

R ESEÑAS

LO QUE RESTA DE LA TEORÍA CRÍTICA

José Valero Martínez

(S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.)

El surgimiento en la década de los setenta de *Origen de la dialéctica negativa* de Susan Buck-Morss supuso junto con *La imaginación dialéctica* de Martin Jay el primer esfuerzo decidido por poner de relieve la singularidad de una serie de discusiones, diálogos y de trabajos conjuntos que convocaron a los intelectuales que en la actualidad se sitúan bajo los denominadores comunes de “Escuela de Frankfurt” (tomando como referente sus vínculos con el *Institut für Sozialforschung*) o de “Teoría Crítica” (si se toma como referente la que después de 1931 sería su línea teórica principal definida por el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* de Max Horkheimer). Leído hoy, sin embargo, el texto de Susan Buck-Morss ya no puede seguir funcionando como mero manual de introducción a dichos denominadores, ciertamente porque todavía se prolongan y redefinen más allá del siglo XX y de sus contextos sociopolíticos de emergencia (fascismo, capitalismo, sociedad del bienestar, etc.), pero quizás también porque nunca se propuso un objetivo semejante. *Orígenes de la dialéctica negativa* trata de trazar una historia del Instituto de Frankfurt, pero lo lleva a cabo tan sólo en la medida en que nos remite a un momento específico de su constitución no necesaria ni enteramente determinante de la forma en que aparece hoy entre las sedimentaciones de la Historia de la Filosofía. Se trata del momento en el que se conforma la arquitectura de las obras capitales de Theodor W. Adorno -*Dialéctica negativa* y *Teoría estética*- a través de los escritos con los que comienza a marcar su independencia intelectual (entre finales de los años veinte y comienzos de los treinta) y en los que la figura de Walter Benjamin destaca como influencia decisiva.

La postura constante en el desarrollo del texto de Buck-Morss es que la relación entre Adorno y Benjamin, antes que en una serie de discusiones puntuales, consiste en la configuración de un campo propio de expresión filosófica. Por mucho que pueda dar cuenta de una determinada etapa en la historia del Instituto de Frankfurt, el encuentro entre Adorno y Benjamin no deja nunca de definir aparte su propio universo. Por eso, *Orígenes de la dialéctica negativa* antes que un intento por delimitar la unidad del significado del Instituto de Frankfurt pueda albergar para la Historia de la Filosofía, es una indagación acerca de aquello que queda en sus márgenes. El encuentro entre Adorno y Benjamin supuso ciertamente una contribución clave para el Instituto, pero también incorporaba elementos que desbordaban sus líneas fundamentales. De ahí que el texto de Buck-Morss pueda inscribirse sin problemas dentro del dominio de cuestiones circunscrito por el motivo que para sus legítimos herederos señala hoy el interés y vigencia del legado de la teo-

ría crítica: el análisis de la irracionalidad social del proceso moderno de racionalización. Desde esas coordenadas Axel Hönneth afirma que todos los autores vinculados a la teoría crítica convergen en que

“la causa del estado negativo de la sociedad debe verse en el déficit de razón social; entre las condiciones patológicas y la constitución de la racionalidad social ellos ven una relación interna que explica su interés por el proceso histórico de realización de la razón”.⁽¹⁾

Pero cuestiones relativas al modo en que comprendieron que la modernización afectaba a la filosofía -cuestiones relativas a las exigencias metodológicas y materiales que los tiempos imponían, así como el grado de compromiso que había que adquirir con ellos- introducen ciertas divergencias y sugieren otras sendas de desarrollo posible de lo que finalmente ha sido el Instituto de Frankfurt.

Eso mismo acontece en el encuentro entre Adorno y Benjamin. Para Buck-Morss su aspecto más fructífero reside en haber acuñado la idea de “constelación” como método para expresar la problematicidad filosófica. El término procede del famoso *Prólogo epistemocrítico* en el que Benjamin reflexiona sobre la historicidad constitutiva del significado filosófico. Benjamin insistía allí en que la necesidad de las relaciones lógicas entre conceptos no anula el carácter cambiante de las ideas en tanto que totalidades conceptuales. A su vez, la repercusión que el término tendrá en la obra de Adorno está anticipada en su formación musical de la que comprendió “la significación vital de la dimensión histórica”⁽²⁾. Al entrar en contacto con la obra de Benjamin, Adorno ya se hallaba en condiciones de hacerse cargo de la idea de un significado objetivo componible que permanecerá a lo largo de toda su obra en la idea de que, como la música, “la filosofía tendría no que reducirse a categorías, sino sólo que componerse en cierto sentido”⁽³⁾. En tanto que expresión del significado del objeto inmanente a sus condiciones históricas de emergencia, el concepto de constelación entraña una oposición a la postura idealista según la cuál el significado habría de coincidir en la supresión del tiempo en el concepto. El concepto, por el contrario, no habría de eliminar la particularidad del objeto en favor de su inclusión en un predicado, sino de iluminarla para exponerlo desde su diferencia irreductible; por eso las constelaciones “representan desde fuera lo que el concepto ha amputado en su interior”⁽⁴⁾. El método de las constelaciones constituye entonces un lenguaje que se opone al modelo propositivo tradicional de la filosofía. De ahí que Buck-Morss se centre en las intervenciones tempranas de Adorno, pues en ellas se aprecia la dimensión polémica que el método de las constelaciones planteaba para las tendencias tradicionales en filosofía. En *Actualidad de la filosofía* Adorno cancela la tarea habitualmente asignada a la filosofía de

(1) HÖNNETH 2011: 31.

(2) BUCK-MORSS 2011:122.

(3) ADORNO 2011: 42.

(4) ADORNO 2011: 146.

dar con el significado profundo de lo real y la sustituye por la composición de figuras que ilustren la dimensión concreta de cada problema. Así también en *Idea de historia natural* los conceptos de naturaleza e historia son despojados de su función sintética habitual: ni el concepto de historia puede subsumir el reino de lo libre y cambiante, ni el de naturaleza el de lo mecánico, sino que ambos se necesitan y entrecruzan mutuamente imposibilitando su unidad.

El acuerdo general entre Adorno y Benjamin acerca de en qué había de consistir la exposición filosófica no deja sin embargo de estar atravesado por ciertas diferencias a las que el trabajo de Buck-Morss dedica una parte considerable. En general puede decirse que todas conducen a lo que para Adorno era la obstinación de Benjamin en hacer converger el corolario del materialismo dialéctico con el de la teología hebrea, esto es, el instante de la revolución social con el advenimiento del mesías. Se trataba de algo que, en efecto, siempre fue considerado como un proyecto fracasado por parte de Adorno y ello no por cuanto la concordancia de marxismo y mesianismo fuera imposible, sino principalmente por su tendencia a ser conservada en forma de unidad positiva y no disuelta en sus mediaciones internas según lo exigía el desarrollo de una dialéctica liberada de su esencia afirmativa.

A pesar de sus desavenencias, la empresa de *Dialéctica negativa* no habría sido posible sin el diseño de un mecanismo de expresión filosófica que tiene lugar en la relación entre Adorno y Benjamin. Como resulta manifiesto, supone una deriva en la historia del Instituto de Frankfurt imposible de equiparar con el modelo habermasiano de racionalidad, sin duda muy comprometido con la tradición crítica de la Ilustración, pero también mucho más conservador en lo que respecta a la idea de un lenguaje filosófico. Se corrobora así la propia idea sobre la que se asienta la noción de constelación, según la cuál las condiciones de verdad de un objeto se definen dentro de la coyuntura histórica que le rodea. Parece pues que el tiempo ha querido que *Orígenes de la dialéctica negativa*, antes que convertirse en una indagación sobre las condiciones históricas y teóricas en las que el Instituto de Frankfurt se configura en su unidad y continuidad a lo largo del siglo XX, deviniera más bien el relato de los bordes por los que se resquebraja. En definitiva, el relato de algo que figura en la Historia de la Teoría Crítica, pero como resto que cuestiona desde el interior su estabilidad como denominador común. Una contribución histórico-filosófica al estudio del origen del Instituto de Frankfurt se ha transformado en el informe arqueológico de una de sus dispersiones.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (2011): *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal.

- BUCK-MORSS, S. (2011): *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- HÖNNETH, A. (2011): *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.

ONTOLOGÍA CRÍTICA Y ANÁLISIS DE LAS PATOLOGÍAS DE OCCIDENTE

Juan Manuel Romero Martínez

(L. Sáez Rueda, *El ocaso de Occidente*, Herder: Barcelona, 2015)

El ocaso de Occidente es la segunda entrega del proyecto de Luis Sáez de una ontología crítica de la sociedad. La primera⁽¹⁾ desarrollaba las estructuras onto-patológicas del ser errático, en la que se proponía como contrapartida a la «erraticidad» una gesta hacia la «cenitalidad»: el mediodía nietzscheano en el que la sombra es más corta y cae directamente sobre el que la proyecta; no obstante, ha de aclararse que para Sáez Rueda la «erraticidad» es constitutiva del ser humano y supone un estar a la deriva en sí solamente en el contexto de la sociedad estacionaria actual, sometida a la «administración del vacío» del exceso de funcionalización. Desde sí lo errático viene a decir «ser-en-el-tránsito», condición humana que no implica una arbitraria desorientación, sino más bien una ausencia de fundamento que la dote de esencia e identidad; su constitución es auto-organización «caosmótica», anterior a todo sentido de singularidad, individualidad o unidad es, por tanto, «pre-atómica» (p.170). En esta segunda entrega, volcada al ámbito de lo social, el ser errático no es pues una mónada o átomo en diferencia y respectividad con otros, sino transferencia de intensidades, transducción de fuerzas que generan nuevas problemáticas y constituyen sujetos y comunidades ya en el ámbito molar. La «caósmosis» antes mencionada es esa interacción de intensidades, fuerzas en interrogación, multiplicidad problematizante que surge de la condición misma del ser humano como ser que se interroga ante un sentimiento de extrañeza. El lugar en el que la «caósmosis» se forma es un espacio pre-intersubjetivo, anterior a toda comunidad; un fondo telúrico en el cual se ramifican rizomáticamente intensidades, estas fuerzas problematizantes que, tomadas en conjunto, devienen un modo temporal de problematizar, un *rhythmus* armonizado con un *habitus*. Como comenta el autor, este campo problematizante no tiende a saturarse en soluciones concretas y corporeizadas, más bien la función de éstas es mantener en relativa estabilidad el propio campo. Mientras que este campo problematizante de la «caósmosis» es la cara «genésica» de la ciudadanía; el momento de las singularidades ya constituidas que se relacionan entre sí sería el envés genérico de ésta, la otra faz donde surgen las pre-

(1) Cf. SÁEZ RUEDA, L. (2009): *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.

guntas explícitas, concretas, ya articuladas y formulables. Es aquí donde se da el diferir entre singulares, en un tipo de ciudadanía que el autor denomina «orgánica o propositiva», la de los individuos autónomos e idénticos a sí mismos que formulan propuestas de gobierno y soberanía en contraposición con la ciudadanía del fondo telúrico, el del envés genésico «caosmótico y problematizante».

Como decíamos al comienzo, aquí Sáez Rueda, toma de *El ser errático* el proyecto de ontología crítica para llevarlo a la problemática de la cultura, cultura viva que tiene a la convivencia como su sustrato (p.29). Según el autor es desde el mundo de la vida, en tanto que suelo previo a la reflexión teórica, desde donde acaece la vida en común, los «modos de operar compartidos» (p. 23). Esta vida en común está entreverada con la vida biológica y con lo telúrico, entendido éste último como *phýsis*, fuente de donación de fuerza y sentido, ámbito posibilitante de toda producción cultural que acontece como desbordante y sobreabundante, por lo que la convivencia deviene disorde y tumultuosa, como la relación que se da entre «el pueblo» y la «comunidad» que, no obstante, permite la transferencia entre ambos; y es que pese a que el primero, el pueblo, está llamado a constituir lo segundo, la comunidad, nunca termina de identificarse con esta última. Esta relación disorde se expresa en los modos de lo céntrico y excéntrico, los cuales provienen de la condición errática del ser humano, atravesada por ese fondo telúrico que pone la situación irreconciliable entre aquellos dos respectos.

El «habitar» heideggeriano de «mundo de sentido» del que, según el autor, aún son deudoras las concepciones modernas de la comunidad, queda así expropiado a la aún más radical instancia de la exterioridad. La ontología que subyace a la antropología filosófica de Sáez Rueda nos relata a un ser humano que experimenta el mundo desde la disposición afectiva de la «extrañeza». Habitar sólo es posible si el humano se extraña de su propio habitar, situación que lo lanza a un «ex» que es, paradójicamente, inmanente a la centralidad y la interioridad del habitar, ya que el extrañarse es un auto-extrañarse de sí. Si sólo habitáramos en la interioridad, disueltos en lo concreto y óntico, sería imposible ser consciente del propio ámbito en el que se habita. De esta manera, aquello con lo que se habita aparece resaltado e iluminado. El extrañamiento es entonces un acontecimiento ontológico que extrae lo que es y lo deja aparecer (p.35) como lo insólito, como acontecimiento de mundo, de estado naciente del mundo en sentido vertical y ontológico. El acontecimiento mundanal nos muestra el mundo, y a la vez su darse, su estado naciente, un «renacer permanente en vilo», la potencia emergente de la cultura y su fondo como sociedad que se da renovada y sin cese; ¿pero en qué consiste el Ocaso de Occidente?

Nos encontramos en esta obra ante un análisis a fondo del hecho que es el ocaso de la cultura occidental, entendido como el empobrecimiento de la potencia de espíritu. El *Ocaso de Occidente*, como obra, tiene tras de sí años de preparación, como su propio autor

comenta en el prólogo, ya que se ha gestado de manera lenta, bien cocida; un proceso éste que ha entrañado seminarios de proyectos de investigación, artículos, clases de máster y lecciones en asignaturas de licenciatura como *Filosofía y Psicología* donde, *in actu nascendi*, se hacía comparecer con Binswanger un concepto de malestar desde lo ontológico que, en esta obra que comentamos, desemboca en el establecimiento de la «agenesia» como enfermedad de fondo del Occidente híper-administrado: una incapacidad para crear o engendrar nuevos modos de vida, nuevos conceptos y nuevos valores desde sí mismo. Cabe comentar que en esta obra no se entiende la enfermedad como una desviación de la normalidad en la que la esencia de Occidente, tal y como sostiene Spengler, se desvirtúa; antes bien, el ocaso es un proceso en el que la falta de poder creativo proviene de su génesis misma en fuga o desaparición en el que, el elemento «genético-autotransfigurador» de Occidente, se ausenta de sí a la vez que se vuelve contra sí, de manera que la falta de génesis se hace contra-génesis (p.180.); proceso éste que Sáez Rueda denomina «autofagia». Así pues, la autofagia es el agente patógeno mientras que su manifestación patológica es múltiple, ya sea en la manera de una economía del desperdicio encaminada a la producción de objetos efímeros, que pronto devienen deshechos; ya en el modo de un exceso de «juridización» de la sociedad, que se produce en el proceso que lleva a cabo el Estado para paliar la desigualdad económica, al tender a la cualificación del ciudadano y la funcionalización de sus derechos y libertades, de manera que termina convertido en un sujeto paciente que paraliza el sustrato dinámico del ámbito caosmótico y problematizante (p.337). Estas dos patologías y otras más las expone Sáez Rueda en el capítulo dedicado a las figuras de la «crisis enfermiza occidental» ya que, todas ellas, tienen como referente la crisis considerada como «agenesia cultural»: esa incapacidad, anteriormente nombrada, para la auto-producción creativa de una sociedad.

Como puede intuirse por lo ya mencionado, el pensamiento de Luis Sáez Rueda toma sus raíces de la tradición europea para iluminar en ella lo todavía aún no pensado: con Heidegger va más allá de Heidegger, más allá de Deleuze, Foucault y Nietzsche, como gusta decir al autor, para tomar conceptos de todos ellos y extenderlos al campo de una ontología crítica de lo social, de tal modo que queden superadas e integradas las ontologías del sentido de la fenomenología hermenéutica y las ontologías de la fuerza de corte post-estructuralistas. Pero la potencia de análisis de este texto no se reduce sólo a la crítica ontológica de lo tectónico en el dinamismo de lo social, sino que requerirá de una «transdisciplinariedad» entre ontología política y sociopolítica ya que, piensa el autor, que ambas no han nacido de ámbitos separados del conocimiento, sino que se copertenecen mutuamente, generadas así en el mismo sustrato: no es pensable una ontología política que no incida en un plano de efectuación actual, en lo concreto óntico de las ideologías, comportamientos de masas de votantes y partidos; de la misma manera tampoco es posible

una sociopolítica reduccionista, ya que ella lleva en sí una dimensión ontológica, parte de principios tal vez no expresos que determinan lo que el ser es y, a la vez, si efectúa alguna transformación, incidirá en el substrato ontológico (p.134).

En «Luces de aurora», el último capítulo de esta obra, el autor propondrá, a manera de esbozo, tentativas a la salida del ocaso occidental, tales como propuestas pro-barrocas que reactiven la *phýsis* dinámica que subyace a lo social o, también, una apuesta por el espíritu trágico, entendido como vigor catártico y soporte de una vida heroica en la que las contradicciones y los litigios no sean disueltos por la asunción de uno de los polos (p.380).

