

PRESENTACIÓN AL *DOSSIER* THEODOR W. ADORNO

Las condiciones históricas de la teoría y la necesidad de pensar lo radicalmente diferente

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A partir de los años setenta lo que hoy llamamos “Teoría crítica” entró en una fase de historización. Uno de los trabajos más conocidos que representa este interés por asegurarse de esta corriente del pensamiento sigue siendo el libro *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* del historiador estadounidense Martin Jay, publicado en 1973. Sin embargo, había otras obras por cierto menos conocidas en el mundo hispanoparlante que salieron en la misma década y que se distinguían por su interés en ubicar históricamente a la Teoría crítica —entendida aquí como el “círculo” o, como incluso se empezó a decir, la “Escuela” de Frankfurt—. Me limito aquí a mencionar sólo dos de estos trabajos. El primero es del recién fallecido Helmut Dubiel de 1978, publicado en Alemania bajo el título *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung (Organización de las ciencias y experiencia política)*. El segundo trabajo es de Alfons Söllner de 1979 con el título *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942 (Historia y dominación. Estudios sobre una ciencia social materialista 1929-1942)*.

Menciono estos trabajos porque, si bien el esfuerzo de historizar una tendencia teórica es siempre necesario, me parece que en el caso de la Teoría crítica esto es aún más importante. Como lo explicó en su estudio Alfons Söllner: “la mediación entre historia y ciencia” representa “siempre un factor constitutivo explícito” (Söllner 1979: 11), pero esto es aún más el caso cuando se trata de la Teoría crítica ya que para ella “la relación entre experiencia histórica y construcción teórica [se había convertido] casi en el nervio interno del trabajo científico” (*Ibid.*).

Como queda claro en esta cita de Söllner, “historizar” no significa ubicar a una corriente de pensamiento, a una teoría, en el pasado, sino asegurarnos de ellos en el presente, bajo condiciones históricas determinadas y, sobre todo, como bien lo sintetiza Söllner, a través de *experiencias* históricas que siempre se impregnan en nuestras formas de pensamiento.

Recuerdo también tan insistentemente estos años de la historización de la Teoría crítica por otra razón: al revisar las prácticas y la autocomprensión de las ciencias, así como las de algunas corrientes filosóficas actuales, se impone la impresión de que éstas operaran en un tiempo y un espacio neutral, desconectadas completamente de los respectivos sentidos históricos.

En las prácticas y las teorías de las ciencias –me refiero aquí sobre todo a las de las ciencias sociales– claramente se ha robustecido hoy día una inclinación hacia un tipo de positivismo que se ha fortalecido y renovado a la vez. Se ha fortalecido no sólo porque ya casi no encuentra ninguna oposición, sino también porque ya no existen discusiones realmente importantes sobre el “método” en las ciencias sociales.

Pero el positivismo actual también ha sido renovado, porque justo por la ausencia de alternativas se ha convertido en una especie de “filosofía minimalista” de las ciencias que ya no comparte, con el positivismo de un Comte o con el positivismo en México analizado de manera tan aguda como a través de la pluma de Leopoldo Zea (Zea 1968), las ambiciones de proyectos políticos, sociales y culturales en un sentido mucho más amplio. El positivismo actual ha empalidecido, se limita a imponer la primacía del trabajo empírico, reduciendo a un mínimo las preocupaciones teóricas

y metodológicas. Esto significa también que el positivismo actual ya no se tiene que justificar, pero, al no tener que justificarse, se ha encogido teórica y conceptualmente.

En las ciencias sociales podemos observar lo siguiente: al reproducir de manera por completo acrítica los imperativos positivistas, éstos se han convertido en ejercicios de prácticas de investigación totalmente discretionales. Cualquier tema parece ser válido. Existen tesis de doctorado en antropología sobre salones de depilación brasileña en Berlín, tesis en sociología sobre la alimentación de bovinos en un rancho en el Estado de Santa Catarina en Brasil o de los azares de *una* familia de migrantes mexicanos en EEUU. Todos estos temas son relevantes, pero al reducir los objetos de estudios cada vez más, los paisajes temáticos de los proyectos de investigación en ciencias sociales representan en la actualidad mapas muy complejos que se quiebran en una multitud de fronteras y linderos que hace cada vez más difícil encontrar algún sentido que rebase los casos aislados. En vez de comprometer la investigación con los sentidos históricos compartidos y transversales, los mapas de la investigación dibujan un mundo totalmente fragmentado que se distingue por un sinnúmero de realidades supuestamente desconectadas y contingentes.

Esta fragmentación de la investigación social es la consecuencia de una suerte de renuncia al sentido histórico que las reflexiones en torno a la palabra de la *posthistoire* resumen de manera bastante bien. De acuerdo con las ideas que se agrupan debajo de este concepto, el paso de la historia ya no es significativo. Esto no significa que todo fuese igual. Las visiones que informaron a autores como Aldous Huxley y George Orwell cuando describieron las distopías —orientadas en las sociedades totalitarias de control absoluto que eran al mismo tiempo sociedades homogeneizantes— se encuentran aparentemente lejos de las realidades actuales. Más bien vivimos hoy en sociedades en las que se hipostatizan las diferencias. Pero estas diferencias ya no importan. El “todo se vale” es también una forma de lidiar con la diferencia. Sin embargo, se trata de una actitud *indiferente* frente a la diferencia. La resistencia se ablandece porque la celebración de la diferen-

cia –de ciertos tipos de multiculturalismos, de la diferencia de las preferencias sexuales, por ejemplo– sugiere que vivimos en sociedades cada vez más tolerantes. Mientras un totalitarismo homogeneizante encuentra su amenaza más importante en todo aquello que es o que puede ser diferente, el totalitarismo de diferencias indiferentes simula la pluralidad y la tolerancia en un orden que sigue siendo en realidad absolutamente hermético.

Las investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades participan en esta simulación de una supuesta realidad infinitamente plural. En este sentido, el nuevo positivismo en las ciencias sociales es también un nuevo realismo. Pero se trata de un realismo que se autolimita. En un libro reciente Peter Sloterdijk determina: “la historia del pensamiento sobre el planeta [se] revela como un experimento cognitivo y pragmático finalizante en cuyo transcurso se tenía que arrojar luz sobre la verdad de la situación global” (Sloterdijk 2016: 36). A través de una suerte de negación extraña, el nuevo realismo que se expresa en las ciencias sociales de nuestros días renuncia justamente a esta pretensión de decir algo sobre el Todo, sobre la “situación global”, como dice Sloterdijk, o simplemente sobre *el* mundo.

Es interesante que en el ámbito de la filosofía esta tendencia parece repetirse. Como bien lo expone Mario Teodoro Ramírez (Ramírez 2016), existe una iniciativa de filósofos que vienen sobre todo de Francia y Alemania que emprenden un proyecto filosófico muy ambicioso. Se trata de un “retorno a la realidad en contra de las posturas idealistas, subjetivistas o formalistas del pensamiento moderno y posmoderno, tanto en las vertientes de la filosofía anglosajona (positivista, pragmatista o analítica) como en las de la llamada filosofía continental (fenomenología, hermenéutica, posestructuralismo)” (*Ibid.* 1). Uno de los representantes de esta corriente es el filósofo alemán Markus Gabriel, quien insiste que una de las consecuencias de este esfuerzo radicaría en renunciar justamente al concepto “mundo” entendido como una suerte de contenedor de todo aquello que existe. *El* mundo no existe, pero sí una infinidad de mundos pequeños. Así lo dice Gabriel:

Existen pues muchos mundos pequeños, pero no el mundo único al que todos ellos pertenecen. Esto justamente no significa que los muchos mundos pequeños solamente representen perspectivas sobre el mundo único, sino que más bien solamente existen estos muchos mundos pequeños. Ellos existen de verdad, no solamente en mi imaginación (Gabriel 2013: 19).

En vez de *el* mundo existen entonces un sinnúmero de “munditos”. Pero ¿cuáles serían las consecuencias de esta idea? Aparte de la voluntad muy loable de encontrar una manera nueva del pensar filosófico, veo en este intento más que nada un reflejo de *el* mundo en el cual estamos viviendo y en el que perdemos de vista las condiciones que forman este mundo que es hoy día, posiblemente por primera vez en la historia humana, un mundo verdaderamente compartido (o sufrido) por todos los seres humanos que habitamos este planeta.

Entonces ¿nos conviene realmente pensar que el mundo que todos compartimos no existe y que en cambio existen un sinnúmero de mundo inconexos? Creo que la respuesta puede ser positiva solamente si no tenemos ninguna objeción frente a las realidades que estamos obligados a vivir, si las aceptamos sin ningún resquemor. Parece entonces que el nuevo realismo filosófico no sólo renuncia a la posibilidad crítica del mundo en el cual vivimos, sino que también refuerza las tendencias que mencioné arriba y que simulan cada vez más la fragmentación del mundo en el cual nuestras existencias se reducen a lo supuestamente inmediato y a lo propio.

En este tipo de imaginarios que construyen las ciencias sociales e incluso la filosofía ya no existe la trascendencia, pero en ellos tampoco tienen lugar los valores. Son mundos ética y moralmente comprometidos solamente con lo que es. Me parece que las afinidades de este tipo de ideas con lo que observamos en las realidades políticas y sociales actuales son demasiado evidentes para no tomarlas en cuenta. En vez de pensar que dichas afinidades surgen de repente a través de mentes que por primera vez en la historia humana tienen la capacidad de descifrar el verdadero enigma de la realidad o del *Ser*, podemos pensar más bien que estas ideas en realidad

también tienen un sentido histórico o, como lo decía Benjamin, un “núcleo temporal” (*Zeitkern*).

¿Cuáles son, entonces, los contextos históricos que explican la tendencia de los nuevos provincialismos? Me parece que hay un momento histórico que claramente promueve un giro en las orientaciones teóricas y que se remite a todos aquellos eventos que de alguna u otra manera se relacionan con el año 1989 y a los que comúnmente nos referimos como “Caída del Muro de Berlín”, “Levantamiento de la Cortina de Hierro” o “Fin del Socialismo Realexistente”. Es innegable que el impacto que este conjunto de eventos ha tenido –y por cierto sigue teniendo– sobre las maneras en las cuales representamos lo político y social en la actualidad aún no se ha investigado suficientemente.

No obstante, parece quedar fuertemente evidenciado que para el pensamiento político y social “1989” significaba sobre todo una ruptura radical con todas las teorías que se orientaron de alguna manera u otra en ideas marxistas y en imaginarios sociales utópicos. Podemos decir también en un sentido más polémico que “1989” significaba realmente algo así como el “fin de la historia” ya que la teoría social e incluso la teoría social *crítica* empezaba a renunciar a pensar posibilidades de sociedades *radicalmente* diferentes que se pudiesen desplegar hacia el futuro.

Hay otros problemas que observaron recientemente los investigadores estadounidenses Gregory Smulewicz-Zucker y Michael J. Thompson. Según ellos los nuevos discursos críticos, incluso los más radicales entre ellos, se desgastan en una “preocupación por una subjetividad exagerada, políticas de identidad, teorías anti-empíricas de poder, y [como ya lo hemos dicho, O.K.] una obsesión con la diferencia” (Smulewicz-Zucker/Thompson 2015: 3). Los dos autores concluyen:

[T]odo ello sirve para reducir la potencia de la tradición radical. Ahora intelectuales radicales articulan nuevos vocabularios, inventan nuevas formas de “subjetividades” y fabrican nuevos lenguajes de discursos que solamente sirven para astillar las formas de resistencia política, consignando radicalismo a las profundidades de la incoherencia e (...) irrelevancia política. (*Idem*).

Estas tendencias actuales de “astillar” o *fragmentar* la crítica van de la mano con las representaciones políticas, sociales y, obviamente, culturales que niegan siquiera la posibilidad de ver más allá de los escombros de los mundos que ahora aparecen desde la perspectiva de algunas teorías como islitas de vidas encerradas en pequeños cotos de lo privado y que socavan cualquier pretensión política seria.

La exclamación entusiasta del “fin de la historia” que venía de la pluma del politólogo Francis Fukuyama (1992), pero que expresaba emociones que muchos en esos momentos compartían, parece hoy como el eco de una gran fiesta que solamente aumenta el dolor de cabeza. Ciertamente, los signos de la resaca provienen ahora de los santuarios más importantes del pensamiento liberal. Algunos están hablando nuevamente de la “decadencia de Occidente”, tal como Oswald Spengler a principios del siglo XX, por ejemplo el articulista Thomas Assheuer del semanal liberal alemán *Die Zeit* quien, frente al éxito que tienen las políticas de la derecha populista en muchos países europeos o la campaña de un Donald Trump en EEUU, diagnostica el fin del liberalismo y el regreso de autoritarismo (véase Assheuer 2016). Pero, ¿cuál sería una respuesta adecuada a este tipo de escenarios desde una posición más comprometida con el cambio social, político y cultural más radical, que no se contente simplemente con comentar un nuevo fracaso del liberalismo resignándose a un nuevo auge de autoritarismo? Creo que una posición de este tipo se tendría que concentrar en una crítica que a través de lo históricamente específico vislumbrara los problemas del mundo que todos compartimos y que lo hiciera desde la perspectiva de la emancipación siempre posible. Esta posición la encontramos en el pensamiento de Theodor W. Adorno.

La actualidad de Adorno

Hemos decidido recordar a los lectores de *Devenires* en esta entrega a Theodor W. Adorno y especialmente a su obra *Dialéctica negativa*, no solamente

porque este libro cumplirá en noviembre del año en curso 50 años desde su publicación en 1966, también pensamos que esta obra es hoy posiblemente aún más actual de lo que era en décadas pasadas. Es posible que la *Dialéctica negativa* represente uno de los intentos más atrevidos y más consecuentes de pensar la posibilidad de la emancipación bajo condiciones en las que su realización política parecía infinitamente distante. Es el esfuerzo por recordar la chispa inapagable del deseo de la autonomía y del sentido humano que Adorno realiza en su libro lo que me parece tan valioso en nuestros días.

No cabe duda de que la atención en la obra de Adorno se centraba en años pasados en escritos diferentes. Después del regreso de Adorno y de Max Horkheimer en 1949 a una Alemania que todavía se encontraba bajo el choque de los eventos de su historia reciente, el libro que empezaba a circular en un primer momento de manera casi clandestina antes de que se convirtiera en una suerte de guía para una generación nueva y comprometida con un proyecto de cambio radical después del nacionalsocialismo y de dos guerras mundiales era la *Dialéctica de la Ilustración* que Adorno y Horkheimer redactaron todavía en el exilio en EEUU.

Ya hemos visto que en los años setenta empezó una fase importante de historización de la Escuela de Frankfurt. Pero también se empieza a articular una nueva generación de teóricos críticos. Jürgen Habermas se perfila como una figura cada vez más importante. En los años 1970 y 1980 Habermas conduce a la Teoría crítica hacia un *proyecto* nuevo. El pensamiento de Habermas nace del compromiso con la Alemania Federal y del modelo político y social que ella representaba. Para Habermas ya no existía ninguna necesidad de pensar alguna alternativa radicalmente diferente; los gobiernos de la Alemania Federal apostaban al modelo de un Estado benefactor que procuraba un grado bastante alto de justicia social. Pero, al instalarse en la realidad política y social dada, la Teoría crítica perdía fuerza crítica.

En las décadas en las que la nueva Teoría crítica se empezaba a consolidar en las estructuras políticas, sociales y económicas de la Alemania

occidental, las obras de Adorno parecían cada vez más distantes, exóticas y extrañas. Al llegar la década de los años ochenta parece que el pensamiento de Adorno se hundía cada vez más en las profundidades oscuras y nebulosas de una tradición de pensamiento cada vez menos comprendida. Testimonio de ello es, no en última instancia, el esfuerzo por organizar una conferencia sobre el pensamiento de Adorno en 1983, organizado por el propio Jürgen Habermas y el entonces director del *Frankfurter Institut für Sozialforschung* Ludwig von Friedeburg (Habermas/v. Friedeburg 1983).

Desde entonces Adorno sobrevivía en los rincones secundarios de la Teoría crítica. Su obra era vista sobre todo como aportación esotérica a la estética, en ocasiones incluso como postmoderno *avant la lettre*. Esto, sin embargo, cambió tendencialmente en el año 2003 cuando se celebraba el aniversario número 100 de este filósofo alemán. Las publicaciones de tres biografías (Detlev Claussen, Stefan Müller-Doohm, Lorenz Jäger), no obstante, mostraban también la intención de convertir ahora a la figura de Adorno a una suerte de ícono nacional. Puede ser que más de 10 años después de la reunificación de las dos Alemanias separadas por la Guerra Fría se necesitara de héroes comunes.

Sea como sea, Theodor W. Adorno no parece encajar en las tendencias históricas e intelectuales de la normalización. Su obra es incompatible con cualquier intento de arreglárselas con las condiciones dadas de ninguna sociedad. En ella no se puede callar el llanto de lo inconforme. La obra de Adorno no se deja instrumentalizar a favor de nada, ella se cierra a todo en nombre de un valor supremo: el de la crítica. Sin embargo, la crítica no está exenta de las condiciones históricas. La *Dialéctica negativa* no es una guía de crítica “sin más”, sino un *ejercicio* de crítica en contextos históricos determinados. Las experiencias históricas que en este libro se condensan encuentran su expresión más clara en el nombre de Auschwitz.

No obstante, nos podemos preguntar: ¿por qué nos tiene que interesar entonces este libro hoy y aquí, en México? ¿No consistiría nuestra tarea más bien en construir nuestras propias teorías críticas, desde nuestras experiencias históricas particulares? ¿No es “nuestro Auschwitz” más

bien la Conquista, el colonialismo y las condiciones postcoloniales que sobrevivieron la independencia oficial? Creo que leer la obra de Adorno en general, y la *Dialéctica negativa* en particular, es la mejor manera de responder a estas preguntas.

Estas lecturas nos invitan a participar en un ejercicio de crítica; los lectores de Adorno nos convertimos en sus cómplices. Pero este ejercicio no sólo nos permite reconocer afinidades y diferencias en nuestros respectivos pasados, sino también y sobre todo agudiza nuestros sentidos ante las realidades actuales que vivimos en muy diferentes partes del mundo. Y es posible que lleguemos a reconocer que lo que necesitamos es por lo menos una *teoría* crítica que se atreva a pensar lo *radicalmente* diferente.

* * *

Los textos a continuación tienen diferentes objetivos. El ensayo de Gustavo Leyva no carece de pretensiones didácticas. ¡Esto es una virtud! No somos partícipes de la cultura de Adorno. Vivimos lejos de ella y necesitamos mapas para orientarnos en ella. El trabajo de Leyva es un mapa muy preciso: nos permite entrar a un terreno desconocido y sentirnos rápidamente en casa. Todo esto, sin embargo, no se hace con la finalidad de echar raíces. “Actualizar” la obra de Adorno no significa mimetizarla, sino traducirla.

La falta de este tipo de traducciones cuidadosas ha provocado en más de una ocasión malentendidos. Hay temas sobre los que versa el pensamiento de Adorno que son especialmente susceptibles. Entre ellos se destacan las reflexiones sobre la “industria cultural”. En América Latina la discusión en torno a la industria cultural ha sido particularmente importante. Pero ésta también es responsable en gran medida de comprensiones erróneas del pensamiento de Adorno. Muy a menudo se le entiende como un aristócrata cultural que pensaba tener un acceso privilegiado al mundo a través de una cultura superior. En su entrega Neri Aideé Escorcía Ramírez discute

críticamente y con detenimiento las reflexiones de Jesús Martín-Barbero sobre Adorno que han sido particularmente influyentes en América Latina.

Finalmente, la nota de Miriam Madureira presenta diez tesis que permiten conectar al pensamiento de Adorno en última instancia con algunas discusiones actuales en la filosofía política y social.

Referencias

- ASSHEUER, Thomas (2016), “Krise des Liberalismus. Ein autoritäres Angebot”, en: *Die Zeit*, recuperado de <http://www.zeit.de/2016/23/krise-liberalismus-donald-trump-kapitalismus-patriotismusrechtspopulismus> (revisado: 26 de mayo 2016).
- CLAUSSEN, Detlev (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- DUBIEL, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein.
- HABERMAS, Jürgen & v. Friedeburg, Ludwig (eds.) (1983), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- JAY, Martin (1973), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston/Toronto: Little Brown & Co.
- JÄGER, Lorenz (2003), *Adorno. Eine politische Biographie*, München: DVA.
- MÜLLER-Doohm, Stefan (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro (2016) “Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía” (inédito).
- SLOTERDIJK, Peter (2016), *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin: Suhrkamp.
- SMULEWICZ-Zucker, Gregory & Thompson, Michael J. (2015), “The Treason of Intellectual Radicalism and the Collapse of Leftist Politics”, en: *Logos. A journal of modern society & culture*, recuperado de <http://logosjournal.com/2015/thompson-zucker/> (revisado 29 de mayo 2016).
- SÖLLNER, Alfons (1979), *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ZEA, Leopoldo (1968), *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México: Fondo de Cultura Económica.

