremos a cabo una caracterización de la metodología que creemos atraviesa el pensamiento de las figuras principales de la escuela de Frankfurt: el método dialéctico planteado por Hegel, pero visto a través de las modificaciones hechas por Marx, y que es reapropiada por los miembros de la escuela desde diferentes ángulos, en cierta manera, podemos decir que teoría crítica retoma las preocupaciones de los hegelianos de izquierda. Utilizando a Hegel como plataforma, trataron de llevarlo a una construcción materialista, influenciados principalmente por Karl Korsch y G. Lukács entre otros de los partícipes de la Semana de Trabajo Marxista (*Erste Marxistische Arbeitswoche*) en 1922 en Turinga.

De esta manera, lo que buscamos hacer es dar cuenta de la importancia que tiene el pensar de Hegel y Marx para el desarrollo de la teoría crítica, pero también, pretendemos mostrar las diferentes formas de entender y llevar a cabo la dialéctica, concentrándonos principalmente en la apropiación de Hegel hecha por Marcuse y, posteriormente, mostrar la otra posibilidad de la dialéctica negativa, en este punto seguiremos los planteamientos expuesto por Walter Benjamin, pues ellos se ven reflejados en Theodor Adorno¹⁶. Como veremos, la afinidad entre sus pensamientos es mayor que su disidencia, así como la profundidad de sus planteamientos nos permitirá rastrear un fondo teórico homologable y extrapolable a realidades diferentes. De ese modo, podemos dar cuenta de las diferentes maneras en que la teoría crítica puede consumir su crítica, los diferentes ángulos desde los cuales puede realizarse, los problemas con los que se puede enfrentar y sus posibles caminos.

Finalmente, llevaremos a cabo una propuesta de cómo nos parece que podemos entender la teoría crítica, pues como veremos en el desarrollo de ese mismo capítulo, basado en Walter Benjamin, las posibilidades de la teoría crítica son infinitas, toda teoría, incluso la misma teoría crítica puede convertirse a sí misma en objeto de la crítica, con lo que la reflexión teoría puede devenir infinita, volviéndose de esa manera en una teoría crítica que no lleva a la acción y que, por ello, a pesar de su capacidad crítica se convierte así misma en una teoría que mantiene el estatus y la hegemonía dominante. Por ese motivo, en ese último capítulo también llevaremos a cabo una propuesta de cómo poner un límite al proceso infinito de reflexión crítica que nos permita llevar a cabo, en la *praxis*, la crítica. Utilizaremos para ello la categoría del *jetzeit* expuesta por W. Benjamín en sus tesis sobre la historia.

¹⁶ Se conocieron gracias a Sigfred Kracauer en Frankfurt en 1923 y desde entonces mantuvieron una relación muy estrecha que puede ser constatada en sus constantes citas, críticas y en la gran cantidad de correspondencia entre ambos pensadores *Cfr.* Buck-Morss S. *Origen de la dialéctica negsativa*, pág. 30.

En el último capítulo hablaremos de la confrontación que se da entre las teorías tradicionales y las teorías críticas, usando de manera analógica las categorías de Walter Benjamin de su texto *Hacia una crítica de la violencia*, por lo cual tendremos que precisar cómo se conforman las categorías de mito o mítico y de divino. Dichas categorías nos ayudarán a explicar por qué las teorías críticas no necesariamente triunfan a pesar de mostrar los errores del sistema e incluso nos ayudarán a notar por qué hay veces que las teorías críticas son detenidas y en ocasiones no llegan ni siquiera a confrontarse o ser subsumidas por la teoría tradicional dominante. Finalmente, haremos algunas críticas y propuestas que creemos toda teoría crítica, que pretende implantarse como tal, debe tener en cuenta para su desenvolvimiento teórico.

Así también, queremos utilizar esta pequeña introducción para advertir que en ningún momento pretendemos dar una definición operacional o concreta de lo que es la crítica, pues como veremos en los capítulos siguientes, delimitar *a priori* la crítica podría volverla en sí misma acrítica. Entonces, lo que pretendemos es, más bien, bosquejar o mapear una especie de constelación de lo que, al momento, suponemos implica la teoría crítica, dar cuenta de su potencialidad, sus alcances y limitaciones, así como de su necesidad.

Finalmente, queremos decir que si bien este trabajo parte de la Escuela de Frankfurt, no pretende quedarse en ella, pues el planteamiento desde una historia de la filosofía o de una revisión meramente técnica, de influencias, movimientos, etc. en la escuela de Frankfurt queda descartada, pues un trabajo de ese nivel de erudición, aislado en su momento histórico, si bien nos podría ayudar a comprender las implicaciones diacrónicas de nuestra época, nos aísla de las posibilidades sincrónicas de nuestro aquí y ahora, lo cual creemos sería una traición a la esencia misma de la crítica.

Creemos que un trabajo histórico como el que desarrolló Martin Jay o Wiggerhaus son sumamente importantes para la historia de la filosofía y para poder entender muchos de los porqués del Instituto, sin embargo, queremos aclarar que lo que buscamos es no solo llevar a cabo una reconstrucción expositiva de la Escuela de Frankfurt, sino que, lo que pretendemos es hacer una crítica de la teoría crítica, realizar una relectura y reposicionamiento del pensamiento crítico, hacer con una reconstrucción crítica del pensamiento crítico y llevar a la teoría crítica a su autoconciencia. También buscamos comenzar a plantear puntos y posibilidades que nos faciliten plantear la posibilidad de una crítica de la teoría crítica que responda a nuestro aquí y ahora (América Latina), pues una

teoría que solo parta de los problemas que revisó la Escuela de Frankfurt nos sirve únicamente como punto de partida, como excusa del pensamiento, pero no nos debemos conformar con ellas.

Así, la revisión que llevamos a cabo aquí, pretendemos sea la antesala a la aparición de una teoría crítica latinoamericana, la cual servirá de respuesta ante el fracaso evidente de las teorías establecidas, que no pueden dar cuenta de nuestra realidad insoportable. Es teoría será la reacción ante el discurso encubridor y la máscara “feliz” de lo dado y del porvenir.

Como veremos, la teoría crítica es un trabajo constante, que parte desde un presente concreto, repiensa su historia, su presente y su proyecto. Así, la teoría crítica es la reflexión de la teoría sobre sí misma, por lo que esta crítica de la teoría crítica, requiere, necesariamente, llevar a cabo un proceso de conciencia y autorreflexión sobre lo que es la teoría crítica, de ahí nuestra necesidad de iniciar con Frankfurt.

A final de cuentas, lo que buscamos hacer, para evitar la inacción, es plantear una *evolución de la crítica*, pero no en sentido progresivo o de superioridad, sino recuperando el sentido darwiniano de evolución, por lo que hablamos de un punto desde el que se realiza la crítica, el cual se apropia críticamente de su pasado, adaptándolo a las condiciones materiales y temporales determinadas en las que se encuentra, por lo que su proyecto de transformación responderá ante los elementos negados que alcanzó a percibir, pregunta desde su aquí y su ahora, pues ese sería el último momento en el que se puede hacer una crítica a la crítica, sabiendo que su concepción no es definitiva y por ello podría ser criticada desde otra posición, pero que, en ese momento, desde su especificidad, responde a las cuestiones que necesita, no significando ello, necesariamente, que la transformación sea “en sí” mejor, sino que está mejor adaptada a las condiciones del momento, pues la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas más profanas.

en 1931¹⁸ (luego de un pequeño interinato de F. Pollock) que la Escuela de Frankfurt comenzará a solidificar un proyecto original, con una metodología particular. En un primer momento, el proyecto pretendía ser reconocido bajo el mote de “filosofía social”, para después entenderse como teoría crítica. Dicha filosofía buscaba romper con la unidimensionalidad del análisis teórico para dar paso a un análisis más complejo, pero antes de entrar a nuestro tema, queremos dar un pequeño marco contextual:

El *Gesellschaft für Sozialforschung* o Instituto de Investigación Social fue fundado en Frankfurt en 1923 bajo el auspicio de Félix Weil¹⁹, personaje argentino cercano a las ideas marxistas y quien tenía en su padre a un mecenas con recursos suficientemente amplios para apoyar diferentes empresas intelectuales como lo fue la Semana de Trabajo Marxista (*Erste Marxistische Arbeitswoche*) en 1922 en Turinga, que se considera un antecedente fundamental para el proyecto del Instituto de Investigaciones y en donde participaron: George Lukács, Karl Korsch, R. Sorge, Frederick Pollock, Karl A. Wittfoguel, Bela Fogorasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin, Hedé Gumperez, entre otros.²⁰

Por su parte, la Escuela de Frankfurt tendrá su fundación oficial a partir del decreto del Ministerio de Educación en 1923, si bien el instituto comenzará su trabajo en Fráncfort en 1923, su lugar de desarrollo cambiará de sede e irá más allá de las fronteras, en 1931 se abrirá un anexo en Ginebra y sus fondos se moverán en los países bajos, luego habrá anexos en París y posteriormente en Londres, hasta su aventura durante los años más crudos de la guerra, en los Estados Unidos para finalmente, después de la guerra, regresar a Frankfurt.

su trabajo titulado: *La crítica del juicio de Kant como un vínculo entre la razón teórica y la práctica filosófica*, su primera lección como *privatdozent*, la dio en 1925, sobre Kant y Hegel. Para más detalles de su vida Cfr. Berendzen, J. C., "Max Horkheimer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta, Jay, M, *La imaginación dialéctica*, págs. p.30-31 y Wiggershaus, R, *La escuela de Francfort*, primer capítulo.

¹⁸ Hasta su retiro en 1959, donde será reemplazado por T. Adorno. Cfr. Sussan Buck Morss, *Origen de la Dialéctica Negativa*.

¹⁹ Para profundizar más sobre la vida de Weil recomendamos el primer capítulo de la obra de Wiggershaus en donde el escritor realiza un rastreo profundo y detallado desde la vida del padre empresario burgués, la juventud de Weil en Buenos Aires, su educación hogareña por parte de su abuela hasta los estudios doctorales en Alemania, la influencia de Karl Korsch, el choque entre sus ideas y su realidad, su militancia comunista, así como los diferentes mecenazgos del padre, su acercamiento con Adorno, Horkheimer, etc. así como todo el contexto económico, político y social que permitió dar paso a la fundación de la escuela de Frankfurt, Cfr. Wiggershaus, *La escuela de Francfort*, y M. Horkheimer, *El Ocaso*.

²⁰ Cfr. Martin Jay, *Op. cit.*, pág. 28.

El mote de “Escuela de Frankfurt” es un nombre que le viene dado posteriormente por ser el punto de partida de estos pensadores que, por diversas situaciones, estuvieron siempre en movimiento, desde Alemania a Suiza, Francia, Londres, Estados Unidos e incluso México²¹. Así, hemos de decir que la Escuela de Frankfurt “se definiría en extenso por quienes lo reclaman, teniendo en cuenta una plataforma teórica (...) y/o una identidad histórica (...) y/o un proyecto histórico político”²².

Dentro de la Escuela de Frankfurt habrá quienes se apeguen más al proyecto histórico, al instituto como entidad académica y quienes tengan una mayor adhesión al núcleo teórico, estos últimos son a los que nos referiremos, pues el fondo de nuestra investigación va más relacionada al fondo teórico, sin embargo, aprovechamos el espacio para también mencionar a los “compañeros de viaje” –dice Assoun- de la Escuela de Frankfurt, los cuales son: Franz Borkenau, Kurt Albert, Gerlach, Henry Grossmann, Otto Kirchheimer, Mira Komarovski, Sigfried Kracauer, Leo Lowenthal, Franz Newmann, Friedrich Pollock, Andrés Sternheim y Agust Wittfoguel. Para Assoun, Ernst Bloch si bien no es considerado formalmente como parte de la Escuela de Frankfurt, se le ve asociado a ella gracias a los combates paralelos, pues retoma temas de la teoría crítica, aunque los desarrolla desde otros principios.

De esta manera, logramos notar lo difícil que es lograr encuadrar en una especie de paradigma unificado la totalidad de la teoría crítica, su variedad de personajes y las diferentes temáticas analizadas, así como las diferentes perspectivas desde la que se abordaban los temas, incluso si nos limitamos solo a la primera generación (cuatro décadas de pensamiento) se torna sumamente complicado. Sin embargo, como aclaramos en la introducción, nuestro estudio no velará por elementos históricos sino que se centrará en el proyecto central del Instituto, el cual es delineado y desarrollado por Horkheimer y que será especificado en los textos producidos durante su paso como director del Instituto.

El proyecto del Instituto

El proyecto de lo que será la Escuela de Frankfurt tiene su manifiesto inaugural en 1931, con el texto de Horkheimer: “*La situación actual de la filosofía social y las tareas del Instituto de Investigación Social*” en donde se comenzarán a esbozar los lineamientos y

²¹ Recordemos que Erich Fromm vivió parte de su exilio en México, más precisamente en Cuernavaca, Morelos. Incluso realizó algunos textos tratando de dar cuenta de la psicología de algunos grupos mexicanos.

²² Assoun, P., *La Escuela de Frankfurt ¿Qué es?*, pág. p.9.

pretensiones generales que regirán los cuestionamientos y métodos del Instituto, así como su separación de los desarrollos clásicos de la investigación y su visión de impulsar el trabajo interdisciplinario, en dicho texto el novel director del Instituto pondrá en tela de juicio la separación de campos de investigación, así como la estructura y configuración de estos, también someterá a examen la separación entre la reflexión filosófica basada en conceptos y la investigación científica determinada por datos empíricos, elementos que clarificará, detallará y cuestionará a fondo en su texto posterior: *Teoría tradicional y teoría crítica* 23.

En su texto de 1937: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Max Horkheimer bosquejará lo que podríamos denominar el marco fundacional y de trabajo de lo que será el Instituto de Investigaciones Sociales²⁴, mejor conocida como La Escuela de Frankfurt, dicho manifiesto programático contiene los lineamientos y objetivos de investigación que seguirán, aunque no de manera rígida ni programática, los miembros más prominentes de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt.

En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Horkheimer tenía la pretensión de distinguir el trabajo del Instituto, del común desarrollo teórico de la época, en especial buscaba desmarcarse en cuanto a la metodología utilizada y los objetivos perseguidos. En otras palabras, podríamos decir que la finalidad del texto -a diferencia de su exposición- es claro: se busca delimitar un nuevo modo de hacer teoría, a la vez que se señalan las carencias y problemas fundamentales del modo clásico en cómo se produce la teoría, sin por ello restringirse únicamente al campo de las ideas, pues siempre se tendrá como punto de referencia a la realidad existente, es decir, el objetivo de Horkheimer no solo era producir una nueva teoría, sino que, a la par, esa teoría tuviera un sentido ético y práctico, además de analizar, entender y transformar la forma en cómo funciona la sociedad, criticándola en sus presupuestos, objetivos y contradicciones.

La teoría crítica vendrá a someter a examen el *establsihment* teórico que se había extendido y aceptado a lo largo de los siglos y que, hasta entonces, parecía incuestionable. De esta forma, la teoría crítica buscaba poner nuevamente a los engranes teóricos en movimiento, intentado con ello sacar de su somnoliento estado a la razón y la teoría, así la

²³ Max Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, 1937; en castellano: Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000.

²⁴ Horkheimer asumió la presidencia del Instituto en 1931, pero es hasta el exilio en Estados Unidos que se dará a conocer el manifiesto fundacional de la teoría crítica. Oficialmente fue director del Instituto de 1931 a 1933 y, concluida la segunda guerra mundial, de 1949 a 1958.

génesis de la teoría crítica “fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos”²⁵, además de que abría la esperanza para la transformación, pues también intentaba mostrar y enfrentarse a las cosas como son con lo que podían haber llegado a ser.

Por ese motivo la comprensión y explicación de este texto se vuelve fundamental para entender la teoría crítica, pues en él se da cuenta explícitamente de lo que serán los objetivos y los componentes esenciales de lo que constituirá la teoría crítica, además de elementos que estarán presentes en el fondo del proyecto frankfurtiano, pero que en cuanto a desarrollos metodológicos y de fondo, ya no volverán a ser tan puntualmente tratados²⁶, pero, vayamos por partes, para poder entender qué es y qué implica la teoría crítica, primero debemos entender aquello a lo que respondían nuestros teóricos, es decir, su realidad y el sistema epistémico al que se confrontaban, así pues, necesitamos saber cómo es la teoría entendida en sentido tradicional, sus orígenes, presupuestos y los problemas que presenta, para posteriormente, pasar a su contraparte: la teoría crítica.

Teoría tradicional (la positividad de la teoría)

Para Horkheimer, la teoría se entiende como “un conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectados entre sí, de tal modo que a partir de algunas de ellas se pueden deducir las restantes”²⁷. La teoría, entonces, aparece como un conjunto de elementos que se relacionan entre sí (similar a cómo Niklas Luhman entiende lo que es un sistema), así, la teoría conforma una totalidad dentro de la cual únicamente se permite la interacción entre los elementos que la conforman, dicha interacción se realiza mediante reglas lógicas previamente determinadas.

La teoría tiene como función primordial ser un mecanismo de orden explicativo, por lo que su trabajo tiende a volverse derivativo. La teoría subsume los hechos, los acomoda y configura a partir de elementos y reglas que tiene predeterminados. A estas teorías que actúan en conformidad con estos principios son a las que se les llamará teoría tradicional, pero no solo eso, la teoría tradicional también es el resultado de una transformación histórico-política

²⁵ Martin Jay, *Op. cit.*, pág. 83.

²⁶ Con la excepción de algunas cuestiones sobre la metodología, que serán problematizadas desde diferentes ángulos, en especial por H. Marcuse y T. Adorno, como veremos en el siguiente capítulo.

²⁷ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y Teoría crítica*, p. 23.

íntimamente relacionada con la división del trabajo y que, como tal, tendrá repercusiones importantes.

Como después hará notar con más detalle Horkheimer, en su posterior texto aclaratorio de 1937²⁸, las formas comunes de teorizar corresponden o se derivan del método cartesiano, así, la forma en cómo se desenvuelve la teoría tradicional es la misma que Descartes plantea en el *Discurso del Método*: “La teoría tradicional fundada por Descartes, (...) organiza la experiencia en función de interrogantes que surgen con la reproducción de la vida dentro del marco de la sociedad actual.”²⁹

El cartesianismo y su influencia en la teoría tradicional

Descartes, en su *Discurso del Método*, tiene la pretensión de comunicar a sus lectores la forma más eficiente para hacerse del conocimiento -al menos la que a lo largo de su vida y reflexiones le ha dado dividendos-. Así, el método cartesiano se puede resumir en 4 reglas: (1) la primera de ellas apunta hacia la evidencia, Descartes nos pide que no aceptemos nada como verdadero que no nos parezca como algo evidente de suyo, es decir, no debemos creer en nada que no se nos presente de forma tan “clara y distinta” que nos sea evidentemente verdadera, que esté alejada de toda duda, así, esta primera regla actúa como un principio normativo que parte de la idea de que la evidencia del conocimiento nos será obvia, la veracidad descansará en la transparencia entre lo aprendido y la razón; (2) la segunda regla del método cartesiano, estipula que debemos dividir cada problema en sus elementos más pequeños, se buscará entender un problema complejo mediante la división y análisis de sus partes más simples, pues siguiendo la primera regla, si se busca certeza, se requiere de evidencia y esta se da en lo simple. (3) La tercera regla del método apunta a que una vez dividido el problema que afrontaremos en elementos más pequeños, estos elementos deben ser analizados y ordenados, así, Descartes busca que ordenemos nuestros pensamientos partiendo de los elementos más simples y ascendiendo hacia los más complejos, como “subiendo” en grados de complejidad, hasta poder entender a cabalidad el fenómeno que analizamos, finalmente, (4) la cuarta regla del método cartesiano apunta a que, una vez llevado a cabo este procedimiento, revisemos todos y cada uno de los pasos que hemos realizado para poder cerciorarnos de que no hemos caído en falta o de que no omitimos nada.

²⁸ *Ibid.*, “Apéndice” en *Teoría tradicional y Teoría crítica*.

²⁹ *Ibid.*, p.79. Apéndice de 1937

Así, Descartes se convierte en el primer filósofo de la modernidad, su pensamiento será el gran precursor metodológico de las teorías científicas por venir, además de que sus descubrimientos serán de gran influencia para los grandes filósofos teóricos que en alguna medida lo tomarán como punto de apoyo o como enemigo a vencer. De esta forma, el pensar cartesiano trascenderá su época y llegará hasta nuestros días.

La teoría tradicional se convertirá en una especie de cúmulo de conocimientos, los cuales se van apilando los unos sobre los otros en una especie de sucesión de información asentada bajo las bases del cartesianismo. Sin embargo, al ser un conocimiento cerrado, la teoría tradicional es un sistema autorreferente en el que el exterior es imposible y donde los resultados ya forman parte del sistema, pues como ya se señaló: una de las exigencias para que la teoría sea realmente funcional es que sus partes se entrelacen, que no exista discontinuidad alguna y que actúen en conformidad con los principios lógicos.

De esta manera, el pensamiento cartesiano, que hemos de reconocer ha rendido fantásticos frutos en la producción de las ciencias naturales, comienza a infiltrarse e impregnar poco a poco el pensamiento de las ciencias del espíritu, por lo que comenzará a demandar mayor atención de las ciencias sociales hacia la parte empírica, buscando elementos cuantitativos que le permitan manipular y dar cuenta de la realidad, así como hacer proyecciones, generar hipótesis y poder establecer una especie de causalidad en los elementos sociales y humanos, en otras palabras, lo que busca es generar un conocimiento que sea aprovechable, capaz de predecir lo que ocurrirá en el campo social, de la misma forma en cómo lo ha hecho el pensamiento físico-matemático.

Así, la teoría tradicional pretende poner de manifiesto la relación entre ciertos acontecimientos para dar cuenta del curso por venir, busca establecer una base causal entre elementos destacados y el resultado. La teoría tradicional nos intenta generar la idea de que la ausencia de un suceso al interior de una cadena de eventos, presentados previamente, no podría originar el efecto, en otras palabras: se eligen las causas para las consecuencias. De ese modo, las supuestas reglas de la experiencia son en realidad la articulación de nuestro saber existente.

“Supuestas las circunstancias A, B, C, D se espera que tenga lugar el acontecimiento q; mientras que si se elimina D, tendrá lugar el acontecimiento R; y si se añade el G, el

acontecimiento S, y así sucesivamente (...) Es el modo de existencia de la teoría en sentido tradicional”³⁰

La Teoría tradicional, entonces, exige una estructura ordenada, tiene una concepción lineal y derivativa del tiempo en donde, ante la aparición de ciertos elementos los resultados serán inevitables, en otras palabras, toma el modelo de las ciencias naturales como ideal regulativo³¹.

La supuesta objetividad y la división del trabajo

Por otro lado, en conformidad con la exposición de Horkheimer, la concepción tradicional de lo que es la teoría, no solo en la filosofía, sino en la mayoría de las disciplinas, en especial en la ciencia, hoy en día pretende alejarse de lo social, como si la teoría fuese ajena a lo que ocurre en la sociedad en la que se desenvuelve. Es decir, la teoría tradicional pretende ser objetiva, imparcial y ajena a los efectos sociales del lugar en el que se despliega.

Una de las consecuencias del cartesianismo es la idea de la certeza en el conocimiento cognoscitivo debido a la posibilidad de hacer uso de los elementos físico-matemáticos. La *res extensa* era medible, cuantificable y, como tal, al estar en el campo de las matemáticas, si se sigue de forma adecuada, será indubitable. Las matemáticas -se nos ha dicho- son iguales en cualquier tiempo y lugar, son verdades atemporales por lo que sus resultados son ajenos al error perceptivo, al error subjetivo del ser humano, al menos operacionalmente, a partir de ello la teoría ha aspirado a reproducir ese conocimiento indubitable en todos los campos del conocimiento, buscando así alejarse del error del sujeto, indagando por un conocimiento que sea uno y el mismo para cualquier persona en cualquier lugar, por esa razón la teoría tradicional aspira a que el conocimiento producido esté exento de esos errores, que sea objetivo, eficaz, indubitable y eterno. El ideal es alcanzar un sistema unitario de ciencia que se adecue a la realidad, que corresponda con los hechos, así, la validez de su conocimiento dependerá únicamente de que lo deducido tenga concordancia con los acontecimientos, la teoría tradición entonces, maneja un concepto de verdad por adecuación.

³⁰ *Ibid.*, p.29

³¹ Cfr. J. Alway, *Critical theory and political possibilities*, p.26.

Para conseguirlo, la teoría tradicional tendrá que alejarse lo más posible de la posición social del científico, de su lugar de desarrollo, sus deseos, sentimientos, aptitudes, inclinaciones y virtudes. Para la teoría tradicional la ciencia deberá ser construida por amor a la ciencia, el conocimiento por mero afán de conocimiento, alejado de cualquier fin ulterior extraño al desarrollo y progreso del pensamiento humano.

Sin embargo, como nos mostrará Horkheimer, este tipo de ideas conllevará a cuestiones catastróficas, además de que representan perspectivas ideológicas y encubridoras de concebir el pensamiento y la teoría, pues no se percatan de la dependencia social que contiene su supuesta objetividad. Para comprobar esto, Horkheimer, apoyado en las concepciones de la teoría marxista, mostrará que la construcción de la teoría y su pretensión de objetividad es, en realidad, un hecho producido históricamente, derivado y amplificado por la división laboral y social, es decir, por la separación entre el trabajo del científico y los demás modos de producción.

Con la aparición de la división del trabajo, poco a poco la producción se fue especializando, desde la separación más general entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, hasta las versiones más determinadas en las fábricas donde a cada trabajador le corresponde solo realizar una parte del proceso de producción. Esa misma segmentación ha tenido lugar en la ciencia y en la producción del conocimiento dando paso al conocimiento parcial, al alejamiento del pensar y la praxis.

Así, a partir de la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, el trabajo del científico (intelectual) quedó aislado de la praxis, concentrándose solamente en el mero pensamiento, los elementos teóricos, que poco a poco se fueron especializando cada vez más. Es por ello que, dentro de la construcción de la teoría tradicional se maneja la idea de que la ciencia y su conocimiento es ajeno a lo que acontezca en la sociedad, pues el investigador realiza una labor apegada a la teoría, de esta manera, el pensamiento científico cae en una especie de dualismo, una escisión entre lo que es y lo que se piensa.

De la misma manera en que un trabajador, dentro de un proceso de producción lineal, solo le corresponde realizar una pequeña fracción dentro de la totalidad del proceso de producción, al teórico tradicional solo le corresponde realizar una ínfima parte del proceso de producción del conocimiento, no importándole el trabajo que realizó su antecesor en la línea de producción ni el que llevará a cabo su sucesor, en otras palabras, abstrae su

producción a solo una parte y ya no le importa lo que se hará con su conocimiento, el científico, dentro de la teoría tradicional ya no tiene una función social real.

Podríamos entonces decir que el conocimiento se presenta para la teoría tradicional de una manera análoga a lo que es la valorización del valor en el desarrollo del capital. Es decir, si en el capital se busca que el dinero (D) invertido en la producción de un producto (P) que al entrar en el mercado se vuelva mercancía (M), para entonces ser vendida y generar más dinero del invertido (D') en resumen: D-M-D', así, el conocimiento de la teoría tradicional parece tener la pretensión de subsumir los conocimientos de sus antecesores para generar un conocimiento más perfecto, en otras palabras un conocimiento (C) es sometido a las reglas de la lógica o a un método (M) para generar un conocimiento ampliado (C'), pero estas ideas son encubridoras en varios sentidos, primero: en esta producción del conocimiento, los conocimientos a partir de los cuales se genera C' no son nunca sometidos a análisis, se creen infalibles. Por ejemplo, la biología genera conocimientos C' aplicando su método (M) a un C que podría ser el conocimiento de física o de química que es aceptado acríticamente en el campo de la biología, como un punto de partida indubitable, pero lo que es infalible en biología, podría no serlo en la física por lo que la verdad de nuestro C' podría estar en duda y, sin embargo, no es así. Además, veremos más adelante, muchas veces la metodología, así como los instrumentos de medición dependen de otros C ya producidos, lo que imposibilita más la idea de objetividad en el pensar.

Sin embargo, la teoría tradicional se postula a sí misma como una teoría neutra, apegada única y exclusivamente a las condiciones epistemológicas, al saber mismo, por lo que cree que se abstrae del contexto y la realidad material de la que parte. De esta forma, se asume a sí misma como una teoría neutra, verdadera y atemporal, pero, en realidad, termina por volverse ideológica, encubriendo su condición como mero elemento de reproducción del sistema dado de las cosas.

Gracias a la difusión de la teoría tradicional se cree que el conocimiento científico está en una especie de espacio supra social, pero en realidad, tanto el científico como su ciencia están insertos en un aparato social, por lo que su supuesto conocimiento exento de la sociedad está determinado por la misma. Como bien señala Horkheimer:

“Cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica”.³²

Relación científico – sociedad

Como hemos señalado, la teoría tradicional está vinculada con las ciencias naturales por lo que implica toda una serie de limitaciones y necesidades empíricas, elementos que sirvan de sostén, de prueba de lo que se dice y se propone. Esa concepción de la teoría conlleva a la teoría a identificarse con la matemática, por lo que las teorías sociales, intentando alcanzar el éxito y prestigio del que gozan las ciencias naturales desde finales del siglo XIX, principios del XX y hasta nuestros días, imitarán las formas de las ciencias físico-matemáticas.

Sin embargo, para Horkheimer, la teoría es indiferente de si las investigaciones son con base en principios o en hechos, es decir, lo que se entiende y conforma como teoría es igual para los empiristas o para los teóricos, no hay una diferencia estructural en su pensamiento. En ambos casos el investigador utiliza un sistema derivativo, en el que se usan principios más o menos generales como proposiciones para dar cuenta de los nuevos hechos que se presentan.

La realidad es que tanto el científico social como sus procedimientos y logros, se encuentran sometidos al aparato social. El científico está al servicio del sistema y su división de trabajo, los cuales pretenden que el científico se encargue de clasificar los hechos en categorías conceptuales y los disponga de tal forma que tanto él como otras personas puedan servirse de ellos, como una pieza más en el engranaje de la totalidad.

Es más, el fetichismo³³ y la división del trabajo dentro de la teoría tradicional están tan arraigadas en él, que el científico cree que actúa de manera libre, se asume a sí mismo

³² *Ibid.*, p.29

³³ Por fetichismo entenderemos la imposición de un elemento sobre otro, o bien, el encubrimiento de un elemento sobre otro, la imposición de un elemento sobre otro dentro de una relación cooperante en donde los elementos relacionados tienen el mismo peso y dependen del uno del otro para poder realizarse, un ejemplo de ello, lo tomamos de E. Dussel quien nos dice que en la relación filial Madre-hija se tiende a creer que en dicha relación la madre tiene más valor que la hija, sin embargo, cada uno de esos elementos dependen del otro, pues la madre es madre sí y solo sí tiene una hija y la hija es hija sí y solo sí tiene una madre. Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, Trotta.

como un ser dual, que es uno al interior de su lugar de investigación y otro a la salida, sin notar que esto no es así, en otros términos, el científico tradicional tiene una especie de conciencia falsa de sí.

El teórico tradicional no se percató de que el mundo en el que está inmerso es producto de la *praxis* social, por ello, todo lo que ve, escucha y siente está determinado en parte por la sociedad, así como por los productos de la práctica social desarrollada. Es más, el científico ve, mide y formula teorías a partir de lo que ya está dado por sentado en su campo de conocimiento, lo asume acríticamente bajo la idea de que debe subirse a los hombros de los gigantes para “avanzar” en el camino del conocimiento, así, para el científico, no hay historia de su materia, esta es obsoleta, inexistente, una pérdida de tiempo, lo único realmente importante es lo último publicado y aceptado globalmente del tema, así las discrepancias y discusiones son cuestiones de matices o derivaciones posibles, ya que los cimientos teóricos de los que parte son lo último de su tiempo, los cuales –por cierto- a su vez están basados en otros conocimientos generalmente aceptados, por lo que, mientras sigan teniendo efectos prácticos y concordancia dentro de lo establecido y aceptado se tomarán en cuenta.

Así mismo, el estudio del científico tradicional está sumamente sometido a la *praxis* social de su época, como es posible visualizarlo con detalle en estudios de ingeniería, en donde la producción social de la época determina qué instrumentos deben ser utilizados y qué elementos se toman en cuenta, sin poner en duda el uso del instrumento ni los elementos que aportan, por ello desde los primeros semestres se ve a los estudiantes de ingeniería utilizando con singular indiferencia la gráficas, creyendo en la objetividad de dichos instrumentos, o bien, tomando medidas a través de aparatos electrónicos que se creen infalibles, así el objeto estudiado es influido por el objeto de medición, el cual, a su vez, es resultado de la producción social de la época.

Otro ejemplo: en las ciencias físico-químicas se utilizan programas computacionales para realizar y validar modelos de investigación de diferentes moléculas, dichos programas funcionan con reglas dadas de antemano (cómo son y funcionan ciertas moléculas), por lo que el investigador ya ni siquiera tiene que ir a experimentar directamente con los elementos y moléculas, sino que solo se aproxima al programa para realizar sus cálculos y cuando estos arrojan resultados, ya sean negativos o positivos, se les acepta tal cual, jamás se pregunta el programa, los cálculos o las formas en que ha sido percibida y categorizada la realidad, sino que simplemente, con las mismas fórmulas, se disminuye el margen de error a través de

ligeros cambios en los elementos de reacción, para así realizar posteriormente experimentos con finalidades prácticas, pero todo ello dentro del programa computacional con los modelos ya establecidos.

En otras palabras el científico ya no percibe con los sentidos, sino con los instrumentos que están hechos para percibir y cuantificar determinadas cosas, por eso, aunque nunca nadie ha visto un electrón; si la gran computadora, que costó miles de millones y que fue programada con los mismos valores teóricos desde los cuales se creó la hipótesis para encontrar una partícula θ , llega a la conclusión de que existe y se produjo esa *partícula θ* , el resultado es aceptado y difundido como una verdad indubitable. El gran problema es que no se tiene la modestia de aceptar la respuesta como una verdad dentro del paradigma de investigación del momento histórico, sino que se le plantea como una verdad incuestionable, a tal grado incluso de que hay quienes se aventuran a postular el fin de la filosofía³⁴ y del pensamiento especulativo.

Pero esto no significa que todo lo que desarrolla la teoría tradicional sea malo, ni que esté del todo equivocada, pues nos son evidentes las posibilidades y ventajas que han traído, los efectos de la teoría tradicional, que, al ser de orden de aplicación, implican grandes beneficios. El problema es el planteamiento de dicho conocimiento, la categoría con la que se vanagloria a sí mismo como el pináculo del pensamiento, como si su conocimiento fuese objetivo y eterno, cuando es evidente que todo conocimiento producido deja muchos elementos sin tomar en cuenta, cuando sus conocimientos son dependientes de otras ramas que podrían presentar errores. Debemos notar que “el científico y su ciencia están insertos en el aparato social”³⁵, así, la verdad es una construcción social temporal, el tan solo plantear la idea de que una producción teórica humana supere las barreras del tiempo es pecar de soberbia, ya que como seres humanos nos es imposible conocer y plantear cualquier tipo de conocimiento perfecto, pues, para ello los humanos requeriríamos de que nuestro conocimiento del mundo, sus causas y consecuencias fuesen infinitas, tendríamos que tener la capacidad de conocer todas las reglas del universo y de cómo éstas funcionan e interactúan desde los niveles microscópicos hasta niveles macroscópicos, lo cual escapa por mucho a la capacidad humana y a la de toda computadora existente.

³⁴ Cfr. Stephen Hawking & Mlodinow, *El gran diseño*, 2016.

³⁵ M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, p. 31.

La interdependencia del conocimiento teórico

El científico burgués, nos dice Horkheimer, está dominado por una falsa autoconciencia, pues cree que los rasgos particulares de su actividad teórica son universales y, gracias a la división del trabajo, no se percata de que: “La vida en sociedad es en realidad el resultado del trabajo conjunto de las distintas ramas de producción (...) sus ramas, incluida la ciencia, no se pueden considerar autosuficientes e independientes”.³⁶

Las ciencias fundadas en la teoría tradicional deberían de darse cuenta de sus limitaciones como pensamientos aislados. Horkheimer nos muestra lo parcial que pueden llegar ser los conocimientos especializados, cuando nos dan cuenta de que lo que en un campo de conocimiento es dado por presupuesto o como el fondo elemental a partir del cual se configuran las teorías, para otros campos del conocimiento, dichos presupuestos son estudiados y puestos en tela de juicio, por ejemplo: la sociología da por sentado lo que es biológicamente el ser humano, la biología, por su parte, da por hecho las interacciones bioquímicas y la existencia de la materia, los cuales, a su vez, son problemas fundamentales para la química y la física, respectivamente.

Es decir, los problemas de ciertas disciplinas, para otras se presentan como hechos, esto no implica que entonces debamos deconstruir todo o hacer *tabula rasa* como lo hizo Descartes, sino, más bien, tener en cuenta que todo el conocimiento generado en un determinado campo de estudio es en sí mismo parcial, por lo que no puede eternizarse. Es por ello que el proyecto que planteaba Horkheimer para la Escuela de Frankfurt era un proyecto multidisciplinario, en donde diversos especialistas, desde sus concepciones teóricas del mundo convergirán en algún tema específico y lo analizarán en conjunto, tratando de evitar, en la medida de lo posible, el sesgo parcial de la aproximación unidimensional de un campo de conocimiento determinado.

La dependencia social del investigador

La humanidad es resultado del devenir histórico, la forma en cómo percibimos el mundo no se puede separar, como pretendía Descartes, del proceso social. Esto incluso también podemos notar en las diferentes gamas de percepción de los colores que perciben las

³⁶ *Ibid.*, p.32.

diferentes culturas, para ciertos grupos sociales, hay diferencias fundamentales entre ciertos colores, mientras que para otros grupos no.

Así, nos dice Horkheimer, los hechos están preformados de dos modos: el carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano receptivo y pasivo³⁷. Ambas posibilidades son naturales, pero también están determinadas por la actividad humana.

Esta distinción también la nota Walter Benjamin en su texto sobre *Los Pasajes*³⁸. Benjamín nos pide llevar a cabo una revisión de los objetos que aparecen ante nosotros, interpretándolos como objetos concretos, productos de una construcción histórica y de un determinado modo de producción. Bajo esta perspectiva, podríamos decir que los objetos tienen una carga significativa de su época, así cuando nos aproximamos a un objeto, al ser producto de un trabajo humano, lleva en sí las ideas de realización de una determinada época, poseen realidades descifrables, fragmentos residuales de su horizonte histórico, es decir, en el objeto se muestran los avances técnicos y tecnológicos aplicados a la producción. Esos mismos avances tienen la posibilidad de mostrar la necesidad que en esa época se buscaba satisfacer o bien, la mejora cualitativa que pretendía dicha época, así el objeto sería un apuntador que anticipa como posible el desarrollo de una nueva situación en la que dichas necesidades sean satisfechas. Así, esta visión, sumada con la concepción de la historia de Benjamín posibilitará realizar una hermenéutica de lo concreto en donde se revitalice la historia olvidada, a través de los objetos-ruinas del pasado.³⁹

Otro de los problemas que tiene la teoría tradicional es que el individuo se cree como un elemento meramente receptivo o pasivo, como si él no influyese en nada en la percepción o en la construcción del conocimiento, cosa que, como veremos más adelante con T. Adorno es falsa.

Así, en la teoría tradicional hay elementos que no se perciben o se dejan de lado, mientras otros se acentúan, así, parece que los instrumentos de medición -que durante mucho tiempo interpretamos como extensiones sensoriales del ser humano- ahora son los sujetos y

³⁷ *Ibid.*, p.35.

³⁸ Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, 2013.

³⁹ Cfr. S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, 1995 y José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, 2005.

nosotros sus herramientas. Los humanos nos hemos vuelto extensiones de los instrumentos, como también lo señala Horkheimer: “En la praxis social siempre está involucrado el saber disponible y aplicado; por ello el hecho percibido está determinado por representaciones y conceptos humanos”⁴⁰. Ello implica que nuestros aparatos sensoriales ya trabajan en el sentido de los instrumentos.

Para ejemplificar, basta con ver la influencia del teléfono en la construcción de nuestra experiencia, muchas de las personas han dejado de ver con los ojos para pasar a ver mediante los instrumentos. El mundo se ha convertido en una ampliación catastrófica de lo que Benjamín expone en *Experiencia y pobreza*⁴¹, hoy, nuestra experiencia se ve más empobrecida debido a un mundo en el que los instrumentos comienzan a reemplazar nuestras capacidades para dar cuenta de la realidad. Las cosas ahora ya no son explicadas, sino que son mostradas, el viajero ya no regresa con historias que contar, sino con fotos que mostrar.

En contra de esta concepción de teoría tradicional, Horkheimer propondrá la teoría crítica, pero, en este caso, la crítica no será entendida en el mismo sentido que Kant, sino que, más bien, la crítica será entendida desde la concepción de la crítica de la economía política de Marx (lo cual detallaremos más adelante).

Mientras el pensamiento teórico no se adapte a intereses externos, extraños al objeto, sino que permanezca realmente en los problemas tal como estos les asaltan en el curso de su desarrollo y, en relación con ello, formule nuevos problemas y reformule viejos conceptos allí donde parezca necesario hacerlo, este pensamiento tiene derecho a considerar los rendimientos de la técnica y de la industria de la era burguesa como su legitimación⁴².

Así, la producción y reproducción de la teoría tradicional ha traído consigo diferentes consecuencias no solo a nivel de conocimiento, sino en el desenvolvimiento de la humanidad, cada uno de los pensadores más importantes de la primera generación ha comunicado las consecuencias del desarrollo del pensamiento tradicional en la sociedad, así, en los siguientes puntos queremos desarrollar algunas de estas perspectivas: El mundo administrado, planteado por T. Adorno y M. Horkheimer en su libro *Crítica de la razón dialéctica*, la

⁴⁰ M. Horkheimer, *Op. Cit.*, p.35.

⁴¹ Walter Benjamin, *Obras completas, libro II, vol. I*, p.216-22

⁴² Max Horkheimer, *Op. cit.*, p.40.

unidimensionalidad del pensamiento planteada por H. Marcuse en *el hombre Unidimensional*, así como las ideas de la racionalidad instrumental y la idea del progreso.

Horkheimer y el proyecto de la Teoría Crítica

Ahora nos enfrentaremos a un problema, tratar de aproximarnos a una definición de lo que es la teoría crítica, pues, en cierta medida hemos estado caracterizando lo que es la teoría crítica, pero desde una perspectiva negativa, hemos mostrado aquello que no es: I. e. la teoría tradicional, y es que la teoría crítica es una teoría negativa, por lo que tiene la pretensión de no definirse por completo ni de manera formal, ni de cerrarse de una vez y para siempre, pues ello implicaría limitarla, reificarla, volverla teoría tradicional, (ahondaremos en ello más adelante) de esta manera podríamos decir que, en parte, la teoría crítica se define a partir de la teoría tradicional, como siendo contraposición de ella, de manera similar a los planteamientos de Walter Benjamin sobre la violencia, por un lado, está la violencia mítica, que es la violencia a partir de la cual fue construida la sociedad, la que sirve para mantener el régimen existente y asegurar la convivencia dentro de ese mismo régimen, es decir, es toda aquella que instauro el derecho y lo mantiene (desde la perspectiva legal), la otra, la violencia divina, es todo lo contrario a la violencia mítica, o sea, que, si la primera es instauradora de derecho, la segunda lo aniquila, si la primera impone límites, la segunda los destruye.⁴³

Así, de manera análoga, podríamos decir que la teoría tradicional es la violencia mítica, mientras que la teoría crítica es la violencia divina, pues mientras la primera mantiene el estado dado de las cosas y sirve para fundamentar el orden de lo existente, la segunda se contrapone, muestra las contradicciones, señala las injusticias y busca transformar el estado dado de las cosas.

Teniendo todo esto en cuenta y aclarando de antemano, la dificultad y los problemas que implica tratar de definir la teoría crítica, aun así, seguiremos la exposición de Horkheimer y trataremos de esbozar algunas de las características principales de la teoría crítica, contrastándolas con los elementos que ya hemos explicado acerca de la teoría tradicional.

⁴³ Cfr. Walter Benjamin, *Obras completas, libro II, Vol. I*, p.186-190.

La crítica más allá de las concepciones Kantianas (crítica no como condición de posibilidad del conocimiento).

Como ya hemos dicho: Horkheimer buscará separarse de la concepción clásica de teoría buscando distinguir así el proyecto del Instituto de Investigaciones Sociales de las formas clásicas de realizar investigación, para ello formulará una contraposición de la teoría tradicional: la teoría crítica, definida en su mayoría de forma negativa, como una contraposición de la teoría tradicional. Para lograr su cometido, Horkheimer partirá de la tradición teórica alemana, marcando los puntos de encuentro y desencuentro con la tradición, remarcando las diferencias que a la postre fundamentaran la originalidad de su proyecto.

Primeramente, se buscará dar cuenta de lo que es la crítica, para ello se confrontarán dos posibles concepciones acerca de lo que es e implica la crítica, por un lado, revisará la perspectiva Kantiana, tomando el desarrollo planteado en *La crítica de la razón pura* y; por el otro lado, retomará la noción marxista de crítica, basándose principalmente en los fundamentos teóricos de la *Crítica de la economía política*.

Sin bien hemos de decir que la influencia kantiana se vuelve preminente para la Escuela de Frankfurt, en especial para Horkheimer y Adorno – debido a la influencia de su profesor H. Cornelius-, la pretensión principal de cómo se entenderá el concepto de crítica, dentro de la teoría crítica, estará basada más en el modelo marxista que en el kantiano, pues el modelo kantiano continuo con la perspectiva de la individualidad y el ego inflado burgués que se toma a sí mismo como fundamento del mundo, algo similar a Descartes, además de que el pensamiento idealista de Kant no le presta atención suficiente a las condiciones materiales, además de que, a pesar de todo lo revolucionario que pueda llegar a ser el pensar de Kant, este sigue trabajando para mantener la penuria del presente: “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”⁴⁴.

Sin embargo, hemos de hacer notar, que tanto Horkheimer como el resto de los frankfurtianos nunca dejaron completamente de lado a Kant y su concepción crítica, sino que la asumieron críticamente y reivindicaron su postura. En su apéndice de 1937, Horkheimer nos dice que la teoría crítica coincide en gran parte con el idealismo alemán y con el ideal filosófico que, desde Kant, pretende poner en cuestión el culto a los hechos y el conformismo

⁴⁴ Cfr. Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, p.25-37.

social. Además, las concepciones kantianas también servirán como una manera de combatir el marxismo ortodoxo que eliminaba la individualidad para pugnar por una supremacía de la totalidad, cuando, en realidad, el individualismo jamás se debe disolver en la masa, de lo contrario, ocurriría algo similar al populismo⁴⁵ explotado por Hitler.

Por otro lado, la influencia kantiana llevó a Horkheimer a no aceptar el materialismo simple de los sentidos, muy de moda gracias al empirismo y al positivismo, aunque tampoco optó por la visión dualista de fenómeno-noúmeno. Si bien Horkheimer concuerda con Kant en la idea de que hay una serie de bases preconstituidas en el sujeto, las cuales nos posibilitan conocer los objetos, dichas bases, -sostendrá a diferencia de Kant- no son el resultado de un efecto trascendental individual, sino que son elementos constituidos social e históricamente.

Asimismo, Horkheimer se alejará de Kant en cuanto a entender a la crítica únicamente como los límites de la razón o bien como las condiciones de posibilidad de todo conocimiento posible, en ese punto, Horkheimer y los frankfurtianos se aproximarán más a Marx, pues creen que la crítica no debe apuntar solamente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino que debe buscar la emancipación de los hombres ante la injusticia. Así, la crítica no se cernirá en únicamente a señalar los límites de lo pensable ni a las determinaciones del conocimiento, la crítica no será algo que meramente tenga que ver con las condiciones de posibilidad de todo acto cognitivo, sino que tiene que ver también con una cuestión de actitud y confrontación con la realidad.

Este mismo intento por sobrepasar la visión clásica del trabajo epistémico-trascendental de Kant será también tomado en cuenta por Michel Foucault, quien cree que lo que debe buscar la ilustración con su *sapere aude*, no es un punto de certeza y conocimiento del que solo dependamos de nosotros, tampoco un punto de arranque meramente epistemológico (giro copernicano), sino como una especie de arma virtuosa ante la modernidad que nos posibilitará fundar un nuevo límite ante la obediencia y la gubernamentalidad. Así, Foucault realizará, paralelamente a los frankfurtianos, una reinterpretación política del *sapere aude*, el cual podría ahora ser entendido como una forma de actitud crítica frente a la autoridad, como una forma no sumisa de relacionarse y que apunta a no ser gobernados por otros, sino gobernarse a sí mismo.

⁴⁵ Aquí queremos hacer notar que esta es solo una posibilidad de entender el populismo, existen algunas otras maneras de interpretarlo, en especial cuando se toma Latinoamérica como punto de partida. Para ver otra visión de lo que es el pueblo y el populismo, recomendamos leer a E. Dussel y E. Laclau.

Con Marx, pero más allá de los marxistas.

Una de las primeras cosas que buscará la teoría crítica será destruir la concepción clásica de sujeto, postulada en la teoría tradicional, y que plantea que el sujeto, desde sí mismo, es capaz de dar cuenta de la realidad; o bien, que es un ego infinito que capta la realidad y que cree que lo que él ve e interpreta es lo real, en otras palabras: busca acabar con la idea de que lo real y lo racional son uno y lo mismo, con la idea de que el Sujeto se basta por sí mismo, la idea de la individualidad y el ego como punto de partida en la construcción epistémica.

De esta manera, la teoría crítica recuperará varias de las nociones del materialismo marxista, por lo que pondrá en entre dicho la visión idealista del Sujeto y la realidad, para ello, hará uso de las críticas marxistas al idealismo, sin por ello aceptar del todo los postulados desarrollados por el marxismo ortodoxo de la época.

Como ya señalamos en el apartado sobre la teoría tradicional, tanto el científico como su modo de percibir y analizar las cosas están mediados por la situación social desde la que parten, lo que implica que el desarrollo de los medios de producción y los elementos materiales que circundan al sujeto que investiga, son fundamentales para la producción del conocimiento, es por ello que la parte material es fundamental para la teoría crítica que intentará romper la alienación del conocimiento, pues “entiende que ambos, sujeto y objeto de la actividad teórica, están socialmente condicionados”⁴⁶.

Igualmente, una de las cuestiones sumamente importantes de que la crítica no sea en sentido Kantiano, sino en el sentido marxista, es que la metodología que utilizará la teoría crítica no será derivativa, cerrada, ni será meramente explicativa, para la teoría crítica es sumamente importante que sus conceptos y categorías no se reifiquen ni se fetichicen, no pueden ser consideradas eternas ni universales, pues la teoría crítica es consciente de la importancia histórica en la producción del conocimiento, de la temporalidad en la configuración de la verdad, por lo que todas sus categorías serán desarrolladas bajo el método dialéctico (aspecto que veremos con más detalle el siguiente capítulo), es decir, las categorías

⁴⁶ Joan Alway, *Op. cit.*, p.26. “it [Critical Theory] understands that both the subject and the object of theoretical activity are socially conditioned” [la traducción es mía].

utilizadas por la teoría crítica bajo su metodología, enunciarán, condenarán y buscarán transformar la realidad existente.

Por otro lado, la teoría crítica también recupera la tradición revolucionaria de la crítica marxista, pero no la asumirá tal cual, sino que se hace de ella de una manera crítica, desarrollando el paradigma marxista, en especial el materialismo histórico, pero lo desarrolla de forma crítica⁴⁷, por lo que la concepción marxista es modificada y ampliada en muchos sentidos.

A sí mismo, la teoría crítica no se limitará a plantear al proletariado como el Sujeto liberador, pues se da cuenta de que muchos de los problemas que confronta la sociedad ya no pueden ser vistos simplemente desde el esquema clásico de la división de clases, pues, como ya había notado Korsch y Lukács, el mismo proletariado defendía al sistema instaurado, además de que la complejidad de la sociedad ya va más allá.

Para la escuela de Frankfurt, en especial para Horkheimer y Adorno, el marxismo en su sentido ortodoxo, aceptado mundialmente a través de la Internacional, suponía también aceptar ciertos dogmas teóricos que limitarían la labor del investigador, como le pasó a Lukács⁴⁸, si bien Horkheimer cree en la importancia de la praxis por parte de los teóricos críticos, también pondrá mucho énfasis en la necesidad de separar a los teóricos de la clase revolucionaria, para que así el teórico mantenga la independencia y autonomía en su pensar⁴⁹, con lo que podrá realmente cuestionar al proletariado cuando sea necesario: “El teórico cuya ocupación consiste en acelerar un proceso que debe conducir a la sociedad sin injusticia se puede encontrar, como se ha dicho, en conflicto con las opiniones que predominan, precisamente, en el proletariado.”⁵⁰

⁴⁷ Algunos teóricos, como Jacobo Muñoz, conciben a la teoría crítica como el materialismo histórico y la crítica de la economía política de Marx llevada a su “necesaria autoconsciencia teórica” Cfr. Jacobo Muñoz en su estudio introductorio a *Teoría crítica y teoría tradicional* de Max Horkheimer, p.15

⁴⁸ Por ejemplo, el partido comunista al cual estuvo afiliado Lukács le hizo retractarse de algunos de los escritos que realizó.

⁴⁹ Una de las pretensiones fundamentales de la escuela de Frankfurt era mantener la autonomía en su pensar, por ello buscaron patrocinio externo, y se separaron tanto de los diferentes partidos políticos. Y si bien manifestaron su afinidad con el pensamiento marxista, jamás hubo un acercamiento abierto a algún partido comunista, de hecho, el que Horkheimer no militara en algún partido fue un incentivo que le permitió volverse director del Instituto.

Así mismo, Martin Jay señala reiteradamente que la independencia financiera del instituto fue una de las principales razones que permitieron al Instituto conseguir tantos logros teóricos. Cfr. M. Jay, *Origen de la dialéctica negativa*, 1991; Joan Alway, *Critical Theory and political possibilities*, 1995.

⁵⁰ Max Horkheimer, *Op. cit.*, p.56.

Además, la independencia de un pensar fijo, como lo es el marxismo, le permitirá a la teoría crítica incorporar ideas de diferentes fuentes⁵¹, lo que ampliará la capacidad de análisis.

En un primer momento, la teoría crítica fue entendida como un proyecto de corte marxista, pero, en 1937, el proyecto de la teoría crítica tomará distancia del marxismo, pues consideraban que tanto la verdad de la teoría como la esperanza de la emancipación no podían depender del proletariado. Ya había señalado Lukács en *Historia y conciencia de clase*, la conciencia del proletariado no necesariamente es correcta o revolucionaria, pues “la estructura social puede distorsionar la habilidad del proletariado de percibir el mundo como realmente es, así como afectar su capacidad de actuar como sujeto revolucionario”⁵².

De hecho, en *Dialéctica de la Ilustración*, tanto Horkheimer como Adorno darán cuenta de cómo el proletariado está integrado en la sociedad administrada, también en *Dialéctica negativa* y en *Tres Estudios sobre Hegel*, Adorno atacará la postura marxista de ver al proletariado como el punto legítimo de verdad; en *El eclipse de la Razón*, Horkheimer nota cómo el proletariado llega a aceptar actos de injusticia con la idea de que ellos acelerarán el proceso revolucionario, como si los actos de injusticia fuesen elementos inevitables para el desarrollo de la revolución⁵³, por su parte, Marcuse, creará que la identidad entre el proletariado y el interés universal ya no tiene lugar.

Otro de los problemas del marxismo ortodoxo, en especial el de corte francés, es la idea que parte de la suposición de una “Superestructura” económica que determina todo el engranaje social y su devenir. Ello, como bien nos señala Horkheimer, en realidad “sería un pensamiento mecánico, no dialéctico, el que se juzgase también las formas de la sociedad futura únicamente según su economía”⁵⁴. Para la teoría crítica, la economía debe estar al servicio de los hombres y no al revés.

⁵¹ Recordamos aquí la pretensión de análisis multidisciplinario que promulgaba Horkheimer y que fungía como uno de los objetivos del Instituto.

⁵² “Social structural forces distort the proletariat’s ability to perceive the world as it really is and thus also its capacity to act as the revolutionary subject”. [la traducción es mía] Joan Alway, *Op., Cit.*, p.27.

⁵³ Aunque realmente en sus últimos escritos, después de la entrada a escena del nazismo y la complejización del pensamiento de Horkheimer, sus reflexiones se centrarán más en confrontar el uso que se da de la razón, en la manera en que se le comenzaba a convertir en un medio, un instrumento que tenía como finalidad el dominio de la naturaleza y su explotación.

⁵⁴ Max Horkheimer, *Op. Cit.*, p.84.

También, Horkheimer atacará el olvido de la dimensión de la individualidad, así como la relación dialéctica que existe entre la individualidad y la totalidad social. El teórico crítico no puede abandonarse a la teoría de la masa abstracta, como tampoco a la individualidad cerrada, por ese motivo no acepta ni el idealismo ni el materialismo en sus formas cerradas e inestables, pues el materialismo empiricista⁵⁵ se olvida de cómo nos “hacemos” epistémicamente de las cosas, mientras que el idealismo deja de lado la materialidad, la realidad.

Por otro lado, aceptar el marxismo ortodoxo supondría aceptar también la idea de progreso, pues, dentro de esa interpretación del marxismo existe la idea de que el capitalismo necesita seguir desarrollando los medios de producción. Ello aumenta las contradicciones del capitalismo hasta llegar a un punto insostenible, generará crisis, lo que forzará a la toma de conciencia por parte del proletariado, el proletariado se rebelará, hará la revolución y dará paso al socialismo, el cual se seguirá desarrollando, hasta que en su fase superior dará lugar al comunismo. Todo ello llevaría implícitamente una justificación de los eventos más atroces, pues eran necesarios para la llegada del futuro mejor.

A pesar de no aceptar la derivación progresiva de la teoría marxista, hemos de decir que la teoría crítica, en sus fundamentos, si retomará parte de las bases revolucionarias del marxismo: la señalización puntal de las contradicciones del sistema económico dominante, las injusticias, el robo y las contradicciones encubiertas por un sistema que se niega a aceptar sus deficiencias. Además, la teoría crítica se apropiará de la idea de una posible transformación de la realidad existente, sin que ello implique justificar a las víctimas del sistema dominante; o bien, creer en una teoría teleológica progresiva, pues, como veremos más adelante, la teoría crítica no tiene una perspectiva emancipadora unificada ni cree en la llegada a un mundo utópico.

Es precisamente en el rescate revolucionario y crítico del marxismo, en la señalización de las contradicciones y la pretensión de transformar el sistema dado de las cosas, que la teoría crítica, a diferencia de la teoría tradicional, tendrá un objetivo de fondo y estará motivada por un interés: el interés en la transformación de la sociedad, en la

⁵⁵ Muy de moda en la época gracias a Lenin.

participación activa y no en solo buscar mejorar la consistencia lógica del sistema teórico vigente.

La actitud crítica

Una de las diferencias fundamentales entre el teórico crítico y el tradicional es que el primero se sabe inmerso en un mundo social, determinado por el contexto y los medios materiales de la época, además, es consciente de las injusticias, sabe que su pensar y sus investigaciones no son ajenas al mundo social. El pensamiento crítico pone en duda la escisión entre individuo y sociedad, nota que las diferencias de clase, así como la división del trabajo es un efecto de la praxis social basada en fines (aunque estos fines no aparezcan para el teórico tradicional). Es decir, se ha percatado de la falsa conciencia que rodea a la teoría tradicional, por lo que conoce sobre el daño que puede causar una teoría sin compromiso social, por esa razón se aproxima a su objeto de estudio con un sentido y una actitud determinada (actitud crítica).

La actitud crítica no pretende subsanar la situación, pues no es reformista⁵⁶, sino un revolucionario que busca la transformación radical, no intenta hacer que las cosas funcionen mejor, pues las ideas de lo “mejor”, el “progreso”, lo “útil”, “productivo” y todas aquellas categorías que tienen validez para el orden imperante le resultan sospechosas en el sentido de que no intentan cambiar el orden vigente.⁵⁷

La teoría crítica entonces, al estar cargada de un sentido determinado no podrá empatar su pensar con la idea de objetividad propuesta por la teoría tradicional, ya que la teoría crítica estará cargada con valores éticos que la guían y que dan sustento a su actividad valorativa que busca en todo momento superar las injusticias.

Así, al presentar un interés emancipador, ante los ojos del teórico tradicional, la teoría crítica aparece como subjetiva, prejuiciosa, especulativa, parcial, inútil y sobre todo incapaz de producir (productos y efectos) de la misma manera y con la misma eficacia que lo hace la teoría tradicional y es que, en efecto, la teoría crítica no busca instrumentalizar más la razón,

⁵⁶ En el sentido de la distinción de la que nos habla Rosa Luxemburgo.

⁵⁷ *Cfr.* Max Horkheimer, *Op. Cit.*, p. 41.

ni crear aparatos que nos mantengan soterrados en el behaviorismo ramplón, aceptando las condiciones de la sociedad en que nos encontramos.

Podríamos decir que la teoría crítica es la autoconsciencia de la teoría tradicional, la reflexión de la teoría tradicional sobre sí misma y sus supuestos. La teoría sometándose a su propia revisión, buscando dar cuenta de sus presupuestos y su forma, con lo que se percatará de la perversión, encubrimiento y fetichismo que encierra el ideal de la teoría tradicional. De esta manera, notamos que la teoría crítica en realidad no rompe del todo con lo construido desde la teoría tradicional, ya que no la niega en su totalidad como si estuviera totalmente equivocada, sino que en realidad parte de ella, pero lleva la reflexión más allá y si bien acepta las categorías del orden existente, no las acepta sin más, no cree la validez inmediata de las mismas, sino que, cual proceso de autoconsciencia, somete a revisión los conceptos y categorías que usualmente son aceptados sin más, muestra como la aceptación acrítica de las mismas implica una contradicción, es por eso que prescinde de la deriva pragmática de las categorías y su desarrollo instrumental productivo.

Así, la actitud crítica, gracias al proceso de reflexión, se irá desarrollando en los sujetos hasta que estos se den cuenta de que el carácter escindido entre el individuo y la sociedad se muestre como evidente y contradictorio. De esta manera, la teoría crítica revelará el problema de la “dualidad del científico” que, por un lado, interpreta a la realidad social como algo exterior y despreciable dentro de su proceso de investigación y desarrollo teórico; mientras que, por el otro lado, actúa y se asume como un ciudadano, como un ente político, es decir, parece que el investigador tradicional se maneja en un ámbito (en su laboratorio o cubículo) como una persona y en otro ámbito (el político) como otra persona.

Por ello, dentro del pensar tradicional, el desarrollo útil y el ejercicio práctico de su conocimiento le resultan algo ajeno, no le interesa ni le afecta para qué pueda ser utilizado su conocimiento, de esta manera, el uso derivado que se le dé a su investigación le será algo ajeno, protegiéndolo así de cualquier carga moral, como pasó con la bomba atómica y los grandes físicos del proyecto Manhattan o como ocurre todos los días con el ingeniero que busca desarrollar una máquina que realice cierta transacción de manera eficiente, sin notar que dicha máquina terminará por suplantar a los trabajadores o bien, por explotarlos más. En contraposición, la teoría crítica intenta romper con esa alienación generada entre el científico burgués, su investigación y la *praxis* social, intentando que toda investigación, desde el momento de su desarrollo, tenga la actitud crítica y la pretensión emancipadora.

Así, creemos que la teoría crítica tiene la pretensión de instalar un marco teórico, al igual que un proyecto y un motor de un pensamiento que se confronta y tiene el deseo de subvertir a la realidad imperante. La teoría crítica, a diferencia de su contraparte, es siempre una actividad que tiene una finalidad distinta a la explicación y constatación del hecho, pues explicar la teoría crítica siempre hace una reflexión bajo una mirada evaluadora, bajo una actitud crítica, toma postura, juzga y contrapone lo que existe, no solo plantea lo que es y cómo es lo que es, sino que juzga lo que es. Es por tal motivo que la naturaleza y la función del teórico crítico tienen que ser distintas, en todos los sentidos, que las del teórico tradicional.

Es entonces que podemos decir que, para Horkheimer, la teoría crítica era el instrumento previo necesario para el camino revolucionario, era la herramienta idónea que ayudaría a acabar con la falsa conciencia y nos impulsaría hacia el proceso de revolución que daría fin al capitalismo. En otras palabras, la teoría crítica sería la negación del orden burgués, es una crítica que se mete en el proceso inmanente del desarrollo de la racionalidad ilustrada y señala sus deficiencias, contradicciones y objetivos inalcanzables bajo el estado dado de las cosas.

El teórico crítico buscará una sociedad sin injusticia, pretende llevar la felicidad a los seres humanos (por ello es un anhelo de justicia), también buscará realizar aquella tierra prometida por la ilustración: la del mundo racional y libre; un mundo que no se ve en esta realidad asfixiante, por eso se contrapone a ella, porque no ve realizados los anhelos de justicia prometidos, por eso no puede ponerse del lado de la teoría tradicional, porque esta trabaja para la realidad existente.

La Teoría crítica, el tiempo y la libertad

Para que realmente funcione la teoría crítica, esta requiere de la existencia de la libertad, similar a los sistemas idealistas y la perspectiva kantiana, la teoría crítica necesita de la existencia de la libertad del hombre, pero a diferencia de las ideas hegelianas de que la sociedad y los individuos actúan en pro de la realización del espíritu, la teoría crítica entiende que realmente nuestra injerencia en el mundo y la capacidad de transformarlo es algo de corte voluntario, pero dicha voluntad no estará regida por la idea del progreso que busca la identidad final entre sujeto y objeto, sino que buscará aplicar la razón, lograr el mundo de la

razón, así la teoría tiene por objeto a los hombres como productores de sus formas históricas de vida.

Así, la actitud crítica tendría que ser vista únicamente como respuesta a una situación histórica determinada que no puede reclamar originalidad propia, sino que es respuesta a una condición histórica determinada, la crítica misma sería entonces un tema histórico que concierne al propio lugar desde el que se plantea y parte. Pero esto no menoscaba a la crítica, al contrario, la crítica se inserta ahora en una realidad fáctica que le permite proyectarse como una verdadera posibilidad de transformación continua y no teleológica.

Finalmente, hemos de decir que la teoría crítica tiene una relación esencial con el tiempo: pues hay una constante transformación con el juicio de existencia, el cual se encuentra condicionado por la realidad histórica, pues si bien la realidad debe ser juzgada por la razón, la razón no debe entenderse como un elemento ajeno a la historia, como un elemento trascendente atemporal. De esta manera, la teoría crítica, a diferencia de otras teorías, no propone respuestas atemporales, se rehúsa a fetichizar el conocimiento, sabe que el sujeto siempre es parte del objeto de conocimiento. En el siguiente capítulo veremos esto con detalle.



Capítulo 2. Dialéctica y negatividad como programa filosófico de la teoría crítica

Una vez que ya hemos comenzado a definir el proyecto de la teoría crítica, además de destacar algunos de sus elementos y diferencias fundamentales frente a la teoría tradicional, pasaremos ahora a realizar una revisión más profunda acerca del programa filosófico que implica la teoría crítica, el cual nos parece está basado principalmente en un despliegue, ampliación y reflexión del pensamiento marxista, que es nuevamente examinado bajo la luz de un renovado hegelianismo, que parte de los apuntes realizados por G. Lukács y K. Korsch, pero que los supera en muchos sentidos, como bien señala Susan Buck Morss: “La teoría crítica no consideraba al marxismo como una cosmología, sino como un método y al pensamiento dialéctico como la médula de ese método”⁵⁸.

Es por ello que, para lograr sostener esta idea, primero, daremos cuenta de la importancia del pensamiento dialéctico y del porqué esa metodología se vuelve sumamente

⁵⁸ Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, pág. 11.

pertinente para el pensamiento crítico, después daremos cuenta de la apropiación y crítica que, tanto H. Marcuse como T. Adorno⁵⁹, realizarán de la metodología hegeliana, su relación con el materialismo, el marxismo y cómo es que dichos programas funcionan para la teoría crítica.

La Dialéctica Hegeliana. Apropiación crítica como método para superar la concepción tradicional

Pequeña historia del acercamiento a Hegel

A manera de introducción y como marco histórico, queremos decir que si bien estamos conscientes de que el pensamiento y la metodología dialéctica tienen una tradición filosófica amplia, la cual puede ser rastreada hasta los orígenes del pensamiento occidental, para los fines que competen al presente trabajo y debido a que este no es un trabajo exhaustivo, arqueológico o deconstructivo del método dialéctico, hemos de restringir nuestra atención a la concepción hegeliana de la dialéctica y cómo fue asumida o mejor dicho, subsumida por teoría crítica. Como bien lo señala Adorno en sus clases sobre dialéctica: “el concepto de dialéctica solo habrá de repensarse a partir de Hegel”, las concepciones previas de dialéctica solo se usan como parte de una historiografía filosófica.⁶⁰

La dialéctica es un intento de superar los espejismos conceptuales, pero que va más allá del simple ejercicio metódico y dialógico propuesto por Platón. La dialéctica es “un método de pensar, pero también algo más, esto es, una determinada estructura de la cosa que, ciertamente, debe convertirse en guía de las reflexiones filosóficas a partir de consideraciones filosóficas muy básicas”⁶¹.

A sí, a lo largo de las siguientes líneas mostraremos por qué estamos convencidos de que la concepción hegeliana es la que mejor se adapta al pensamiento crítico en el sentido que aquí pretendemos desarrollar⁶², además es Hegel y su método a quien continuamente

⁵⁹ Nos enfocaremos principalmente en ellos, pues dentro del círculo de teóricos de la Escuela de Frankfurt son los únicos que llevan a cabo revisiones exhaustivas de la forma del método crítico en un sentido mucho más ontológico.

⁶⁰ T. Adorno, *Introducción a la dialéctica*, p. 17.

⁶¹ *Ibid.*, p. 32.

⁶² Principalmente rechazamos las concepciones previas de la dialéctica, pues éstas se plantean de forma positiva y estática, lo cual, como veremos más adelante supone toda una serie de problemas para un pensamiento que se pretende crítico.

retomarán y confrontarán los pensadores frankfurtianos, aun cuando lo retomen desde una veta marxista⁶³-materialista.

Por su parte, de manera histórica, podemos rastrear el problema de la dialéctica, su exposición, apropiación, crítica y subsunción como parte fundamental en las inquietudes frankfurtianas, no solo en los textos dedicados al pensar hegeliano⁶⁴, sino también, como elemento a desarrollar para una propuesta original⁶⁵. Esto último lo podemos comprobar a través de la correspondencia existente entre T. Adorno y M. Horkheimer⁶⁶. En sus cartas, los teóricos alemanes nos hablan de la pretensión de llevar a cabo un proyecto (que quedó pendiente) sobre la producción de un libro en torno a la dialéctica como metodología. Dicho libro tendría sus primeros esbozos dentro de *la Dialéctica del iluminismo o Dialéctica de la ilustración*⁶⁷, proyecto que se dedicó más al análisis de problemas e inquietudes concretas que a realmente dar cuenta de una metodología o un cuestionamiento de la metodología hegeliana.

A través de diferentes fuentes podemos ver que el programa dialéctico que buscaban impulsar los frankfurtianos iba en contra de la idea de identidad, la cual incluso estaba enraizada en el pensar de Hegel. Así, la finalidad del proyecto era romper con la identidad entre sujeto y objeto, base del idealismo y fin último del movimiento dialéctico en Hegel. De esta manera, el gran problema del proyecto hegeliano era su carácter totalitario y su búsqueda de identidad final, con lo cual, todo elemento aislado o previo a la concreción final, en realidad era un momento no verdadero.

Bajo la visión de T. Adorno, el proyecto de la dialéctica iniciado por Hegel encontraba un impase en la existencia del espíritu absoluto y la idea de identidad, las cuales significaban el fin del proceso dialéctico, con ello planteaban la posibilidad de un fin de la crítica, en un punto en donde el pensar y la realidad serán uno.⁶⁸

⁶³ También Marx, como sabemos, retoma críticamente el método hegeliano para desarrollar su propio pensamiento.

⁶⁴ Cfr. Ernst Bloch, *Sujeto y Objeto, El pensamiento de Hegel*; H. Marcuse, *Razón y Revolución*; H. Marcuse, *la ontología de Hegel*; T. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, por citar solo algunos.

⁶⁵ T. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p.

⁶⁶ Cfr. Introducción de T. Adorno, *Introducción a la dialéctica*, 1958.

⁶⁷ M. Horkheimer & T. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, 2009.

⁶⁸ Algunos teóricos creen que es en este punto donde se separa el pensar de Adorno del de Marcuse, pues creen que Marcuse, al retomar a Hegel de manera más puntal, estaría del lado de la posibilidad de una identidad final, sin embargo, como mostraremos, Marcuse parte de Hegel y sus concepciones, pero creará como algo imposible

A finales de la década de los 30, el proyecto de dialéctica que planeaban llevar a cabo Horkheimer y Adorno tenía el nombre de provisional de “dialéctica abierta”⁶⁹, esta distinción será retomada por Adorno durante las clases sobre dialéctica que impartió en el año 56⁷⁰. Posteriormente, Adorno abandonará ese concepto para sumarse a la tradición de la teología negativa y plantear el nombre con el que se le conocerá hasta nuestros días: dialéctica negativa. Así, Adorno llevará a cabo el proyecto más profundo y teórico de su carrera en su libro *Dialéctica negativa*⁷¹, texto en el que por fin concretizará sus ideas metodológicas y en el que llevará a cabo aquella tarea que dejó pendiente en el año 56.

Por su parte, H. Marcuse, en relación con la metodología y el pensamiento hegeliano, tuvo diferentes aproximaciones y apropiaciones. En un primer momento, publicará sus primeras reflexiones sobre Hegel en su texto de 1932: *Ontología de Hegel*⁷², en donde realiza un análisis de las teorías hegelianas y sus implicaciones históricas, sin embargo, para muchos, ese texto aún no demuestra la capacidad crítica de Marcuse, ni su apropiación del pensar dialéctico, pues aún se encuentra sumamente influenciado por el pensamiento de Martin Heidegger⁷³. No será sino hasta su ingreso al Instituto y el trabajo con el resto de sus miembros, que Marcuse comenzará a dejar el lenguaje heideggeriano y empezará a acercarse a Hegel y su obra⁷⁴, así como a apropiarse de Marx, pero ya no como elemento positivo, sino como arma crítica negativa⁷⁵

En un primer momento, H. Marcuse intentará llevar a cabo una fusión entre la teoría de Heidegger y la teoría de Marx⁷⁶, pues consideraba que el concepto de historicidad que utilizaba Hegel carecía de especificidad, la cual se podía adquirir a través del materialismo

llegar al punto de la identidad, el absoluto para Marcuse, nos parece, funciona solamente como postulado que nos posibilita a llevar a cabo el proceso crítico.

⁶⁹ T. Adorno, *Introducción a la dialéctica*, p. 20.

⁷⁰ Cfr. T. Adorno, *Introducción a la dialéctica*, 1958.

⁷¹ Cfr. T. Adorno, *Dialéctica Negativa*, 2011.

⁷² Cfr. H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, 1976.

⁷³ Recordamos que H. Marcuse fue durante mucho tiempo alumno de M. Heidegger.

⁷⁴ En lo personal, creo que la influencia Heideggeriana nunca dejó del todo a Marcuse, es más, me parece que es gracias a ella, que Marcuse notara la importancia de la historia y el mundo histórico en la construcción del conocimiento y en el desenvolvimiento del mundo, lo que poco a poco lo conducirá a centrar su atención en Hegel y la dialéctica como proceso histórico.

⁷⁵ M. Jay, *Op. cit.*, p.136.

⁷⁶ H. Marcuse, *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, 2010. Dicho texto es analizado e introducido de manera fantástica por José Manuel Romero.

histórico marxista. No será sino hasta su obra posterior de *Razón y revolución*⁷⁷, en que Marcuse se hará realmente con el pensamiento hegeliano⁷⁸, es por ello que creemos que a partir de ese texto, podremos señalar de mejor manera las dudas y apropiaciones del pensamiento dialéctico. En él, retomará el concepto de negación, tan importante para el desarrollo de la teoría crítica, y comenzará a articular el materialismo, la historia y Hegel desde un horizonte propio.

En *Razón y Revolución*, Marcuse intentará dar cuenta del pensamiento hegeliano, buscando rescatarlo de una concepción equivocada que se tenía y que comenzaba a difundirse durante los 40, en la que se creía que el hegelianismo estaba relacionado de algún modo con el pensamiento del nacional socialismo. Así, uno de los tantos objetivos del texto, era mostrar la falsedad de esa suposición y acercar las posibilidades críticas del pensamiento hegeliano a una juventud que conocía a Marx, pero desconocía a Hegel.

Por ese motivo en *Razón y Revolución*, Marcuse, revisará y dividirá el pensamiento hegeliano en conformidad con el mismo desarrollo histórico de Hegel: primero revisará el periodo de 1790 a 1800 en el cual Hegel estaba más cercano al pensamiento teológico; en una segunda instancia, revisará la obra producida de 1800 a 1801 periodo en el que Hegel se concentró en el pensar filosófico de sus contemporáneos, en especial en el idealismo kantiano, fichteano y de Schelling; en la, en la tercera parte, de 1801 a 1806 se revisará la aparición del sistema de Jena y los escritos de lógica; en la cuarta parte, se llevará a cabo una revisión detalla de la *Fenomenología del espíritu*, texto de 1807, el cual sintetiza el pensamiento hegeliano; finalmente, Marcuse revisará el periodo del sistema final de Hegel que si bien es desarrollado entre 1801 y 1811, alcanza su concreción final en 1817 luego de la publicación de *la enciclopedia de las ciencias filosóficas* en 1817, *la ciencia de la lógica* entre 1812 y 1816, finalmente, *Filosofía Real* de 1821 y las conferencias de Berlín. Todo ello siempre puesto en cuestión bajo la luz de los acontecimientos políticos y bajo la mirada crítica de H. Marcuse, la cual se había venido desarrollando en sus últimos años como miembro de la Escuela de Frankfurt.

La dialéctica como método crítico

⁷⁷ Cfr. H. Marcuse, *Razón y revolución*, 2010.

⁷⁸ Cfr. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, 1991; R. Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, 2011.

Como ya esbozamos en el capítulo pasado, la teoría tradicional tiene en su base metodológica el pensamiento lógico-matemático, así como la metodología cartesiana, es por ello que la teoría tradicional presenta toda una serie de deficiencias que no pueden ni deben retomarse por la teoría crítica, ya que la concepción tradicional tiene una idea estática, definitiva y atemporal de la realidad y la verdad; mientras que el pensamiento crítico da cuenta de la maleabilidad, el cambio y la relación individuo-sociedad tanto del investigador, como de sus medios, además de un concepto de verdad más cercano a la temporalidad. Por ello, el pensamiento tradicional y analítico, basado en abstracciones, no será el punto de partida idóneo para el desarrollo del programa filosófico crítico, esto debido a que el pensamiento tradicional, en su supuesta objetividad, solo busca dar cuenta de aquello que es, por lo que la transformación del estado dado de las cosas, elemento primordial en la crítica, no forma parte de su agenda.

Así, retomando lo que señala Walter Benjamin en su prólogo epistemocrítico⁷⁹, hemos de decir que toda teoría crítica tiene, en su base, una configuración epistémica especial y esencial que la distingue de sus contrapartes acríticas. Uno de los puntos fundamentales dentro de la concepción crítica es que las cosas no se nos presentan tal cual, nuestros sentidos no son infalibles ni acceden a la realidad de forma inmediata, tampoco nuestras concepciones conceptuales son eternas, pues si cada uno de nosotros comprendiera el mundo tal y como se nos presenta, si creyésemos que nuestros sentidos son portadores de una especie de verdad absoluta y que nos presentan la realidad de forma natural o que vivimos en el mejor de los mundos posibles, entonces nada de lo que nos podamos imaginar cambiaría en algo lo existente, pues todo ya estaría dado, por lo que nuestra voluntad sería siempre impotente y el tan solo hablar de teoría crítica sería una necesidad, pues para que una teoría crítica funcione, ella debe partir del presupuesto de que somos libres, de que el mundo se puede transformar, que es perfectible y que la voluntad humana puede tener injerencia en el devenir de la realidad.

Para que una teoría crítica pueda efectivamente funcionar, requiere que la metodología que use, como la realidad, sea cambiante y no aprehensible de una vez y por todas ni por los sentidos ni por un solo concepto, es decir, la realidad no puede quedar subsumida bajo elementos eternos que den cuenta de ella para todo tiempo y lugar posible, pues debe tener la capacidad de transformarse, aquello que alguna vez fue, puede ya no ser

⁷⁹ Cfr. Walter Benjamin, *Obras, libro IV*, Vol. 1, 2010.

y aquello que no-es, puede llegar a ser. Es por eso que el planteamiento dialéctico se volverá relevante, pues esboza ideas manifiestamente más apropiadas para aprehender el mundo cambiante.

H. Marcuse nos dice en el *Hombre Unidimensional*⁸⁰ que el pensamiento lógico, tal y como lo conocemos, plantea una circunstancia estática en la que toda la realidad se vuelve abstracta, i. e. los conceptos buscan apresar la realidad en toda su multiplicidad y cambio temporal bajo un único término, después, vacían de contenido su fórmula para entonces poder hacer interactuar los conceptos como meras formulaciones matemáticas, así, la realidad se identifica con la apariencia y se eterniza en el mundo de lo abstracto. Gracias a ello, un concepto puede dejar de lado toda la multiplicidad que esconde, aplanándose en una sola posibilidad ideal que es manipulable, cuantificable, contrastable y relacionable bajo abstracciones lógicas puras.

Marcuse nos dice (creemos que Horkheimer, Adorno y Benjamin estarían de acuerdo) que el pensamiento lógico ha terminado por convertirse en “lógica de la dominación”, pues cree que ha encontrado una verdad inmutable y eterna, piensa que el concepto o la fórmula que ha descrito se empata de forma idéntica con la realidad existente, fundando así un pensamiento ideológico⁸¹, por esa razón la lógica, en su sentido analítico no servirá para configurar una teoría crítica, pues si la filosofía se convierte en legitimadora de lo que es, se convierte en un pensamiento dominador que busca legitimar el orden establecido, así como mantener el *statu quo*.

Por ejemplo, bajo la concepción de la lógica formal, la partícula “es”, iguala dos conceptos diferentes y abstractos, bajo la fórmula: “S es P”, aquello que sea S es P de forma total, como bien señala Marcuse, el “es” se convierte en un deber, las cosas no solo SON así, sino que así DEBEN de ser, por lo que cualquier otra posibilidad queda vetada.

En contraste, el pensamiento dialéctico entiende el universo como un lugar de cambio y contradicción, sabe la tensión existente entre lo que es y lo que debe o puede llegar a ser, gracias a ello, la filosofía se mueve en un campo que está fragmentado -bidimensional, diría

⁸⁰ Cfr. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, 1987.

⁸¹ Por ideología entenderemos, como Adorno, no solo una especie de falsa conciencia, sino también una parte constituida y constituyente de la realidad social.

Marcuse-, entre la apariencia y la realidad, lo falso y lo verdadero y no el mero behaviorismo unidimensional que afirma lo dado.

La dialéctica, entonces, se convierte en el método por excelencia para la construcción de un proyecto crítico, pues no cae en el error de dejar los conceptos immaculados para que estos sean comprendidos, tampoco es un saber que deja intacto su objeto de conocimiento. Para la dialéctica, tanto el objeto que es conocido, como quien lo conoce, están inmersos en una relación determinada y determinante, conocer algo implica que aquel que conoce se hunde en su objeto, se ve envuelto en él y, al mismo tiempo, afecta al objeto que conoce. Así, la dialéctica no cree en la immaculada percepción del sujeto como únicamente receptor, sino que este también transforma y es transformado por el objeto.

Igualmente, queremos recalcar que el pensar dialéctico no sale a la búsqueda de lo primero absoluto, ni busca construir todo su edificio teórico desde un punto primero, impoluto y eterno a partir del cual se derive todo lo demás, sino que, para la dialéctica, “la verdad es al mismo tiempo el proceso y el resultado del proceso”⁸², i. e. la dialéctica es todo un constructo en el cual, definir un concepto es ver el concepto en su relación con la totalidad en la que está inmerso, pues la universalidad de un concepto no es nunca solo formal, sino que está constituida por la interrelación del sujeto pensante y su mundo, así, la abstracción lógica es también sociológica⁸³.

La dialéctica, como hemos venido desarrollando, representa una gran ventaja metodológica con respecto a los planteamientos tanto analíticos como derivativos, pues es un pensamiento que siempre te remite a otro, que está en movimiento y que como tal, no presenta un fundamento esencial a partir del cual se derive todo lo demás, pues mientras otros grandes proyectos filosóficos parten de la idea de que existe un fundamento, el pensamiento dialéctico nunca inicia por un punto determinado ontológicamente, es decir, su punto de partida no es el gran inicio ontológico, sino que usualmente su inicio es elegido por preferencia expositiva, pero bien se podría iniciar la reflexión desde cualquier otro punto, la dialéctica entonces, siempre está *in media res*, el pensamiento dialéctico puede iniciar en cualquier momento y a partir de ahí, dar cuenta de lo que acontece, mostrando tanto sus derivaciones como determinaciones.

⁸² T. Adorno, *Introducción a la dialéctica*, p. 68.

⁸³ He ahí por qué el proyecto del Instituto fue planteado en sus inicios como una filosofía social.

Casi todos los pensamientos ontológicos tienen un punto de partida, un fundamento que no es demostrado, sino que simplemente es mostrado y desde el cual derivarán la totalidad de su pensamiento. La búsqueda de ese fundamento especial que da sustento a la teoría y que busca mostrar que toda la multiplicidad existente puede reducirse a una sola entidad que da cohesión al todo. Por ello los clásicos métodos del pensamiento buscaban demostrar todo hasta llegar a ese origen primigenio⁸⁴, como es el caso de Descartes quien realizó una gran introspección hasta llegar al *ego* como punto de partida, y a través del cual se construye todo su pensamiento: “Lo que se muestra es el punto de partida de la demostración y no puede por su parte de-mostrarse –porque se iría al infinito no pudiendo jamás demostrar algo- El punto de partida es indemostrable”⁸⁵, como también lo hacen algunas ciencias duras que rozan la teoría tradicional al intentar obtener el punto ínfimo del cual está constituido el universo, por ejemplo: la partícula de Dios.

Este tipo de fundamentaciones filosóficas son las que Adorno reconocerá con el nombre de “prima filosofía”, que son aquellas concepciones filosóficas que parten de la idea de que conocer el inicio o fundamento del pensamiento nos ayudará a dar cuenta de todo lo que es y podrá ser. Para Adorno, una de los grandes problemas de estas filosofías ontológicas⁸⁶ es que pretenden llegar al inicio de los tiempos y de ahí derivar el porvenir, es por ello que se sentirá más cómodo, al igual que Horkheimer y Benjamín, con la escritura de ensayos que con la producción de tratados filosóficos, ya que como señala en “El ensayo como forma”⁸⁷: el ensayo no empieza por Adán y Eva (el origen), sino por con aquello de lo que se quiere hablar, de lo que compete y se pretende analizar, el ensayo también se interrumpe, queda inacabado, plantea algunas ideas y las contrasta, pero nunca termina, nunca plantea elementos cerrados y absolutos, sino parciales y fragmentarios, niega los

⁸⁴ Recordamos que Adorno, en repetidas ocasiones, atacará estas visiones del pensamiento que buscan lo más originario o lo más fundamental, en especial criticará a Husserl y a Heidegger.

⁸⁵ Cfr. E. Dussel, *La dialéctica hegeliana*, p. 17.

⁸⁶ En diferentes momentos de su vida y en muchas de sus obras podemos encontrar críticas tanto directas como indirectas al pensar ontológico, especialmente a Heidegger, quién, gracias a su libro *Ser y Tiempo*, era un referente filosófico de su época. Por ejemplo, en el *Ensayo como Forma*, Adorno dirá sobre la obra de Heidegger: “Cada vez que la filosofía cree que, mediante un préstamo de la poesía puede abolir el pensamiento objetualizador y su historia, según la terminología habitual la antítesis de sujeto y objeto, y espera que hable el ser mismo en una poesía montada a partir de Parménides y Jungnickel, con ello no hace sino precisamente aproximarse a la más lixiviada cháchara cultural. Con listeza de campesino disfrazada de primordialidad, se niega a cumplir las obligaciones del pensamiento conceptual (...) mientras que su elemento estético no pasa de ser una aguada reminiscencia de segunda mano de Hölderlin” Cfr. T. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 15-16.

⁸⁷ Cfr. T. Adorno, *Notas sobre literatura*, 2009.

protodatos y la definición de sus conceptos⁸⁸, incluso Adorno aclarará: “el ensayo es más dialéctico que la dialéctica cuando esta se presenta a sí misma”⁸⁹.

Es decir, la dialéctica no se fundamentará en un punto de apoyo para de ahí disentir la realidad o derivar toda una serie de leyes que constituyen el mundo, sino que mediante la contrastación buscará discernir lo contradictorio, lo falso o en-cubridor de lo verdadero o des-cubridor del ser, así la dialéctica actuará de forma negativa, es por ello que es crítica, pues cuestiona, señala, contrasta, muestra las contradicciones, suposiciones y errores.

La dialéctica, entonces, entiende el mundo como algo cambiante, en constante transformación y devenir, sabe de la inutilidad tanto de buscar verdades originarias como eternas, pues el punto de inicio es inalcanzable y solo tomarlo a él como punto de partida es negar todo el proceso de la construcción de la actualidad, del mismo modo, la dialéctica sabe de la importancia de no creer que los conceptos hoy existentes se asuman como verdades eternas, pues ello implicaría que ya no puede haber cambios ni transformaciones, lo cual los convertiría *de facto* en elementos acríticos.

Decir o implicar que existen conceptos que han alcanzado una verdad intachable, inalterada y eterna no solo es pecar de soberbia, sino que, además, es fetichizar el presente, pues supondría que los seres humanos hemos alcanzado un punto en el cual nuestra capacidad cognitiva e interpretativa del mundo es capaz de ver la totalidad del tiempo y anticiparse a cualquier cambio posible, lo cual es evidentemente imposible, para Hegel, todo concepto debe entenderse en su devenir, “El concepto hegeliano incluye el movimiento completo de la reflexión. Es un círculo de inteligibilidad que se determina hacia sí mismo pasando por la oposición y la alteridad”⁹⁰.

La dialéctica como elemento crítico en Marcuse

Para Hegel, el giro decisivo de la historia de la humanidad se dio en el momento en que el hombre comenzó no solo a entender sino a someter la realidad ante las normas de la razón. El hombre durante mucho tiempo se creyó sometido a la voluntad de los dioses o de la naturaleza, por ello la aprehensión de la realidad quedaba fuera de nosotros, la realidad ahí

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁰ E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 2 *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, p. 211.

estaba, como objeto, nosotros únicamente podíamos conocerla, pero no podíamos alterarla. De manera análoga, hoy en día, hay quienes creen que las leyes de la física “ahí están”, forman parte del porqué de la totalidad de las acciones existentes. Así, todo aquello de lo que no podamos dar cuenta es el resultado de nuestra imposibilidad de saber las leyes naturales, algunos incluso creen que, en el momento en que conozcamos todas las leyes de la física, entonces podremos dar cuenta de todo, incluso de las cuestiones sociales, pues para ellos, todo está determinado, la voluntad es una ilusión.

Pero Hegel, gracias a la influencia del idealismo alemán, apunta a la necesidad de la existencia de la libertad humana, cree en aquella máxima de la Ilustración, planteada por Kant⁹¹, en la que nuestra razón y voluntad deben hacerse cargo de nuestro actuar, la razón y el ser humano pueden y deben transformar el mundo que los rodea. Así, -nos dice Marcuse con relación a Hegel- el ser humano se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes⁹².

Para Hegel, el humano tiene la capacidad de transformar la realidad, es un ser con capacidad para autodeterminarse a lo largo de su proceso de desarrollo, pues a diferencia de los demás, el humano tiene también la capacidad de dar cuenta del desarrollo y devenir del espíritu, el ser humano es el punto de autoconciencia del desarrollo del espíritu, por lo que tendrá la capacidad de transformar el mundo a razón de ese devenir racional.

Por esa razón, nos dice Hegel, toda manifestación del mundo que no se presente en conformidad con la razón tiene que ser intervenida y alterada hasta transformarse en aquello que ha estipulado por la razón, por lo que, si se requiere, incluso el orden social existente debe reestructurarse cuando no sea del todo racional (acabar con los reyes, el absolutismo, el feudalismo, etc.). Si bien la realidad es un proceso en el que todo ser es la unión de fuerzas antagónicas, solo el humano es el único ser capaz de dar cuenta de ese desarrollo, por lo que podría racionalizar sus potencialidades para poder devenir más en conformidad con la razón.

La razón, nos dice Hegel, presupone la libertad, pues la necesita para poder dar forma a la realidad según las potencialidades que es capaz de vislumbrar, sin embargo; al mismo

⁹¹ Cfr. I. Kant, *Filosofía de la historia*, 2006.

⁹² Marcuse H., *El hombre unidimensional*, p. 12.

tiempo, la libertad también presupone la razón, pues solo a través del conocimiento de las potencialidades del ser humano y lo que le rodea es que se puede tomar una decisión. De esta manera, encontramos la codependencia existente entre el sujeto y el objeto.

Para Hegel, el Espíritu es la razón en su devenir, en su historia denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso de la humanidad y no con una serie de eventos aleatorios, sino, más bien, una lucha y un esfuerzo por concretizar las potencialidades de la humanidad. De esta manera, mientras exista discrepancia entre la realidad y la razón, nos dice Marcuse, es necesario actuar sobre lo real para transformarlo hasta que esté en conformidad con la razón, así, lo real no es lo que existe de hecho, sino lo que exista en una forma en que concuerde con la razón⁹³. Bajo esta concepción, cualquier forma preliminar en la cual lo existente no esté en asentimiento con la razón no es (aún) un acto racional.

Marcuse nota en la construcción hegeliana una posibilidad crítica impresionante, pues ella actúa de forma negativa ¿qué significa esto? Que la dialéctica está “motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índice de verdad son en realidad la negación de la verdad, de modo que esta solo puede alcanzarse mediante su destrucción. Así, la fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica”⁹⁴. Todo lo que aparece, está incompleto, tiene una potencialidad escondida, su manifestación no es el acto de sus potencialidades reales, sino que se encuentra en un estado negativo que solo puede ser superado mediante la negación de ese mismo estado negativo dado, por lo que “la verdad requiere de la muerte de un estado determinado del ser”.

Esto significaría que la realidad que nos aparece de manera inmediata es una realidad que aún no se cumple en toda su potencialidad, es una especie de “mala de la realidad” -dirá Marcuse-, un mundo lleno de limitación, dominio y esclavitud; en cambio, la razón busca el reino de la libertad, el cual no puede alcanzarse en este mundo que solo se queda con las cosas en su presentación parcial.

Así, el gran problema de la teoría tradicional y de las concepciones clásicas de la epistemología es que interpretan al objeto en un momento determinado, aislándolo de su historia, sus cambios y transformaciones, esto sería un error, pues el objeto como aparece no

⁹³ H. Marcuse, *Razón y revolución*, p. 16.

⁹⁴ *Ibid.*, p.31.

es el punto final del desarrollo, tiene potencialidad oculta y tiene un pasado que lo ha configurado, así todo existente particular es diferente de lo que podría llegar a ser si sus potencialidades se realizaran, el estado inmediato de las cosas es negativo, incompleto, los entes se tienen que hacer sujetos y buscar desarrollar sus potencialidades.

Por ese motivo el pensamiento kantiano no nos sirve para la teoría crítica, al menos no en el sentido político que busca la escuela de Frankfurt, pues Kant, al concluir que existen objetos inalcanzables para la episteme humana, es decir, al llevar a cabo la separación fenómeno/noúmeno, lo que Hegel conoce como la alienación del espíritu, los productos realizados por el ser humano le son ajenos, por lo que se someten a fuerzas e interacciones en las que el humano ya no tiene capacidad de intervenir, la verdad se convierte en un ideal y el mundo real queda fuera del alcance del ser humano. Además, la verdad quedaría restringida al campo del pensamiento.

En la concepción clásica los objetos son percibidos a través de los sentidos como una multitud de cosas con cualidades determinadas, esas determinaciones nos sirven para distinguir al objeto en su individualidad, pero no nos dan cuenta del objeto en tanto tal, por ejemplo -menciona Marcuse- veo mi escritorio como una mesa de madera, de nogal, pesada, etc., todas esas características, en realidad, solo sirven para negar a la mesa como mesa, las proposiciones que predicen las cualidades de la mesa expresan que la mesa es algo más que ella misma, mentar que “la mesa marrón” implica decir que la mesa no es una mesa, sino algo más, A es B (es decir, no $A=A$), con ello el ser de las cosas parece como un otro que no es él.⁹⁵ De esta manera, cuando yo hago una definición de un objeto en un punto determinado del tiempo, podría estar definiendo al objeto por una característica que no le es realmente inherente, sino que es solo una manifestación accidental, decir que las mesas son de madera y tomar ello como definición excluiría a todas aquellas mesas que no son de madera. De este modo, todos esos elementos que no son característicos del objeto, son en realidad negaciones del mismo, por lo que, para conocer bien un objeto, debemos negar esas negaciones⁹⁶.

Pero todas esas cualidades no me sirven para definir la mesa, pues cada cualidad hace referencia a una otra cualidad extra, esto es, cuando defino a la mesa como algo que “es de

⁹⁵ Cfr. H. Marcuse, *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, p. 70-71.

⁹⁶ Esto es lo que se conoce como negación determinada, es decir, la negación dentro de la dialéctica no es una negación de la totalidad, sino de un momento determinado dentro del devenir de ese objeto, pues si negáramos la totalidad, caeríamos en una especie de escepticismo ramplón.

madera”, el predicado “de madera” cobra sentido, únicamente bajo el presupuesto de contraponer objetos que no son de madera, es decir, la cualidad es una relación con todo aquello que excluye, no existe por sí misma, siempre depende de algo más, así, comprender una cosa se convierte en intentar comprender toda una serie de relaciones que están implicadas en ella.

Para Hegel, el predicado de un objeto, decir que algo es algo, es una propiedad accidental, una determinación fija en un momento, por ello Hegel propondrá el juicio especulativo, el cual no tiene un sujeto y un objeto estables y pasivos, sino activos; un juicio en el que el sujeto es activo y se desarrolla a sí mismo en sus determinaciones. Un juicio especulativo no mienta que un sujeto posee X característica, sino que el sujeto pasa a ser el predicado, el sujeto se “convierte” en el predicado sin volverse idéntico a él (A deviene B) ⁹⁷, así, lo que importa no es esa proposición, sino en el proceso a través del cual se llegó a esa proposición.

De esta manera, “la definición tiene que expresar, pues, el movimiento en el cual un ser mantiene su identidad a través de la negación de sus condiciones”⁹⁸, es por ello que es imposible definir una cosa en una sola porción aislada del tiempo, querer estipular un elemento que nos aparece ahora como verdadero como una verdad eterna será un error, pues la historia y el devenir de un objeto nunca deben quedar excluidos de su posible definición.

Es en esta línea de donde Marcuse recuperará la perspectiva crítica de Hegel, la cual parte de concepto de negación, así como de su concepto de razón y realidad. Dichos elementos nos llevarían a oponernos constantemente a la idea de simplemente aceptar las cosas como son, el mundo que se nos presenta no está aún desarrollado en toda su potencialidad, por lo que habría que seguir negando la hegemonía dominante hasta ver que la razón se cumpla en el mundo en el que vivimos, así, el objetivo de retomar a Hegel es “demostrar que el ‘espíritu de contradicción’ es la fuerza propulsora”⁹⁹ y que el mundo debe seguir transformándose.

Sin embargo, creemos que hay una diferencia fundamental, para Hegel los antagonismos y negaciones que permiten la dialéctica pueden llegar a su fin, en otras palabras

⁹⁷ H. Marcuse, *Razón y revolución*, p.104-105.

⁹⁸ *Ibid.*, p.76.

⁹⁹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 17.

hay un punto en el que se resuelven las contradicciones, en el que la potencialidad es todo acto, ese momento es el absoluto, que es cuando “la razón ha organizado el todo de un modo que ‘cada parte existe en relación con el todo’ y donde cada entidad individual tiene sentido y significación solo en su relación con la totalidad”.¹⁰⁰ Ese punto, supondría el fin del proceso dialéctico, la razón se realizaría en todos los objetos, los opuestos han llegado a su identidad por lo que ya no es posible ir más allá. Es este punto el que más crítica Adorno, pues nos dice que Hegel traicionó a la dialéctica al implantar una positividad final, un momento último de comunión entre la razón y la realidad, un fin de la historia a la que en algún momento llegaremos.

En el caso de Marcuse, creemos que ese momento positivo es inalcanzable, sirve únicamente como postulado que permite a la crítica actuar, pues a nivel de razón sabemos que este mundo en el que estamos, no es el mejor de los mundos posibles y requerimos transformarlo, pero somos conscientes de que ese instante final del cumplimiento de la utopía no llegará, pero, como diría Eduardo Galeano, nos sirve para movernos.

Dialéctica negativa

Para Adorno uno de los grandes problemas de la dialéctica, en la forma en cómo ha sido entendida tradicionalmente, es que ha sido utilizada con pretensiones positivas, aun cuando parte del uso de la contradicción y la negación, el resultado último siempre ha pretendido alcanzar una positividad. En el caso de Hegel ese punto está al final de todo el proceso dialéctico cuando por fin se logra la comunión entre la realidad y el pensar en el absoluto.

La dialéctica para Adorno tenía que seguir siendo aquel proyecto que servirá para dar cuenta de lo no idéntico del pensamiento, a la vez que se confronta con el positivismo y la ontología, filosofías a las cuales había criticado de forma abierta y constante a lo largo de los años, por lo que plantear la posibilidad de un fin de la dialéctica o de un momento positivo resultan contraproducentes y una traición flagrante al pensar dialéctico.

Adorno también nos mostrará que el error de la positividad final fue heredado por el marxismo, pues cree que existe un punto, al final de la historia, en donde por fin se logrará

¹⁰⁰H. Marcuse, *Razón y revolución*, p. 53.

emancipar a la humanidad con la aparición del comunismo. Para Adorno la dialéctica no es igual al progreso o desarrollo con finalidad última¹⁰¹, por ello rechazará las concepciones temporales tanto del hegelianismo como del marxismo, en especial, deja de lado las ideas del progreso y de que será el proletariado el redentor de la historia: “La dialéctica es, en lo esencial, necesariamente crítica, pero se vuelve falsa en el instante en que se pone a sí misma y se afirma como una filosofía positiva o como una *weltanschauung*”¹⁰².

Como bien fue señalado por Lukács y retomado por la escuela de Frankfurt, en especial por Adorno y Benjamín, la idea de una historia que avanza a través de las contradicciones hasta llegar a una etapa superior en la que se identificarán por completo la realidad y la razón termina por repetir las consecuencias del mundo alienado. Las visiones dogmáticas del marxismo terminaron por acotar la potencialidad crítica del mismo marxismo, reduciéndolo a un dogmatismo que encontraba respuestas a todos los problemas existentes (aspecto que criticará K. Popper). Por su parte, Adorno recuperará el marxismo pero como un elemento que aporta, desde el materialismo, elementos para criticar, ampliar y modificar al idealismo hegeliano.

Adorno retomará la postura crítica que utilizó Hegel para confrontar el pensamiento kantiano y la utilizará en contra del mismo Hegel y su dialéctica positiva. Así, el gran problema del proyecto hegeliano era su carácter totalitario y de búsqueda de identidad y estaticidad final. Para Adorno, la filosofía debe estar sometida a un constante proceso de renovación, pues en el momento en que la filosofía deja de ser autocrítica, en el momento que cree que ha encontrado un punto indubitable a partir del cual derivar todo lo demás, dicha filosofía se ha convertido en hegemónica y dominadora, dando así paso a la exclusión y opresión de otras formas de pensar.

Adorno a lo largo de su *Dialéctica Negativa* se confrontará principalmente con las dos posturas más difundidas de su tiempo: por un lado, las filosofías positivistas y empiristas que daban un peso excesivo al objeto dentro de la comprensión epistemológica; y por otro lado, a las versiones meramente idealistas que despreciaban la realidad para únicamente concentrarse en el sujeto de conocimiento. Igualmente, a lo largo de todo su texto, Adorno enfocará gran parte de su atención a todos aquellos elementos desatendidos por la tradición

¹⁰¹ En este punto se nota la influencia de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin que retomaremos en el siguiente capítulo. Cf. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, 2008.

¹⁰² T. Adorno, *Introducción a la dialéctica*, p. 148.

filosófica hegemónica: lo incompleto, lo particular, lo singular, fragmentario e inacabado que no tiene, ni puede tener lugar dentro de las ontologías clásicas, pues, desde Platón, todos estos elementos fueron descartados como mera apariencia y no-ser, por lo que no deberían formar parte de las construcciones epistémicas.

Adorno mostrará que tanto el sujeto como el objeto son categorías mediadas, por lo que en el momento que se rompe con esa relación, ambos elementos pueden cosificarse. Cuando centramos nuestra atención en alguno de los dos elementos sin tomar en cuenta el otro, caemos en el error, un olvido de la génesis del conocimiento, resultado de la idea de un sujeto idealista independiente del objeto o de un objeto independiente del sujeto¹⁰³. Estos modos de proceder son comunes en la teoría tradicional, como ya señalamos en el capítulo pasado, para la teoría tradicional el investigador da cuenta de la realidad con pretensiones de objetividad, como si el sujeto que investiga no se viese afectado de manera alguna por el objeto y viceversa.

En un primer momento, Adorno creía, como su profesor H. Cornelius, que el mundo empírico debía ser la base del conocimiento, pues, en caso contrario, se caería en la metafísica, sin embargo, basarse solo en el conocimiento empírico nos impulsaría hacia un tosco empirismo o positivismo. Por ello retomará entonces las concepciones de Hegel, pero no de manera immaculada, sino que, a partir de algunas observaciones de Marx, de Karl Korsch, Lukács y sobre todo de Walter Benjamin¹⁰⁴ ¹⁰⁵, sumará elementos y críticas materiales a la concepción idealista y, por su parte, romperá con el sistema cerrado Hegeliano.

El conocimiento, entonces, parte de los elementos empíricos, pero dichos elementos son mediados por la conciencia, sin embargo, la conciencia no se detendrá en estos elementos

¹⁰³ Este error es en el que caen tanto el idealismo como el empirismo ingenuo, el idealismo tiende a cargar las tintas sobre el sujeto, mientras que el empirismo ingenuo deja de lado al sujeto y se concentra, única y exclusivamente en el objeto.

Uno de los grandes errores del idealismo es que el sujeto se superpone al objeto, dejando al objeto como siempre determinado, mientras que el sujeto es siempre el determinado. Así, para el idealismo, la relación sujeto-objeto es una dominación del sujeto sobre el objeto, olvidándose por completo la determinación del sujeto por parte del objeto y las mediaciones que forman parte de su relación. En el caso del empirismo ingenuo pasa al revés.

¹⁰⁴ La influencia de Benjamín en Adorno se torna evidente a la luz de su conferencia inaugural *La actualidad de la filosofía*, en la cual Adorno comienza a dar elementos para lo que podríamos denominar una teoría dialéctica y materialista sustentada en el pensar de Walter Benjamin.

¹⁰⁵ A pesar de su amistad e influencia, no concordará con la idea de redención de Walter Benjamin, pues le parece que esta idea, aparte de tener tendencias místicas, sigue siendo un elemento similar al Hegeliano.

que aparecen así, de forma inmediata, sino que debe entender esta inmediatez como un momento más y no como un fundamento. La conciencia entonces utilizará conceptos para aprehender los objetos: “algo meramente fáctico no puede pensarse sin concepto, pues pensarlo significa ya concebirlo, así tampoco se puede pensar el más puro concepto sin ninguna referencia a la facticidad”¹⁰⁶.

Adorno coincide en parte con Marcuse, nos dice que los conceptos en realidad hacen referencia a elementos que están afuera de ellos, por lo que es imposible hablar de identidad “A=A”, siempre conceptualizamos a partir de “A=B”, pero no solo eso. Adorno retoma ideas del materialismo y nos dice que lo conceptual siempre remite a algo que es no conceptual, los objetos, entonces, no pueden reducirse a sus conceptos o identificarse tal cual, así, a diferencia de otras filosofías, para la dialéctica negativa no hay identidad entre el concepto y el objeto.

El concepto es siempre concepto de algo, siempre da cuenta de algo que no es conceptual, en otras palabras: analizar el lenguaje como un sistema cerrado, en donde conceptos solo hacen referencia a conceptos que no apuntan a la realidad, terminaría por ser un ejercicio sin sentido, un concepto debe, en algún momento, tener relevancia con la realidad, con el mundo de los objetos materiales realmente existentes. De esta manera, la autarquía o coherentismo conceptual sería un ejercicio fútil.¹⁰⁷

Entonces, el concepto es un elemento necesario para dar cuenta de la realidad, pero esa instancia como mediación de la realidad termina por absolutizarse, por fetichizarse, lo que lleva a cabo la confusión y la ideológica preeminencia del concepto sobre lo dado, como le pasa al idealismo. Sin embargo, aunque la esencia de la filosofía sea conceptual, esta no se puede volver meramente conceptual, pues el concepto siempre depende de algo no conceptual, siempre va más allá de sí mismo.

El proceder dialéctico intentará conceptualizar la experiencia, expresándola a través de términos de verdad, la cual, jamás podrá ser considerada como el punto último o absoluto de verdad. Es decir, el que conceptualicemos algo como verdadero no implicará, bajo

¹⁰⁶ T Adorno, *Notas sobre literatura*, p.20.

¹⁰⁷ Cfr. Escuela Cruz Chaxiraxi, *La construcción del materialismo en el pensamiento de Theodoro W. Adorno*, 2012.

ninguna circunstancia, que eso conceptualizado se convierta, de una vez y por todas, en el momento final, como bien lo señaló Walter Benjamin en sus textos sobre la experiencia¹⁰⁸.

Adorno señala que usualmente la filosofía se ha concentrado en el problema del elemento mediante, i. e. del concepto, dando así un peso fundamental a quien conoce y no a lo que se conoce, se le da preeminencia al Sujeto y la forma en cómo este conoce, por ello históricamente la filosofía se ha preocupado más por la mediación conceptual, despreciando aquello que el objeto busca expresar¹⁰⁹.

En la filosofía hay dos momentos: el conceptual y el expresivo, entre los cuales hay una tensión pues no se puede pensar sin el sujeto, pero tampoco sin aquello que se le opone. Así, la dialéctica debe intentar, mediante los conceptos dar cuenta de la historia de las cosas, desde un instante dado. En otras palabras, la dialéctica negativa pretende romper con la permanencia del concepto, buscando sus condiciones de posibilidad, de fundación y desarrollo, repasando su devenir dentro de un contexto histórico determinado, por ello el concepto debe ser historizado, pues así podemos, dar cuenta de cómo el concepto ha sido utilizado.

Hemos de decir entonces que todo concepto está mediado, es constituido históricamente, no da cuenta de manera transparente de la realidad, sino que está constituido por las condiciones de su época, le es propia la referencialidad de su tiempo, el concepto es inmediatamente mediato. Como lo es en el caso de muchos de los conceptos científicos, estos se ven delimitados por el tiempo en que se desarrollan, por su historia y por las condiciones materiales de su tiempo, por lo que un concepto no puede ser definitivo, por ejemplo hoy en día hablamos del Bosón de Higgs como el elemento último e ínfimo del cual están compuestos la totalidad de los elementos materiales existentes, sin embargo, hace unos años esa definición él correspondía al protón, antes al átomo, etc., pues en su respectivo momento histórico las condiciones materiales no nos permitían saber de la existencia de otros elementos, de manera análoga, en biología hoy utilizamos el concepto de evolución, pero no es entendido de la misma manera que lo entendió Darwin, pues hoy, el desarrollo tecnológico de nuestra época, nos permite incluir en la teoría evolutiva todo el bagaje genético al cual Darwin no podía acceder. De esta manera, podríamos decir que la supuesta objetividad de la

¹⁰⁸ Cfr. Walter Benjamin, *Obras, Libro II/ Vol.1*, 2007.

¹⁰⁹ En el siguiente capítulo, hablaremos de la propuesta de W. Benjamin para dejar que el objeto “se exprese”.

ciencia, en realidad está determinada por la realidad social que media colectivamente al sujeto empírico.

Igualmente, lo empírico no nos es inmediato, pues, no es posible hablar de ello sin usar los conceptos y el conocimiento no puede operar sin conceptos. Incluso decir inmediato, es un concepto, como tal, es algo mediado, el pensamiento no puede operar sin conceptos y los conceptos están mediados histórica y socialmente. Además, queremos recordar, la mediación (el concepto) necesita de algo que mediar, pero lo mediado no necesita de ese concepto para ser, sino solo para su conocimiento. El lenguaje condiciona el modo en que conocemos la cosa, así el conocimiento siempre está mediado. De esta manera, Sujeto y Objeto no pueden entenderse por sí solos, como las estructuras originarias a partir de las cuales se origine todo lo demás, pues la una depende de la otra, para la dialéctica negativa sujeto y objeto se constituyen mutuamente.¹¹⁰

Para Adorno, Sujeto y Objeto son negativos en tanto se diferencian el uno del otro, ambos se constituyen mutuamente, no son estructuras fijas y originarias desde las cuales se articula la realidad. El objeto solo puede ser pensado por medio del sujeto, pero se mantiene siempre como otro¹¹¹, así la dialéctica viene dada por la mediación entre sujeto y objeto, el objeto, mediado histórica y socialmente, es lo más lejano cognoscitivamente, pero es lo dado inmediatamente al sujeto. De esta manera, hay una doble mediación: por un lado, la mediación del objeto por el sujeto; por el otro, la mediación del sujeto por el objeto. La categoría de sujeto solamente es tal en el momento en que se contrapone a un objeto externo, cuando es afirmado por un algo. Mientras que el objeto, siempre se mantiene como otro que no es el sujeto, pero solo puede ser entendido a través del sujeto¹¹².

Así, a través del concepto y su historia podemos notar todos aquellos elementos que quedan de otros conceptos y concepciones a los que en su historia remitió; dar cuenta del concepto que, en otro momento, remitía a otro concepto, nos ayudará a mapear toda una serie de conceptos que se relacionan entre sí para configurar una constelación conceptual a partir de la cual se podrá dar cuenta de la cosa analizada. Es decir, Adorno plantea una teoría en donde los conceptos sean reflexivos y autorreflexivos, que nunca agoten ni acoten por

¹¹⁰ Cfr. Escuela Cruz Chaxiaraci, *Op. Cit.*, 2012.

¹¹¹ A diferencia de las filosofías que creen que una vez pensado, el objeto deja de ser otro.

¹¹² Con la mediación del objeto por el sujeto, Adorno se aleja de los materialismos ingenuos, mientras que con la mediación del sujeto por el objeto, se aleja del idealismo.

completo lo nombrado, donde el concepto no coaccione, pero que no caiga en la arbitrariedad, por ello habla de usar la constelación como forma de mapear los conceptos, evitando así crear entidades cosificadas y atemporales, recuperando lo particular y concreto de una época determinada.

La idea de constelación sería una forma de atacar la pretensión de las filosofías que parten desde la perspectiva de la identidad, por lo que va en contra de esa idea de que el concepto y la cosa son lo mismo. Las constelaciones, entonces, son pretensiones de verdad que se aproximan a la cosa sin someterla o conformarla a la rigidez de un concepto en sentido analítico.

Con las constelaciones, también se rompe con la concepción clásica de dialéctica en sentido progresivo, pues en lugar de avanzar de forma escalonada de un concepto de mayor nivel o nivel superior, el cual niegue por completo a su antecesor y se ponga a sí mismo como el punto superior, al menos hasta que sea negado y suplantado por otro concepto, más bien, desde un desarrollo constelativo lo que haría sería destacar algo específico del objeto que rompe con el proceso y lo relacionaría con la nueva forma de entenderlo, la constelación entonces, recoge los fragmentos históricos y los asocia buscando generar una imagen que resuelva el enigma, las cuales en su mutua complementación desmitificarán las concepciones.¹¹³

De esta manera, la dialéctica así no sería una metodología, en el sentido clásico del término, en la que se plantea una especie de pasos jerárquicos sino que en cada actividad investigativa se desplegaría la actividad filosófica mediante el desarrollo de objetos concretos, obligando con ello a la filosofía a articular sus categorías en torno a los objetos concretos en lugar de querer apresarlos a través de esquemas previos, de modo que dichos objetos se muestren en su particularidad.

En este sentido, la dimensión negativa del pensamiento de Adorno nos ayuda a evitar la concepción clásica bajo al cual creemos que un concepto por sí solo sirve para entender y aprehender un término de forma total y eterna, nos muestra que debemos ver el conjunto de conceptos que se encuentran relacionados entre sí, el cómo históricamente se han

¹¹³ Escuela Cruz C., *Op. Cit.*, p.55.

transformado y afectado los unos a los otros, para entonces sí, a partir de todo el conjunto, tratar de entender lo que acontece.

Por ejemplo, bajo el pensamiento identitario si analizamos el problema del matrimonio, tomaremos como referencia primera y última una concepción de lo que es matrimonio, con lo cual podemos dejar fijo el concepto remitiéndolo a una sola posibilidad: el matrimonio heterosexual monogámico, dejando imposibilitada cualquier otra posibilidad de entender el concepto de matrimonio; en cambio, si lo analizamos bajo la propuesta dialéctica, veremos que el mismo concepto en su devenir histórico se ha relacionado con otros conceptos y se ha transformado constantemente, pasando de un concepto religioso a uno legal, de un contrato estratégico entre familias a un compromiso amoroso, de un concepto monogámico a uno bigámico o poligámico dentro de ciertas sociedades, además de que en su desarrollo, vemos la existencia de otros conceptos relacionados como el amor, la conveniencia, los derechos, etc. por lo que el concepto de amor tiene que analizarse desde una perspectiva amplia y compleja, lo cual evita la fetichización del concepto y propuestas tan flojas como las de la iglesia conservadora que se opone al matrimonio igualitario.

Así, la dialéctica negativa busca dar cuenta de aquellos elementos que han sido subsumidos dentro de la totalidad, de aquellas pequeñas negaciones descartables, busca poner en relieve y hacer manifiestos los errores, las rupturas, las pequeñas desgarraduras que han sido ocultadas por las construcciones teóricas tradicionales. Por esa razón Adorno recupera la materialidad sufriente de la víctima, pues retoma el fenómeno del dolor como momento material, ya que es en ese punto, en el dolor vivo, que se muestra las grietas de lo establecido, las experiencias que no entran en la identidad de lo real, pues la expresión del dolor es siempre de lo material, de lo corporal.

También, queremos hacer notar que la negación, dentro de *la dialéctica negativa* es siempre una negación determinada, no es una oposición total como lo es la nada frente al ser, sino la negación de una parte determinada de ese ser, un algo al interior, no es una negación abstracta e inaprehensible, sino concreta, que tiene un contenido.

Así, la concepción crítica de Adorno nos sirve para desencantarnos del presente, romper con la idea mítica que nos domina, nos enseña a no creer en las teorías que se plantean

como estáticas, a no creer en el progreso ni en las concepciones teleológicas¹¹⁴ que justifican las atrocidades históricas en pro de un bien porvenir. Adorno nos muestra que si el pensamiento filosófico no se somete a constante evaluación termina por perder sus contenidos críticos, se configura en un elemento más entre el conjunto de ideas con conceptos fetichistas y ajenos a la realidad.

Con todo ello, también notamos que la dialéctica negativa funciona como metacrítica, pues no solo funciona para criticar a la teoría hegemónica, sino que también funciona como una crítica de la crítica, pues pone en cuestión los fundamentos epistemológicos del idealismo y del materialismo, así como a muchas de las teorías que se consideran a sí mismas como críticas, entonces ¿cómo podemos plantear un límite a la crítica? ¿Acaso no esta metacrítica podría también ser objeto de crítica? Con Hegel, existía un punto final, pero con Adorno no lo hay, entonces ¿cómo podría la crítica funcionar? ¿Acaso por este erudismo del pensamiento y la metacrítica es lo que llevó a Adorno a no querer participar de los movimientos estudiantiles del 68? ¿Acaso no estaría fetichizando la crítica? Veremos esto en el siguiente capítulo.

¹¹⁴ También, hemos de decir que la dialéctica, en el sentido que la interpretó la escuela de Frankfurt no era del todo un proceso ajeno, como si ella se diera por sí misma, en el sentido de un movimiento inevitable, natural, pues ello, sería en cierto sentido fetichizar la dialéctica, para nuestros teóricos, la dialéctica tiene que ser impulsada por la voluntad de los hombres libres.



Capítulo 3. Crítica de la crítica crítica

Llegados al presente punto de nuestro trabajo, una vez que hemos realizado un largo recorrido a través de las concepciones teóricas de algunas de las figuras más importantes de la Escuela de Frankfurt, comienza a rondar nuestra mente una serie de preguntas, pues, una vez que hemos comenzado a caracterizar y delimitar lo que es la teoría crítica, a contraponerla con la teoría tradicional, así como indagar y profundizar sus características, su forma, proyecto y algunas de las manifestaciones de su metodología, hemos tomado conciencia de nuestro trabajo y nos preguntamos si no es que todo el presente desarrollo ha sido una simple glorificación de la metodología frankfurtiana. ¿Acaso la labor que hemos desempeñado hasta el momento, podría ser interpretada como una sola revisión de lo que es la teoría crítica y quiénes estuvieron implicados? ¿Acaso el tratamiento que hemos dado del tema no es más bien un acercamiento tradicional de la teoría crítica? ¿Acaso hablar de teoría crítica como algo dado, no sería un fetichismo de la crítica? hablar de la existencia de un método crítico tal cual, ¿no nos llevaría a ser acrílicos ante la teoría crítica? ¿Cómo podríamos llevar a cabo una revisión de la teoría crítica sin que nuestra crítica se convierta en un homenaje

tradicional? ¿Acaso no la teoría crítica tendría que hacerse mientras se realiza una crítica? ¿Es posible criticar la teoría crítica? ¿Cómo podría ser esto posible?

Así, en este último capítulo pretendemos llevar la teoría crítica a su autoconciencia y a su confrontación, pues creemos firmemente que no se puede tomar en serio el proyecto de la teoría crítica sin realmente darle una continuidad, sin realmente cuestionarla, pues dejar inmaculada a la teoría crítica sería traicionar su mismo fondo, su esencia y potencialidad.

Recordamos que dentro de la página web oficial de Herbert Marcuse, existe una sección en la cual podemos ver varios de los eventos relevantes de su vida, así como una pequeña sección sobre el día en que falleció, en dicha sección¹¹⁵ podemos encontrar una foto que confirma aquella rumorología que se encuentra entre diferentes textos de los grandes estudiosos de Marcuse, la cual dice que el epitafio de su tumba tiene escrita una sola palabra: *Weitermachen*, la cual puede ser traducida al español como “continuar”, podríamos decir que el último mensaje que nos dejó fue el de continuar con su obra, con su lucha, con la crítica, continuar preguntando y no dejar nunca que la dialéctica o el pensamiento se detuviera, se eternizara, o bien, recordando las palabras que el expresidente de Uruguay, José Mujica, mencionara hace un par de semanas en su visita a la Ciudad de México: “nunca creí en los triunfos definitivos y eternos, pues nunca creí en las derrotas definitivas y eternas”, es decir, el pensamiento y la transformación siempre deben “continuar”.

Apuntes para la Crítica de la Teoría crítica

Así, ha llegado el momento de que nuestra crítica suba un peldaño más y se someta a sí misma a revisión. Sin embargo, lo que pretendemos realizar en esta última parte no es solo que la crítica pase a convertirse en el objeto juzgado, sino que, más bien, lo que pretendemos hacer es someter tanto al sujeto como al objeto de la crítica en su conjunto, en su relación como proceso del que se compone la crítica, i. e. realizar una crítica de la teoría crítica.

Para poder realizar esta ardua tarea, primero consideramos necesario hacer presente aquel magistral texto de Walter Benjamin de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo Alemán*, el cual tenía la pretensión de convertirse en su texto de habilitación

¹¹⁵ <http://www.marcuse.org/herbert/newsevents/2003berlinburial/gravestone.htm> Consultada en Noviembre de 2016.

(*habilitationsschriften*), sin embargo, de la misma manera que le ocurrió a T. Adorno, el trabajo fue rechazado, pero, a diferencia de este último, Benjamín jamás abandonó del todo aquel primer gran proyecto, por lo que continuamente regresaría a algunos de sus planteamientos primigenios tanto para esclarecer, como para fundamentar sus ideas posteriores. Por lo que muchos de los conceptos, categorías, problemas y motivaciones esbozados en aquel texto, terminarán por ser fundamentales para toda su obra posterior, y también, se convertirán en elementos fundamentales para el pensar de Adorno¹¹⁶.

Si bien es cierto que el texto Benjamineano tenía como finalidad ser una disertación sobre la crítica literaria de su tiempo, en especial con relación a la interpretación de las tragedias alemanas, como bien lo señala Crescenciano Grave: “la literatura se convierte en el germen espoleador del pensamiento de Benjamín”¹¹⁷, por lo que a lo largo del desarrollo del primer capítulo, Walter Benjamin esclarecerá algunos de los conceptos que considera fundamentales para su propuesta sobre la crítica literaria, entre ellos el concepto de crítica, el cual analizará a la luz de la filosofía, tomando como marco de referencia la filosofía romántica de Novalis y Schlegel, además del idealismo de Fichte y Schelling, pues “encuentra en esta teoría crítica [la del romanticismo alemán] un modelo de interpretación que considera significantes para explicitar los asuntos epistemológicos”¹¹⁸.

Con ello en mente, esperamos poder dar cuenta del desarrollo de las ideas de W. Benjamin, en especial las desarrolladas en el primer capítulo, relativo a la crítica, que para nosotros fungirán como tren del pensamiento aclaratorio del proyecto que hemos emprendido acerca de la crítica de la teoría crítica.

La crítica, la metacrítica y la crítica de la metacrítica

De la misma manera que los románticos tempranos siguen a Fichte en sus interpretaciones sobre el pensamiento reflexivo, pero llegando a un cierto punto divergen, así nosotros seguiremos la exposición Benjamineana y en cierto momento nos alejaremos de la

¹¹⁶ Cfr. T. Adorno, *La actualidad de la filosofía*, 1991; Matías Bascuñán, “La idea de historia natural. Adorno, lector de Benjamin” en *La actualidad de la crítica*, 2015; Zamora J. A., “Atualidad de la teoría crítica” en *La actualidad de la crítica*, 2009; José Romero Cuevas, *La historia conceptual como crítica*, 2009; Eduardo Maura, *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, 2013.

¹¹⁷ Crescenciano Grave, “Reflexión y crítica” en *En torno a Walter Benjamin*, p. 84.

¹¹⁸ “He finds in this critical theory a general model of interpretation that he considers significant for more explicit epistemological themes” Fred Rush, *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory*, p.67. [La traducción es mía]

interpretación romántica y acotada a la crítica literaria para enfocarnos al tema que nos interesa.

En primera instancia, recordamos que Walter Benjamin nos dice que la crítica está basada en elementos epistemológicos, pues todo concepto, que se digne a llamarse así, se apoya en premisas gnoseológicas, así “para la comprensión del concepto de crítica es indispensable el aislamiento y la explicación, la exposición pura de esa teoría del conocimiento”¹¹⁹. Por ese motivo Benjamín, retomará a Schlegel y nos dirá que el pensar que reflexiona sobre sí mismo dentro de la autoconsciencia es el punto del cual parten las mediaciones epistemológicas¹²⁰. El pensamiento es la capacidad de ser y del yo, el pensamiento que se tiene a sí mismo como objeto, es la reflexión, pero ¿A qué se refiere esto?

Para poder aclarar las interpretaciones epistémicas tenemos que partir de la idea de que existe un sujeto, el cual piensa algo, de esta manera, ese sujeto tiene ante sí un algo que es pensado, i. e. un objeto, la relación entre este sujeto y su objeto conforman lo que se conoce como pensar, el pensar entonces es la mera forma en que el sujeto piensa algo, lo que usualmente es expresado como la relación S-O. De esta manera, para los protorománticos, el mero pensar (con su correlato de algo pensado), se convierte en la base que posibilita la reflexión, este primer pensar, lo entenderemos como el primer nivel de reflexión¹²¹.

Ahora bien, si el sujeto se pone a pensar pero ya no lo hace solo sobre el objeto, sino sobre el primer nivel del pensar, sobre la forma y el cómo se llevó a cabo el primer pensamiento, en otras palabras, si convierte a la forma del primer pensamiento realizado en el objeto de un nuevo pensar, entonces ese nuevo pensamiento (segundo nivel) se volverá lo que conocemos como reflexión, “se entiende, pues, por reflexión el transformador -y nada más que transformador- reflexionar sobre una forma”¹²². Así, de lo que se trata en la reflexión no es de conocer un objeto determinado, sino, más bien, del autoconocimiento de un método, de saber cómo es que pensamos.

¹¹⁹ Walter Benjamin, *Obras, libro I, Vol. I*, p. 18.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹²¹ *Ibid.*, p. 30.

¹²² *Ibid.*, p. 24.

Ya en este punto, los románicos se dieron cuenta de las posibilidades infinitas que traía consigo esta idea del pensar y el pensar del pensar como un conocimiento inmediato, pues, bajo dicha idea, cada reflexión se puede convertir en objeto de una siguiente reflexión, pero, a diferencia de Fichte¹²³, a los románticos les parece que esto presenta posibilidades interesantes. En otras palabras, podríamos decir que hay niveles de la reflexión: el pensar, la parte más sencilla, simplemente un pensar, una relación S-O; después, habría una reflexión, i. e. un pensar sobre ese pensar (S-(S-O)), pero esta reflexión podría también someterse a sí misma a una nueva reflexión, lo cual no podría llevar a un nivel más profundo (S-(S-(S-O))), este último, a su vez, también podría volverse objeto de un nuevo pensar y así interminablemente, pues si para llegar al nivel 2, lo pensante del nivel 1 se debe volver pensado, a fin de ser objeto de la conciencia, obteniendo así un nuevo sujeto (en el nivel 2) ¿que nos impide continuar con este proceso? Y que ahora el pensar sea un pensar del pensar, así “el pensar del pensar deviene del pensar del pensar”¹²⁴.

Sin embargo, Benjamín nos advertirá de los grandes problemas que se presentan con el aumento en los niveles de reflexión, pues en el tercer nivel de reflexión y en los niveles superiores se produce una disociación que se manifiesta en una ambigüedad. Todo conecta de forma múltiple, por lo que no solo se concibe una infinidad lineal de reflexiones de reflexiones, sino que, debido a la ambigüedad creada, podríamos proponer infinitos de infinitos niveles de reflexión. ¿A qué me refiero con esto? En el nivel 3 de reflexión se convierte en el hito que nos concientiza ante la ambigüedad que plantea la reflexión y que hace casi imposible llevar la reflexión a niveles más profundos, pues ese nivel habla de un pensar del pensar del pensar, el cual, de entrada, se puede interpretar de dos formas distintas, por un lado puede ser visto como pensar (del pensar del pensar) y; por otro lado, como (pensar

¹²³ Fichte, como un pensador idealista, se encontraba sumamente incomodo ante la idea de una infinidad en el pensar, pues ella no le brindará certeza indubitante a partir de la cual construir su sistema, por lo que intentó plantear un alto para esta infinidad del conocimiento. Según él, el Yo, del cual parte todo posible pensar, tiene dos posibilidades de construcciones infinitas: por un lado, la reflexión; por el otro, el poner. De esta manera, Fichte ve al Yo como una actividad infinita pero absoluta que permitirá establecer el límite, la inmediatez y el punto de partida del conocimiento. Según Fichte, el Yo, en la construcción epistémica, se pone a sí mismo y en la imaginación se contrapone como un no-yo, así el Yo es el sujeto y el no-yo el objeto, por lo que de forma inconsciente el Yo en su confrontación con su no-yo establece el piso y posibilita el pensar que se piensa a sí mismo. Así, el mero pensar es materia y el pensar del pensar es su forma, de esta manera, las formas de la conciencia, en su paso de un nivel a otro de profundidad, se vuelven un conocimiento inmediato, el único -diría Fichte- por lo que la infinidad del pensar estaría únicamente en la forma. Sin embargo, reconocerá Fichte, la conciencia, el ser de la conciencia como tal, nos resulta inconcebible, la forma, el pensamiento del pensamiento si puede volverse algo infinito, pero podemos tomar en cuenta que la conciencia de nuestro pensamiento no resulta algo inseparable, sabemos que ese pensamiento es nuestro e inmediato, es una intuición. cfr. (Benjamin, 2010); (Colomer, 2006).

¹²⁴ Walter Benjamin, *Op. cit.* p. 32.

del pensar) del pensar, así, en una de las posibilidades se apunta al sujeto pensante; mientras, en la otra al objeto pensado, así, de cada una de estas posibilidades se pueden derivar nuevos niveles que también están sometidos a esta ambigüedad, por lo que este tercer nivel se muestra ya como un gran problema. Visto esquemáticamente podría quedar así:

Pensar
Pensar del pensar
Pensar del pensar del pensar
(Este último se puede interpretar de las siguientes formas)
Pensar del (pensar del pensar) (Pensar del pensar) del pensar
Los siguientes niveles tendrían derivaciones infinitas.

Para evitar este problema, los románticos argumentaban que, en realidad, lo infinito no era el proceso sino la conexión, por lo que sin importar el grado de profundidad, el proceso reflexivo era el mismo, por eso el proceso en sí se convertía en el punto inicial, pues la conciencia de mi pensamiento es inseparable de mí, en la reflexión no hay oposiciones reales (similar al no-yo, fichteano) y como esto implica a existencia de un principio de inmediatez en la aprehensión del pensamiento, así, aunque el proceso es infinito, dicho proceso no termina siendo igual de paradójico que la carrera de Aquiles contra la tortuga, sin embargo, la sola posibilidad de conexiones infinitas traía ventajas para el proyecto romántico.

Benjamín utilizará toda esta reflexión para dar cuenta del concepto de crítica¹²⁵, como bien señala: “El pensar del pensar (...) en cuanto esquema originario de toda reflexión, se halla también a la base de la concepción de la crítica por parte de Schlegel”¹²⁶. Así, Benjamín nos relatará cómo es que las premisas fichteanas serán retomadas por los protorománticos, especialmente por Schlegel, quién no temía al espíritu sistemático y que, en sus *Lecciones. Filosofía cíclica* utilizará los argumentos ya relatados para dar cuenta de cómo la filosofía hace uso de los conceptos y pruebas de una manera infinita, i. e. similar al proceso del pensar del pensar o, mejor dicho, exactamente como en él, los filósofos terminan por querer dar cuenta de las cosas mediante elementos que pueden remitirse a otros sucesivamente, “a propósito de cada concepto, lo mismo que cada prueba, puede preguntarse de nuevo por un

¹²⁵ Que, como señala Uwe Steiner será el órgano de la reflexión teórica y, simultáneamente su objeto. *Cfr.* el apartado “Crítica” de Uwe Steiner en Optiz & Wizisla, *Conceptos de Walter Benjamin*. 2014.

¹²⁶ Walter Benjamin, *Obras, Libro I, Vol.I*, p. 41.

concepto y una prueba del mismo”¹²⁷, de esta manera, Schlegel propondrá que la filosofía debería comenzar por el medio, además, debe de ser consciente de que es imposible que ella exponga el todo o espere que lo que exponga sirva de fundamento para todo y que dicho fundamento quede explicado de una sola vez y por todas –ideas que como vimos en el capítulo anterior, serán las precursoras del pensamiento de T. Adorno-, “que la filosofía comience por el medio significa que no identifica ninguno de sus objetos con la reflexión originaria”¹²⁸.

Schlegel también retoma algunas concepciones místicas y las unificará con la idea de la imposibilidad de alcanzar un fundamento absoluto, dando como resultado una concepción que creemos sirvió para plantear la idea de constelación, pues el pensar místico basado en el lenguaje que expone Schlegel y del que da cuenta Benjamín en su trabajo de habilitación, se habla de cómo el saber que va hacia el interior se vuelve incomunicable, la reflexión es un acto intencional de la concepción absoluta del sistema que busca dar cuenta de ese sistema mediante el concepto, dicho concepto pretende ser omnicompreensivo, pero dejando la posibilidad de ser ampliado después¹²⁹, así, el concepto se vuelve no absoluto, sino que requiere de toda una serie de elementos que serán englobados por el concepto para que este último pueda dar cuenta de un sistema: “En el fondo no es otra cosa que la terminología de la teoría mística, siendo esta el intento de llamar al sistema por su nombre, es decir, de aprehenderlo por un concepto místico individual, de modo que las conexiones sistemáticas queden comprendidas en él”¹³⁰.

Esto implica que los conceptos no son unívocos con su significado, sino que comprenden toda una serie de elementos que se relacionan entre sí y que ahí, en esa red nodular de términos y sus interacciones, es de donde podemos sacar una idea aproximada de lo que el concepto significa, pues: “por debajo de las palabras filosóficas debe haber secretos de orden”¹³¹.

Con ello en mente, se vuelve evidente que el concepto de crítica entre los románticos cobra una relevancia especial, pues desprendiéndose de la interpretación meramente kantiana de crítica, para los románticos, ser crítico significaba “impulsar la elevación del pensamiento más allá de todas las ligaduras, hasta el punto de que, como por encanto, a partir de la

¹²⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 48-49.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹³¹ *Ibid.*, p. 50.

intelección de lo falso de las ataduras vibre el conocimiento de la verdad”¹³². La crítica estriba en ver y dar cuenta del fondo que configura el pensar, la crítica intenta ir a un nivel de reflexión más alto, desde el cual le permita vislumbrar los elementos, las relaciones entre ellos, que componen el primer pensar. Por eso Schlegel afirmará también que todo fragmento es crítico, pues el fragmento es un medio que posibilita la reflexión y es en la reflexión donde se puede hablar de crítica.

Así, la palabra crítica “delata que, por muy elevadamente que se evaluara la validez de una obra crítica, esta no puede ser algo concluyente”¹³³, pues si la crítica es similar a la reflexión, dicho nivel de reflexión es susceptible de someterse a crítica, lo que para nuestras pretensiones suena mucho a la metodología dialéctica de la que hablamos en el capítulo pasado y puede ser llevado a la teoría crítica de la siguiente manera:

Hay una teoría tradicional, la cual podríamos homologar con el primer pensar, pues la teoría tradicional, como mostramos en el primer capítulo piensa las cosas como son, como aparecen, es un pensar fijo, este pensar es sometido a revisión mediante la crítica, la cual piensa acerca de la forma en cómo se da la teoría, cómo son sus presupuestos, sus condiciones de partida, mediaciones, forma, etc. Este nivel, a su vez, podría ser criticado, pasando así a configurar una crítica autoconsciente y reflexiva, una crítica crítica. La cual puede escalar un nivel más, como bien señala Benjamín, llevándonos al tercer nivel de la crítica, el cual, similar al pensar cae en ambigüedad y puede convertirse en infinito. El tercer nivel de la crítica, al que podríamos decir que es el nivel de la crítica de la crítica crítica puede ser interpretado de dos formas: por un lado, como (crítica crítica) de la crítica; por el otro, como crítica de la (crítica crítica), es decir, en el tercer nivel de la crítica se puede recargar el proceso de reflexión del lado del sujeto, dándonos como resultado una autocrítica crítica de la crítica o bien, recargándose del lado del objeto, como una crítica de la autocrítica crítica, lo cual también podríamos esquematizar de la siguiente manera:

Teoría tradicional
Crítica
Crítica de la crítica
Crítica de la crítica de la crítica

¹³² *Ibid.*, p. 52.

¹³³ *Ibid.*, p. 53.

Que se puede interpretar como:
Crítica de la (crítica crítica) o (crítica crítica) de la crítica

Así, la crítica, de la misma manera que la reflexión, podría volverse infinita, lo cual, aunado con la idea de la imposibilidad de que un concepto unívoco sirva para dar cuenta de una vez y por todas de los elementos que conceptualiza, nos muestran que ninguna teoría que se planteó a sí misma como crítica puede sentirse de alguna manera definitiva, ninguna de ellas puede ser total, cerrada, acabada. Toda teoría que se planteó a sí misma como crítica debe de partir del presupuesto de que su concepción, sus postulados y funciones pueden ser puestas en cuestionamiento, pues toda teoría crítica, como la filosofía debe comenzar por el medio, todo elemento que considere como originario, es en realidad, un punto previamente generado, por eso la teoría crítica debe revisar sus postulados, pues “toda filosofía que empiece con la observación de su proceder, a saber, con la crítica, el comienzo siempre tiene algo característico”¹³⁴ y “por muy elevadamente que se evaluara la validez de una obra crítica, esta no puede ser algo concluyente”¹³⁵.

Con ello, me parece que hemos legitimado, incluso desde la concepción categorial europea, lo inacabado de sus teorías, así como la posibilidad de criticar y señalar los errores no solo de su concepción tradicional, sino que, también de sus concepciones críticas, es decir, tanto las teorías tradicionales como críticas pueden ser sujetos y objetos de crítica, bajo los mismos elementos que ellos manejan, de esta manera, abrimos, desde Walter Benjamin, la posibilidad de una nueva teoría crítica Latinoamérica¹³⁶, la cual – incluso- podría criticar a la teoría crítica clásica, así como ser criticada por ella¹³⁷.

Sin embargo, en el caso de la teoría tradicional y la teoría crítica, las críticas, contraposiciones, negaciones y afirmaciones pueden aparecer de diferentes lugares, pues a

¹³⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁶ La cual podría partir desde el mismo pensamiento europeo, o bien abrir la puerta para una teoría crítica latinoamericana, africana, asiática, árabe, etc.

¹³⁷ Ojo, con esto no queremos decir que exista una especie de superioridad total de la teoría crítica que parta de América Latina, sino que, como veremos más adelante, la TC Latinoamericana tiene otros problemas que necesita resolver y tienen condiciones y puntos especiales para los cuales el marco categorial europeo puede no ser suficiente. De la misma manera que habrá problemas y señalamientos latinoamericanos que no servirán en Europa o en África, pero esto no quiere decir que nos inclinemos por un regionalismo relativista, pues seguimos creyendo que hay elementos que atraviesan a todas las culturas y que son necesarios para las mismas. La teoría crítica no parte de una *tabula rasa* y el caso latino es todavía más significativo pues nosotros somos herederos de una tradición europea y una tradición prehispánica.

diferencia del pensar del pesar, en donde todo el proceso es immanente y se vuelve sumamente confuso solo a partir del tercer nivel, el caso que nos interesa a nosotros, con sus repercusiones políticas, se confrontan fuerzas que no necesariamente realizarán su crítica con miras a buscar una superación, subsunción o acceso a otro nivel de profundidad, sino que pueden existir puntos de confrontación en dónde se haga una crítica a la crítica, pero desde la concepción tradicional, es decir, un intento de resistencia a la crítica para que su contraparte no tenga lugar, en una especie de contra crítica o anticrítica, de fuerzas antagónicas que se opongan y resistan a la transformación, i. e. la teoría puesta en cuestión podría buscar dejar de formar parte del movimiento dialéctico entre sus pretensiones, ya no siendo capaz de asimilar, confrontar y superar la negación determinada que realicen sus críticos, ya no buscará no “batirse” en duelo dialéctico, sino que buscará descalificar de entrada a sus críticos sin tocar nunca sus ideas con lo que la teoría en resistencia crítica sería una teoría fetichista.

Por ejemplo, en el campo de la política, de la ética, la economía, la literatura, etc., los elementos en disputa están cargados de intereses y pretensiones, por lo que una teoría que se ha asentado como el modo hegemónico de ver, interpretar y modificar al mundo no se dejará tan fácilmente convencer y transformar por sus contrapartes, sino que hará todo lo que tenga a su disposición para mantener su estatus privilegiado, de la misma manera que los paradigmas epistémicos se confrontan por ver quién es mejor para dar cuenta de la realidad, así, la concepción crítica y la tradicional se enfrentarán de forma constante, los defensores de la teoría tradicional harán todo lo que tengan a su disposición para mantener su estatus privilegiado, mentiras que quienes usan la teoría crítica intentarán eliminar la omnisciencia de la teoría tradicional.

En este punto aclaramos que la crítica no es un solo enjuiciamiento de la teoría tradicional, la confrontación no va en el sentido de que la crítica juzgue simplemente que está mal la teoría tradicional, sino que la crítica alude al concepto tradicional y lo despliega reflexivamente, por lo que la crítica no sería enjuiciamiento o mera opinión “La crítica es por tanto algo así como un experimento con la obra de arte, mediante el cual se estimula la reflexión de esta por la que es llevada a la conciencia y al conocimiento de sí misma”¹³⁸.

¹³⁸ Walter Benjamin, *Op. Cit.*, p.66.

Necesidad de delimitar el proceso reflexivo de la crítica

Ahora bien, si nos quedáramos solo con esta caracterización de la crítica podríamos quedarnos atorados en un bucle de reflexión eterna e infinita, lo cual nos impediría la realización de la crítica, por lo que, una vez más, la crítica se restringiría a un simple ejercicio erudito que nunca podría tener ejercicio práctico alguno, nuevamente la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx sería traicionada por los mismos filósofos que ahora solo critican la realidad y la crítica de la crítica, sin pasar nunca a transformarla, entonces ¿cómo proceder? ¿Cómo evitar caer en círculos infinitos? ¿En qué punto marcar la línea para intentar concretar el proceso reflexivo?

Desde nuestra perspectiva, creemos que la crítica requiere que su mismo proceso de autorreflexión, de pensar sobre sí misma y criticar sus nociones, tenga la capacidad de establecerse límites, la misma comprensión de la imposibilidad de ser perfecta, total y eterna, debe entenderse no solo como una postura negativa que eternice el proceso de reflexión, sino que también debe ser un aliciente que determine el punto de acción, pues, ante todo, debemos recordar que la teoría crítica no es un proyecto ontológico o epistemológico, sino que es, más bien, un proyecto ético que tiene como finalidad la transformación del mundo.

Así, la teoría crítica debe ser capaz de detener el proceso de ensimismamiento crítico, establecer un punto de partida y una vez demarcados los límites de ese proceso reflexivo, entonces sí proceder a confrontarse con la teoría tradicional, sin que por ello se plantee a sí misma como el punto final, sino que, de la misma manera que los románticos sabían poner un límite a la reflexión infinita para entonces proceder al desarrollo, así mismo la teoría crítica debe ser capaz de poner límites a su proceso de reflexión. Empecemos entonces por hablar de las condiciones necesarias para el desarrollo y punto de partida la crítica.

Bien lo señala Marx en su texto de *La Sagrada Familia*, también conocido como *Crítica de la crítica crítica*, uno de los grandes problemas de los planteamientos críticos que ellos mismos terminan ensimismándose en su exposición, quedando en un lindo ejercicio reflexivo que nunca tiene consecuencias en la realidad:

Después de haber prestado los servicios más esenciales a la conciencia de sí mismo, y libertado al mismo tiempo del pauperismo al mundo, rebajándose al absurdo en

lenguas extranjeras, la crítica se reduce igualmente al absurdo en la práctica y en la historia.¹³⁹

Así, la crítica ha dejado de prestar sus servicios para la transformación del estado de las cosas y se ha restringido a simplemente la "tranquilidad del conocimiento"¹⁴⁰, el gran problema es que "la crítica, perfeccionándose, alcanza aquí una altura de abstracción donde únicamente las creaciones de su propio espíritu y su generalidad contraria a toda realidad le parecen "algo" o, más bien, le parecen "todo"¹⁴¹. Así, Marx nos señala este problema del que ya habíamos dado cuenta cuando mostramos que la crítica puede devenir infinita en los niveles profundos de autoconsciencia, ello debido a que la crítica tiende a concentrarse tanto en el desarrollo de sus preceptos que queda inmóvil, cosa que de manera usual ocurre con la crítica teórica, los grandes teóricos del mundo tienden más a concentrarse en los elementos pequeños que diferencian sus concepciones teóricas de las de otros críticos, por lo que rara vez terminan por ponerse de acuerdo, a veces ni consigo mismos, por lo cual la etapa de transformación de la realidad queda siempre relegada y solo en contadas ocasiones logra concretarse.¹⁴²

Así, el gran problema de la crítica es que en su misma producción, debido a su nivel de profundidad y abstracción, puede terminar por convertirse en un elemento que cree que por sí mismo es suficiente, se fetichiza y convierte en un simple ejercicio erudito, como nos dice Marx: "la crítica crítica hace de la crítica, atributo y actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica tomándose a sí misma como objeto, en una palabra, la crítica crítica: un "Moloch" cuyo culto es el renunciamiento a sí mismo, el suicidio del hombre, es decir, el suicidio en particular de la facultad de pensar"¹⁴³. Curiosamente, la crítica termina siendo su propio freno, su propia imposibilidad de actuar.

La temporalidad en la crítica

¹³⁹ Karl Marx, *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica*, p. 24.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.31.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.32.

¹⁴² Creemos que esta posibilidad de siempre ser críticos con la crítica es el elemento que ha derivado en la imposibilidad de la unificación de las izquierdas a nivel de ciencia política, pues los diferentes movimientos de izquierda están más concentrados en sus diferencias que en la búsqueda de una agenda en común, con lo cual pocas veces consiguen concretizar sus proyectos, pues mientras su fuerza está dispersa, los partidos de derecha se alinean a una sola bandera lo que les permite alcanzar acuerdos políticos que los proyectan a los espacios del ejercicio del poder.

¹⁴³ Karl Marx, *Op. Cit.*, p.48.

Dentro del papel temporal y de aparición de los hechos, la teoría crítica y toda crítica en general, como el búho de Minerva llega después, la teoría crítica aparece como una reacción ante la teoría tradicional y la interpretación de la realidad existente, aparece en un segundo momento en el que notamos que la teoría hegemónica no alcanza para dar cuenta de la realidad o no ha cumplido sus objetivos, contiene contradicciones o simplemente porque cree en la posibilidad de algo mejor.

Así, la teoría crítica parte de un punto histórico determinado, por lo que su aparecer encuentra un mundo ya dado, con elementos oprimidos o en desigualdad, responde ante una situación específica dada, por lo que su actuar no puede, de ningún modo considerarse como un elemento originario ni eterno, sus propuestas, caminos y confrontaciones responden a una situación dada, ello implica que la teoría crítica es finita, tiene un punto de aparición y tendrá un momento de extinción.

En términos temporales, hemos de decir que la teoría crítica aparece en un presente y su aparición es resultado de un proceso histórico determinado, un devenir que cometió una serie de faltas o que ignoró (intencionalmente o no) algún elemento importante de su construcción presente, por ello la teoría crítica se enfocará en el presente y en proceso histórico que dio la pauta para este tiempo. De esta manera, hemos de decir que en términos temporales la construcción crítica partirá del presente, hará un repaso de ese determinado pasado para dar cuenta de lo que ocurrió y ocurre, para entonces sí, señalar los problemas y buscar transformar el presente.

El futuro es el tiempo más difícil de interpretar desde la perspectiva crítica, pues el futuro al que nos dirige el tiempo presente, es decir, es un lugar al que se espera no llegar, a veces puede ser utilizado como elemento de apoyo para mostrar las consecuencias del estado presente de las cosas, pero solo como apoyo, pues el estado presente de las cosas es lo que importa, el futuro al que nos conducirá es aquel que se espera evitar, el futuro de este presente no es el futuro que interesa a la teoría crítica pues se pretende inaugurar otro tiempo. Por ejemplo, en el caso del calentamiento global o de las críticas que usan el argumento de un futuro apocalíptico, son utilizadas para modificar el presente, pues es el presente la causa que derivará de ese posible futuro, la injusticia y la destrucción ya se están dando en el presente, el futuro no es en sí mismo criticable, pues todavía no es.

Con ello, queremos decir que la teoría crítica no puede ser crítica del futuro, si bien puede marcar pautas o elementos deseables para que sean tomados en cuenta en el desarrollo por venir, la crítica no puede adelantarse a todo lo que va a ocurrir. En relación con el futuro, la teoría crítica solo puede proyectar posibilidades que se basen en las condiciones dadas y devenidas tanto del pasado como del presente, pero no puede estructurar el futuro ni creer que sus elementos serán válidos para todas las épocas. Creer eso implicaría partir de la idea de que la crítica tiene una sabiduría infinita, por lo que puede saber todo lo que ocurrirá, lo cual es imposible, pues la teoría crítica es producto de una mente y un sujeto finitos que no pueden dar cuenta de todo lo que pasará.

De esta manera, comenzamos a notar algunos de los límites que posee la crítica, pues si bien la crítica es infinita, ello no implica que sea total¹⁴⁴, la crítica tiene como primer límite su temporalidad, con ello conservamos también parte del materialismo que nos señalaba Adorno y una de las grandes críticas al marxismo dogmático que apuntaba a un futuro determinado: el comunismo, como una consecuencia inevitable del desarrollo de la historia.

La concepción histórica crítica debe saber sus limitaciones con relación al futuro, el cual desconoce y del que solo puede tener una idea o proyección deseable que sirva de motor de transformación¹⁴⁵, pero no puede ser planteado como certeza o destino, así mismo su concepción temporal sabe que entre esos posibles futuros cabe la posibilidad de un mundo en donde sus críticas ya no sean válidas o bien, que alguno de los elementos que planteó termine por producir otro tipo de víctimas y que por lo tanto sus concepciones críticas se vuelvan ahora objeto de crítica.

Por otro lado, el límite temporal y la sapiencia de su finitud nos ayuda a que la teoría crítica sea consciente de sus posibilidades materiales, pues al partir de un presente y lugar determinado sabe cuáles son los elementos a los que tienen la posibilidad de acceder y cuales están lejos de su capacidad de transformación, es decir, a partir de un presente determinado,

¹⁴⁴ El infinito no es un elemento omniabarcante en sí mismo, usualmente cuando se mienta la palabra de infinito solemos creer que es un elemento que puede dar cuenta de la totalidad real de lo existente, del cosmos, sin embargo, gracias a las paradojas de Zenón y a las aportaciones de K. Gödel y su noción de infinitos infinitos, sabemos que un elemento infinito no necesariamente abarca todas las posibilidades, por ejemplo: en una recta numérica del 1 al 10, sabemos que entre el uno y el dos existen infinitas posibilidades de subdivisión, sin embargo, ello no implica que en el intervalo entre 1 y 2 estén todas las posibilidades, pues el 3, el 4, el 5, etc. y todas las secciones infinitas entre los mismos no forman parte del universo infinitito que existe entre el 1 y el 2.

¹⁴⁵ Recordamos aquí la idea de la utopía como motor del movimiento, el absoluto como postulado y los desarrollos realizados por Ernst Bloch.

la crítica sabe que no puede plantear una transformación alejada totalmente de la realidad, pues entonces no habría transformación alguna, así, los medios materiales nos dirán si existe o no la capacidad de conseguir lo que se desea (principio de factibilidad)¹⁴⁶.

Igualmente, con relación al tiempo pasado, la perspectiva crítica abrirá horizontes de lo no acontecido, de lo no aceptado o lo olvidado por la visión histórica hegemónica de la teoría tradicional, la teoría crítica mira el pasado con el intento de rescatar a las víctimas olvidadas de la historia, sin embargo, por más amplio y detallado que sea su esfuerzo no podrá nunca redimir del todo a las víctimas, es por eso por lo que Walter Benjamin en sus *tesis sobre la historia* nos invita a que en todo momento llevemos a cabo la lectura a contrapelo de la historia, pues en cada momento que repasamos la historia podemos encontrar una parte olvidada, alguna víctima que nos pide ser redimida. Así, la teoría crítica debe situarse en su presente, desde él buscará inaugurar un tiempo otro en el que las víctimas de este tiempo sean redimidas.

Debemos entonces entender que la teoría crítica necesita situarse en su ahora, en su momento de producción y desarrollo, pues las condiciones desde las que parte son diferentes, a manera de ejemplo, podemos tener en cuenta que, hoy en día, hacer una teoría que busque organizar las masas de obreros podría no ser un elemento tan redituable en al busca de la transformación de nuestra sociedad, pues hoy, la explotación obrera es menos que en el siglo XIX y principios del XX, además de que la producción obrera es cada vez más limitada, hoy en día hay más cantidad de personas siendo explotadas en los trabajos de servicios como las comidas rápidas, los centros comerciales, etc. pero la visión clásica de la crítica, la perspectiva de la izquierda marxista militante y ortodoxa, sigue pensando en el obrero de fábrica, por lo que deja de lado a esta gran cantidad de personas explotadas, y si las toma en cuenta, las mete dentro del mismo costal que la teoría clásica que tiene como punto de partida las fábricas.

Hoy en día, por ejemplo, hay pensadores como David Harvey que prefieren que las organizaciones políticas de izquierda y los movimientos de transformación política se dieran de manera desterritorializada, lo cual posibilitaría una lucha distinta y adaptada más a las necesidades de nuestro siglo.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Cfr. E. Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, 2016, cap. 7.

¹⁴⁷ Cfr. David Harvey, *The left has to rethink its theoretical and tactical apparatus*, 2016.

Con ello notamos que el aquí y el ahora son fundamentales para la teoría crítica, plantear la existencia de una teoría crítica desvinculada de la experiencia es una cuestión imposible, la existencia de una teoría crítica en sí misma y para sí misma nos parece imposible, sería una contradicción, pues sería una crítica acrítica, una crítica que solo se divertirá consigo misma en su producción teórica, tomando como referencia, ejemplos y proyecciones los elementos creados en su mente, como señala Marx de Hegel: “la crítica absoluta ha aprendido al menos, en la fenomenología de Hegel, el arte de transformar cadenas reales, objetivas y exteriores a mi persona, en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas exteriores y sensibles en simples luchas ideales”¹⁴⁸, ello quiere decir que la crítica que se mantiene solo en el nivel ideal, únicamente encontrará respuestas ideales, permitiendo que el estado dado de las cosas se mantenga, negando así su criticidad transformadora.

Así, para que una filosofía sea considerada crítica tiene que asumir consciente y reflexivamente su papel como momento teórico de una *praxis* histórica diferente que pretende alcanzar un mundo distinto. De esta manera, se debe de hacer de los elementos críticos de su tiempo para poder entonces tener un punto de apoyo material que le permita señalar los errores de la realidad en que se encuentra.

De esta manera, la teoría crítica debe “permitir el desvelamiento de determinados aspectos de la realidad y hacerlo además en relación inmediata con las preocupaciones de los actores, en conexión directa, también con las críticas del vulgo. Las teorías críticas se nutren de esas críticas ordinarias”¹⁴⁹ es en la vida de las personas afectadas, de los oprimidos y excluidos que podemos encontrar los elementos para construir nuestra crítica. Finalmente, hemos de decir que la teoría no es el último paso de la realidad, sino una instancia reflexiva de la misma, por lo que debe ser continuamente contrastada con la realidad.

El tiempo ahora (*jetzeit*) como necesidad para la praxis de la teoría crítica

La temporalidad, como ya hemos empezado a ver, desempeña un papel sumamente importante para la teoría crítica, pero no solo porque el tiempo nos muestra el carácter finito

¹⁴⁸ K. Marx, *Op. Cit.*, p. 100.

¹⁴⁹ Luc Boltanski, *De la crítica*,. P.20.

de nuestras concepciones o porque da cuenta del surgir y perecer de las teorías que pretenden fijarse, sino también, porque el ahora, el momento presente, se volverá fundamental para poder fijar un límite a la crítica en su autoconocimiento, así como proponer el punto para la acción.

Para poder dar cuenta de esto, debemos recordar que los miembros de la Escuela de Frankfurt buscaban abandonar la comprensión del concepto de historia como una estructura racional y sustancial, la cual era lineal, regular y progresiva. Para los pensadores del instituto, la temporalidad se presenta como una especie de elementos discontinuos y fragmentados, además, retomarán las concepciones luckacsianas acerca de la idea de historia natural¹⁵⁰, dando cuenta de cómo la idea de la temporalidad como un elemento natural es en realidad una construcción histórica e ideológica, por lo que no podemos asegurar que exista algo así como una línea progresiva del tiempo.

Como ya hemos visto, la realidad se cosifica y mitifica cuando se presenta a sí misma como una configuración natural. Debemos de ser conscientes de que el presente en el que vivimos es un elemento histórico resultado de elementos precedentes, pero sin que estos sean ineludibles, sino que, más bien, son el resultado de un proceso determinado que no es natural ni esencial, sino que podría bien no haber sido; como tal, la realidad es el resultado de la producción y proyección de un conjunto de voluntades humanas, por lo que de la misma manera en cómo fue creada, puede ser modificada.

Así, llegados a este punto, queremos proponer como retomar otra concepción Benjamínea: el *jetzeit o tiempo ahora*¹⁵¹, para dar cuenta de cómo sería posible detener la indagación infinita en el proceso de crítica y autoconsciencia teórica que ya hemos desarrollado.

Primero, debemos subrayar nuevamente que una teoría crítica es un proyecto ético, como tal, tiene la pretensión fundamental transformar el mundo injusto que señala y confronta, así, la teoría crítica es un proyecto práctico, no solo un ejercicio epistémico, no solo debe señalar los errores, sino que busca transformar la realidad, es por ello que debe, en

¹⁵⁰ Cfr. J. Romero Cuevas, *La historia conceptual como crítica*, 2009.

¹⁵¹ En la versión de Abada, *Jetzeit* es traducido como tiempo-ahora, Bolívar Echeverría, por su parte lo traduce como “Tiempo del ahora” Cfr. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, 2008; Michael Löwy, por su parte, prefiere traducir el término como “tiempo actual” Cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, 2012.

algún momento, detener su reflexión y pasar a la acción transformadora, para en un momento posterior regresar a la reflexión, evitando así eternizarse.

Entonces, tenemos que la teoría crítica se articula desde las necesidades de un presente, pues el punto de partida de la teoría crítica son los problemas existentes, de esta manera, la existencia real de las víctimas, de oprimidos¹⁵² y excluidos se vuelve fundamental, pues desde la carencia, explotación y exclusión de los sujetos realmente existentes, que sufren en su corporalidad los elementos negativos del sistema, es que se torna evidente el fallo del sistema, ellos son el contraejemplo viviente y material de que el proyecto político dominante no ha conseguido realizar sus objetivos y sueños de emancipación.

Así, la teoría crítica tiene como prioridad los elementos subjetivos, las particularidades en la experiencia que no han sido tomados en cuenta en la universalidad de la sociedad. Esos puntos de resistencia, lugares que no son subsumidos por la concepción de la totalidad imperante, servirán de punto de apoyo para la producción de la teoría crítica y para su sustento material.

Nos parece que en este momento, con la aparición de los elementos reales y vivos que, de hecho, se juegan la vida, es cuando el proceso de reflexión se encuentra con elementos que le interpelan y que lo obligan a tomar partido. De esta manera, la propuesta Benjamínea del *jetzeit* se convierte en un elemento fundamental para nuestro trabajo, pues es en el ahora, en el tiempo presente o tiempo [del] ahora, desde el que se debe poner en pausa la crítica de la crítica, para así poner un límite, arrancar de los brazos de la conformidad teórica a la crítica e intentar transformar la realidad imperante.

Como recordamos, el *jetzeit*, el tiempo ahora, es una de las propuestas desarrolladas por Walter Benjamin en su pequeño texto sobre el concepto de la historia¹⁵³. El *jetzeit* es aquel instante que rompe con la temporalidad plana, clásica y burguesa, aquel momento del acontecimiento, el instante que permite el generar un tiempo otro y romper con la linealidad de lo dado.

¹⁵² Walter Benjamin utiliza el término *Unterdrückung* o *die Unterdrückter* a lo largo de sus textos sobre el concepto de historia, término que para Michael Löwy se puede traducir muy bien por: opresión y los opresores, respectivamente, y que será retomado por otros miembros de la Escuela de Frankfurt. (Löwy, 2012, pág. 122)

¹⁵³ Cfr. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, 2008.

Benjamín crítica las concepciones clásicas de interpretar el tiempo y la historia, en especial tiene un conflicto -que heredará T. Adorno- hacia las teorías progresistas, es decir, todas aquellas teorías que creen en que vamos rumbo a un tiempo mejor, los frankfurtianos estaban en contra de la idea del progreso, pues pensaban que la creencia en el tiempo lineal y progresivo era una construcción ideológica que no tenía sustento sólido¹⁵⁴. Debido a que toda concepción progresiva, está confiada en que el devenir es un proceso gradual y constante de cambio y perfeccionamiento de la humanidad, pero, como mostrará Benjamín, la única continuidad temporal que existe es la continuidad de la dominación ¹⁵⁵.

Incluso, si lo analizamos con detalle, podremos notar de manera evidente que la idea de la existencia de una temporalidad lineal que avanza necesariamente hacia la producción de un futuro mejor no tiene sustento alguno, con lo que nos manifiesta su potencialidad paliativa al pedir que se aguarde por el futuro, manteniéndonos pasivos ante la realidad, aceptado el estado dado de las cosas, por ejemplo, dentro de los socialdemócratas, aquellos que interpretaban Marx de una forma dogmática, esperan el advenimiento del futuro inevitable, el cual se presenta bajo sus concepciones progresistas como algo necesariamente mejor (la llegada del comunismo), ello los hace aceptar el presente, incluso los hace impulsar al capitalismo dominante para que su desarrollo, en el producto mismo de sus contradicciones, llegue a una situación insostenible dentro de la cual el paso al socialismo será inevitable, así, las teorías críticas que no parten del ahora, sino que apuntan al futuro, pueden terminar por ser teorías en conformidad con la estructura dominante, no son críticas pues aceptan la realidad y esperan el futuro que vendrá.

Benjamín propone romper con esa temporalidad vacía y homogénea, inaugurando, a través de una actitud práctica un tiempo-otro. La revolución sería la interrupción del tiempo plano y que siempre regresa, el *jetzeit*, el tiempo ahora, es el elemento que permitirá acabar con la continuidad del tiempo, el tiempo ahora nos permite establecer un límite, el ahora nos interpela, nos muestra que la realidad existente es insoportable y que la transformación es una exigencia, pues no actuar ahora, implicaría la muerte mañana

¹⁵⁴ Hemos de recordar que las críticas hacia las concepciones del tiempo eran no solo a perspectivas liberales, burguesas y de derecha, pues Adorno fue un férreo crítico tanto de Hegel como de Marx, sobre todo en sus concepciones temporales que terminaban con los puntos de reconciliación con el espíritu absoluto o con el inevitable triunfo del comunismo.

¹⁵⁵Cfr. M. Löwy, *Walter Benjamín: aviso de incendio*, p.137.

Igual que la irrupción del EZLN en 1994, el *tiempo ahora* aparece para decir basta, para detener el avance y la linealidad del tiempo del dominador, detener la opacidad y obscuridad de nuestras vidas, detener el curso de la historia que los ha dejado de lado, que los ha olvidado. Así, aunque el movimiento zapatista sabía que no todas las críticas, problemas y dudas de su movimiento estaban resueltas, sabían que su movimiento crítico y autocrítico había encontrado un punto desde el cual proceder: no más reflexión en silencio, no más morir en lo que encontramos un punto perfecto desde el cual construir, es ahora o nunca, es en este instante que las cosas deben cambiar.

Benjamín nos recuerda que cada momento histórico tiene posibilidades revolucionarias, el presente se convierte en la pequeña puerta por la que el mesías atraviesa para redimir a las víctimas y transformar las cosas. La historia entonces, la temporalidad, serían un objeto que se construye, que se transforma, que cambia con las irrupciones, “*la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora [jetzeit]*”¹⁵⁶, como cuando el EZLN irrumpió la realidad nacional y entonces la temporalidad de México cambió, pues los grupos indígenas volvieron a reclamar su lugar, aunque sus victorias, al momento, han sido muy pocas.

No basta con la conciencia de una necesidad de cambio, hay que actuar y es en la acción donde se adquiere conciencia del ser histórico¹⁵⁷, es por ello que el tiempo ahora se vuelve fundamental, pues suspende la continuidad del tiempo homogéneo y plano, suspende la continuidad del tiempo en el que solo hacíamos reflexión y nos impulsa a transformar la realidad.

Así, con la aparición del tiempo ahora se pretende acabar con la temporalidad dominadora, anticuada y lineal, para pasar a inaugurar un nuevo tiempo que cambia las formas en cómo se ven e interpretan las cosas. Se inauguraría un nuevo tiempo, un nuevo calendario que dará otro sentido a la historia, este nuevo calendario pondrá por delante la tarea de la liberación, con ello, la promesa de liberación, incumplida en el calendario del tiempo homogéneo y lineal, reservada para el último día, ahora se convierte en el punto inaugural, como nos señala Benjamín en su tesis XV: “la gran revolución introdujo un nuevo calendario”. Así, lo que la teoría progresista prometía para el fin de la historia: la justicia para

¹⁵⁶ Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, p. 315.

¹⁵⁷ Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<sobre el concepto de historia>>*, p. 239.

todos, el nuevo tiempo inaugurado lo trae para el primer día del calendario, para el nuevo calendario de liberación, de no dominación.¹⁵⁸

Recordamos, también, la tesis XVI, que a la letra dice: “el materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino en el que el tiempo está en equilibrio e incluso ha llegado a detenerse. Porque ese concepto justamente define ese presente en que él escribe la historia por su cuenta”¹⁵⁹, de ello podríamos interpretar que el presente debe dejar de concebirse como ese tiempo que conecta al pasado con el futuro, como momento de transición, de paso, para ahora verlo como el punto fundamental, el ahora, el presente, es el instante desde el que se puede transformar tanto el pasado como el presente y se puede comenzar a proyectar otro futuro, es el punto desde el cual podemos inaugurar un tiempo otro.

Con todo ello, notamos que pensar solo en el futuro es un error que cometen los movimientos de izquierda, en especial los movimientos más dogmáticos, pues ven al futuro como esa utopía a la que invariablemente llegaremos, ese punto al que necesariamente nos dirigimos y en el que depositamos toda nuestra confianza, pero el futuro es un tiempo que todavía no es, que aún no llega y simplemente esperararlo puede convertirlo en un elemento contraproducente. Por eso Benjamin nos invita a mirar más al pasado que al futuro, nos recuerda que el presente en el que estamos inmersos es el futuro de las generaciones pasadas que no se han visto redimidas y de las que nos deberíamos encargar. Así, el objetivo principal debe ser el presente, las necesidades del presente y los deseos de liberación del pasado que no han tenido lugar.

En el presente es donde se realizará la apertura y transformación del tiempo, la pausa en el tiempo es “la antítesis del movimiento total”¹⁶⁰, el pausar el tiempo nos permitirá romper con aquella sucesión de momentos que mantienen el ocultamiento, explotación y olvido de las víctimas del presente, es ya no dejar que continúe el “avance”, el presente es el lugar donde se muestra lo que ha tenido lugar, de este modo, en la reflexión del pasado podremos ver aquel pasado olvidado que no tiene lugar en nuestro presente y que nos pide ser rescatado de su olvido, pues aquello que hoy no es, bien podría haber sido.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.243.

¹⁵⁹ *Cfr.* Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, 2008.

¹⁶⁰ Reyes Mate, *Op. Cit.*, p.250.

“No hay acción política sin un pasado que la conforme de suerte que conocimiento y acción política se funden en uno (...) no hay pasado cognoscible sin un sujeto dispuesto a actuar (...) [y] no hay acción política sin que esté informada por un cierto conocimiento del pasado”¹⁶¹.

Así, la teoría crítica parte del presente y lo revisa, encuentra las fallas, muestra lo que no ha tenido lugar, pero que bien podría haber sido. Con ello, queremos hacer notar que el historiador benjaminiano no es un historiador en el sentido explicativo, epistémico, sino que es alguien que pretende transformar, cambiar, es un historiador crítico que, como tal, tiene una postura, no apuesta por la objetividad, sino que parte de una experiencia determinada que no ha tenido lugar y que busca reivindicar. En otras palabras, la historia benjaminiana es una historia con perspectiva crítica, y es el tiempo ahora el punto de quiebre que le permite poner en tela de juicio lo dado y pasar a la acción transformadora.

Finalmente, queremos señalar la importancia de la tesis XVII de las *Tesis sobre el concepto de historia*, pues según el mismo Walter Benjamin, en una carta enviada a Gretel Adorno el 10 de Febrero de 1940 ahí está el lazo oculto y decisivo de sus consideraciones:

Me gustaría en cualquier caso llamarte la atención sobre la reflexión XVII. Es la que te permitirá descubrir el lazo oculto pero decisivo entre estas consideraciones y mis trabajos anteriores, ya que ahí se expone sucintamente el método seguido en estos últimos¹⁶².

De esta manera, la tesis XVII se convierte en clave, y nosotros, para los fines del presente trabajo queremos llamar la atención a la parte en donde dice:

El historicismo culmina legítimamente en lo que es la historia universal. Desde el punto de vista de su método, la historiografía materialista se distingue más claramente de ella que cualquier otra. La primera no tiene la menor armadura teoría. Su procedimiento es aditivo: proporciona la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. A la historiografía materialista, por su parte, le subyace un principio constructivo. Ahí, del pensamiento forman parte no solo el movimiento de los pensamientos, sino ya su detención. Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un *shock* mediante el cual él se cristaliza como mónada. El materialista histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como monada. Y, en estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria

¹⁶¹ Reyes Mate, *Op. Cit.*, p. 251.

¹⁶² Walter Benjamin citado por Reyete Mate en Reyes Mate, *Op. Cit.*, p. 264.

en la lucha del pasado oprimido. Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia¹⁶³.

Esto significa que el historiador clásico, el de la perspectiva hegemónica, el historicista que hace historia universal tiene una concepción totalitaria de la historia, la cual se desarrolla a través del proceso sumario de acontecimientos que interpretan el tiempo como una sucesión lineal de eventos, como cadena en que se suceden como eslabones los eventos, en donde se llena de datos la interpretación para que de ese modo, el fluir del tiempo siga constante, la interpretación del tiempo es indetenible, siempre avanza, es progresiva.

Así, el historicista clásico procede de manera similar al teórico tradicional que registra cabalmente los detalles que nota, intentando evitar que algún dato se le escape, creando la falsa sensación de que aquello de lo que da cuenta es universal. El problema estriba en que, de la misma manera en que los datos se corrigen o se descartan elementos en las ciencias duras para que los cálculos cuadren; el historicista clásico, partiendo del resultado que conoce de antemano, arregla, selecciona datos para darle sentido a su presente, desestima lo que no cuadra con su historia y genera así una falsa totalidad con una pretensión de universalidad. La totalidad que ha producido es una totalidad incompleta, sus datos solo dan cuenta de una parte de la realidad, pero la realidad es más amplia, la realidad incluye también a todos esos elementos que no han tenido lugar.

El gran problema del historicista clásico es que subsume la metodología de las ciencias experimentales y pretende dar cuenta de la historia a través de la concepción lineal sucesiva, de la idea de causa y efecto, pero si recordamos nuestras clases de lógica, las causas son previas al efecto, la causa es aquella condición necesaria para la ocurrencia de un efecto o bien la condición suficiente para que algo suceda, el problema de la concepción historicista es que para ella es al revés, desde lo que se dio, desde lo que existe busca las causas del mismo, así interpreta la historia cual novela de ficción que inicia por el final y después lleva a cabo el desarrollo de la obra que inevitablemente lo llevará al punto del cual partió. El historiador ve el presente y simplemente reconstruye el camino que lo produjo, mientras que la propuesta de Benjamín no es reconstruir el pasado, sino construir uno nuevo, inaugurar otro tiempo, tanto pasado, como presente y así dar paso a otro futuro.

¹⁶³ Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, p. 316.

El historicista clásico cuando se analiza algún hecho, comienza a buscar diferentes elementos que le ayuden a dar cuenta de por qué ocurrió lo que ocurrió, de esa manera, se hace de elementos que se supone desembocarán en el presente, así, suma y llenan los espacios en blanco con grandes cantidades de datos para hacer parecer la resolución como algo inevitable, como una consecuencia lógica, como si la suma del conjunto de acciones de A, inevitablemente dan B, pero es imposible saber que la suma de $[a+b+c+d+e]$ eran los elementos necesarios, pues podría existir algún elemento “W” del cual aún no tenemos información y el cual es el verdadero desencadenador de los hechos, pero ese no es el único problema.

En teoría, se supone que para que ocurra el efecto, tiene que haber una suma de condiciones, esas condiciones pueden ser $\{A,B,C,D,E\}$ si pasa A,B,C y D, pero no E y a pesar de ello sigue ocurriendo el efecto Z, eso significa que E no es causa de Z, en cambio, si no pasa E y, después, no ocurre Z, eso significaría que E es una causa necesaria para la aparición de Z, el problema con la historia tradicional es que el historiador parte de Z y comienza a intentar rastrear sus causas, por lo que añade datos y elementos que, a la postre, justifican la existencia de Z.

Pero lo que le interesa a Benjamín no es ver porque ocurrió Z, sino porque no ocurrió Y, pero como Y no existe, no forma parte del presente, entonces al historiador no le importa Y, el ya determinó el conjunto de elemento que nos han llevado al presente. Sin embargo, si uno revisa el pasado, de la forma en cómo nos lo propone Benjamín, uno puede descubrir que también ocurrieron el conjunto de acciones $\{F,G,H\}$, las cuales no figuran en Z, pero que no figuren no significa que no existan, no significa que se les pueda despreciar, pues ellas también pasaron. La historia de causa y consecuencia es ciega ante estas cosas, y cuando llega a notarlas las ve como elementos secundarios, inevitables, las subsume bajo su pretensión de objetividad y las interpreta como accidentes, daños colaterales o elementos que tenían que pasar. De este modo, por ejemplo, podríamos decir que el elemento D “el holocausto”, conforma parte de los elementos necesarios para que se dé la consecuencia Z “la convención de Ginebra” o bien, la consecuencia W “la creación de las Naciones Unidas”. De esa manera, la historia se convertiría en consecución de elementos que permitiría justificar las atrocidades más grandes de la historia, pues las muertes, el sufrimiento y la opresión serían solo datos fríos para hablar de la realidad, encuestas, números y datos que nos dicen que las cosas “así son”.

La experiencia del sufrimiento, la muerte, la tortura y el olvido son un dato más, se convierten en información clasificable, en una sucesión de hechos del pasado y no solo eso; los deseos, anhelos y esperanzas de aquellos sujetos que fueron descartados por la historia, nunca tuvieron lugar, aquel efecto Y queda en el olvido.

Es por ello que Benjamín nos pide leer a contrapelo la historia, buscar todos esos elementos despreciados, pues al detenernos en aquellas figuras olvidadas nos percatamos de que para los elementos despreciados, aquella totalidad, aquella historia universal es falsa, la historia que deja de lado elementos no puede proclamarse total ni verdadera, pues está despreciando elementos existentes, da sentido con base en lo que le conviene, su visión no es verdadera ni objetiva, sino ideológica. La existencia de fragmentos olvidados se vuelve relevante, ya que son el contraejemplo que falsea lo planteado, su visión muestra lo que no fue, pero que podría llegar a ser, ellos se pueden volver la causa de otro futuro, pueden ser la semilla que permitirá generar una otra historia.

Benjamín nos dice que los fragmentos que no han tenido lugar deben ser vistos como monadas, pues en ellos podemos ver reflejados otra totalidad que cambia por completo el sentido de las interpretaciones que tenemos, es decir, desde cada uno de ellos podemos criticar, pues ya han mostrado la falla.

Benjamín nos pide detener el tiempo, pues en su pausa podemos dejar de pensar en el avance inevitable del tiempo, podemos evitar ser arrastrados por el viento huracanado del progreso que nos pide seguir adelante y, con ello, podemos ver con más detalle todos esos elementos que no han tenido lugar, podemos ver la necesidad de su redención. Frenar la locomotora del progreso se vuelve necesario para ver los detalles que se han dejado de lado, pues en cada elemento dejado de lado, al ser una monada, refleja una totalidad de elementos que necesitan redimirse. El detenernos, nos permite pensar la realidad, comprenderla y ver la necesidad de la transformación.

Así, mientras el historiador ve el presente y simplemente reconstruye el camino que lo produjo, el historiador benjamineano pretende construir un nuevo camino a partir de las concepciones fragmentarias de las que es consciente. Así, el *jetzeit* es un tiempo que busca romper con la linealidad del tiempo e inaugurar otra temporalidad en donde las víctimas que habían ocupado un lugar secundario pasen ahora a ser el punto de partida, por eso la lucha

revolucionaria inicia con un nuevo calendario, donde la fecha de la redención, que era el último día del calendario viejo, ahora aparece como el primer día.

Igualmente, Benjamín nos habla de nuestro compromiso ético con aquellos anhelos que no han tenido lugar: “hay una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra”¹⁶⁴, el problema ya no es solo ver al futuro, como esperando el momento de la redención, pues, si lo pensamos, nos daremos cuenta de que nosotros somos el presente de aquel pasado que no ha sido redimido, debemos cumplir con nuestro compromiso con las generaciones pasadas, ese compromiso se debe cumplir en nuestro presente, en cada presente que se percata del pasado olvidado.

Ahora podemos decir que la teoría crítica debe detenerse en el momento que ha encontrado un elemento crítico que requiere de nuestra atención, la crítica que se crítica puede seguir avanzando infinitamente en sus reflexiones a tal punto que se puede dejar arrastrar inevitablemente por el progreso y la profundidad de sus reflexiones, descubriendo cada vez más elementos que deben tomarse en cuenta, llevando así a imposibilitar su acción.

La teoría crítica, gracias a su carga ética, en cuanto ha descubierto elementos que requieren una atención fundamental, pues de no ser tratados ahora inevitablemente llevarán a la muerte, en ese mismo instante del peligro es cuando la teoría crítica debe detener sus reflexiones autocríticas y pasar a contrastarse con la realidad, pues ha encontrado una monada que ejemplifica el fallo de la teoría tradicional, un elemento suficientemente amplio para poder confrontarse con la teoría tradicional e intentar inaugurar un nuevo tiempo.

Crítica Divina vs. crítica Mítica

En esta última sección, queremos dar cuenta de cómo la teoría crítica se confronta con la teoría tradicional, cómo es posible que se interfieran y también cómo es posible que a veces la teoría tradicional, a pesar de todo, no acepta las críticas y se aferra a su posición.

Para poder realizar esta labor utilizaremos como pretexto aquella teoría esbozada por Walter Benjamin a lo largo de su pequeño texto: *Hacia una crítica de la violencia*, pues en este breve escrito, Benjamín realiza un análisis acerca de las formas en cómo se presenta la

¹⁶⁴ Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, p. 306.

violencia en el contexto político-social, para ello, nuestro autor hará uso de distinciones categoriales entre los tipos de violencia que analiza, por un lado, hablará de la violencia mítica y; por el otro, de violencia divina, es en esta distinción en donde centraremos nuestra atención, pues nos parece que la distinción categorial entre “lo mítico” y “lo divino” puede sernos útil para nuestra propuesta.

Primero, hemos de decir que reconocemos que la categoría de “mito” o “mítica”¹⁶⁵ y la de “divino” utilizadas por Walter Benjamin tienen su origen y desarrollo en textos previos¹⁶⁶, también estamos conscientes de que su aparición y utilización en el texto sobre la violencia supone el conocimiento de los desarrollos y supuestos trabajados con anterioridad, así como un conocimiento amplio y profundo de la obra de Benjamín y su sistema^{167 168}, es por ello que en las siguientes líneas haremos referencias y confrontaciones con algunos de sus otros escritos, buscando así dar cuenta y comprender mejor las categorías, sin embargo, seguimos creyendo que tanto en la aplicación, como la forma en que son expuestas estas categorías a lo largo del texto sobre la violencia, suponen la forma más acabada y el ejemplo más claro de su potencialidad y utilidad crítica, presentándose así como el modelo ideal para llevar a cabo una resemantización categorial, como propone Hugo Zeman¹⁶⁹: recontextualizaremos las categorías utilizadas por Walter Benjamin para que puedan servirnos en el presente análisis.

Asimismo, queremos hacer notar que a lo largo de todos los textos que hemos podido revisar, Benjamín se mantiene fiel a la idea, también usada por Adorno, de no usar concepciones analíticas rígidas que se basen en la idea de identidad, así, ninguna de las categorías utilizadas son definidas o delimitadas a cabalidad, ninguna se presenta como totalitaria o unívoca, solamente son mapeadas y delineadas mediante ciertas características que nos permiten entenderlas, a la manera de constelaciones, sin que queden cerradas a posibles transformaciones o delimitadas a solo ciertos campos de uso. Igualmente, ninguno de los conceptos o categorías utilizadas son postuladas como fundamento, como punto de partida del sistema desde el cual se deriven las demás, en otras palabras, ninguna categoría

¹⁶⁵ Por ejemplo, Gershom Scholem dirá que el interés de Benjamín por el tema del mito surgirá durante su periodo de estudios universitarios en Múnich entre 1915 y 1917 Cfr. (Optiz & Wizisla, 2014, pág. 770).

¹⁶⁶ Cfr. Optiz & Wizisla, *Conceptos de Walter Benjamin*, 2014); Bruno Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, 2012); Eduardo Maura, *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, p.2013.

¹⁶⁷ Cfr. Günter Harmtung, Jordi Maiso, Eduardo Maura, Susan Buck Morss, Paxti Lanceros y otros grandes estudiosos de la vida y Obra de Walter Benjamin.

¹⁶⁸ Optiz & Wizisla, *Op. Cit.*, p.771-792.

¹⁶⁹ Cfr. Hugo Zeman, *Los horizontes de la razón. Vol. I*, 1987.

es primigenia o se impone jerárquicamente a las otras, sino que todas ellas condicionan y son condicionadas por otras categorías del sistema, formando así una especie de red o constelación de elementos co-implicados.

Es por ello que creemos que el acceso al sistema de categorías se puede iniciar desde cualquiera de ellas y a partir de cualquier texto, sin embargo, para poder llevar a cabo una mejor comprensión de sus elementos, nos parece, se requiere de una lectura profunda y amplia de la obra benjaminiana, pues aun cuando en sus primeras obras no existe la influencia marxista, que sí aparece en las obras de madurez, muchos de los elementos forman parte o se basan en sus inquietudes y escritos de juventud.

Retomando nuestro tema, en el texto *Hacia una crítica de la violencia*, Benjamín lleva a cabo un análisis sobre los diferentes tipos de violencias que hay y cuál es su relación con la justicia y el derecho¹⁷⁰. Para Benjamín, todo Estado de derecho constituido es resultado de una confrontación violenta en la cual los vencedores han determinado las leyes que regirán dicho Estado, así, este texto sobre la violencia nos habla también de la pugna constante que existe entre el derecho instaurado y el posible derecho por fundar, pues cuando una revuelta tiene lugar, ella ejerce una violencia en contra de las reglas escritas, buscando destruirlas e implantar otras. Por ejemplo, el sistema político del virreinato en México entendía a Miguel Hidalgo y sus partidarios como enemigos de la ley, bandidos y forajidos que debían ser detenidos; no es sino hasta la victoria del movimiento de independencia que se reconstruye el derecho y se configura con nuevas leyes que reinterpretan el pasado para ahora, dar cuenta de héroes nacionales.

Siguiendo a Walter Benjamin podemos entonces decir que existen dos tipos principales de violencia: la violencia divina y la violencia mítica¹⁷¹. La violencia mítica es aquella que se impuso al inicio de la construcción de la ciudad y que serviría para mantener el régimen existente, la que asegura la convivencia dentro del mismo régimen, es decir, es

¹⁷⁰ Recordamos que Walter Benjamin redacta este texto en el contexto de la publicación del libro de Carl Schmitt acerca del estado de excepción, elemento que funge como interlocutor, pues el estado de excepción plantea la supresión de las leyes existentes por parte de los gobernantes para reinstaurar el orden en caso de una emergencia nacional, como lo puede ser una guerra, un desastre natural o un intento de revuelta. Este último será el tema que pensará Benjamín.

¹⁷¹ Aunque hay quienes dicen que la violencia que mantiene el derecho es diferente a la violencia mítica, nosotros creemos que como su objetivo es mantener el estado dado de las cosas. La violencia que mantiene el derecho funciona al interior de la violencia mítica. *Cfr.* Walter Benjamin, "Hacia una crítica de la violencia" en *Obras libro II, vol. I*, p.186-190.

toda aquella que instaure el derecho (desde la perspectiva legal) y también, es la que hará uso de la violencia para mantener el derecho imperante, i. e. la violencia ejercida por los cuerpos policíacos, es la violencia del Estado que se manifiesta en su toda su amplitud cuando se decreta el Estado de excepción, como señala Benjamin: “si la primera función de la violencia consiste en el hecho de instaurar derecho, bien podemos decir que esta segunda función consiste por su parte en mantener el derecho”¹⁷²; por su parte, la violencia divina, es todo lo contrario a la violencia mítica:

Al igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito, la violencia divina se contrapone a la violencia mítica. En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos sus aspectos. Si la violencia mítica instaure derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, esta destruye ilimitadamente, si la violencia mítica inculpa y expía, la divina redime¹⁷³.

Así, un acto de rebeldía o revuelta tendría de su parte la *violencia divina*, violencia que se confrontaría con violencia mítica que pretende mantener las leyes y el derecho vigente, por ese mismo motivo el acto de rebelión es ilegal, pues va en contra de las leyes establecidas a las que sin lugar a dudas se opone, las quiere derrocar y transformar. Por otro lado, la violencia de coacción, aquella que intenta mantener el orden, se encuentra totalmente bajo el marco de la legalidad.

Podemos entonces decir que el Estado teme a la violencia divina porque ella puede instaurar un nuevo derecho, puede ser utilizada para reemplazarla en un juego dialéctico, justamente por ello, el Estado utilizará los medios que tenga a su disposición para mantenerse, así, no solo construye el derecho de una determinada forma, sino que también crea los cuerpos militares y policíacos para mantener y realizar los fines del Estado¹⁷⁴, pues “el militarismo es la obligación de emplear universalmente la violencia en tanto que medio para fines jurídicos”¹⁷⁵.

¹⁷² Walter Benjamin, *Obras, Libro II/ Vol.1*, pág. 190.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 202.

¹⁷⁴ Jaques Derrida nos dice que el Estado ejerce el derecho mediante la violencia, pero el Estado está solamente preocupado por aquella violencia que puede modificarlo o quitarlo, por lo que las “empresas” criminales, a pesar de su formación *cuasi-estatal*, como lo es ahora el narco en México, no representan un peligro para el Estado o el derecho, pues no tratan de modificar el orden vigente, únicamente trasgreden las leyes con el propósito de obtener beneficios particulares.

¹⁷⁵ Walter Benjamin, *Obras, Libro II/ Vol.1*, p. 190.

El problema es que mientras la violencia que funda derecho, i. e. la violencia divina, “reclama que se le acredite en la victoria, la segunda se halla sometida a la elemental limitación de que no se planteen fines nuevos”¹⁷⁶ es decir, la violencia que funda derecho pretende absolutizarse en su posición, por lo que hace uso de todas sus artimañas violentas para mantener su puesto privilegiado. Por ello, el Estado, cuando se ve amenazado por la violencia divina de los rebeldes, da paso a lo que conocemos como Estado de excepción, en donde, quienes ejercen el poder en el sistema aún vigente, ante el miedo de perder su posición de privilegio, suspenden los derechos de los ciudadanos y utilizan toda la fuerza a su disposición con la pretensión de desarmar el movimiento rebelde y restablecer “el orden”, buscan regresar al punto anterior de “tranquilidad”, a ese punto anterior de “paz”.

Derrida nos dice que la violencia divina deconstruye el derecho, por lo que sería una especie de tiempo mesiánico, el advenimiento de un tiempo otro, una ruptura dentro de la historia, una ruptura con el tiempo histórico lineal que es incognoscible en sí misma, pero visible en sus efectos y estos son incomparables. En este tiempo mesiánico se daría una suspensión del derecho y del Estado, de la fuerza que hace la ley.

Ahora bien, la categoría de lo mítico y lo divino nos pueden servir, pues al interior del sistema benjamineano presentan cualidades que nos parece son análogas a la forma en cómo se comportan las teorías tradicionales y las teorías críticas, incluso nos pueden ayudar a ver parte de la interacción que ocurre entre dichos sistemas epistémicos, así como la resistencia de las diferentes teorías tanto tradicionales como críticas para una posible transformación.

Es decir, la teoría tradicional se comporta de manera similar a la violencia mítica, pues se coloca a sí misma como el sistema hegemónico de interpretación, se convierte en autorreferente, en el punto de verificación absoluta, se aferra y lucha por su posición privilegiada contra cualquier concepción divina que busque reemplazarla.

Vayamos por partes, primero, profundicemos más esta idea y aclaremos las categorías. La concepción de *mito* en Benjamín requiere que una concepción más amplia de la obra del autor y de la relación que tiene con otras categorías, pero nos parece que la clave para entender esta categoría, está expuesta en la teoría Benjamineana sobre el lenguaje de

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.192.

1916: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano en particular*¹⁷⁷, en ese pequeño texto podemos notar cómo nuestro autor alemán da cuenta de su concepción acerca del lenguaje a partir de una lectura minuciosa del texto del *Génesis*. Para Benjamín hay tres niveles en los que se separa el ser de las cosas, el primer nivel es el nivel de lo divino, el nivel de nuestro creador, donde todo aquello que nombra es creado al mismo tiempo de su nombramiento, es el verbo divino y creador; el segundo nivel, es el nivel de la naturaleza, en donde están todas las cosas como una especie de seres mudos, no son más que lo pronunciado por Dios; finalmente, el tercer nivel, es el de la realidad humana, en el cual Dios crea al hombre y le da la capacidad de nombrar, así, Adán podía escuchar en la naturaleza silenciosa aquel eco de su nombre divino y el cual se encontraba en las cosas mismas; por lo cual Adán, a partir de aquel eco, intenta nombrarlas, de esta manera, en el lenguaje adánico los nombres ya no son creadores, sino que, más bien, tienen una función epistémica, es decir, el hombre solo puede comunicar una parte del nombre divino.

Desafortunadamente, debido al pecado original, la caída del hombre en la tierra y la torre de Babel, el lenguaje del hombre se ha separado cada vez más de ese lenguaje adánico cercano a la divinidad, lo que nos supondrá un gran problema, pues ya no serán los ecos de los nombres divinos con los cuales hagamos referencia a las cosas, sino que comenzaremos a utilizar palabras, un lenguaje alejado todavía más de la divinidad, con un objetivo instrumental, el cual solo intenta decir la realidad, es decir, mientras los nombres adánicos comunicaban el silencio de la cosa, intentaban develar lo que la cosa era como creación divina, ahora, mediante el uso de las palabras y no de los nombres, los humanos ya no prestamos atención a lo que la cosa nos dice de ella, sino que intentamos apropiárnosla, apresarla de forma externa a través de palabras, con ello, el lenguaje se volvió una división, un juicio, la palabra se convierte en puro signo.

Benjamín nos dirá que la forma de recuperar aquel sentido adánico es tratar de dar cuenta del recorrido que llevó a cabo nuestro lenguaje, hacer un rastreo de las transformaciones y modificaciones que ha tenido a lo largo de la historia, rescatar lo olvidado, pues es “nuestro lenguaje caído el que lleva en su seno el germen de la liberación”¹⁷⁸ es por ello que se debe repasar la historia, pues en ella podemos dar cuenta de aquel momento de desviación, de aquel momento en que nuestro lenguaje derivó en solo

¹⁷⁷ Un excelente resumen interpretativo de este texto lo podemos encontrar en las notas de lectura anexas al libro de B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, p. 535-545.

¹⁷⁸ B. Tackels, *Op. cit.*, p.539.

instrumentalidad, también servirá para ver algunas concepciones pasadas, tratar de escuchar a lo que a cayado, lo que no ha tenido lugar en el presente, pues es el lenguaje instrumental ha triunfado y con su triunfo se han silenciado otras posibilidades, nuestro lenguaje se presenta como una totalidad, cuando, en realidad, es un elemento fragmentario y en ruina que solo da cuenta de una parte del todo, por eso debe ser reconstruido, releído, repasado.

Podemos decir que el lenguaje divino, la cuestión divina, es lo más próximo a la verdad de la cosa, el que pudiéramos acceder a él nos daría cuenta de la verdad, sin embargo, este nos es inalcanzable, la cuestión divina es un campo que solo le pertenece a Dios, nosotros solo podemos acceder, en el mejor de los casos, al lenguaje adánico, una especie de elemento de verdad degradado del divino, pero que le es más próximo y que aun así siempre está buscando escuchar la palabra divina. Así, la cuestión divina funciona como un postulado al que se pretende llegar y que servirá de guía.

Tomando todo ello en cuenta, podemos ver por qué la violencia divina es aquella fuerza que busca transformar el estado de las cosas, aquel otro mundo que intenta romper el orden instaurado, pues este orden que se postula a sí mismo como lo verdadero (el mítico) está equivocado, está alejado de la divinidad y sin embargo, se ha supuesto a sí mismo como lo divino. Sin embargo, como el ideal divino es solo un postulado, hemos de decir que una vez que la violencia divina logra derrocar a la violencia mítica, esta violencia dejará de ser divina, pues en su triunfo se instaure como el nuevo orden. Con lo cual, pasado un cierto tiempo, podrá devenir corrupto y fetichista, instaurándose a sí mismo como el lenguaje de Dios que, como ya vimos, nos es inalcanzable.

Por otro lado, también nos parece que tanto en los textos de Benjamín sobre Goethe, así como en su texto de habilitación, del cual ya hemos dado referencia, podemos encontrar más elementos que nos ayuden a reforzar nuestra exposición sobre las posibilidades e implicaciones de las categorías de lo mítico y lo divino. Por ejemplo, en los primeros capítulos de sus estudios sobre Goethe y sobre en el inicio de su texto sobre el *trauvienspiel*, Benjamín nos dice que las obras literarias tienen dos posibles contenidos: por un lado, el contenido objetivo; por el otro, el contenido de verdad. Para Benjamín una persona que lee y comenta el texto que lee, solamente puede acceder al contenido objetivo de la obra, mientras que aquel que lleva a cabo una crítica puede acceder al contenido de verdad, pero ¿cómo es esto?

Benjamín nos dice que el contenido objetivo de una obra es aquel que se encuentra constituido por los elementos de la época, los cuales sirvieron para la producción de la obra, es decir, aquel contexto desde el que se desarrolló la obra, i. e. los elementos de la época que se ven inscritos en la obra, los cuales permitirán a las épocas posteriores poder entender el significado y sentido que tuvo para el tiempo en que fue desarrollada la obra. Por su parte, los contenidos de verdad estarán profundamente encerrados en la obra, pero estos elementos tienden a pasar inadvertidos a su época, por lo que se revelarán con el pasar del tiempo, usualmente gracias a la distancia histórica.

De esta forma, cuando nos acercamos a una obra, cuando la leemos, frecuentemente solo alcanzamos a percibir el contenido objetivo, los elementos superficiales de la obra, por eso los comentarios que hacemos sobre ella son simples percepciones, no es sino hasta una lectura profunda, es decir, hasta el momento en que aparece la crítica de la obra, que el contenido objetivo poco a poco mostrará el contenido de verdad, el nivel profundo de la obra al que solo la crítica puede acceder: “la crítica busca el contenido de verdad de una obra de arte, y en cambio el comentario su contenido objetivo”¹⁷⁹.

Así, el contenido de verdad se muestra a través del contenido objetivo, el contenido de verdad nunca es accesible de forma inmediata, se requiere repasar constantemente el contenido objetivo hasta que este de manera gradual se agota y permite que, desde él, emerja una intuición que nos permita alcanzar el contenido de verdad, ese instante en el que el mismo contenido objetivo es llevado hasta su autoconciencia. Pero esto no es una tarea fácil, en especial para la época en que es producida esa obra, pues tanto para los comentaristas de la obra, como incluso para el autor mismo: los contenidos objetivos se han posicionado como el canon, el mismo espíritu de la época los fomentará a través de la técnica y el tratamiento de los temas su ocultamiento, por lo que rara vez se dará la crítica requerida para alcanzar los contenidos de verdad:

Lo que el autor tiene de conscientemente por su técnica, lo que también la crítica contemporánea reconoce ya fundamentalmente como tal, toca ciertamente los *realia* del contenido objetivo, pero constituye al tiempo el límite frente a su contenido de verdad, del que ni el autor ni la crítica de su tiempo pueden ser cabalmente conscientes¹⁸⁰

¹⁷⁹ Walter Benjamin, *Op. Cit.*, 2010, p. 125.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.150.

Así, los contenidos objetivos y los comentarios van permitiendo que poco a poco se presente el contenido de verdad, los comentarios preparan el terreno para la aparición de la crítica, pero a diferencia de lo que se cree, la forma de llegar al contenido de verdad no se puede dar mediante una deducción lógica, pues si bien los contenidos objetivos nos ayudan a llegar al contenido de verdad, este último no se deriva de los primeros.

Una imagen que se utiliza para dar cuenta de cómo funciona: es la idea de un sello, si uno ve la impresión de un sello en algún lugar, uno podrá deducir algunas cosas sobre el sello, pero no podrá deducir del todo la figura del sello, pues no necesariamente se imprime en su totalidad, tampoco podrá dar cuenta de la materia con la que está constituida el sello, ni su color, simplemente verá una imagen impresa por él, así el contenido de verdad sería el sello, mientras que el contenido objetivo sería la marca que deja el sello, y de la misma manera que de la marca que deja un sello no puedo deducir lógicamente el sello, tampoco del contenido objetivo puedo deducir el contenido de verdad, pero si me permite aproximarme a él, darme una idea de él, comenzar mis indagaciones para tratar de alcanzarlo.

Otro de los problemas es que muchas veces el contenido objetivo, en su mostrar, termina por volverse un elemento que encubre y oculta el contenido de verdad, así, podríamos decir que se convierte en una especie de palimpsesto¹⁸¹ el cual esconde la realidad, esto es, la verdad está en él, pero se encuentra negada, escondida, es por ello que la crítica lleva a sus niveles de reflexión y autorreflexión al contenido objetivo para buscar desvelar el contenido de verdad.

Benjamín también da cuenta de cómo usualmente los contenidos objetivos terminan por volverse la manera dominante en que se interpreta una lectura, se colocan a sí mismos como una especie de elementos de interpretación verdadera de la obra, el canon de interpretación que se eterniza y evita el acceso al contenido de verdad. Esto no quiere decir que el contenido objetivo esté mal del todo, al contrario, en él hay elementos verdaderos que se basan en la obra, lo que relatan está ahí, es evidente, visible, pero si son llevados a su momento de reflexión, si no se les cuestiona y mueve, jamás revelarán el contenido de verdad.

Con ello podríamos decir que el contenido de verdad funge como la cuestión divina, ese elemento que está al fondo y que es de difícil acceso; mentiras que el contenido de verdad,

¹⁸¹ *Cfr.* Optiz & Wizisla, *Op. cit.*

como la cuestión mítica, es aquel elemento que se vuelve el canon que dictamina la forma en cómo se debe ver y entender la obra, aquel elemento que se posiciona como la forma de análisis por excelencia. De la misma manera que a los autores y comentaristas de una época les aparecía el contenido objetivo como única posibilidad, de la misma manera, el mito se implanta como la verdad única posible.

Ahora, bien podríamos decir que la categoría de mito implica aquellos elementos que, como el contenido objetivo, dan cuenta de una parte de la verdad, pero de una manera fragmentaria, sin embargo, el gran problema estriba en que se plantean a sí mismo como elementos determinantes que sancionan los modos de interpretación, las leyes, etc. como bien señala Benjamin: “lo mítico no es en ninguna parte el supremo contenido objetivo, pero sí, en todas partes, alusión estricta a ese contenido”¹⁸², i. e. lo mítico se plantea como un contenido objetivo que solo mediante su destrucción nos permitirá acceder al contenido de verdad.

La cuestión mítica se convierte en este elemento creado que se pone a sí mismo como el fundamento de las cosas, que se ve como elemento divino, increado, eterno. Es el fetichismo de una parte fundada que se coloca a sí misma como el fundamento infundado, que se absolutiza, se posiciona como principio y orden. El dios mítico se vuelve absoluto, funda su derecho, pues “cada norma escrita y sancionada arraiga profundamente en el orden mítico”¹⁸³.

De esta manera, concordamos con Tackels cuando nos dice que “la obra de Benjamín no es otra cosa que una lucha contra la violencia del mito (...) Nuestra tarea consiste en atravesar el mito, hacer la experiencia de su contenido objetivo, no para darle vuelta con una violencia noble y soberana sino para sacar a la luz la verdad que en ella se halla oculta”¹⁸⁴ o en las mismas palabras de Walter Benjamin: “La mítica manifestación de la violencia se nos muestra ya idéntica a la violencia jurídica, y hace de la intuición de su problemática la certeza de la corruptibilidad de su función histórica, cuya aniquilación se convierte así en tarea”¹⁸⁵.

¹⁸² Walter Benjamin, *Op. Cit.*, 2010, p.144.

¹⁸³ Optiz & Wizisla, *Op. Cit.*, p.777.

¹⁸⁴ B. Tackels, *Op. Cit.*, p.554.

¹⁸⁵ Walter Benjamin, *Obras, Libro II/ Vol.1*, p. 202.

Así, el problema con las concepciones míticas es que se convierten en ídolos que nos engañan y nos hacen creer en ellos como la verdad absoluta¹⁸⁶, generar sistemas de privilegios diseñados para mantenerse así, sus totalidades autorreferentes niegan cualquier otra posibilidad, pues “Toda significación mítica busca siempre el secreto (...) en eso desemboca en último término la vida del mito, que, sin amo ni límites, se instaura a sí misma como único poder en el ámbito mismo de lo que es”¹⁸⁷. Por ello, el descubrimiento del contenido de verdad y la contraposición de una violencia “divina” se vuelve imperativo, es la tarea a realizar y la forma de conseguirlo es a través de la referencia a lo equivocado, al error, a lo olvidado, las víctimas del sistema que demuestran la imperfección del mismo, su alejamiento de aquella divinidad absoluta, ya que, como dice Benjamín en su texto sobre Karl Kraus: “no hay una liberación idealista del mito, sino una liberación materialista” y en la pobreza material de la vida de las víctimas podemos notar las fallas del sistema.

Así, si bien hemos notado que la crítica es negativa, parte desde lo negado y lo excluido de la totalidad vigente, esto lo hace con el fin de buscar darles un lugar a las víctimas, asimismo, la crítica tiene que partir de ciertos principios éticos materiales, pues para evitar caer en el simple idealismo y la formalidad, la teoría crítica no debe olvidar que su objetivo debe ser la producción, reproducción y el aumento de la vida, es decir, se opone al sistema vigente porque este niega la vida, por lo que la teoría crítica siempre debe buscar la negación de la negación de la vida, así, la teoría crítica siempre vendrá con postura de la emancipación y la liberación, su postura nunca es dominante, no puede partir de lo dado, de lo que es, sino que siempre parte de lo que no es¹⁸⁸.

La crítica no debe mantenerse en los niveles de abstracción, sino que debe estar relacionada con la *praxis*, su objetivo es la transformación del sistema de lo dado, no solo la denuncia de este, pues si se mantiene en la simple denuncia deviene “tranquilidad del conocimiento” como dice Marx:

La crítica, perfeccionándose, alcanza aquí una altura de abstracción donde únicamente las creaciones de su propio espíritu y su generalidad contraria a toda realidad le parecen "algo" o, más bien, le parecen "todo".

La crítica crítica hace de la crítica, atributo y actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica tomándose a sí misma como objeto, en una palabra, la crítica crítica: un

¹⁸⁶ “Benjamín había resguardado el concepto de mito a la denominación de ‘ordenes’ con ‘estructura intelectual intuitiva’ religiosamente determinados. De este modo el concepto queda desligado de la mitología y de lo griego, pero al mismo tiempo se lo deshistoriza” Optiz & Wizisla, *Op. Cit.*, p. 770.

¹⁸⁷ Walter Benjamin, *Op. Cit.*, 2010, p. 154.

¹⁸⁸ Cfr. E. Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, 2016.

"Moloch" cuyo culto es el renunciamiento a sí mismo, el suicidio del hombre, es decir, el suicidio en particular de la facultad de pensar.¹⁸⁹

Finalmente, ahora que ya hemos mapeado las categorías Benjamineanas, es que podemos atrevernos a decir que la teoría tradicional se configura a sí misma como el mito de interpretación de la realidad, pues una vez que ha alcanzado su posición como elemento explicativo de la realidad, se cree y posiciona como el punto fundante, el dictaminador de la verdad, se instaura a sí mismo como el único poder, es quién determina las leyes y que no acepta las posibilidades de la crítica, el cual si bien no está equivocado del todo pues tiene elementos basados en la verdad, no se ve a sí mismo como fragmentario e incompleto, sino como el punto último de referencia.

La teoría tradicional se “diviniza a sí misma”, se coloca como si tuviese un velo sagrado, pero en realidad es un falso ídolo, se eterniza a sí mismo como el pináculo de la verdad, todo refiere a ella, se presenta como un sobremundo por encima de los seres humanos, un elemento que se impone y va más allá de la voluntad y el interés humano, se siente con todo el derecho de hacerlo, como bien lo muestra en su referencia fetichista Stephen Hawking cuando sentencia en su último libro: “la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha tenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento”¹⁹⁰ .

Con esta sentencia con la que inicia su libro de astrofísica, el gran teórico de la física y figura fundamental de la ciencia moderna, S. Hawking, afirma fehacientemente que la ciencia moderna ha encontrado una forma de interpretar la realidad tan verdadera, fundamental y última que todo el conocimiento humano debe basarse en ella y aquel conocimiento que no parta de ella está en el error, una verdad absoluta que solo se requiere detallar ciertos grados, pero que ya, tal cual, se ha instaurado como la verdad, y todo aquello que no lo tome en cuenta, ni lo use como punto de partida, simplemente está muerto, exige un sometimiento a su verdad. Igualmente, Hawking nos muestra su cercanía a la idea del progreso, con ello, al sentenciar el fin de la filosofía, en su idea de ciencia, conocimiento y progreso, la filosofía no tiene mayor lugar que el de ocupar un puesto en el pasado prehistórico, como un elemento del todo superado.

¹⁸⁹ Karl Marx, *La Sagrada Familia*, p.32

¹⁹⁰ S. Hawking & Mlodinow, *Op. Cit.*, p. 11.

De esta forma, la Física, sus modelos y formas ordenadas de entender la realidad para Hawking aparecen como omniscientes y omnipresentes, en este y todos los universos posibles, así, como Dios, la física es capaz de dar cuenta del todo, está en todos lados y puede explicarlo todo. La teoría tradicional se mitifica, se convierte un ídolo al que hay que prestar pleitesía y que llega, cual dios verdadero, a acabar con todas las otras posibilidades, imponiéndose como el único camino al reino de la gloria y la verdad.

Aquí cobra relevancia el análisis que lleva a cabo Franz Hinkelammert en su texto *Crítica de la razón mítica* en donde nos dice que: “Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios de vida/muerte”¹⁹¹, los mitos suspenden la idea de la finitud, la posibilidad de la muerte queda de lado y se crea la idea de una idea más allá del tiempo que funcione en todos los niveles, como hoy pretende la ciencia moderna, al plantear sus teorías como leyes eternas que vienen a acabar con el error mítico, desvelando ahora el contenido de verdad sin darse cuenta de que ellas mismas se han convertido en mito:

La modernidad intenta definirse contra el mito (...) el mito parece ser lo primitivo; la razón ilumina y deja atrás el mito (...) hay apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos (...) Sin embargo, la modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero produce mitos nuevos¹⁹².

Ahora nuestra analogía cobra más fuerza, el pensamiento científico ilustrado, en su momento, como violencia divina, se percató del error en el que habían caído sus contemporáneos que habían creído en los mitos, así, utilizo su fuerza divina, para mostrar los errores de la concepción idolatra canónica, pero una vez que logró derrocar a la violencia mítica que se oponía, terminó por convertirse ella misma en una nueva violencia mítica, derrotó a los ídolos para instaurar nuevos, cual movimiento revolucionario que acaba con el Estado de derecho para instaurar uno nuevo.

Así, siguiendo a Hinkelammert, podríamos decir que la ciencia empírica moderna, al soñar, produce monstruos, el sueño del progreso y de la capacidad de poder conocerlo todo de forma definitiva es ese nuevo mito fundado, la idea de progreso, sin referencia empírica alguna y la idea de un conocimiento definitivo, imposible de alcanzar por una mente limitada

¹⁹¹ Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, 2008.

¹⁹² *Ibid.*, p.57.

y finita como la nuestra, generan el mito epistémico dominante que permite la instrumentalización del mundo y su destrucción.

Así, desde su posición mítica, la teoría tradicional descalifica, señala, golpea, y crítica a la teoría crítica sin confrontarse directamente contra ella, prefiere responder y encontrar fallas a ella antes de siquiera poner en cuestionamiento sus bases fundadas.

La mitificación de la teoría tradicional tendría que ver con un proceso de formación social de la razón, generando una especie de patología social, como de la que da cuenta Áxel Honneth¹⁹³, en la que los sujetos sociales no cobran conciencia de las circunstancias en las que se encuentran. También creemos que la construcción mítica termina por generar una especie de idea sobre lo natural, similar a la idea de segunda naturaleza de la que hablaba Luckas y que retomaron los frankfurtianos, es decir, la implantación mítica de la teoría tradicional reifica lo dado, y la concepción de la historia se configura en conformidad con la teoría tradicional, creando así un proceso histórico que termina por “naturalizar” la modernidad.

Por su parte, la Teoría Crítica fungiría como el elemento divino que se confronta a la cuestión mítica, aquel elemento que sirve para negar y llevar a la autorreflexión a la teoría tradicional, que busca derrocarla, transformarla, pues si la primera “instaura derecho, la violencia divina [la teoría crítica] lo aniquila; si aquella pone límites, esta destruye ilimitadamente”¹⁹⁴.

La teoría crítica entonces, como la violencia divina, debe superar la naturaleza mítica implantada, esa segunda naturaleza implantada ante nosotros, pues la segunda naturaleza “explica cómo es que el producto de la historia se vive como algo distinto y separado de la *praxis* humana, como algo cosificado”¹⁹⁵, así, la segunda naturaleza “pone de manifiesto una ‘apariencia mítica’ y falsa de la realidad como absoluta y ahistórica”¹⁹⁶

Ahora bien, la confrontación entre la teoría crítica y la teoría tradicional, de la misma manera que la lucha entre la violencia mítica y la violencia divina no será una confrontación sencilla, la teoría tradicional, al igual que la violencia mítica, hará uso de todos sus elementos a disposición, sus análogos cuerpos policiacos y represivos, bajo la apariencia de ciencia

¹⁹³ Cfr. Áxel Honneth, *Patologías de la razón*, 2009.

¹⁹⁴ Walter Benjamin, *Obras, Libro II/ Vol.1*, p. 202. Lo agregado entre corchetes es mío.

¹⁹⁵ Matías Bascuñan, *Op. Cit.*, p.66-67.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.70.

objetiva, emprenderán una lucha de resistencia para no cambiar ni poner en duda su postura dominante.

Es en este momento que vemos que el enfrentamiento entre la teoría tradicional y teoría crítica no es una clásica concepción dialéctica en el sentido fichteano en donde los elementos antagonistas se confrontan para dar paso a un tercer momento más elevado, no, el choque entre ambas teorías puede llevar a la convivencia o destrucción de su opositora sin que necesariamente se vea afectada la triunfante por su confrontación. ¿Cómo es esto?

Si recordamos, la violencia mítica, el Estado constituido, hará uso de sus elementos para mantener su orden dominante, es por ello que podrá hacer uso del estado de excepción, ese elemento de suspensión de reglas para acabar con el caos y la confrontación, para regresar al orden previo, es decir, no un paso a un momento posterior, amplio y mejorado, sino el que ya estaba. Esto significa que el orden mítico intenta mantener su privilegio, no le importan las fallas que muestre la parte crítica simplemente quiere mantenerse en su lugar, como nos señala Derrida en su libro *Fuerza de Ley*, la violencia divina se opone a la mítica en todos sus rasgos: “la violencia mitológica del derecho se satisface ella misma al sacrificar al ser vivo, mientras que la violencia divina sacrifica la vida para salvar al ser vivo, a favor del ser vivo. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso que exige sangre no se respeta al ser vivo”.¹⁹⁷ Esto, que tiene un sentido político y de rebeldía, en nuestro análisis implicaría que la resistencia del mito significa el desconocimiento de las víctimas que genera, el querer mantener el estado dado de las cosas sin importar las consecuencias que este traiga, por ejemplo si la teoría crítica ha descubierto que la forma instrumental en que es desarrollada la ciencia nos está llevando al suicidio colectivo y la teoría tradicional no está dispuesta a aceptar las consecuencias que derivan de ella misma, pues se sigue creyendo como el mejor punto de referencia, eso significa que la teoría tradicional prefiere mantener el sacrificio y la muerte que genera, mientras que la teoría crítica, cual fuerza divina, intenta cambiar esta realidad, la teoría crítica se opone al sistema vigente porque este niega la vida.

De manera similar, encontramos en Marx una teorización similar cuando en *La Sagrada Familia* nos dice que: "Lo que caracteriza a toda concepción religiosa es que ella establece el dogma de un estado religioso donde una de las antinomias termina siempre por

¹⁹⁷ Derrida, Jaques, *Fuerza de Ley*, p.128-129.

triunfar sobre la otra."198, el mito y con ello la teoría tradicional devenida mito, ídolo y punto de referencia, como idea religiosa y dogmática se establece a sí misma como la parte triunfante de la confrontación con otras posibilidades de interpretar el mundo; además, Marx agrega posteriormente: "En el marco de la antinomia, los propietarios privados forman, pues, el partido conservador y los proletarios, el partido destructor. Los primeros trabajan para mantener la antinomia, los segundos, para aniquilarla."199 De esta manera, el proletariado tendrá de su lado la fuerza contra hegemónica, la fuerza divina que busca destruir la antinomia religiosa imperante.

Con todo ello en mente, creemos también que cambia la interpretación de aquella frase de Marx que expresara en su pequeño texto: *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en donde nos señala que toda crítica comienza por ser crítica a la religión, frase que, a partir de la interpretación que realizó Engels y que fue secundada por la mayoría de los marxistas soviéticos200, terminó por derivar en convertir al marxismo en un antagonista de la religión, además de que implicó que la crítica a la cuestión religiosa sea solo una crítica a ella como instancia metafísica que debe ser erradicada (la religión como el opio del pueblo). Sin embargo, creemos que la perspectiva de Marx va en otro sentido, pues como también señala en *La Sagrada Familia*: "Únicamente el teólogo puede creer todavía que se trata de la religión como de religión"201.

Con ello en mente, y en concordancia con Franz Hinkelammert y su perspectiva de que el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista, creemos que la enunciación de Marx de comenzar la crítica por la religión no necesariamente tiene que ir en un sentido estrictamente metafísico-teológico, sino que, más bien, la crítica va en sentido de criticar las perspectivas fetichistas que son puestas por encima del ser humano, como divinidades, así, la crítica tiene que iniciar por aquellos elementos que se siguen, aceptan y defienden religiosamente, aquellos dogmas que se imponen como dioses, aquellos ídolos que han dejado de asumirse como construcciones humanas y que ahora se superponen al humano de la misma manera que ocurre con la fetichización de las mercancías, aquellos elementos que quieren mantener el *statu quo*, la explotación y la muerte, como el mercado y el estado

198 Karl Marx, *Op. Cit.*, p.48.

199 *Ibid.*, p.50.

200 Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, p.19-20.

201 Karl Marx, *Op. Cit.*, p.128.

autoritario, así, como bien señaló José Martí “El dogma que vive de autoridad, muere de crítica”.

Ahora bien, regresando a nuestra confrontación dialéctica entre la teoría tradicional y la teoría crítica, hemos de decir que, en concordancia con lo que ocurre con el texto sobre la violencia de Walter Benjamin, la teoría tradicional no necesariamente entrará en conflicto abierto con la teoría crítica, es decir, no tiende a confrontar su postura, a escuchar y entrar en dialéctica abierta con su contraparte, sino que también podrá generar teorías anti-críticas, como los cuerpos represivos de los estados que buscan mantener el orden, antepone criterios para un posible dialogo con su contraparte, criterios que parten desde su totalidad epistémica, como, por ejemplo, suele ser la defensa de la teoría económica tradicional, la cual, ante las críticas pide a sus contrincantes que presenten el desarrollo teórico completo de una totalidad funcional antes de si quiera poner en duda su postura: “no te gusta el capitalismo, entonces dime qué otro sistema económico podemos utilizar y que responda bien a X problema”.

La teoría tradicional puede estar tan fetichizada que, sin importar los elementos que se le presenten para demostrar sus errores, seguirá creyéndose el verdadero punto de referencia, por lo que prefiere seguir en su error antes de aceptar una posible transformación, como durante mucho tiempo lo hizo la iglesia católica ante el cambio de paradigma de la posición de nuestro planeta frente al universo o como lo hace el eurocentrismo ante la aparición de las teorías descolonizales a las cuales, desde el inicio, desconoce cómo posibles formas de filosofía.

Con ello vemos que la crítica de la crítica también puede partir no desde el desarrollo interno de la crítica, i. e. no a través de la reflexión, sino desde la parte tradicional, con ello, al ser una crítica que pretende mantener el estado dado de las cosas y que no busca la transformación, ni el cambio, como tiene el objetivo de encubrir, mantener privilegios, creemos que esta sería más bien una anticrítica que tiene como propósito fundamental desarmar a la crítica, evitar la confrontación, la transformación, etc.

La anticrítica, entonces, serían los elementos represivos que parten de la teoría tradicional con el objetivo de imposibilitar cualquier confrontación y relación dialéctica entre la teoría tradicional y la teoría crítica, lo más importante aquí es hacer notar que estos elementos no parten de la reflexión sino desde el dogmatismo de la teoría tradicional usan descalificaciones y desprecian, son elementos enraizados en la ontología (el ser) de la teoría tradicional y que, por ende, solo interpretan los elementos críticos como falsos, como

metafísicos (no-ser), por ese motivo si la teoría crítica quiere ejercer cualquier clase de transformación debe de evitar la anticrítica y buscar confrontarse directamente con la teoría tradicional, pues la anticrítica solo hará señalamientos que si son tomados en serio, solo derivarán en otro proceso infinito por parte de la teoría crítica.

Como señaló Horkheimer en su libro *Ocaso*: “Cuanto más incierta es la suerte de las ideologías necesarias más terribles son los medios con los que hay que defenderlas. El grado de celo y de terror con que son defendidos los ídolos vacilantes, muestra hasta que punto ha avanzado ya el ocaso”²⁰².

²⁰² Cfr. Horkheimer, *Ocaso*, 1986.



Algunas Conclusiones

Como bien señaló Horkheimer en su *Ocaso*, cada comienzo es difícil y se vuelve todavía más complicado en cada nuevo comienzo, así, el inicio de este último capítulo se torna sumamente complicado, pues las conclusiones son siempre el intento de cerrar y redondear toda la investigación planteada, de culminar el tema, de vanagloriarse por la consecución de los objetivos o frustrarse por las hipótesis fallidas, pero aquí, nosotros, no solo pecaríamos de soberbia si decimos que hemos llegado a una sola conclusión definitiva, sino que también estaríamos traicionado todo nuestro trabajo al postular una conclusión en sentido único o de cierre, pues ello sería un elemento acrítico que no podemos permitirnos, al menos no en este trabajo, es por ello que preferiremos hablar de una conclusión momentánea, un punto final que en cualquier momento se podría convertir en un punto y seguido, pues cierra el presente escrito en su finitud material, pero en su idea sigue abierta, parafraseando a Mariátegui, mis ideas nunca estarán acabadas, al menos, mientras yo viva.

Igualmente, hablamos de conclusiones, pues son varias cosas las que hemos descubierto a lo largo de la presente investigación, una investigación que en su fundación tenía un sentido análogo: hablar de la teoría crítica y criticarla. Sin embargo, en el desarrollo de la misma, con cada andar, lectura y escritura nos encontrábamos con otros problemas que tenían que ser resueltos, se ampliaron nuestras concepciones y algunos otros caminos tuvieron que ser abandonados, las lecturas, autores y teorías nos superaron en muchos sentidos, pero nos han permitido vislumbrar nuevas posibilidades que no figuraban en aquel anteproyecto de tesis que bosquejamos aquel 28 de febrero del 2014.

Nos han quedado tareas pendientes, en especial aquella que tiene que ver con la producción de la teoría crítica desde América Latina y cómo está podría interactuar, confrontarse y transformar la teoría crítica europea, queda también pendiente el giro Decolonial y sus aportaciones críticas, los orientalismos, feminismos, etc. Sin embargo, a pesar de que esos temas no encontraron un desarrollo de sus particularidades y aportes, se podrá notar que ellos figuran en el fondo del presente escrito, pues todo lo aquí desarrollado tiene la finalidad de allanar el camino para que esas otras críticas entren en juego teórico con el canon crítico europeo, como señalamos en nuestro tercer capítulo: “abrimos, desde Walter Benjamin, la posibilidad de una nueva teoría crítica Latinoamérica”. Así, la producción crítica latinoamericana queda pendiente para nuestro siguiente trabajo, aunque ya hemos creado un suelo fértil para su desarrollo, por lo que en estas conclusiones nos animaremos a puntualizar algunas tesis que creemos se derivan de lo aquí expuesto y que pueden servirnos para futuras investigaciones.

Entre las pretensiones que subyacen el presente escrito estaba no solo confrontar las concepciones de teoría clásica y teoría crítica, mapear sus características, hablar de su metodología e ir aplicando la misma a su exposición, sino que también queríamos hacer frente a la concepción tradicional que se da hoy en día de la teoría crítica, en la cual se crea una concepción hegemónica e historiográfica de la Escuela de Frankfurt y que convierte a la teoría crítica en una clase de escuela filosófica, que tiene progresos y discusiones internas, una clase de herencia intelectual que limita a la teoría crítica a un lugar específico: Frankfurt, en esa tradición y sucesión intelectual, algún filósofo se pronuncia a sí mismo como el heredero de la teoría crítica y se asume como participe de la teoría crítica, sin notar que con esa misma expresión la han vuelto parte de la teoría tradicional.²⁰³

²⁰³ Cfr. Jordi Maisso, *Constelaciones*, N1, noviembre 2009, PP.177-182

Recordamos que, si la teoría se mantiene en su rigidez, si no cambia y se reestructura en conformidad con la realidad cambiante, termina por ser una forma de interpretar la realidad que es caduca, por ello los contenidos de la teoría deben tener la capacidad de modificarse, de cambiar, es decir, la teoría debe estar íntimamente ligada con las condiciones sociales e históricas. La investigación que aquí hicimos se vuelve pertinente, pues hemos llevado a cabo un proceso en el que movilizamos nuevamente a la teoría crítica, de la misma manera en que la teoría crítica se suponía como el autorreflexión de la teoría, nosotros creemos que hemos llevado, con nuestras limitaciones y carencias, a la teoría crítica a su autorreflexión, su autocrítica.

A lo largo de los capítulos revisamos y confrontamos desde diferentes ángulos y fuentes las concepciones (principalmente) de Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, lo cual nos permitió dar cuenta de los elementos en común que atraviesan transversalmente la obra de estos teóricos, a la par que vislumbramos también algunas de sus diferencias lo cual complicó, pero, a la par, enriqueció nuestro trabajo.

Creemos que la forma en cómo hemos abordado la teoría de Walter Benjamin, en especial en el tercer capítulo, nos abre las puertas para una reactivación de los estudios críticos sobre él, pues logramos conjuntar muchas de sus propuestas bajo una línea de desarrollo, y que nos muestra diferentes posibilidades de entender el método y proceder benjaminiano, además de que desde él, hemos logrado justificar la posibilidad para abrir otros espacios críticos y también lo hemos usado como fondo para las concepciones críticas de los demás frankfurtianos.

Asimismo, esperamos haber combatido en parte la “descafeinización” de la crítica, al mostrar que la crítica puede seguir avanzando y transformándose, pero si ella solo se da a nivel superficial, termina por mantener el orden vigente, con lo que sería, en realidad, una teoría tradicional, o en palabras de Rosa Luxemburgo²⁰⁴: no sería una crítica revolucionaria, que transforme, sino que sería una teoría reformista.

Igualmente hemos dado cuenta de cómo la teoría crítica en su misma producción y devenir teórico, a pesar de todo su fondo y pretensiones críticas, puede convertirse en un

²⁰⁴ Cfr. Rosa Luxemburgo, *Reforma o revolución*, 2006.

elemento que trabaje a favor del orden vigente, pues si la crítica sigue indefinidamente su movimiento de reflexión y enjuiciamiento se convierte en estéril, si espera tener todas las respuestas podría entonces nunca llegar a actuar, error que nos parece cometió T. Adorno cuando, en 1968, se opuso a los movimientos estudiantiles, pues según él, les falta desarrollarse teóricamente. De manera análoga creemos que esta profundidad crítica es la que sigue deteniendo muchos movimientos sociales y que evita que, entre los diferentes movimientos antagónicos del sistema dominante, se dé un proceso de diálogo y traducción de demandas que configure una *hiperpotentia* contrahegemónica sólida que realmente pueda llegar a un consenso para transformar el sistema.²⁰⁵

También creemos que esa criticidad sin límites funciona como paliativo a nivel de ciencia política, pues usualmente los diferentes partidos críticos, todos aquellos partidos y movimientos que se identifican con las ideologías de izquierda, tienden a fracturarse con mucha facilidad, pues aun cuando los otros movimientos ejercen una perspectiva crítica, ella también les parece ser objeto de crítica, por ello a los movimientos anarquistas les parecen equivocadas las concepciones de los comunistas, a los comunistas les parecen criticables las concepciones troskistas, etc. los movimientos y proyectos políticos difieren entre sí, se critican los unos a los otros sin realmente dialogar y llegar a un consenso, lo cual termina por ser contraproducente, pues a veces las alianzas no se dan, debido a nimiedades o por construcciones muy para el futuro, se preguntan qué harán una vez que derroten al capitalismo, se cuestionan sus proyectos para el momento que alcancen la victoria y ni siquiera han comenzado a luchar. Mientras tanto, el poder hegemónico se alinea en una dirección y consigue sus objetivos.

Esto no quiere decir que la crítica entre los diversos movimientos críticos esté mal, como también desarrollamos en nuestro trabajo, toda crítica que se cierre ante la crítica dejará de serlo y se convertirá en teoría tradicional, hegemónica, dominante. A lo que nos referimos es que la crítica debe de ser capaz de frenar sus reflexiones para dar paso a la *praxis*, una vez que ya ha descubierto un elemento que requiere, en un sentido de necesidad material, transformarse, la crítica debe proceder a modificarlo, ya después volverá a sus cuestionamientos, pero hay cosas que requieren su atención inmediata. Si el movimiento del EZLN no hubiese pasado al actuar, si aún se estuviese cuestionando sobre todas las

²⁰⁵ Cfr. E. Dussel, *20 tesis de política*, 2006; E. Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, 2016.

variaciones y posibilidades críticas de su proyecto, hoy en día no sabríamos nada de ellos y nuestros pueblos originarios estarían todavía en peores condiciones.

Por ello se vuelve sumamente relevante el *jetzeit*, el tiempo ahora, del que nos habla Walter Benjamin, pues supone un freno en el avanzar lineal del tiempo vacío, que para nuestro caso funciona como el freno en la secuencia reflexiva vacía e infinita, para dar paso a la transformación, a la *praxis*. El tiempo ahora funciona desde el presente, exige la transformación y reivindicación de lo que no ha tenido lugar, suspende el progreso y el avance del tiempo para centrar la atención en el pasado y el presente, repasa a contrapelo lo que existe y da cuenta de lo que no ha tenido eco en la actualidad, busca rescatar e inaugurar otro tiempo, suspende el avance temporal no para reanudarlo inmediatamente, sino para inaugurar otro tiempo en donde los olvidados dejen su abandono y pasen a ser.

De esa manera vemos que el proyecto crítico no puede darse con miras al futuro, pues aquella instancia temporal todavía no es, por lo que no la podemos criticar con la misma profundidad con al que podemos criticar el presente y el pasado en el que se encuentra lo que es y desde el cual podemos rastrear lo que no ha sido. Nuestra inteligencia es finita por lo que nunca podremos construir un proyecto que resuelva todos los problemas por venir, el futuro nos debe servir como postulado, el futuro será esa utopía que encienda la esperanza y que nos permita seguir avanzando, aun cuando nunca lleguemos a ella. Como mostramos con Marcuse en el capítulo dos, el mundo racional, el mundo en el que la razón está realizada en todas sus potencialidades es inalcanzable fácticamente, no podemos llegar al absoluto, pero la posibilidad de dar cuenta de él de manera racional nos sirve como motor negativo para transformar el mundo en el que nos encontramos.

Ciertamente, hemos tomado conciencia de lo imperativo que es la materialidad para la teoría crítica, pues en el idealismo, la crítica no tiene final, pero con la aparición de la materialidad, se torna mucho más evidente la necesidad de poner un freno a la reflexión crítica, ya que, si ciertas demandas no se atienden, la muerte se vuelve una realidad y con su llegada toda otra posibilidad crítica es imposible, la vida y su materialidad se convierten así en el principio último de referencia para la crítica.²⁰⁶ Así, la teoría crítica tiene un fundamento material²⁰⁷ de contenido ético que apunta a la necesidad de una transformación social, por lo

²⁰⁶ Cfr. E. Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, 2016.

²⁰⁷ Para Dussel la vida, para Adorno el sufrimiento de las víctimas.

que no solo le interesa el elemento epistemológico, sino que le importa la realidad social, la construcción ético política.

A lo largo de nuestras reflexiones, fuimos capaces de analizar a la teoría tradicional y de ver como ella aún tiene vigencia, como ella aún se desenvuelve incluso entre algunos de los últimos desarrollos científicos del siglo XX y principios del XXI. Al mismo tiempo, notamos como una teoría crítica puede fetichizarse y asumirse como la última posibilidad, dimos parte de cómo las teorías de corte tradicional y las teorías críticas entran en una confrontación dialéctica donde se confrontan de manera análoga a la propuesta de Walter Benjamin acerca de la violencia en *Hacia una crítica de la violencia*. Asimismo, utilizamos las categorías de *mito* y *divino* de Walter Benjamin y las llenamos de otro contenido, para dar cuenta de cómo funciona la confrontación entre la teoría tradicional o mítica y la teoría crítica o divina.

Igualmente pudimos ver como una parte de la teoría tradicional se manifiesta, por ejemplo, en Stephen Hawking²⁰⁸, quien en su último libro mienta que: “la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha tenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento”²⁰⁹, en esta sentencia podemos observar claramente los elementos míticos, fetichistas y autorreferentes de la teoría tradicional, pues afirma fehacientemente que la ciencia moderna ha encontrado una forma de interpretar la realidad tan verdadera, fundamental y última que todo el conocimiento humano debe basarse en ella y aquel conocimiento que no parta de ella está en el error.

También, el gran teórico de la física muestra su cercanía a la idea del progreso, pues al sentenciar el fin de la filosofía, en su idea de ciencia, conocimiento y progreso, la filosofía no tiene mayor lugar que el de ocupar un puesto en el pasado prehistórico, como un elemento

²⁰⁸ En este punto queremos aclarar que no estamos despreciando a Hawking, ni su teoría, creemos que sus aportaciones en el campo de la física son remarcables y fundamentales, tampoco estamos diciendo que sea totalmente falso lo que dice, pues como hemos visto, la teoría tradicional parte de elementos verdaderos sin embargo, nos parece evidente que su declaración inicial, a la que hemos hecho referencia en diferentes partes de nuestra tesis, es sumamente falaz, fetichista y tradicional, nos sorprende que alguien con sus capacidades cayese en este error, sin embargo, es su propia declaración la que nos permite utilizar a una figura tan importante y actual el desarrollo científico para dar cuenta de la vigencia de ciertos elementos de la teoría tradicional. Como señaló Koselleck “la crítica [que] sucumbe a la falsa apariencia de su neutralidad se vuelve hipocresía” Cfr. Koselleck, *Crítica y crisis*, p. 93.

²⁰⁹ S. Hawking & Mlodinow, *Op. Cit.*, p.11.

del todo superado. Finalmente, parece ser que la física, sus modelos y formas ordenadas de entender la realidad -para Hawking- aparecen como omniscientes y omnipresentes, pues en este y en todos los universos posibles, así, como Dios, la física es capaz de dar cuenta del todo, está en todos lados y puede explicarlo todo. La teoría entonces se mitifica, se convierte un ídolo al que hay que prestar pleitesía y que llega cual dios verdadero a acabar con todas las otras posibilidades, imponiéndose como el único camino al reino de la gloria y la verdad, como señalamos en nuestro tercer capítulo.

También, hemos de decir que la teoría tradicional es aquella que va en conformidad con el estado dado de las cosas, aquella que cree que el mundo solo puede ser comprendido y descrito en términos de lo que ya es. La teoría tradicional, administrada, unidimensional y positiva es un instrumento al servicio del dominio, ilusionado con la existencia de conceptos puros que justifican el ser de lo que es, se limita a comprobar y ordenar lo que es, los conceptos son estáticos y eternos, se les otorga un valor absoluto e independiente de lo humano, por lo que se pierde el control sobre ellos y terminan por fetichizarse, el concepto anuncia la realidad y la realidad al concepto, por lo que todo aquello que no encaje será un problema simplemente descartable.

Por su parte, la teoría crítica piensa que esto no puede ser así, pues, como ya hemos dicho, la realidad conceptual y la realidad en sí, difieren, hay una tensión constante entre la realidad y la filosofía, entre el concepto y lo existente. Así, la teoría crítica parte como una negación de lo que afirma la teoría tradicional, como el búho de Minerva, siempre llega después, pero aparece como una oposición al estado dado de las cosas, se confronta a lo establecido, en otras palabras: se revela mientras se rebela.

El objetivo de la teoría crítica es mostrar que la teoría hegemónica o establecida está equivocada o incompleta, para ello requiere de un punto de apoyo, algún lugar desde el cual mostrar el error. Según Boltanski²¹⁰, la crítica puede mostrar que la teoría tradicional está mal de dos formas: una interna y la otra externa. Si la crítica opta por el camino interno, deberá llevar a cabo una revisión y enjuiciamiento de la configuración interna, desde los mismos parámetros de la teoría señalando los errores en el desarrollo de los conceptos, mostrando contradicciones, llevando al absurdo sus proposiciones, subsume la teoría tradicional y la supera, es la autorreflexión de la teoría tradicional, por otro lado, si opta por

²¹⁰ Cfr. Luc Boltanski, *Op. Cit.*, p. 2009.

el camino externo, partirá de un elemento el cual no forma parte de la teoría hegemónica, del no-ser de la totalidad y desde ahí comenzará un proceso de transformación.

De esta manera, vemos que la teoría, al ser negativa, al negar la teoría positiva dada, requiere de ciertos elementos: primero, una teoría hegemónica que dé cuenta de la realidad o de algún aspecto de la misma y la cual, a los ojos de la crítica, presenta una falla, ya sea parcial o total, puede ser en el desarrollo de sus capacidades, en su concreción real o en el olvido de algún elemento.

Por un lado, la crítica puede creer que este mundo está mal porque no ha llegado a su concreción máxima, no se ha desarrollado, hay un error en la comprensión de alguna de sus partes, pero que el camino que estamos tomando es el correcto, la idea, por ejemplo, del sueño incumplido del proyecto Ilustrado, por lo que solo debemos calibrar el rumbo del barco. Por otro lado, hay quienes creen que el rumbo está mal, que en el origen nuestro conocimiento del mundo estaba más apegado a la realidad pero que con el tiempo se ha pervertido, por lo que debemos hacer un rastreo histórico-arqueológico temporal para llegar a ese paraíso olvidado.

Así, según Boltanski, la crítica puede tomar puntos basados en diferentes cuestiones: (1) Verdad, la teoría tradicional está equivocada, ha interpretado mal las cosas; (2) Desde una concepción moral: la teoría tradicional se ha desarrollado de tal manera que traiciona algunos de los principios morales que están en el fondo, algún valor no está siendo respetado: justicia, igualdad, etc.; (3) puede usar elementos genealógicos, es decir, hubo un mal desarrollo en la concreción de las ideas; o bien, (4) puede fundarse en la exterioridad: un elemento que está completamente fuera de la comprensión de la totalidad, que no es y no figura para el sistema de lo dado, pueden ser olvidados de los que nos habla Walter Benjamin o las víctimas (oprimidos y excluidos²¹¹) de las que da cuenta Enrique Dussel.²¹²

²¹¹ Hablar de la exclusión ontológica y de la crítica desde la exterioridad a la totalidad del sistema es uno de los temas que nos han quedado pendientes en el presente trabajo, tanto la propuesta de E. Lévinas, como la de F. Rosenzweig y la E. Dussel.

²¹² Hacemos esta exposición temática siguiendo a Boltanski (Boltanski, 2009) para distinguir teóricamente los principales elementos de los que hace uso una teoría crítica, pero ello no implica que esas formas de “atacar” sean excluyentes, al contrario, creemos que se complementan. Igualmente, creemos que todas esas posibilidades críticas están atravesadas por la idea de que otro mundo es posible, es decir, en todas existe la esperanza de la transformación del estado dado de las cosas, ya sea de solo una parte (reforma) o de la totalidad (transformación).

También nuestras reflexiones nos permitieron notar que la crítica presenta niveles de desarrollo y de construcción teórica, por ello hicimos uso análogo de los planteamientos de Walter Benjamin y otros para poder justificar la existencia de la crítica, la crítica de la crítica y los sucesivos niveles infinitos, desde los cuales notamos que la crítica no puede terminar nunca, como también Adorno señaló en su *Dialéctica negativa* que tratamos a detalle en el capítulo 2- y gracias a la cual podemos justificar la creación de nuevos y diferentes proyectos críticos, como lo es la crítica latinoamericana, gracias a ello, notamos la importancia del tiempo ahora.

Finalmente, creemos que para que la crítica no pierda norte, ni devenga enajenante o mero paliativo y no se quede en el nivel de la pura teorización y la autocrítica infinita requiere partir de ciertos criterios y principios. El primero de ellos es que la crítica siempre debe ser negativa, partir desde lo negado y lo excluido de la totalidad vigente para buscar darles un lugar. Asimismo, la crítica tiene que partir de ciertos principios éticos materiales, es decir, para evitar caer en el simple idealismo y la formalidad, la teoría crítica no debe olvidar su pretensión ética, como tal su objetivo debe ser la producción, reproducción y el aumento de la vida, es por ello por lo que se opone al sistema vigente, porque este niega la vida, así, la teoría crítica siempre debe buscar la negación de la negación de la vida. La teoría crítica, entonces, siempre vendrá con postura de la emancipación y la liberación, su postura nunca debe ser dominante, en el momento en que se vuelva dominante, en el que se crea o pretenda postularse como la última referencia, en ese instante la teoría deja de ser crítica y pasa a ser tradicional.

La crítica, entonces, no debe mantenerse en los niveles de abstracción, sino que debe estar relacionada con la praxis, su objetivo es la transformación del sistema de lo dado, no solo la denuncia de este, pues si se mantiene en la simple denuncia deviene “tranquilidad del conocimiento” como señaló Marx en *La Sagrada Familia*:

La crítica, perfeccionándose, alcanza aquí una altura de abstracción donde únicamente las creaciones de su propio espíritu y su generalidad contraria a toda realidad le parecen "algo" o, más bien, le parecen "todo".

La crítica crítica hace de la crítica, atributo y actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica tomándose a sí misma como objeto, en una palabra, la crítica crítica: un "Moloch" cuyo culto es el renunciamiento a sí mismo, el suicidio del hombre, es decir, el suicidio en particular de la facultad de pensar.²¹³

²¹³ Marx, *La Sagrada Familia*, p.32.

La crítica también debe saber de su incapacidad de dar cuenta del todo, por lo cual, la crítica que nosotros hagamos aplica para nuestro aquí y ahora y no para todo tiempo posible, de la misma manera cualquier teoría crítica se cree en la actualidad no puede, aun cuando se base en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, plantearse como mejor o superior, pues sería crear una línea tradicional y progresista. Igualmente las teorías críticas que se desarrollen desde América latina, tendrán que responder a su aquí y su ahora, no podrán plantearse como superiores, pero tampoco deberán caer en el error de despreciar a Europa y caer entonces en un latinoamericanocentrismo.²¹⁴

Así mismo, hemos notado que el discurso crítico parte de la negatividad, pero si analizamos esto con detalle, dicha negatividad es solo negativa para el sistema dominante, si nos colocamos en la posición de las víctimas, de los oprimidos y excluidos del sistema, esa visión no aparece como una negación, sino como una afirmación, la afirmación del no ser es la negación del ser, cuando los zapatistas dijeron “basta”, ese basta y ese “no” se presentó como inaugural ante la totalidad existente, para la hegemonía fue negativo, fue una negación que afirmo a los pueblos originarios ante la realidad que se había olvidado de ellos durante la noche de los 500 años, pero antes, mucho antes de eso, los mismos pueblos originarios se afirmaron a sí mismos, se supieron humanos desde antes, fue la realidad la que les impuso esa negación, fue la realidad la que los negó primero, la negación primigenia parte del sistema que se fetichiza, por eso ellos ante la posibilidad de la muerte inminente y ante su reafirmación como humanos, entonces sí, partieron a decir no.

Por último, creemos que para evitar la inacción, el fetichismo y la idea de progreso dentro de la teoría crítica, podríamos plantear una especie de *crítica evolutiva*²¹⁵, pero no en sentido progresivo o de superioridad, sino recuperando el sentido darwiniano de evolución, es decir, una crítica que responda a las condiciones y problemas del medio, de la realidad en la que se desenvuelve, una crítica que se apropia y revisa críticamente de su pasado, como las especies animales que recuperan las enseñanzas y elementos aprehendidos o heredados por sus antepasados, que les sirve para adaptarse a las condiciones materiales y temporales

²¹⁴ Creemos que Juan José Bautista aclara sumamente bien el tema en su libro *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, en especial cuando señala las fallas del pensamiento euro céntrico, que se asume a sí mismo como paradigma crítico y cuando comienza a plantear la posibilidad de otra teoría crítica que subsuma elementos europeos y los apropie para el pensar crítico latinoamericano. *Cfr.* Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, 2014).

²¹⁵ Nuestro nombre también es provisional.

determinadas en las que se encuentra, desechando los elementos que no le sirven o que le podrían costar la vida. Nuestra selección entonces, no sería una selección natural, sino artificial y crítica, pues de lo contrario quedaríamos sometidos al azar y, como hemos visto, la voluntad es importante para el proyecto crítico.

A la par, el proyecto de transformación que planteo nuestra crítica responderá ante los elementos negados que alcanzó a percibir, cuestiona desde su aquí y su ahora, pues ese sería el último momento al que llegó su reflexión (su tiempo ahora determinado), con ello sabe que su concepción no es definitiva y podría ser criticada desde otra posición u otro tiempo, pero, para ese momento, desde su especificidad, responde a las cuestiones que necesita, como el conejo blanco que sobrevive en un ambiente invernal, pero que parece si se le cola en una zona de pastizales. Así, la adaptación y transformación propuesta por la crítica no significa, necesariamente, que sea “en sí” mejor, sino que, más bien, está mejor adaptada a las condiciones del momento, pero ya indagaremos más esta propuesta en otro momento.

Bibliografía

- Allende, S. (02 de Diciembre de 1972). *Conferencia de Salvador Allende eYouTubebe*. Recuperado el Noviembre de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=K1dUBDWoyes&t=2s>
- Alway, J. (1995). *Critical Theory and political possibilities* first Edition on ed.). Connecticut Westport, United States of America: Greenwood.
- Adorno, T. W. (1958). *Introducción a la dialéctica*. (C. Ziermann, Ed., & M. Dimópulos, Trad.) Argentina: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (1991). *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Adorno, T. W. (2009). *Notas sobre literatura* (de bolsillo, 2003. ed., Vols. Obra Completa, vol. 11). (R. Tiedmann, Ed., & A. Brotons, Trad.) Madrid, España: Akal.
- Adorno, T. W. (2011). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. (De bolsillo ed., Vols. Obra completa, 6). (A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid, España: Akal.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. (M. Dimópulos, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.

- Assoun, P.-L. (1998). *La escuela de Fráncfort ¿Qué sé?* (Primera Edición en Español basada en la Segunda edición corregida del Francés ed.). (J. C. Cruz REvueltas, Trad.) Ciudad de México, México: publicaciones Cruz O.
- Bascuñan, M. (2015). La idea de historia natural. Adorno, lector de Benjamin. En N. Del Valle O., & N. Del Valle O. (Ed.), *La actualidad de la crítica*. Santiago de Chile, Chile: metales pesados.
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Vol. Colección Cuestiones de Antagonismo). Madrid, España: Akal.
- Benjamin, W. (2010). "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán". En W. Benjamin, R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *Obras completas, Libro I, vol I*. (A. B. Muñoz, Trad., 3ra ed., Vols. libro I, vo. I, pág. 459). Madrid, España: Abada.
- Benjamín, W. (2007). *Obras, Libro II/ Vol.1* (Vols. 1, libro II). (R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Edits., & J. Navarro, Trad.) Madrid, España: Abada.
- Benjamin, W. (2008). *Obras, Libro 1/ Vol.2* (Vol. vol.2). (R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Edits., & A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid, España: ABADA.
- Benjamín, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamín, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, F. Edición española a cargo de Duque, J. Baraja, & f. Guerrero (Edits.), *Obras libro I/vol.2* (A. Brotons Muñoz, Trad., Vol. libro 1 vol.2, págs. 304-318). Madrid, España: Abada.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (En línea ed.). (B. Echeverría, Ed., & E. Bolivar, Trad.) Ciudad de México: Ítaca.
- Benjamin, W. (2009). *Obras Libro II/Vol.2* (Vol. 2). (R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Edits., & J. Navarro Pérez, Trad.) Madrid, España: ABADA.
- Benjamin, W. (2010). "Las afinidades electivas de Goethe". En R. Tiedemann, & H. Schweppenhäuser (Edits.), *Obras, Libro I, Vol. I* (A. Brotons Muñoz, Trad., 3ra 2010 ed., Vol. I, pág. 459). Madrid, España: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras, Libro I/ Vol. I* (Vol. vol. I). (R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Edits., & A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid, España: ABADA.
- Benjamin, W. (2010). *Obras, libro IV, vol.2* (Vol. vol. 2). (R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Edits., & J. Navarro Perez, Trad.) Madrid: ABADA.
- Benjamín, W. (2010). *Obras, Libro IV/ vol. 1* (Vol. Vol i). (R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Edits., & J. Navarro Perez, Trad.) Madrid, España: ABADA.
- Benjamin, W. (2013). *Libro de los pasajes*, (4ta reimpresión ed.). (R. Tideman, Ed.) España: Akal.

- Benno, H., & Francesc, J. H. (2016). El amplio legado de Hegel para la sociología y la filosofía de la Escuela de Frankfurt. En A. Honneth, *Patologías de la libertad* (págs. 9-24). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Berendzen, J. (Fall 2013 Edition). "*Max Horkheimer*". (E. N. Zalta, Editor) Recuperado el 15 de Junio de 2016, de <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/horkheimer/>>
- Boltanski, L. (2009). *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación* (Vols. Cuestiones de antagonismo, num 78). (T. Fernández Aúz, & B. Eguibar, Trads.) Madrid, España: Akal.
- Bronner, S. E. (2011). *Critical Theory. A very short introduction*. Oxford, Great Britain: Oxford University Press.
- Brull, R. (2007). *Tesis Doctoral: La dialéctica negativa en Adorno: aplicación a la teoría social*. Valencia, España: Servei Publicacions.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor.
- Buck-Morss, S. (2013). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto Frankfurt* (Primera, segunda reimpresión ed.). (N. Rabotnikof, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.
- Cabrera, G. (enero-junio de 2012). Mariátegui y la educación indoamericana. *Revista de Pedagogía*, vol. 33(92), 303-318.
- Colomer, E. (2006). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger* (2da edición, 3ra reimpresión ed., Vols. 2 El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel). Barcelona, España: Herder.
- Descartes, R. (2002). *El Discurso del Método* (grandes Obras en Miniatura ed.). (M. Garcia Morente, Trad.) Barcelona, España: Planeta DeAgostini.
- Dunayevska, R. (2002). *The power of Negativity*. Maryland, United States of America: Lexington Books.
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana*. Mendoza, Argentina: Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1994). *1492. El Encubrimiento del Otro*. La Paz, Bolivia: Plurales Editores.
- Dussel, E. (Otoño de 2000). "Sobre el concepto de 'ética' y de ciencia 'crítica'". *Herramienta*(12), 10.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política* (Segunda edición ed.). Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.

- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, España: Trotta.
- Escuela Cruz, C. (2012). La construcción del materialismo en el pensamiento de Theodor W. Adorno. *Tesis Doctoral*, 375. España: Universidad de la Laguna, Serie Tesis Doctorales.
- Escuela Cruz, C. M. (Mayo de 2007). Autoreflexión y desencantamiento del concepto en Dialectica Negativa de Th. W. Adorno. *LAGUNA*, 85-93.
- Foucault, M. (2014). *Obras Esenciales* (Segunda impresión ed.). España: Paidós.
- Gandler, S. (2011). *Fragmentos de Frankfurt* (primera reimpresión ed.). Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- García, L. I. (s. f.). La Escuela de Frankfurt en Sur. Condiciones y derivaciones de un incidente editorial. *Sociedad*, 27, 152-173.
- García, L. I. (2010). La escuela de Frankfurt revisitada. *Prismas*(14), 193-199.
- Grave, C. (1993). "Reflexión y crítica". En K. Claudia, *En torno a Walter Benjamin* (págs. 83-90). D. F., México: UAM.
- Harvey, D. (abril de 2016). The left has to rethink its theoretical and tactical apparatus. 16. (A. Malabocas, Entrevistador) *Roar Magazine* .
- Hawking, S., & Mlodinow, L. (2016). *El gran diseño* (Octava reimpresión. Primera edición (2010). ed.). (D. Jou, Trad.) Barcelona, España: Crítica.
- Hinkelammert, F. (2008). *Crítica de la razón mítica*. (L. A. Lozano, Ed.) México: Dríada.
- Hinkelammert, F. J. (Agosto de 2009). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Ecuador Debate*(77), 83-106.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón*. (G. Márisco, Trad.) Madrid, España: Katz.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. (J. M. Ortega, Trad.) Barcelona, España: Anthropos.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. (J. L. López, & L. D. Lizaga, Trad.) Barcelona, España: Paídos.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2009). *Dialéctica de la ilustración* (Novena edición ed.). (J. J. Sanchez, Trad.) Madrid, España: Trotta.
- Insausti, X., Nogueroles, M., & Vergara, J. (2015). *Nuevos diálogos de Pensamiento Crítico* (978-84-8344-485-5 ed.). Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.

- Jay, M. (1991). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (primera edición ed.). (J. C. Curutchet, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Kant, I. (2006). *Filosofía de la historia* (undécima reimpresión ed.). (E. Ímaz, Trad.) Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis*. (J. A. Prados, Ed., R. de la Vega, & J. Pérez de Tuleda, Trads.) Madrid, España: Trotta.
- Kozlarek, O. (agosto de 1999). "La teoría crítica de Helmut Dubiel". *Sociológica. Perspectivas contemporáneas en la teoría social*. (Año 14, num 40), 109-124.
- Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"* (Segunda edición en español ed.). (H. Pons, Trad.) Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Leyva, G. (2005). *La teoría crítica y las tres actuales de la crítica*. (G. Leyva, Ed.) España: Anthropos.
- Lucas Saorín, J. L. (1995). *Max Horkheimer y los fundamentos de la teoría crítica*. Recuperado el 01 de Junio de 2016, de https://www.academia.edu/11918594/Max_Horkheimer_y_los_fundamentos_de_la_teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica
- Luxemburgo, R. (2006). "Reforma o revolución". En Varios, & A. Hart (Ed.), *Tres Textos clásicos para cambiar el mundo*. Bogota: Ocean sur.
- Maiso, J. (Noviembre de 2009). "Actualidad de la teoría crítica". *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*(1), 177-182.
- Marcuse. (Marzo de 2000). *marcuse.org (home to pages About philosopher Herbert Marcuse)*. Recuperado el Noviembre de 2016, de <http://www.marcuse.org/>
- Marcuse, H. (1976). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. (M. Sacristán, Trad.) Barcelona, España: Martinez Roca, S. A.
- Marcuse, H. (1987). *El hombre unidimensional* (segunda ed.). (A. Elorza, Trad.) Barcelona, España: Ariel.
- Marcuse, H. (2007). *The essential Marcuse*. (A. Feenberg, & W. Leiss, Edits.) Massachusetts, United States of America: Beacon press.
- Marcuse, H. (2009). *Negations. Essays in Critical Theory*. (J. J. Shapiro, Ed.) London: May Fly.
- Marcuse, H. (2010). *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*. (J. M. Romero, Ed., & J. M. Romero, Trad.) Madrid, España: Plaza y Valdès.

- Marcuse, H. (2010). *Razón y revolución* (Primera reimpresión ed.). (J. Fombona de Sucre, & F. Rubio Llorente, Trads.) Madrid, España: Aianza.
- Marcuse, H. (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. (J. M. Romero, Trad.) Barcelona, España: Herder.
- Mariátegui, J. C. (2015). *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana* (Primera edición en Cien de Iberoamérica ed.). Ciudad de México, México: CONACULTA.
- Marx, K. (1971). *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica* (segunda edición ed., Vols. biblioteca de cultura socialista, vol. 16). (C. Liacho, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<sobre el concepto de historia>>* (segunda edición ed.). Madrid, España: Trotta.
- Maura, E. (2013). *Las teorías críticas de Walter Benjamin*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Menninghaus, W. (2005). "Walter Benjamin's exposición of the romantic theory of reflection". En P. Osborne (Ed.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory* (Vol. I, págs. 25-63). Nueva York, EU: Routledge.
- Morales, F. (25 de septiembre de 2014). ¿Por qué protestan los alumnos del IPN? *Milenio*, págs. Consultado en noviembre del 2016 en: http://www.milenio.com/df/plan_de_estudios_IPN-Zacatenco-ESIA-cambio_IPN-protesta_IPN-marcha_alumnos_IPN_0_379162329.html.
- Optiz, M., & Wizisla, E. (2014). *Conceptos de Walter Benjamin* (primera ed.). (M. Belforte, & M. Vedda, Edits.) Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta.
- Rabinovich, S. (2005). *La huella en el palimpsesto*. Ciudad de México, México: UACM.
- Romero Cuevas, J. M. (2009). La historia conceptual como crítica. *Devenires X*(19), 84-101.
- Romero Cuevas, J. M. (Diciembre de 2010). "Sobre la actualidad de Walter Benjamin". *Constelaciones. Revista de teoría crítica*(2), 367-371.
- Romero Cuevas, J. M. (2013). Crítica inmanente. Sobre el método de la teoría crítica. *Devenires*, 39-64.
- Romero, J. M. (2005). *Hacia una hermenéutica Dialéctica*. España: Síntesis.
- Rush, F. (2005). "Jena Romanticism and Benjamin's epistemology". En P. Osborne (Ed.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory* (Vol. I, págs. 63-81). Nueva York, EU: Routledge.
- Schlembach, R. (November de 2015). Negation, Refusal and Co-Co-optación: The Frankfurt School's Critical Theory of Political Protest. *Sociology Compass*, 9(11), 987-999.

- Scholem, G. (2004). *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. (R. Ibarlucía, & M. García-Baro, Trads.) Madrid, España: Trotta.
- Santos, B. D. (1988). ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica? *Zona Abierta*, 219-229.
- Silva Lazcano, L. (2014). *Entre el polvo del mundo. La irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer* (Vol. Colección Posgrado). Ciudad de México: UNAM, Coordinación de estudios de Psgrado.
- Solano, L. P. (19 de Noviembre de 2016). Anuncia Nuño programa de "reconcentración de escuelas". *La Jornada*, págs. Consultado en Noviembre de 2016
<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2016/11/19/anuncia-nuno-programa-de-201creconcentracion-de-escuelas201d>.
- Tackels, B. (2012). *Walter Benjamin. Una vida en los textos*. (J. Aguado Codes, & I. Miñana Arnao, Trads.) Valencia, España: Universitat de València.
- Uslenghi, Alejandra. (2010). *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. Buenos aires: Eterna cadencia.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort* (primera reimpresión ed.). (M. Romero Hasán, Trad.) D. F., México: FCE y UAM.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*. Madrod, España: Trotta.
- Zamora, J. A. (Noviembre de 2009). "Actualidad de la teoría crítica". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*(1), 183-189.
- Zemelman, H. (1987). *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente* (Vol. 1). Ciudad de México, México: Anthropos.