

El envejecimiento de la Teoría Crítica Detlev Claussen

“La tarea casi irresoluble consiste en no dejarse atontar por el poder de los otros ni por la propia impotencia”
Theodor W. Adorno, 1944

“El pensamiento es acientífico”
Theodor W. Adorno, 1945

“Lo que está envejecido no es por ello falso”
Herbert Marcuse, 1963

Vivimos en una sociedad que no tiene concepto de sí misma. Uno apenas puede ponerse a salvo de los eslóganes: la globalización debería caracterizar a la nueva época. Pero ¿cuándo ha comenzado? ¿Señala la consigna globalización la unidad de la época? Las ciencias sociales toman parte diligentemente en la búsqueda de nuevas y contundentes consignas – porque sólo a través de la mediación de los medios de masas pueden probar que no han llegado a ser superfluas. La diferencia entre la academia y la actividad cultural [*Kulturbetrieb*] desaparece. El burgués del siglo XIX tenía una relación ambivalente con la teoría: “toda teoría es gris”, se dice en el *Fausto* de Goethe, y en Hegel la lechuza de Minerva sólo alza su vuelo al atardecer. ¿Dónde podría tener su lugar la teoría en el mundo colorido de la globalización, en el que todo se desarrolla en tiempo real? Especialmente una Teoría Crítica, sobre la cual, ya en el siglo XX, gente célebre afirmó que tendría que convertirse en algo “conectable” a la actividad científica. ¿Se puede distinguir legítimamente entre una auténtica Teoría Crítica y una versión academizada y *up to date*? ¿Acaso no fueron sus grandes figuras del siglo XX –Horkheimer, Adorno y Marcuse– tan sólo profesores? – *Last german professors*, como señaló irónicamente Leo Löwenthal, fallecido en Berkeley en 1993. Con el paso del tiempo, ¿no se ha convertido la Teoría Crítica en teoría tradicional y de este modo se ha superado a sí misma?

Horkheimer y sus colaboradores llegaron a ser profesores alemanes sin quererlo, porque en el exilio la Teoría Crítica había perdido su independencia económica. Para poder llevar adelante la Teoría Crítica, en 1948 Horkheimer optó por el retraso de la universidad alemana frente a la avanzada actividad científica de los Estados Unidos. Durante mucho tiempo, los historiadores del pensamiento en la estela de Jürgen Habermas han percibido la Teoría Crítica de forma distorsionada, como un programa de investigación interdisciplinar. Este programa resultaba atractivo ante la situación universitaria alemana en los años sesenta del pasado siglo. Pero el precio de esta distorsión era elevado: privaba a la Teoría Crítica de su sustancia, es decir, **la experiencia social e histórica**. *Dialéctica de la Ilustración*, la obra clave que permitía distinguir la Teoría Crítica –en tanto que teoría crítica de la sociedad– del resto de versiones del marxismo, fue historizada por Jürgen Habermas y sus alumnos con un gran impacto sobre su recepción; al ser caracterizada como un efluvio del pesimismo cultural de mediados de los años cuarenta, su importancia fue marginalizada. Una obra semejante no constituía sino un obstáculo para el progreso de la capacidad de acción comunicativa. A mediados de los años ochenta, Jürgen Habermas empezó su propia *invention of tradition*, que convertía a la Teoría Crítica en un asunto de generaciones académicas. El propio Habermas permaneció fijado en una filosofía del lenguaje frente a la cual la Teoría Crítica de Adorno aparecía como mera “filosofía de la conciencia” pasada de moda. Su principal competidor académico era el científico administrativo Luhmann con su acrítica “teoría de sistemas”, a la

que el propio Habermas ayudaría a alcanzar fama mundial. Con su regreso a una cátedra en Fráncfort a mediados de la década de 1980, la conciencia pública pasó a considerar a Habermas, el teórico de la comunicación, como heredero de Adorno –fallecido en 1969–, y se hablaba más bien de Escuela de Fráncfort que de Teoría Crítica.

“Escuela de Fráncfort” es un nombre mediático e inespecífico que, irónicamente, en los años veinte se usaba para designar a los rivales de Horkheimer en Fráncfort: Karl Mannheim y sus alumnos. En los años sesenta, durante la disputa del positivismo, el término servía para distinguir a la Escuela de Fráncfort de la Escuela de Colonia. Con el estudio pionero de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, el vocablo se convirtió en sinónimo del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, que sin embargo tras la muerte de Adorno pasó a ser un simple instituto de investigación que competía con otros en el sistema académico. En cambio, desde el escrito programático de Horkheimer de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica”, el término “Teoría Crítica” tenía un sentido específico; se dirigía contra las formas entonces predominantes de teoría tradicional: la filosofía académica y todas las formas de marxismo organizadas de acuerdo con un partido. Con la experiencia del exilio americano, el planteamiento de la Teoría Crítica se amplió para dar lugar a una crítica del cientifismo, de la ciencia académica profesionalizada: *Eclipse of Reason* fue el nombre del trabajo con el que Horkheimer se dirigió a la esfera pública estadounidense¹. Las piezas didácticas fundamentales de esta teoría permanecieron mucho tiempo escondidas: hasta los años setenta, la *Zeitschrift für Sozialforschung* era difícilmente accesible, los ejemplares no vendidos de *Dialéctica de la Ilustración* se apilaban en los sótanos de la editorial Querido de Amsterdam y *La personalidad autoritaria* sólo podía sacarse en préstamo en bibliotecas especiales –pese a que llegaría a ser un éxito en el panorama académico estadounidense–. Por aquel entonces aún no había Amazon. Fueron estudiantes de Adorno y Horkheimer quienes desenterraron los viejos escritos de la época del exilio y los pusieron en circulación en forma de copias piratas. Adorno había deseado algo semejante, pero a Horkheimer le causó un malestar que le afligió hasta sus últimos días: no quería causar una impresión de falsa continuidad. Porque lo que había ocurrido entre 1939 y 1945 había transformado el sentido de la Teoría Crítica. Las condiciones en la Unión Soviética ya habían sido criticadas antes, a más tardar con los procesos de Moscú de 1936; pero los teóricos críticos fueron prácticamente los primeros a los que no se les escapó el significado en términos de historia universal de un suceso que ha pasado a denominarse –con términos de industria de la cultura– Holocausto o Shoah. Si la experiencia de la revolución malograda llevó a la formulación de un concepto de Teoría Crítica, ésta sólo adquirió forma concreta con la toma de conciencia de la imposibilidad de la revolución. Sólo desde esta conciencia puede formularse *Minima moralia*, cuya actualidad salta a la vista ya en una primera lectura, sesenta años después de su primera redacción.

Desde comienzos de los años cuarenta, la Teoría Crítica lleva en su equipaje la herencia de Walter Benjamin, en forma abreviada sus “Tesis de filosofía de la historia”, que llevaba consigo cuando atravesó la frontera centroeuropea, dominada por los nazis, hasta llegar a España. La policía de frontera no le dejó pasar, pero sus conocimientos llegaron hasta Nueva York. El fragmento “Herencia” se encuentra al final de la segunda parte de *Minima moralia*, escrita en 1945. La monografía hectografiada *En memoria de Walter Benjamin* (1942) había recordado de modo conciso la importancia de Benjamin para la génesis de la Teoría Crítica. Sin embargo ya entonces eran pocos quienes –siguiendo la astuta expresión de Brecht– “estaban preparados al menos para malinterpretar algo semejante”². La lengua de la Teoría Crítica no es alemana ni inglesa, sino dialéctica. El número de quienes la dominan no ha aumentado necesariamente desde entonces. **Y, sin embargo, sin dialéctica no puede haber teoría crítica.** “*El pensamiento dialéctico es el intento de quebrantar el carácter*

1 *Eclipse of Reason*, eclipse de la razón, es el título inglés original de la obra que, siguiendo la edición alemana, se ha traducido al castellano con el título “Crítica de la razón instrumental” [N del T].

2 Brecht: *Arbeitsjournal*, 9.8.1941, p. 294.

*coactivo de la lógica con sus propios medios. Pero, en la medida en que tiene que servirse de estos medios, está en todo momento en peligro de sucumbir a dicho carácter coactivo: la astucia de la razón podría imponerse todavía a la dialéctica*³.

El siglo XX, que llamamos con Eric Hobsbawm *short century*, fue el siglo de la Teoría Crítica. Su arco temporal abarca desde la Revolución rusa de 1917 hasta el hundimiento del socialismo real en 1989/90. Como si de una explosión se tratara, la Revolución de Octubre estimuló la formación de estados nacionales mucho más allá de Europa – mucho más aún que las guerras napoleónicas al comienzo del *long century* (1789-1815). Los movimientos de liberación nacional marcaron el proceso secular de descolonización, que finalizó con el hundimiento del régimen del apartheid sudafricano en 1992. En el seno del *short century* tuvieron lugar catástrofes civilizatorias: **Auschwitz** y el **Archipiélago Gulag**. Me aferro conscientemente a estos nombres, porque los acontecimientos que señalan rehuyen los conceptos y son al mismo tiempo un momento de la destrucción del concepto, que Adorno estudiara siguiendo a Benjamin. Ya no puede pensarse en una astucia de la razón, e incluso las más insípidas formulaciones del “fin de la historia” y de la marcha triunfal del capitalismo, que estaban de moda en los años noventa, permanecieron abstracciones vacías que sólo parecían cobrar forma concreta en las necias afirmaciones sobre los Estados Unidos como “única superpotencia restante”. Desde el punto de vista intelectual, la transición desde el *short century* hasta el presente está marcada por un fenómeno para el que Hegel tenía un término adecuado: **ausencia de concepto** [*Begriffslosigkeit*]. Por ello una palabra como globalización ha podido convertirse en *catchword* del presente.

El medio de la dialéctica es el concepto – y lo distinto de éste. Sería insensato querer imponer conceptos desde fuera a una realidad sin concepto. Pero esto es precisamente lo que caracteriza el funcionamiento de la industria de la cultura actual, en la que se inserta la actividad científica. Palabras como “sociedad del conocimiento” o “sociedad de riesgo” son más bien etiquetas que conceptos; en cambio viejos conceptos como nación e ideología son utilizados como contenedores vacíos, su dimensión conceptual es pasada por alto. El **esfuerzo del concepto** es el cometido que Hegel legó a toda teoría crítica. Éste es el motor del pensamiento dialéctico, que de este modo enlaza con los últimos restos de una metafísica que la filosofía académica actual cree haber dejado detrás de sí. Las “Meditaciones de metafísica” de Adorno, escritas hace más de cincuenta años, resultan notablemente más actuales que en 1966, cuando fueron formuladas y apenas entendidas: “*El genocidio es la integración absoluta, que cunde en todas partes donde los hombres son igualados [...] hasta ser literalmente exterminados en tanto que desviaciones del concepto de su nulidad total. Auschwitz confirma el filosofema de que la pura identidad es la muerte*”⁴. Las palabras clave [*Schlagwörter*] caen una detrás de otra: integración, identidad, concepto. ¿Cómo pudo decirse que esto fuera reflejo de una atmósfera sombría y fijada en el pasado? El genocidio tenía lugar entonces ante nuestros ojos: Indochina. Desde entonces el genocidio no ha cesado: el permanente sufrimiento de Afganistán representa *pars pro toto* los incontables conflictos sociales, que tienen repercusión sobre los movimientos migratorios en el mundo entero. ¿Hasta qué punto tiene que ser irreflexiva y carecer de concepto una sociedad para declarar la “**integración**” como fin supremo de la política interior, tal y como ocurre en la República Federal Alemana desde hace veinte años? A quien no se integra, se le amenaza con penas hasta la expulsión. El terror del ideal de identidad nacional unificadora planea sobre toda discusión pública. Desde hace treinta años se lucha en vano contra el uso público de la categoría de identidad como una maza intelectual con la que se machaca a seres humanos, desde el sur de España hasta Gujarat, desde Sudáfrica hasta Xinjiang. “Las palabras son también hechos”, escribió el idealista Hegel; tenía razón, y la Teoría Crítica debería comprenderse en una tradición que toma las palabras en serio, que no se deshace de los

3 Adorno: *Minima Moralia*, GS 4, p. 171.

4 Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, p. 355.

conceptos como si fueran meras palabras. La experiencia de la transición del *short century* hasta el presente revela que los conceptos falsos pueden ser mortalmente peligrosos.

La **experiencia** nos obliga a transformar los conceptos. Después del *short century*, después de Auschwitz y el Archipiélago Gulag, ya no se sostiene la idea de un universo racional. Nuestro pensamiento ha quedado aún más conmocionado que los espíritus ilustrados con el terremoto de Lisboa en 1755. Pero, pese a todas las rupturas socio-históricas, la Teoría Crítica se inserta en su tradición; la **experiencia que rebasa los conceptos** es constitutiva para el pensamiento. No se puede regresar a la filosofía académica. Lo que incita a la filosofía es otra cosa: “La culpa de la vida que, como puro factum, roba el aliento a otra vida – conforme a una estadística que completa el abrumador número de los asesinados con la mínima cifra de los que se salvaron, como si hubiera sido previsto por el cálculo de probabilidades– ya no puede reconciliarse con la vida. Esa culpa se reproduce incesantemente porque no puede estar en ningún momento totalmente presente en la conciencia. Eso y no otra cosa es lo que incita a la filosofía”⁵. Esta culpa, y con ella el miedo, ha llegado a ser verdaderamente universal. El terror ante una aniquilación total, que dominó la segunda mitad del *short century*, ha caído en el olvido después del final de la Guerra Fría, pero no ha disminuido. Se ha acumulado potencial de destrucción sin precedentes en la historia humana – un potencial para el final de la historia muy distinto del que habían esperado Hegel o Francis Fukuyama. En un gran discurso, Franklin Delano Roosevelt prometió al mundo “*freedom from fear*” tras la victoria sobre el nacional-socialismo y el militarismo japonés; la última mitad del *short century* no pudo mantener la segunda promesa más grande de una humanidad secularizada. Pero al igual que la promesa más grande, la esperanza de una sociedad sin clases, que ya había sido expresada en el *long century*, la ausencia de clases sociales y la liberación del miedo no son ideales raídos, sino necesidades socialmente producidas que siguen vivas en los seres humanos capaces de hacer experiencias. Con ellas enlaza la Teoría Crítica del presente.

El concepto de **simultaneidad global**, con el cual se puede distinguir la época presente del *long* y del *short century*, se ha acuñado a partir de la categoría de la “culpa del superviviente”. El modelo de su forma de conocimiento es la condición de los teóricos críticos en 1944 en California, “lejos de los disparos”, mientras que en Europa y Asia una vida humana ya no valía nada. Pero este conocimiento tenía lugar aún desde una situación de “**simultaneidad en lo asimultáneo**”. Este contundente planteamiento fue desarrollado por el gran dialéctico Ernst Bloch para desentrañar la situación de la República de Weimar en los años veinte, intentando comprender el ascenso del nacional-socialismo y el inminente hundimiento del movimiento obrero. Pero la simultaneidad de lo asimultáneo podría designar todo el siglo XX. La coexistencia de Auschwitz y el Gulag, de los horrores de la descolonización y de los desastres de la conciencia nacional –que Frantz Fanon analizó con una lucidez extrema–, obligan a distanciarse de la filosofía de la historia que había sugerido el *long century*. La sociedad burguesa, desgarrada por contradicciones internas, pondría a la humanidad ante la alternativa entre socialismo o hundimiento en la barbarie. El largo siglo XIX había producido una asimultaneidad desconocida para las épocas precedentes de la Ilustración. Voltaire aún había podido sentirse a la misma altura que China, y había considerado a Confucio como un espíritu más afín que el cardinal Richelieu. El ideal de los espíritus ilustrados era el cosmopolitismo; pero se trataba de un cosmopolitismo abstracto, que no se hacía una idea de la figura concreta de las sociedades modernas y burguesas. La sociedad burguesa surgida de la revolución francesa necesitaba la dinámica simultánea de la revolución industrial iniciada en Inglaterra, que daría lugar a una **asimultaneidad global** en un proceso secular. A final del largo siglo XIX el espacio y el tiempo se habían transformado, y la fuerza explosiva de las ideas de liberación nacional no sólo había liquidado el viejo imperio colonial español, sino que amenazaba con desquiciar a todos los imperios. El sol de la

5 Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, p. 357.

razón, que armonizaba con la razón, el progreso y el ferrocarril, tuvo su ocaso en la *Great War*, que los europeos llamamos Primera Guerra Mundial.

Reconocer el **núcleo temporal de la verdad**: con este propósito se constituye la Teoría Crítica en el siglo XX. Walter Benjamin fue el primero en hacerlo; Adorno rindió tributo a sus logros intelectuales, y eso le expuso a las peores sospechas. Pero en realidad esta es la esencia de la Teoría Crítica, que no quiere ser otra cosa más que “su tiempo aprehendido en pensamientos” (Hegel). Y es que no sólo la filosofía hegeliana y la teoría marxiana, sino también la Teoría Crítica tiene un núcleo temporal; éste debe ser tenido en cuenta si uno quiere renovarla. Porque la Teoría Crítica no puede ser renovada desde el gris del pensamiento teórico, sino tan sólo desde la experiencia que rebasa la teoría. De modo similar a la unidad originaria de la apercepción sintética en Kant, la cuestión que Habermas y los filósofos académicos nunca se plantean acompaña cada pensamiento de aquellos que quieren renovar la teoría crítica: **¿Está anticuado el imperativo categórico de Adorno de organizar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante?**

La “culpa de la vida” de la que hablara Adorno pone en cuestión el “sistema de necesidades” con el que Hegel designaría a la sociedad burguesa. De hecho lo que caracteriza el presente es un sistema mundial de necesidades, pero se trata de una **sociedad capitalista sin burguesía**. La Teoría Crítica surgió de la crítica del dominio de clase burgués en el *long century*, que en el *short century* se transformó en crítica de los dominios nacionales de clase sin sustancia burguesa. El nuevo orden mundial posterior a 1989 se ha constituido a partir de naciones que se desarrollan de modo asimilado en una división internacional del trabajo que opera simultáneamente, condenando a más de un séptimo de la población mundial cotidianamente al **hambre**. La culpa de esta sentencia de muerte global nos afecta a todos – con cada pedazo de pan que comemos, con cada trago de agua que bebemos. La sociedad mundial está tan integrada que de hecho el bienestar de unos no puede separarse de la miseria de otros. El escritor chino Liao Yiwu ha dicho que el hambre fue uno de sus muchos maestros. En China, que en el *short century* ha conseguido realizar un enorme salto hacia la prosperidad pese a los millones y millones de muertos en guerras, guerras civiles y otras campañas, aún hoy la gente se saluda con la pregunta “¿ya ha comido usted hoy?”, mientras nosotros nos deseamos “un hermoso día”. Una Teoría Crítica merecedora de tal nombre debe recordar este componente brutal y extrateórico del concepto de sociedad, que ha caído en el olvido en la lucha diaria por la existencia.

El hambre remite al carácter superfluo de los seres humanos para el contexto de reproducción social – los regímenes totalitarios del siglo XX nos han familiarizado con el discurso de los “elementos inútiles”. La relación entre utilidad y derecho a la existencia no ha desaparecido en absoluto del discurso público. Ha determinado tanto la política del hijo único en China, que tuvo consecuencias devastadoras, como los debates xenófobos sobre la migración a nivel mundial. La simultaneidad global como categoría de la Teoría Crítica obliga a criticar el ideal de homogeneidad étnica como ideología de una sociedad sin sustancia burguesa. Para dar un aire de legitimidad a esta promesa obcecada, se recurre a aderezos de viejas ideologías desgastadas. Actualmente en Alemania se habla de los valores de la tradición judeo-cristiana, como si mil años de antisemitismo en la Europa cristiana no hubieran sido suficiente. Pero el lenguaje es traicionero: se habla de valores, una categoría económica central, precisamente cuando habría que hacer referencia a la masilla para la integración social que la economía no puede garantizar. Los valores que, como en la economía, están amenazados por una inflación secular, se ponen a salvo en un fondo de aseguradores [*Versicherungsfond*] llamado cultura, que, si ya no puede ser alemán, al menos tiene que ser cristiano-occidental. Este chovinismo xenófobo de carácter étnico-cultural invoca una cultura homogénea que jamás ha existido. Los valores que alaba están vacíos y carecen de carácter vinculante. Los cursos de idiomas para inmigrantes podrían ser útiles para gran parte de los

alemanes “étnicos”. El aprendizaje de la lengua culta dominante no es obligatorio para llegar a ser miembro de una sociedad democrática, pero hace la vida más fácil y proporciona mejores posibilidades para disfrutar de la vida. Los sermones populistas del odio aspiran a conjurar el **miedo** universalizado de los hombres, que temen haberse convertido en seres superfluos en un sistema de productividad sin ataduras. La redistribución real en las sociedades de clase de los últimos veinte años salta a la vista. La pérdida del valor del trabajo corporal en los países industriales avanzados es significativa, mientras que en otras partes del mundo se perfila una creciente conciencia de la población trabajadora. La dirección del partido en China teme esta conciencia más que ninguna otra cosa. Una Teoría Crítica del presente no debe perder de vista que la revuelta en la plaza de Tian'anmen en 1989 y su sangrienta represión marcaron el inicio de la nueva época.

El carácter superfluo de los seres humanos se filtra en la conciencia cotidiana. La imagen se ha impregnado en la memoria del mundo: un hombre con dos bolsas en la mano, como si viniera de hacer la compra o estuviera yendo a la oficina, para un convoy de tanques. Ocurre en la plaza de Tian'anmen en Pekín, el 5 de junio de 1989. Aún hoy, veinte años después, este hombre aparece en la pantalla cuando uno introduce en un buscador la palabra “disturbios” en la *plaza de la paz celestial*⁶. En *youtube* esta imagen puede verse en movimiento: la imagen de un cuerpo se convierte en un hombre valiente que se encarama al tanque y habla con sus ocupantes. En internet se conoce a este hombre como *Tankman*. Este hombre nos recuerda que debemos continuar la crítica de la **violencia**. Las guerras del Golfo, en cuyo centro estuvo Irán, señalan el final del Tercer Mundo. La idea de las guerras subsidiarias sólo fue capaz de percibir las confrontaciones en el mundo de forma deformada: en tanto que funciones de la Guerra Fría, que dominó la segunda mitad del *short century*. Quien pensaba que con el hundimiento del comunismo las guerras desaparecerían, se vio confrontado con la sangrienta verdad a más tardar el 11 de septiembre de 2001. En Europa, aquellos que habían creído –casi siempre con un presagio antiamericanista– que este terror era un triste asunto de los Estados Unidos, una consecuencia de su papel en la política mundial como única superpotencia restante, no podían comprender el significado del 11 de marzo de 2004 en Atocha. Una perspectiva eurocéntrica ya no podía enfrentarse a esta realidad: *tua fabula narratur* – en todas partes.

Un teórico crítico debe preguntarse cómo son asimiladas las experiencias sociales de transformación constante y cómo es posible que al mismo tiempo exista un sentimiento de *deja-vu*, de que todo ha ocurrido ya anteriormente. Los teóricos acrílicos intentan nadar con la corriente y ofrecen siempre nuevos teoremas y un vocabulario en constante renovación. Otros intentan oponerse a esta dinámica social –que es en gran parte sólo aparente, puesto que se alimenta del consumo de trabajo humano– con nuevas formas de creencia. En el ideario secularizado del marxismo académico predomina una ontologización del capitalismo según la cual el *short century* no ha sido más que un interludio, por lo que se acaba confundiendo el mundo del imperialismo de 1914 con el actual contexto de poder mundial. Aquí se ubica ideológicamente un nuevo antiamericanismo cuyo ámbito de influencia rebasa ampliamente los pequeños círculos del marxismo académico. La simultaneidad global registra esta coexistencia de guerra y paz que invadiera [*überkommen*] a Adorno al contemplar los noticiarios semanales durante la Segunda Guerra Mundial: “*El ocultamiento total de la guerra mediante información, propaganda, comentarios, los operadores de cine en los primeros tanques y la muerte heroica de los reporteros de guerra, la papilla compuesta por la opinión pública informada-manipulada y la acción inconsciente es otra expresión de la experiencia marchita, del vacío que existe entre los hombres y su destino, que constituye su verdadera pérdida*”⁷. Este vacío no puede ser reparado ya por ideología alguna. Esta observación de Adorno, formulada en unos Estados Unidos movilizados en el antifascismo,

6 “Plaza de la paz celestial” es la traducción del nombre de la “plaza de Tian'anmen” [N del T].

7 Adorno: *Minima Moralia*, GS 4, p. 61.

enlazaría con la Guerra Fría, que ha conducido al desgaste histórico-social de la ideología. Los críticos internos de la Unión Soviética no tardaron en descubrir el carácter ficticio de la ideología soviética. Pero eso vale también para occidente: sólo ex-izquierdistas occidentales, neocons y los *Chicago Boys* han podido creer que el neoliberalismo llevara a un renacimiento del liberalismo. Después del periodo de transición de 1990, la mayor parte de políticos occidentales se definían a sí mismos como “pragmáticos” – y sin embargo lo único que tenían en común con el pragmatismo filosófico, tal y como éste estaba re-emergiendo en las universidades, era el nombre. Entre tanto este embuste nominalista ha pasado ya a formar parte del negocio.

Ya no hay una falsa conciencia necesaria. Por ello la crítica de la ideología, que fue un componente fundamental de la Teoría Crítica, ha quedado obsoleta. Durante la Guerra Fría, el concepto de ideología se desfiguró hasta lo irreconocible en el uso público del lenguaje. A largo plazo nadie puede resistirse a la necesidad objetiva de este desgaste. Ideología e identidad han pasado a formar parte del lenguaje cotidiano; no puede hacerse nada al respecto, pero son conceptos que no sirven para el análisis de la sociedad. El concepto de identidad nunca sirvió para este propósito: en los textos de Marx y Freud prácticamente no aparece. Eric Homburger Erikson lo introdujo en la psicología de la adolescencia desde la filosofía, donde había sido una categoría central de la reconciliación, es decir, de afirmación. Pero los políticos de la identidad académicos no sabían nada de esto cuando, en 1968, convirtieron la identidad en programática de una política de intereses que se hacía pasar por culturalista. De estas manifestaciones del desgaste de lo ideológico surge también la idea de lo “multicultural”, que nombra un proceso social pero no desarrolla un concepto del mismo. Sin embargo la política de la identidad no tardó en abandonar los círculos de activistas académicos; hoy sólo la nueva derecha y el populismo se sirven de su vocabulario culturalista: la identidad nacional ha pasado a ser un componente imprescindible del discurso público, lo cual tiene consecuencias a nivel mundial. En su nombre puede legitimarse toda rebelión conformista, toda expulsión, toda exclusión, toda pretensión de dominio: la identidad se ha convertido en una **ficción real**. Dado que hay gente que quiere creer en ella, ha adquirido un estatuto de realidad.

El vacío entre los hombres y su destino, que había señalado Adorno, es algo que los propios individuos deben rellenar para poder vivir – éstos crean algo que, para distinguirlo del concepto de ideología desde Marx hasta Adorno, he llamado **religión de la cotidianeidad**. Dicha religión de la cotidianeidad no es nueva, pero sí lo es el interés en ella. La religión de la cotidianeidad permite precisar la idea de Adorno de una creencia descreída o el planteamiento de Franz Böhm de una “opinión no pública”, que fue objeto de investigación empírica en el histórico “experimento de grupos” de 1951⁸. La religión de la cotidianeidad es una producción sincrética de los individuos después de la secularización malograda; es algo que une a los seres humanos a nivel mundial: todos aquellos que buscan su sitio en el sistema internacional de necesidades pueden compartirla. Esto lo ha heredado de las grandes religiones: la religión de la cotidianeidad puede adaptarse a nivel global, pero es específica a nivel local, porque trabaja con un patrimonio cultural que se ha ido a pique con la alta cultura. La creencia tradicional es tan poco capaz de ofrecer seguridades como las viejas ideologías surgidas en el apogeo de la sociedad burguesa: liberalismo, socialismo, nacionalismo. Ya en el *short century* la ideología había sido integrada en una dinámica a la que Horkheimer y Adorno siguieron la pista: la “falsa conciencia necesaria” que Marx había criticado perdía progresivamente su carácter necesario. En tanto que ideologías de estado, el nacional-socialismo y el marxismo-leninismo fueron más bien formas prácticas y manejables de garantizar la lealtad que modelos en cuyo contenido alguien creyera realmente. Sin embargo había diferencias: el comunismo, como nieto de la Ilustración, permitía todavía una fundamentación inmanente, una medición

8 El “experimento de grupos” [*Gruppenexperiment*] fue una investigación del Instituto de Investigación Social de Fráncfort para sondear las posiciones y opiniones políticas de diferentes estratos de la población de la Alemania occidental de posguerra en contextos cotidianos [N. del T.].

de la realidad según los ideales de la ausencia de clases. Al apoyarse en la diferencia entre ideal y realidad, los llamados niños del XX Congreso del Partido Comunista, desde Gorbatschov hasta Jacek Kuron, provocaron consciente e inconscientemente el hundimiento del comunismo de partido. En este proceso de profundas transformaciones se reavivaron los viejos recursos ideológicos anteriores al comunismo: religión, nación; pero éstos habían perdido la sustancia burguesa que, en el *long century*, había convertido la religión en asunto privado y había cargado a la nación con el lastre del “llegar-demasiado-tarde”. El dominio del comunismo de partido en Europa del Este no fue resultado de una revolución social, sino de una constelación de poder internacional. Sólo en la Unión Soviética y en Yugoslavia fue distinto. En la descomposición del imperio de Europa oriental, el **etno-nacionalismo**, alimentado por sus predecesores –el patriotismo soviético y el yugoslavismo–, jugó un papel fundamental.

La reflexión sobre una Alemania que llegó “demasiado tarde”, que es un componente central –y no germanocéntrico [*teutonozentrisch*]– de la Teoría Crítica desde el *Behemoth* de Franz Neuman hasta los *Análisis del enemigo* de Marcuse, permite establecer planteamientos que no se limitan a reflejar lo que Helmut Plessner denominó el “llegar demasiado tarde” como una especificidad alemana, sino como un fenómeno general allí donde la imposición del principio nacional carecía de un contenido democrático-burgués y emancipatorio. Al comienzo de su precursora obra *Imagined Communities*, Benedict Anderson señala cómo, poco después de la independencia de Indonesia, el demagogo Sukarno alabó a Hitler ante diplomáticos europeos consternados. Esto arroja luz sobre los añadidos irracionales del nacionalismo en el *short century*. Antisemitismo, chovinismo, purismo étnico, racismo y xenofobia pasan a formar parte de él. De los ideales emancipatorios sólo queda la **libertad**, entendida como soberanía nacional hacia el exterior y como dominio arbitrario de élites populistas hacia el interior. Las aventuras post-comunistas, desde Putin hasta los hermanos Kaczynski, se encuentran con los desastres nacionales de Idi Amin y Houari Boumédiène o con los devaneos suicidas de Sadam Hussein. Los populismos latinoamericanos de Perón a Chávez tampoco ofrecen un panorama más optimista. Encarnan modelos equívocos de proceso emancipador, que acaban por desembocar en el callejón sin salida en el que se encuentra Cuba – el único país en el que hubo realmente una revolución social. Desde estos auspicios, la “revolución institucionalizada” de México puede leerse como una breve historia de la emancipación nacional en el *short century*: sólo un paso separa la grandeza de la miseria. La Teoría Crítica no debería creerse por encima del resto del mundo, sino aprender a distinguir entre la nación como una forma social necesaria en el tiempo y en el espacio y los añadidos nacionalistas de la conciencia cotidiana. Hay que distinguir el concepto de nación del modelo de conciencia de la religión de la cotidianidad.

La destrucción de la experiencia y la ahistoricidad son características significativas del presente – y no a pesar de las industrias de la cultura y del recuerdo, sino también a causa de éstas. Digo “también” porque la industria de la cultura no produce la inconsciencia de los implicados, sino que le da forma. La pretensión emancipadora ilustrada de dar forma conscientemente a la vida ha dejado paso a la expectativa social de estar informado sobre todo. Numerosos aforismos de Horkheimer y Adorno han explicitado la reducción que supone este “estar informado” respecto al conocimiento. Sin embargo se ha prestado poca atención a la suposición habitual de la Ilustración trivializada que atribuye toda forma de praxis a una teoría. El resultado de esta Ilustración desfigurada puede denominarse también religión de la cotidianidad, una forma de conciencia enormemente flexible de los hombres modernos, que han llegado a ser resistentes a toda forma de esclarecimiento. La simple reducción de los movimientos de protesta estudiantiles a sus supuestos “padres espirituales” es un buen ejemplo en este sentido, al igual que los intentos de explicar las desaparecidas sociedades del socialismo real desde el marxismo o el crecimiento económico de Asia a partir del confucianismo.

La esfera pública, estructurada desde los medios de masas, ofrece estos modelos de explicación de los procesos sociales retro trayéndolos a un elemento teórico. Poder comprender y criticar estos modelos de racionalización social como artefactos de una *religión de la vida cotidiana* requiere energía psicológica y trabajo intelectual. La necesidad que mueve a los consumidores de productos de la industria de la cultura es que quieren que se les informe de modo económico y entretenido para poder, al menos, tomar parte en conversaciones. La reflexión y el recuerdo pueden descomponer estos artefactos de la comunicación. Los fragmentos de dichos artefactos permiten desarrollar ideas de totalidad, mientras que la religión de la cotidianidad sólo podía ofrecer una apariencia de ésta. Pero esto tampoco significa el regreso de la desaparecida totalidad de sentido de una filosofía de la historia racional; sin embargo la teoría puede aprovechar la necesidad universal de todo individuo de no pasar como tonto para criticar los artefactos de la religión de la cotidianidad. El recuerdo y la reflexión, como esfuerzos intelectuales, devuelven a los individuos algo de la soberanía perdida bajo la presión de la conformidad social.

El concepto de religión de la vida cotidiana no puede entenderse sin el concepto de secularización. En palabras de Max Weber, secularización significa desencantamiento del mundo a través de la racionalización; pero hoy la teoría debe poner de relieve que la racionalización no es un programa puramente teórico. Al igual que el concepto de Ilustración en *Dialéctica de la Ilustración*, la secularización remite a un proceso histórico-material que trae consigo transformaciones de la conciencia para todos los implicados. El regreso a la religión de los padres –en Europa y América casi debería hablarse de la religión de los abuelos– da lugar a una religión *distinta* de aquella de la que partió el proceso socio-histórico de secularización. Lo que hoy se etiqueta como fundamentalismo religioso racionaliza y da forma a los sentimientos ambivalentes de gran parte de los seres humanos con respecto a las formas de la sociedad moderna. Los fundamentalismos organizan la religión de la cotidianidad estableciendo como autoridad una religión enajenada en los procesos de secularización. Los fundamentalismos como respuesta a una secularización malograda no son en absoluto un fenómeno exclusivo de los países orientales. Al fin y al cabo, el nacionalismo integral fue inventado en Europa hace cien años. Los fundamentalismos de todas las proveniencias son reacciones a la secularización malograda. Por ello resulta significativo que los principales responsables de las consignas de ideologemas fundamentalistas hayan tenido extensas experiencias en el mundo occidental. Las posibilidades de reclutar activistas terroristas de ideología islámica son consecuencia de la imparab le fuerza de la secularización en el mundo islámico.

La **secularización malograda** es un problema universal que nos ha legado el siglo XX. Para algunos esto significa un notable déficit de sentido. La insatisfacción acumulada de la mayor parte de los seres humanos en los países económicamente más avanzados puede ser un indicio de ello. Bienestar y felicidad no parecen ser idénticos. El vacío del que hablara Adorno lo rellena la religión de la vida cotidiana: ésta ofrece a los individuos, que presienten su impotencia y su insignificancia frente a la totalidad social, un sentimiento de soberanía y capacidad de acción individual. La religión de la vida cotidiana proporciona a los individuos el sentimiento de no estar solos, y en este sentido puede ser interpretada como una versión decadente del *common sense* o del “sano sentido común”. En ella se aglutinan diferentes elementos de la totalidad que determinan la vida de los individuos: trabajo e intercambio, autoridad y violencia. Los medios de masas formados según la industria de la cultura enlazan con estos modelos flexibles de conciencia. Y también los patrones de política populista.

La fusión de industria del entretenimiento, cultura y política no es una especialidad de los Estados Unidos, sino que ha alcanzado a todas las democracias mediáticas. El célebre capítulo sobre la industria de la cultura en *Dialéctica de la Ilustración* no es más que un fragmento en cuyo final está escrito: “continuar” [*Fortzusetzen*]. Desde los años treinta, los Estados Unidos constituían para Adorno la “posición de observación más avanzada”:

“muestran el capitalismo en estado puro, sin residuos precapitalistas”⁹. Si no hubiera analizado el desarrollo social en los Estados Unidos, la Teoría Crítica hubiera perdido su relación con el núcleo temporal de la verdad. Pero los Estados Unidos eran al mismo tiempo excepción y ejemplo – algo que sólo puede captar una teoría dialéctica. Este análisis muestra la imagen de una sociedad en movimiento, una sociedad en rápida transformación; pero esta imagen no es todo. Su antípoda, China, es reflejo de un capitalismo muy distinto: una imagen que debe ser aún trazada. Pero una Teoría Crítica del presente debe hacer suya la experiencia china si no quiere permanecer en un eurocentrismo estrecho de miras. La experiencia americana, en la que los teóricos críticos ahondaron durante su exilio en Estados Unidos, fue un elemento constitutivo de la Teoría Crítica. Por eso no incurrió en una fijación exclusiva con el nacional-socialismo y el estalinismo como formas más punzantes de dominio totalitario. La transformación con pretensiones universales propia del capitalismo más avanzado es lo que fundamenta su capacidad de pronóstico: su fuerza es la simultaneidad de lo asimilado. El estudio sobre la personalidad autoritaria es resultado de material americano, el experimento de grupos de material de Alemania occidental. La Teoría Crítica es un producto del *short century*: vive del desnivel de las asimetrías, especialmente entre Europa y Estados Unidos.

Una Teoría Crítica que no quiera ser una teoría tradicional *post-festum* como la hegeliana debe transformarse para poder incorporar la simultaneidad global. El sistema de dominio capitalista más avanzado son los Estados Unidos, pero éstos no son la superpotencia omnipotente que sale a la luz en las tergiversaciones antiamericanas. Sin embargo la estructura del mundo depende en modo alarmante de su constitución interna. Para quienes no lo hubieran entendido en 1989/90 y no pudieran leer la Guerra del Golfo como el final del Segundo y del Tercer Mundo, el 11 de septiembre del 2001 ha mostrado claramente que el destino del mundo, de la nueva época, es algo que se decide en la sociedad estadounidense. Todo lo que ocurre en Estados Unidos afecta también a los europeos. La terrible lección que parte del 11 de marzo de 2004 en Atocha es que nadie está fuera, tampoco los europeos lentos de comprensión que creían que el 11 de septiembre era producto de un conflicto cultural entre Estados Unidos y el mundo islámico, y que España tenía ya sus propios conflictos. Esta es una perspectiva estrecha de miras en todos los sentidos: un provincianismo en medio de una sociedad altamente informada, que sin embargo no toma en consideración el saber crítico que se produce en ella. Este saber crítico permite reconocer los fundamentalismos como productos de un proceso de una simultaneización que no se incubaba en las montañas de Yemen o en el Sahara, sino entre nosotros – en Miami, París o Hamburgo. La secularización malograda es universal, y la cristianización de la imagen del mundo que presenta a los judíos como un pequeño hermano mayor después de que se les haya perseguido, expulsado y asesinado durante milenios no es sino un *backlash* cultural. También las creencias de los americanos están en proceso de transformación, y no todos son reaccionarios evangélicos. Del mismo modo debe tenerse en cuenta cómo la nueva religiosidad transforma las religiones tradicionales a nivel mundial. Éstas ya no son algo a lo que uno pueda atenerse.

La heterogeneidad étnica de la sociedad americana ofrece una imagen de los peligros de la sociedad presente y de las posibilidades de la sociedad futura. **El multiculturalismo era una etiqueta, la heterogeneidad étnica es una realidad y un concepto.** Como bien observó Adorno en 1945, el *melting pot* era una institución del capitalismo industrial sin ataduras; pero era también la realidad del país de inmigración puramente capitalista que –dicho sea de paso– permitió formular a Adorno la utopía concreta de “pensar la situación mejor como aquella en la cual se puede ser diferente sin temor”¹⁰. Racismo, antisemitismo y xenofobia convierten dicho temor en pan cotidiano, precisamente en los países en los que uno no debe pasar hambre. La solidaridad es el contenido y la sustancia de la Teoría Crítica, que vive de la

9 Adorno: “Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, GS 10.2, p. 736.

10 Adorno: *Minima moralia*, GS 4, p. 116,

libertad de la diferencia: la libertad para elegir quién quiero ser y con quién quiero asociarme. No aceptar la determinación marcada por el origen y la procedencia – en efecto hay una conexión entre el casi olvidado Frantz Fanon y los francfortianos, que descubrieron en la diferencia histórica entre la sociedad capitalista completamente racionalizada y los recursos que aún no habían sido nivelados en el proceso de universalización el potencial de un mundo de *diversity* – no se me ocurre una palabra mejor que este término inglés. *Verschiedenheit* (diferencia) y *Vielfalt* (variedad), se diría en alemán. No sé si la lengua española tiene un concepto para esto, pero sin duda hay una base de experiencia para ello en la sociedad española, sobre todo si se piensa en el mundo de habla hispana, que aparentemente cuenta con una diversidad sin fin, desde Patagonia hasta la *Calle ocho* en Miami. Lo que en el siglo XVIII era una idea abstracta de los ilustrados, constituye en el presente una utopía concreta para teóricos críticos: un **cosmopolitismo** que no postula igualdad abstracta, sino diversidad concreta.

Ni siquiera el presidente George W. Bush, que dominó la imagen de América en el mundo durante la primera década del siglo XXI, quiso remitir a la desastrosa teoría del *clash of civilisations* –que en el discurso público alemán se convirtió enseguida en “lucha de culturas”–. La realidad de los Estados Unidos como país de inmigración y de Nueva York como escenario central metropolitano global se lo impedían. La lucha contra la construcción de una mezquita en las proximidades de *Ground Zero* no es sino una lucha reaccionaria. Las víctimas del once de septiembre, prototipos de una Nueva York metropolitana y étnicamente heterogénea, son cristianizadas póstumamente para convertirlas en instrumento de una lucha política. La reflexión y el recuerdo, cualidades de la Teoría Crítica, son necesarias para un análisis crítico del presente. La *War on Terror* revela la crisis de legitimación de Estados Unidos en la nueva época. El derrocamiento del régimen talibán como objetivo bélico era totalmente legítimo para eliminar una fuente de amenaza terrorista, pero el paso a una lucha armada de larga duración, a una violencia sin fin, ha sido funesto. El derrocamiento de Sadam Hussein, el concepto de *regime change*, ha llevado a los Estados Unidos a una guerra civil de la que sólo ha podido encontrar salida cooperando con poderes que en un principio quería combatir. El país capitalista más avanzado del mundo ha quedado atascado política y militarmente en una situación de *counter insurgency* que ya en tiempos de la Guerra Fría se había revelado como ceguera política, por las carencias de su análisis. La guerra contra el terror se ha enredado en una praxis de tortura con una división internacional del trabajo repugnante. La tortura abandona el universo de las acciones recíprocas humanas: es el equivalente práctico del terror. La continuación de la crítica de la violencia muestra que la destrucción de las relaciones humanas es un veneno para la sociedad en la cual –o en cuyo nombre– ésta tiene lugar. Ya Frantz Fanon había reconocido que no sólo el torturado queda irremisiblemente dañado, sino también el torturador. La sociedad no consiste únicamente en víctimas y verdugos; pero una reflexión crítica sobre los inextinguibles terrores del *short century* conduce a la comprensión de que una sociedad indiferente frente al terror y la violencia reproduce la culpa de la vida. Eso y nada más es lo que obliga a persistir en la Teoría Crítica. Como producto histórico del breve siglo XX está superada; pero de ella surge el imperativo de interpretar el presente de modo nuevo – y este imperativo es actual.

Traducción del alemán: Jordi Maiso