

# La actualidad de la Teoría Crítica en Iberoamérica en el ejemplo del Brasil

Rodrigo Duarte

## Introducción

Hablar de la actualidad de la Teoría Crítica en Iberoamérica no es fácil por varias razones. La primera de ellas es que existen realidades muy distintas en los diversos países que componen ese grupo, incluso hasta la propia diferencia de lengua entre Brasil, donde se habla portugués, y los otros países que son hispanófonos. Además, existen situaciones económicas también muy diferentes, con niveles de industrialización y de desarrollo urbano muy dispares en los diversos países iberoamericanos.

Otra dificultad es de naturaleza eminentemente conceptual: reside en el propio concepto de actualidad, cuyo significado común, de ser la característica de algo “up to date”, no ayuda en modo alguno al abordaje de la situación que deseamos comprender mejor. E incluso no todos los conceptos filosóficos de actualidad podrían ser de utilidad en la discusión que intentamos realizar aquí, de modo que sería necesario establecer, aunque sea provisionalmente, una concepción adecuada.

Pretendo salvar la primera dificultad proponiendo una drástica limitación del foco de mi exposición, en la medida en que abordaré la recepción de la Teoría Crítica en Brasil, observando sin embargo que esa realidad puede no ser radicalmente diversa de la de países como Argentina, Chile, México, Venezuela, Colombia o Uruguay, aunque posea algunas especificidades. Puedo decir que conozco bien esa historia, pues participé (y participo) muy activamente de su fase que denomino “académica”, de acuerdo con la terminología que explico a continuación. Un breve relato sobre ese proceso constituye la primera sesión de mi presentación.

En cuanto a la cuestión de precisar mejor el concepto de actualidad adecuado a nuestra discusión, procuro, en una segunda sección, establecer, aunque muy esquemáticamente en virtud de la limitación de tiempo, una concepción de ese tipo que concuerde con los principios de la propia Teoría Crítica.

En la tercera y última sesión, intento sacar, aunque muy preliminarmente, las conclusiones que la aplicación de un concepto crítico de actualidad al proceso de recepción de la Teoría Crítica en Brasil podrían ofrecer, también a una consideración más inmediata.

## Una breve historia

Para comprender mejor la historia de la recepción de la Teoría Crítica en Brasil, se deben tener en cuenta por lo menos dos fases muy distintas. La primera puede ser llamada de “fase pre-académica”, marcada por el evidente predominio del interés por el pensamiento de Herbert Marcuse. Éste era entendido como una “actualización” del marxismo, ya que se percibía, intuitivamente, que el materialismo histórico tradicional ya no daba cuenta de la nueva realidad del capitalismo, la cual ya se hacía sentir también en un país capitalista periférico como el Brasil de la década de 1960. De suma importancia en la versión marcuseana de la Teoría Crítica, era la incorporación del psicoanálisis a la crítica social de cuño marxista, la cual permitía comprender mejor los sofisticados mecanismos de manipulación de la opinión pública por la cultura de masas. Es importante observar que el golpe militar de 1964 no impidió que las editoras – por lo menos hasta inicios de la década de 1970 – continuasen publicando traducciones de obras de Marcuse, aunque algunas veces fueran muy malas.

La segunda Fase de la recepción de la Teoría Crítica en Brasil puede ser llamada de “académica”, una vez que ocurrió principalmente en las universidades, especialmente en las facultades de letras y de ciencias humanas. Esa fase se dividió claramente en dos “sub-fases”: la primera, a partir del inicio de la década de 1970, estuvo centrada en la apropiación del pensamiento de Walter Benjamin, probablemente porque es más fácil ocultarse los elementos marxistas de su pensamiento, los cuales son, en realidad, muchos y muy fuertes. Además es posible que muchos lectores de este filósofo lo leyeran en ese periodo menos como marxista y más como inspiración para un enfoque pos-moderno de la cultura y de la sociedad. Esa sub-fase se caracteriza por la apropiación de Walter Benjamin mayormente en el ámbito de la teoría de la literatura y de los estudios culturales que en el de la filosofía. Es también característico de ese período una cierta tendencia a la polarización entre Benjamin y Adorno, de acuerdo con la cual aquél sería más “democrático” y éste más “elitista”, tal como se puede ver, por ejemplo, en el libro de Flávio Kothe, *Benjamin e Adorno: confrontos*<sup>1</sup>.

Un caso excepcional en esa primera sub-fase es el de Roberto Schwarz, el cual, ya en la década de 1970 empezó a leer a Theodor Adorno, tornándose, juntamente con José Guilherme Merquior<sup>2</sup>, uno de los primeros lectores del filósofo en Brasil. Pero, una vez que Schwarz no alimentaba pretensiones filosóficas, sino que tenía como objetivo una aplicación del pensamiento de Adorno a la comprensión de fenómenos literarios, como por ejemplo la novela de Machado de Assis, su interés por ese filósofo no generó un movimiento

<sup>1</sup> Flávio Kothe, *Benjamin e Adorno: Confrontos*. São Paulo, Editora Ática, 1978.

<sup>2</sup> Ver mi artículo “El caso Merquior”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, no. 1, 2009, págs. 36-50: [http://constelaciones-rtc.net/01/01\\_03.pdf](http://constelaciones-rtc.net/01/01_03.pdf)

propriadamente dicho de recepción del filósofo de Frankfurt, aunque haya sido completamente pionero en la lectura de sus obras.

La segunda sub-fase, en cambio, iniciada a mediados de la década de 1980, presenta una clara tendencia en la recepción filosófica de la Teoría Crítica, encabezada por el creciente interés en el pensamiento de Adorno, mientras las investigaciones sobre Benjamin y también sobre otros exponentes de la Escuela de Frankfurt, como el ya mencionado Marcuse (ahora considerado con mayor seriedad por la academia) o Max Horkheimer, siguen llamando la atención de muchos investigadores, incluso los más jóvenes. A partir de inicios de los años 90 empezó el crecimiento del interés por los autores de la Teoría Crítica también en la Pedagogía y en el área de las ciencias de la educación en general.

Para ilustrar lo expuesto arriba puedo dar algunos datos, que todavía no están totalmente actualizados, y se refieren solamente a Theodor Adorno: a principios de 2010, ya habían sido producidos algunos centenares de artículos (ciertamente más de doscientos cincuenta), más de cinco decenas de disertaciones de maestría y dos decenas de tesis doctorales acerca del pensamiento de ese filósofo. Los libros sobre Adorno escritos originalmente en portugués, ya pasaban de treinta, a comienzos de ese año. Si suponemos que pueden existir la mitad de esa cantidad de trabajos publicados sobre Herbert Marcuse, Walter Benjamin y Max Horkheimer, estos números ya hacen de Brasil uno de los países en que más se estudia la Teoría Crítica de la Sociedad en el globo, lo que es muy significativo para nosotros. Se debe añadir que, por iniciativa de la Editora de la Universidad del Estado de São Paulo, desde 2008 están siendo publicadas traducciones de obras del propio Adorno, en un ambicioso proyecto que, en diez años plantea la publicación de una colección de veinte obras del Filósofo<sup>3</sup>, más allá de los numerosos libros de ese filósofo ya publicados en otras casas editoriales.

Puede no haber pasado desapercibido que, en la lista de las publicaciones de Teoría Crítica en Brasil, no mencioné a Jürgen Habermas, lo que no quiere decir que él no tenga durante cierto tiempo despertado un gran interés en los intelectuales brasileños: a mediados de los 90 ha habido un “boom” de publicaciones sobre su pensamiento, pero yo no he incluido los muchos trabajos que se han escrito y publicado en Brasil sobre él, porque, personalmente, no lo considero como un legítimo representante de la Teoría Crítica, inclusive porque él no solo no ha conservado el impulso originario de esa vertiente filosófica, sino que también lo ha sometido a una implacable crítica en la *Teoría de la acción comunicativa* y –muy especialmente

---

<sup>3</sup> Ya fueron publicados en esa colección los siguientes volúmenes: *Las estrellas bajan a la tierra, Introducción a la sociología, Berg, Kierkegaard, Introducción a la sociología de la música* y una nueva traducción de la *Filosofía de la nueva música*.

– en el *Discurso filosófico de la modernidad*. Además, tales posiciones de Habermas tuvieron un efecto desastroso en un posible pensamiento crítico sobre la realidad brasileña, ya que ellas escondían, bajo la apariencia de modernidad, posturas extremadamente conservadoras que se combinaban muy bien con las políticas llevadas a cabo por el gobierno supuestamente socialdemócrata de Fernando Henrique Cardoso a fines de los años noventa y comienzos de esa década, gobierno que contaba con el apoyo de las más atrasadas oligarquías del país, expresas entonces en el PFL (Partido del Frente Democrático), que recientemente cambió su nombre para “Los Demócratas” (abreviado en la “DEM”), ya que muchos de sus miembros estuvieron envueltos en grandes escándalos de corrupción y deseaban eludir la opinión pública con una nueva denominación.

### Un concepto filosófico de “actualidad”

Los datos expuestos arriba sugieren la existencia de una significativa demanda por la Teoría Crítica en Brasil, la cual por su parte, puede decirnos algo sobre la actualidad de esta corriente filosófica en este país. Pero no se puede hablar aquí de “actualidad” en el sentido empleado por el lenguaje común, que denotaría algo así como la existencia de una “moda” en lo que concierne la adhesión a la Teoría Crítica. Más allá del absurdo de considerar “moda” a una corriente filosófica que somete a una crítica implacable la cultura de masas, incluyendo el fenómeno de la moda, ~~es oportuno~~, es preciso tener en mente que los números presentados son, por otro lado, muy modestos para un país con las dimensiones de Brasil.

Sin embargo, hay un concepto filosófico de “actualidad” que podría ser aplicable a la recepción de la Teoría Crítica en Brasil y, para profundizar la discusión, sería aún más interesante comprender mejor esa concepción a partir del pensamiento de algún representante de la propia “Escuela de Frankfurt”. De este modo, propongo la consideración, aquí, del abordaje de Theodor Adorno de ese concepto en su texto de juventud “La actualidad de la filosofía”. A pesar de que en 1931 el propio concepto de Teoría Crítica aún no estaba totalmente formulado, puede decirse que el mencionado texto, en la medida que el joven Adorno ya conocía muy bien, más allá de Kant, Hegel y Marx, las posiciones de su amigo – y entonces mentor – Walter Benjamin, constituye un paso importante para el establecimiento del pensamiento frankfurtiano.

Su principal preocupación en ese texto es analizar la situación de la filosofía en Alemania en las primeras décadas del siglo veinte, siendo su primer constatación la de la imposibilidad de seguir creyendo en el concepto de una razón capaz de capturar la totalidad de lo real, la cual caracterizó el pensamiento hasta, por lo menos, la mitad del siglo precedente. En este sentido, Adorno acusa a la “ontología fundamental” de Heidegger de aún

presuponer, en la pregunta por el ser, la posibilidad de “que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea del existente”<sup>4</sup>. Después de la crisis del idealismo, las principales corrientes del pensamiento enfocan al ente como algo desprovisto de cualidades propias, sea por medio del logicismo, como el neo-kantismo de Marburg, sea por medio de un tipo de intuición vital, como en la *Lebensphilosophie* de Simmel, sea en una posición intermedia, como la de la escuela del sudoeste alemán.

En ese cuadro, la Fenomenología de Husserl ha tenido la función de intentar un replanteamiento de la posibilidad del conocimiento, pero substituyendo la pretensión a una objetividad última por la obtención del aporte intersubjetivo. Para Adorno, el merito de Husserl fue el de tornar fructífero el concepto de lo dado para la investigación de las relaciones entre razón y realidad: “El descubrimiento realmente productivo de Husserl – más importante que el método de la ‘intuición de la esencia’ que causa un mayor efecto de cara al exterior – fue haber reconocido y hecho fructífero el concepto de lo dado irreductible, tal como lo habían configurado las orientaciones positivistas, en toda su significación para el problema fundamental de las relaciones entre razón y realidad”<sup>5</sup>

Debe tomarse nota de que, en las fases posteriores del pensamiento de Adorno, una crítica a ese momento idealista en la Fenomenología fue muy importante para la definición, aunque fuera negativa, de un concepto filosófico de actualidad. En ese caso, Adorno atribuye, en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, a un sociólogo inspirado por Husserl, el error de proclamar la imposibilidad de la sociedad sin clases en virtud de la “in-actualidad” de las consciencias en lo tocante a la realidad empírica. De acuerdo con ese sociólogo, la sociedad sin clases presupondría una completa actualidad de las consciencias, la cual no sería posible teniendo en vista el perspectivismo de la *Wesensschau*. De esa premisa, la conclusión – tan apresurada cuanto equivocada – sería exactamente la imposibilidad de una desenajenación completa del sujeto, condenado, por lo tanto, a una irrevocable “inactualidad”. Por ese tipo de equívoco, del cual Adorno responsabiliza también al propio Husserl, él declara que “el contenido propiamente reaccionario de la Fenomenología es su odio contra la ‘actualidad’”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía* [Trad. José Luis Arantegui Tamayo]. Barcelona, Paidós, 1991, p. 74 (cf. GS1, p. 325).

<sup>5</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>6</sup> Theodor Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1960, p. 271. Cf. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. p. 222: „Ein an Husserl orientierter Soziologe hat sich beeilt, daraus die Notwendigkeit von Klassen zu deduzieren. Sie seien Ausdruck jener psychologischen Verfestigungen, die den Bewußtseinsinaktualitäten entsprechen. Eine klassenlose Gesellschaft setze die allseitige Aktualität des Bewußtseinslebens ihrer sämtlichen Mitglieder voraus, und eben die werde durch Husserls Wesenseinsicht ausgeschlossen. Für Philosopheme dieser Art hat Husserls Theorie die Verantwortung zu tragen. So harmlos und formal sie klingt, nirgends kann sie den Anspruch einer invarianten »Struktur des

Pero en la construcción del primer concepto de actualidad, aún no tomado de modo explícito en la discusión sobre la reificación, es importante, como se anuncia desde el inicio del ensayo de Adorno, el aporte crítico sobre el pensamiento de Heidegger (no tan desvinculado del de Husserl como la posteridad los ha considerado). Contrariamente a la auto-comprensión de la ontología fundamental, Adorno señala que no se trata de investigar el ser en su objetividad, pero son innegables los momentos de retorno de la subjetividad a sí misma. De aquí se originó, según Adorno, su proximidad a la filosofía existencial de Kierkegaard y el corolario de ese movimiento sería el establecimiento, por parte de Heidegger, de la llamada “metafísica de la muerte”. En el agudo juicio de Adorno, por más que la Fenomenología – y principalmente la ontología fundamental – pretendiese combatir el subjetivismo de la *Lebensphilosophie*, bajo el aspecto de la muerte, no existiría una diferencia tan grande: “la trascendencia de la muerte en Simmel sólo se diferencia de la de Heidegger en que conserva categorías psicológicas donde Heidegger habla de categorías ontológicas, sin que en el asunto mismo – por ejemplo en el análisis del fenómeno de la angustia – se pueda encontrar ya un medio seguro de distinguirlas”<sup>7</sup>

La discusión de Adorno sobre el escenario de la filosofía alemana en el inicio del siglo veinte culmina exactamente con una definición operacional de “actualidad”, la cual puede sernos de utilidad en la consideración de la situación de la Teoría Crítica en Iberoamérica y especialmente en Brasil. La definición es la siguiente: "No se entiende por actualidad una vaga «caducidad» o no caducidad basándose en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual en general, sino más bien en lo siguiente: si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales."<sup>8</sup>

Por medio de ese tipo de demanda para la filosofía, Adorno llega a la idea de una “filosofía interpretativa” (*detutende Philosophie*), la cual presenta una cierta afinidad con el

---

reinen Bewußtseins« durchhalten. Wie sie aus psychologischen Beobachtungen an bestimmten Personen in bestimmten Situationen stammt, so weist sie auf solche zurück. Die »Inaktualität« von Menschen hängt ab von der Verdinglichung der Welt, in der sie leben. Sie erstarren in der erstarrten, und war die erstarrte ihr eigenes Produkt, so werden sie längst von dieser reproduziert. Wohl ist alle Verdinglichung ein Vergessen; aber kein Phänomenologe vermöchte vorweg und für ewig die Schranken aufzurichten, die der Gegenwart einer Welt gesetzt wären, in der nichts mehr zum Vergessen zwingt. Der eigentlich reaktionäre Gehalt der Phänomenologie ist ihr Haß gegen die »Aktualität«“.

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, op.cit., p. 81.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 83. El original en alemán dice: "Unter Aktualität wird dabei nicht ihre vage »Fälligkeit« oder Nichtfälligkeit auf Grund unverbindlicher Vorstellungen von der allgemeinen geistigen Situation verstanden, sondern vielmehr: ob nach dem Scheitern der letzten großen Anstrengungen überhaupt noch eine Angemessenheit zwischen den philosophischen Fragen und der Möglichkeit ihrer Beantwortung besteht: ob nicht vielmehr das eigentliche Ergebnis der jüngsten Problemgeschichte die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen sei“ (GS 1, S. 331).

materialismo en la medida en que concibe lo real como enteramente desprovisto de intencionalidad y, por lo tanto, demandante de un tipo de elucidación también dadora de sentido. Los modelos preexistentes para una filosofía así son tanto el psicoanálisis, con su idea original de “interpretación de los sueños”, así como el análisis de la mercancía llevada a cabo por la crítica de la economía política de Marx. En este aspecto particular, ya nos encontramos en pleno territorio de la Teoría Crítica de la Sociedad, pues la lectura que hace Adorno de la forma mercancía tiene como telón de fondo la discusión kantiana sobre la cosa en sí, aunque sea para negar su vigencia en el escenario de la filosofía contemporánea:

Pero sí sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí se esfumara sin más: que la figura histórica de la forma mercancía y del valor de cambio, a manera de fuente luz, dejara al descubierto la configuración de una realidad en pos de cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano el problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido ulterior que fuera separable de su manifestación histórica, primera y única<sup>9</sup>.

### **La posible aplicación del concepto de actualidad obtenido a la situación brasileña**

Aunque podamos contestar negativamente a la mencionada pregunta sobre la posibilidad de dar respuesta a “las preguntas filosóficas cardinales”, tal como la plantea Adorno en el ensayo “La actualidad de la filosofía”, es en efecto defendible que algunas cuestiones (aunque no “cardinales”) sobre una determinada sociedad pueden y deben tener respuestas filosóficas. A mi modo de ver, este ha sido el caso en muchos países latinoamericanos y una de las ideas más preciadas de mi exposición aquí es la de que la Teoría Crítica ha aportado una significativa contribución para que las respuestas filosóficas a las cuestiones candentes de esas sociedades no se hayan visto marcadas ni por el objetivismo meramente cientificista, por un lado, ni por un subjetivismo resignado – aunque travestido de ontologismo fundamental –, por otro.

Esta fue la marca registrada de la recepción de la Teoría Crítica en Brasil desde su primer momento, lo cual, como se afirmó antes, volvía su atención a la obra de Herbert Marcuse como posible guía en la renovación de la política de la izquierda. También en el primer período de la segunda fase – “académica” – de esa recepción, es innegable la intención de comprender críticamente la realidad brasileña por parte de sus lectores, ya que la inspiración benjaminiana posibilitó accesos inusitados, por ejemplo, a la obra literaria de escritores como Guimarães Rosa.

De cualquier forma, el mayor desafío interpretativo sobre la influencia de la Teoría Crítica en Brasil está en el creciente interés por el pensamiento de Adorno, a partir de

<sup>9</sup> Theodor Adorno, *Actualidad de la filosofía*, op. cit., p.92 (cf. GS 1, 337).

mediados de los años 80 y, de modo muy especial después de 1990. Una posible razón para este fenómeno fue el fin del régimen militar en 1985, después del cual la situación política se tornó mucho más compleja y, por lo tanto, de mucho más difícil comprensión. Incluso antes del golpe militar de 1964 no había dudas para la izquierda de que la derecha – especialmente la militante – era un mal en sí mismo a ser combatido. Pero, después del fin de la dictadura, quedó en evidencia que la polarización anterior escamoteaba el hecho de que algunos políticos civiles que apoyaban la lucha contra los militares no solo eran también derechistas sino que, en ciertos casos, eran tan corruptos como los antiguos caudillos que gobernaron el país de 1964 a 1985. Es posible que, bajo esas circunstancias, el recurso al refinado pensamiento social de Adorno se presentara para un gran número de personas críticas como altamente adecuado para abordar la nueva situación.

Está claro que no es posible demostrar cabalmente lo que he dicho ahora, aún más teniendo en cuenta el tiempo que tenemos, pero quizás pueda ilustrar este caso, a semejanza de lo dicho por Adorno sobre el contorno de una forma como la de la mercancía en la cita de Marx, con el tema de la cultura de masas. Forma parte del mencionado refinamiento de la filosofía social de Adorno el hecho de que él fue capaz de mostrar la infiltración de los elementos estéticos en la política y en la sociedad contemporáneas como muy pocos, de modo que se hizo evidente que la dominación pasa hoy por una seducción de amplias capas de población por medio de motivos sensoriales. De este modo, la centralidad de las discusiones sobre la industria cultural en toda la obra de Adorno puede explicar, aunque parcialmente, el gran interés por su pensamiento en Brasil.

Esto es así, debido a que desde los años 30 existe en este país una cultura de masas que incluye tanto el cine cuanto la radio comercial y los otros tipos de dispositivos de la llamada industria cultural. Si, por un lado, no es equivocado decir que es hija de una dictadura, ya que fue en el tiempo del “Estado Novo”, bajo Getúlio Vargas, que empezó su primero gran desarrollo, existe, por otro lado, una característica de la industria cultural que la hace especialmente adecuada para los contextos de vigencia plena de una democracia formal, burguesa, en la cual las masas deben escoger los gobernantes que interesan al sistema económico, pensando, por otro lado, estar escogiéndolos libremente. Es exactamente por eso que la industria cultural es hoy tan importante para el mantenimiento del *status quo* en todo el mundo y especialmente en los países occidentales, a los que interesa ostentar la mayor libertad política posible, cuando se sabe que, en el “mundo administrado”, no pasa de una apariencia ilusoria.

Es posible que, pese al hecho de que, en las dos dictaduras vividas en Brasil en el siglo veinte, los medios de comunicación de masas hayan desempeñado un papel importante, solo



después de 1985 las condiciones se mostraron suficientemente maduras para el pleno desarrollo de un sistema como el de la industria cultural, pues el país ya estaba suficientemente industrializado y moderno por un lado, y consolidaba una democracia formal, por otro. Puede ser que, en ese contexto, las enormes proporciones de algunos agentes de esa industria cultural brasileña, como por ejemplo la Red Globo de televisión, que es una de las mayores emisoras privadas de TV del mundo, haya estimulado a un número considerable de intelectuales a aproximarse al pensamiento de Adorno como el del crítico de la cultura de masas por excelencia.

Ese proceso de apropiación de la teoría crítica de la industria cultural para la comprensión de la situación brasileña ocurrió de modo gradual, pues, quizá por el hecho de que la recepción de Adorno (y entonces también del resto de los filósofos de la Teoría Crítica) en Brasil se dio en el medio académico, inicialmente los artículos, libros, tesis y disertaciones producidas sobre el asunto estaban marcadas principalmente por un tipo de aprendizaje de su filosofía densa y oscura, en la cual no habría mucha novedad con relación a los trabajos producidos en los países europeos o norte-americanos. Pero después, mientras las pesquisas sobre Adorno ya no se limitaban a los ámbitos de la filosofía y de la pedagogía, extendiéndose también a los campos de la sociología, ciencia del deporte, teología, musicología, teoría de la literatura, etc., se puede observar una clara tendencia de sus autores a intentar pensar los diferentes aspectos de la realidad brasileña con las herramientas de la Teoría Crítica.

Otra característica interesante de la recepción de la Teoría Crítica en Brasil, en el sentido del establecimiento de su “actualidad”, es lo que llamo su progresiva “capilarización”, o sea: la tendencia inicial de haber sido recibida solamente en las universidades más tradicionales de las mayores ciudades del país está siendo superada, en el sentido de que hoy es influyente, no solamente en el sur y en el sudeste – más ricos y desarrollados –, sino también en el norte y en el nordeste del país, tradicionalmente más carentes a nivel económico. Dado que esas regiones, por otro lado, son muy ricas en términos de la cultura popular “auténtica”, es posible que, en algún momento de este proceso, surjan abordajes muy interesantes de la crítica cultural, teniendo en cuenta modelos alternativos al de la cultura erudita europea, que sirvió de base para la crítica adorniana, por ejemplo.

Considerando lo expuesto, se podría decir para cerrar esta ponencia, que el proceso descrito de recepción de la Teoría Crítica en Iberoamérica, en el ejemplo de Brasil, muestra una actitud intelectual que no es meramente receptiva, sino que presenta una actividad que, junto a los desarrollos que se dan en esta corriente de pensamiento en otras partes del globo, prueba el alcance y la vigencia del principio, caro a la Teoría Crítica, de la historicidad de los conceptos.