

Del Dios inadvertido. Una aproximación al pensamiento crítico

Sergio Espinosa Proa*



107-125

Resumen

En la teoría crítica, lo desconocido rompe la especularidad del conocimiento y suspende o deroga las exigencias del reconocimiento. Hay crítica porque el mundo está roto. La crítica es con frecuencia críptica: aun si parece transparente, se realiza en la atmósfera de una relativamente retorcida retórica. Ahora bien, que el mundo no termine nunca de cerrarse, de cumplirse en su prometida especularidad, ¿es la gloria de los hombres, o un destino funesto del que querrían en todo momento escapar? En esta pregunta se condensa buena parte del trayecto, la situación y las inflexiones propias del pensamiento crítico. Para el pensamiento crítico, lo que es, no

Abstract

In critical theory, the unknown breaks the specularity of knowledge and suspends or repeals demands for recognition. There is criticism because the world is broken. Criticism is often cryptic: even if it seems clear, it is carried out in the atmosphere of a relatively twisted rhetoric. Now, that the world never ceases to close, met in its promised specularity, is it the glory of men, or a fatal destiny which they would always try to escape from? This question condenses much of the journey, the situation and the inflections of critical thinking. For critical thinking, what it is isn't everything. To think –that which is possible to find not only in the great philosophy, but also and above all in

* Universidad Autónoma de Zacatecas. Correo electrónico: sproa52@hotmail.com

es todo. Pensar –eso que es posible hallar no solo en la gran filosofía, sino también y sobre todo en el gran arte– es, en el fondo, desconocer el presente. La crítica es crítica del presente, cuestionamiento e impugnación de “lo que es”. La crítica supone, y se sostiene en, un desplazamiento. Y un desplazamiento presupone, de modo más o menos ostensible y más o menos arriesgado, una pérdida del equilibrio. En toda crítica existe, además de cierto entusiasmo iniciático, un factor de vértigo y de náusea. Entre crítica y alienación se establece un explosivo vínculo.

Palabras clave

Teoría crítica
Modernidad
Mesianismo

the great art– is, in essence, to ignore the present. The critique is a critique of the present, questioning and challenging of the “what it is”. Criticism supposes and is held on a displacement. And a shift presupposes, in a more or less overt and more or less risky way, a loss of balance. In all criticism there exists, besides some initiatory excitement, a factor of vertigo and nausea. An explosive bond is established between criticism and alienation.

Keywords

Critical theory
Modernity
Messianism

Fecha de recepción

31 de agosto de 2014

Aceptado para su publicación

6 de junio de 2015

1. La infancia irrecuperable

Los hombres son esos animales que, ayudándose unos a otros, a veces estorbándose, combatiéndose las más, rompen el durísimo cascarón de la naturaleza para enseguida ponerse a construir el más elástico aunque también frágil y finalmente asfixiante cascarón de la cultura. La infancia es la felicidad, pero una felicidad que escasamente llega a saber de sí misma: una dicha franca, pero trunca. Los seres humanos, al entrar a la madurez, se empeñan por encontrar un sitio que no es ni el antes del lenguaje ni el después o el dentro de los códigos: un “entre” o un “fuera”, algo así como –digámoslo en clave paradójica– no la infancia en sí misma sino en su carácter irrecuperable.

Pero una infancia verdaderamente consciente de sí, dueña de sí, ¿seguiría siendo eso, infancia?

2. La crítica, espejo del mundo

Gracias a la densa, prismática obra de Theodor Wiesengrund Adorno, personaje central de la ilustre Escuela de Frankfurt, podemos formarnos una idea particularmente nítida e instructiva de las pretensiones, paradojas, perplejidades, espejismos y puntos muertos en que necesariamente incurre el pensamiento crítico, el pensamiento concebido y ejercido en lo fundamental como crítica de lo existente.

Comencemos con algunos lugares más o menos comunes. La crítica –la crítica social y cultural– es, en principio, y después de todo, una evasión del presente. Si no es precisamente meta, esta evasión sí es, al menos, condición de posibilidad de toda crítica: la presupone todo juicio emitido –favorable o desfavorable– sobre el presente vivido, sobre la vida presente.

Un juicio semejante solo podría emitirse desde la distancia. *Distancia crítica*, tal es la expresión corriente. No juzgo, no critico, si yo me confundo, identifico o reconozco con y en aquello que aborrezco. Juzgo porque *yo no soy eso* que desde múltiples y cambiantes flancos se me ofrece como si fuera un espejo. La crítica es una grieta; manifiesta y se alimenta de esta quiebra de la identidad.

En la crítica, lo desconocido rompe la especularidad del conocimiento –en el doble sentido de espejismo y especulación –y suspenden o derogan las exigencias del reconocimiento. Nuestro punto de partida es que hay crítica porque el mundo está roto. Por ese motivo, la crítica es con frecuencia críptica: aun si parece transparente, se realiza en la atmósfera de una relativamente retorcida retórica. Ahora bien, que el mundo no termine nunca de cerrarse, de cumplirse en su prometida especularidad, ¿es la gloria de los hombres, o un destino funesto del

que querrían en todo momento escapar? Creo que en esta pregunta se condensa buena parte del trayecto, la situación y las inflexiones propias del pensamiento crítico.

Para el pensamiento crítico, lo que es, no es todo (Adorno *et al.*, 1973: "Introducción"). Convengamos que es esta una feliz fórmula. Pensar –eso que es posible hallar no solo en la gran filosofía, sino también y sobre todo en el gran arte– es, en el fondo, desconocer el presente. No, desde luego, en el sentido de ignorarlo o darle la espalda (por más que a menudo ello ocurra), sino en el de *no reconocerse* en él. La crítica es crítica del presente, cuestionamiento e impugnación de "lo que es".

No tendría por qué ser así. No debería serlo. Esta podría ser la consigna general de toda posición crítica.

La crítica supone, y se sostiene en, un desplazamiento. Y un desplazamiento presupone, de modo más o menos ostensible y más o menos arriesgado, una pérdida del equilibrio. En toda crítica existe, además de cierto entusiasmo iniciático, un factor de vértigo y de náusea. Entre crítica y alienación se establece un explosivo vínculo.

3. Un horizonte mesiánico

El problema, o uno de los básicos, reside en la identificación y delimitación del origen y la finalidad del pensamiento crítico. ¿Emerge de un Yo que se experimenta a sí mismo en su descolocación, en su desajuste, en su contingencia, en su irremisión –carece de remedio– y abandono existencial? ¿Su fin consiste en reasignar a ese Yo un lugar propio, auténtico, digno, definitivo? ¿Es un grito del alma alienada en busca de su salvación? ¿Es la voz de un *nosotros* clausurado por sus propias obras? ¿Debería confiarse en la *conciencia de clase*?

Optar por la respuesta afirmativa es, quizá, ya veremos, lo propio de pensadores como Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse, nombres titulares de la teoría crítica. Esta opción, ya veremos con más detenimiento, puede alinearse sin violencia con evasiones y propuestas de cuño religioso. Pues juzgar el presente –y todo metalenguaje se apresta a ello– reclama la existencia de un horizonte mesiánico, se despliega sobre el mundo a partir de una mirada escatológica. Según concluye Adorno en su *Minimamoralía*, con entera consecuencia, el juicio solo es posible adoptando el punto de vista de la redención:

Para terminar.– El único modo que aún le queda a la filosofía para responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención.

El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, solo le es dado al pensamiento (Adorno, 1987: 250).

Este luminoso fragmento nos servirá como clave de lectura. Adelantemos, a título hipotético, que la “dialéctica negativa” de Adorno no sería, en tal respecto, una negación (trágica) de la dialéctica, sino el empeño constituido por poner a lo trágico al servicio del Proyecto. Adorno sigue la consigna máxima de Hegel: mirar de frente a lo negativo y sostenerse en su horror (Hegel, 2009: 136). Tal es la principal razón, me parece, por la cual Adorno y la Escuela de Frankfurt han envejecido más rápida y más inocultablemente que los desarrollos más resueltamente trágicos de la filosofía.

Pero concedamos al mismo tiempo que la dialéctica negativa, en sus coqueteos con lo trágico, podría quedar preñada por ello. Lo trágico es heterogéneo al proyecto de fundación de una comunidad humana. Lo trágico, por poner un ejemplo, es la imposibilidad de hacer compatibles el “anhelo de justicia” (Horkheimer, 2000: 97) y la experiencia de la libertad. El pensamiento crítico es *naïve* mientras persista en el logro de esta compatibilidad. Normalmente se verá compelido a abandonar a una en el lugar del otro.

En consecuencia, desde el principio parece imponérsenos una disyunción: ¿libertad (griega), o justicia (hebrea)? El pensamiento crítico se movería por su parte sobre la delgada línea de la conjunción. Para él, ambas exigencias son o serán efectivamente realizables. Habría un presente de lo por ahora sepultado. Por lo mismo, quizás el pensamiento crítico ha intentado hacer de lo trágico un *recurso*, un medio para alcanzar la añorada síntesis de justicia y libertad.

Lo cual determina que el pensamiento o la teoría crítica aparezcan ya, para nosotros, en toda su dimensión y enraizamiento metafísicos.

En Adorno, esta dimensión y este enraizamiento se mostrarán de una forma particularmente cruda y violenta; lo cual, por cierto, no es su menor interés. La metafísica se encuentra allí abiertamente y sin disimulo. Es el circo dentro del cual lo universal devora parsimoniosamente a lo particular. La metafísica es el suplicio –útil– de lo particular. Es decir –tómese como hipótesis complementaria–, se encuentra no representada, no propiamente pensada, sino presente en el acto mismo de la escritura.

4. El fantasma de Hegel

¿Qué debería haber hecho Ulises frente a las sirenas? ¿Qué les resta hacer a todos sus herederos?

En su célebre comentario al episodio homérico, Adorno y Horkheimer revelan el carácter trágico y doloroso del nacimiento de la subjetividad (Adorno y Horkheimer, 1998: 97 y siguientes); o al menos, de la subjetividad *burguesa* o “moderna”. Lo humano se sostiene al precio de una represión y una exclusión de lo no-humano. Sin embargo, esta vivisección se efectúa sobre lo humano en cuanto tal, es decir, en su integridad orgánico-simbólica. Desde los presupuestos de su lectura post-ilustrada, lo “no humano” es y sigue siendo, de hecho y de derecho, perfectamente humano.

Lo “no humano” es *parte* de lo humano; quizá, lo retomaremos más adelante, la parte a la cual es imperativo apelar cuando de autoconservación se trata.

Detengámonos por lo pronto en esto: lo “no humano”, para Adorno, se manifiesta en la música y en el llanto. Escribe:

El origen de la música, al igual que su fin, va más allá del dominio de las intenciones, y está emparentado con el gesto, en estrecha afinidad con el llanto. Es el gesto de la distensión: la tensión de la musculatura facial cede; esa tensión que, al volver el rostro hacia el ambiente para observar la acción, al mismo tiempo lo aísla del mismo. Música y llanto separan los labios liberando al hombre que retenían... El hombre que se deja de fluir en llanto y en una música que ya no se le asemeja en nada, deja refluir en sí, al mismo tiempo, el caudal de aquello que él no es y que había restañado tras las esclusas del mundo de los objetos concretos. Con su llanto y su canto penetra en la realidad enajenada (Bodei, 1985: 118).

Música y llanto liberan al hombre que vive encerrado dentro del hombre. Música y llanto –nunca la risa– permiten que el hombre penetre en esa “realidad alienada” que no por serlo ha dejado –según legítimo derecho– de pertenecerle.

Cada individuo entra al mundo y ocupa en él su lugar al precio de un profundo y acaso incurable traumatismo. El hombre, el sujeto humano, es el resultado de un sacrificio. Cada ser humano ha debido segregar de sí su dimensión animal, su realidad natural, su conexión pánica con el ser. A fin de llegar a ser dueño de sí mismo, se ha perdido a sí mismo en el camino. Una desgarradura evangélica, diríase. Para sobrevivir, se ha domesticado, pero al domesticarse ha olvidado lo que es simplemente, extáticamente, vivir.

En tales condiciones, lo humano se mantiene trémula, trabajosamente, entre la promesa de felicidad y la amenaza de muerte. Advirtamos desde ya que no son estas dos cosas distintas. La felicidad más profunda solo puede ser la muerte, la muerte del yo, la extinción final de eso merced a lo cual he podido sostenerme contra la muerte. Lo promisorio y lo amenazante, la dicha y la finitud forman en este respecto un nudo inextricable.

El formato básico de esta reflexión delata de inmediato su procedencia hegeliana. En el combate contra la potencia y la hostilidad de la naturaleza, el hombre es el animal que interioriza la violencia, el que la dirige contra sí mismo, haciendo de la unidad originaria un ser bifronte: un esclavo y un Señor. El miedo a la muerte lo empuja a garantizar el dominio de lo que en él –dentro y en torno de él– hay de mortal.

Mas en la búsqueda y aseguramiento de este dominio, ya lo hemos indicado, y volveremos sobre ello, el hombre se ha convertido en su propio enemigo. Ha caído.

La felicidad –la dicha de ser uno, de no estar enfrentado a sí mismo desde sí mismo– queda así desterrada del mundo. Sobrevivir, subsistir a cualquier costa, significa haber extraviado el sentido genuino de la vida. El sujeto, sometándose a sí, ha asegurado, aun precariamente, su existencia, pero con ello se ha privado de la experiencia –matinal, crepuscular– de la vida misma.

Deberá hacerse notar que la reflexión de Adorno se verifica menos en la oposición humano/no-humano o en el antagonismo cultura/naturaleza que en la polaridad totalidad social/individuo. En cualquier caso, el objetivo final es resistir a los procesos de rigidización, de congelamiento, de fosilización del polo racional.

En este sentido, Adorno no impugna la existencia de una instancia dominante, sino su catastrófica tendencia a avasallar todo. Con y contra Hegel: lo universal debe subsistir sin alimentarse de lo particular.

5. El lado metafísico

Podemos preguntar ahora quién o qué y desde dónde podría resistir y enfrentarse a esta tendencia. Pero antes de abordar esta pregunta, será necesario interrogarse si este avasallamiento es un fenómeno necesario o si, al contrario, es contingente. Si aparece como necesario, ¿cómo justificar la resistencia? Si resulta contingente, ¿a qué instancias está autorizado a acudir el pensamiento crítico para ponerle fin?

Desde la perspectiva alcanzada por Adorno, diríamos que la explicación se mueve en círculos. Esta es la visión más general: la totalidad social sufre una

especie de invasión o infección que asciende desde la estructura económica, desde la esfera del intercambio. El mundo queda cosificado destruyendo las “capas protectoras” –esencialmente, la libertad y el amor– que estarían destinadas a preservar al individuo. Este, en el límite, resulta enteramente engullido por el Todo: homogeneizado, estandarizado, instrumentalizado.

¿Quién resiste, entonces? Precisamente aquel que no ha sido avasallado por el todo: el débil, el impotente, el marginado. De allí derivaría una protesta puntual, una resistencia nunca organizada, la microscópica desbandada del no-consentimiento. Una herejía silenciosa y, por definición, sin futuro, sin poder, sin eficacia.

Solo el intacto resiste el impacto.

El pensamiento crítico no puede ser aquello capaz de servir para la construcción de un mundo desalienado y libre, sino, cuanto más, el anuncio de la inminente pero al cabo imposible disolución de la totalidad social. El pensamiento crítico se rige, como es notorio, por una lógica de la disgregación. Lógica del desquiciamiento que no llega del todo a ser desquiciamiento de la lógica. Pero aun así, se destacará que la crítica de la razón es también la razón de la crítica. Círculos eternamente virtuosos. Vicios que se reconocen y descubren en su contrario.

Adorno concentra en su escritura todo el poder y toda la ineficacia del pensamiento crítico. Allí nos exponemos, alternativa o simultáneamente, a la seducción, al embarazo, a la desbandada, a la falsa alarma. Es un grito, es el canto, es el llanto. Repárese en todo el estoicismo de su palabra y de su pose. Repárese en la voz de la conciencia desdichada. Esperar, confiar, no claudicar. Allí está su principal, si no su única fuerza.

No hay crítica, enseña Adorno, que no se vea acompañada por la fe. El pensamiento se afirma en lo inconciliable extendido hacia la promesa –con todo, siempre postergada– de conciliación. Nos topamos así con el carácter menos ambiguo que perverso de la dialéctica. Admitámoslo: la promesa de reconciliación no amenaza a la totalidad social porque esta se nutre de aquella. Amenaza al individuo, que para llegar a ser tal no encuentra más remedio que mortificarse.

El pensamiento crítico es metafísico, si no por más, por esta recaída en la lógica de la esperanza¹. Como si hablar fuera decir o expresar lo que se es. El pensamiento crítico es esencialmente salvífico, pues está forzado a imaginar un mundo a la medida de lo inefable: un mundo diseñado y construido como habitación para el deseo.

¹ Cfr. Bloch (1979: 32 y siguientes).

Lo cierto, sin embargo, es que el deseo es ante todo deseo de lo incomunicable; deseo de la ausencia de mundo. Y este deseo no ha huido sin dejar profundas huellas en el pensamiento crítico.

6. Principio y fin del progreso

Uno de los resultados más sorprendentes del pensamiento crítico es la comprobación de que si algo *no hay* en la historia humana, ese algo es el progreso. La modernidad no está por encima de aquello que declara por ella y gracias a ella superado. El presente es la persistencia del más profundo pasado. El mundo técnico no ha emancipado al hombre de sus más atávicas sujeciones. Tan solo las ha actualizado. El individuo simplemente lucha por su existencia, lucha como un animal en medio de la indiferencia y la violencia de la naturaleza. La diferencia es que ahora se debate en medio de la *naturaleza técnica* que él mismo se ha confeccionado para huir de la constricción natural (Espinosa Proa, 2007: 44).

En la “sociedad del conocimiento”, el lugar del pensamiento continúa y continuará profunda y sistemáticamente suprimido.

Pero si esto es así, la causa hay que encontrarla en la destrucción del sujeto: un sujeto *humano*, es decir, aquel que se plantea fines a sí mismo. El progreso es una regresión; la madurez, una reincidencia en el sueño y la superstición. Los medios merced a los cuales se asegura la emancipación de la inmediatez natural se han vuelto adversos. El mundo de la razón es la extinción de la razón. En el límite, la razón solo es la razón de la extinción del mundo.

En este proceso de liberación, los hombres han perdido el control de sus medios y, con ello, han olvidado su sentido. No “tenemos” tecnología, es esta la que nos tiene a nosotros. No trabajamos para vivir, vivimos para trabajar. El sentido desaparece detrás de la función, el diálogo se difumina detrás de la instrucción. Nuestros relojes, nuestros vehículos, nuestras herramientas han terminado devorándonos.

Esta es la historia. Así se presenta el presente ante la mirada crítica. Ahora bien, la cuestión que se impone no es ya si este diagnóstico ha detectado todas las inflexiones y rugosidades del “presente”, si en realidad le ha hecho justicia, sino si el paciente tiene algún remedio. El paciente está enfermo porque lo único que ha deseado es asegurarse. Buscando esa seguridad, ha caído prisionero de sí mismo. Obsesionado por el remedio, solo ha conseguido envenenarse. Procurando poner todos los recursos a su disposición, ha perdido su alma: ha olvidado el sentido de la existencia.

¿Quién podría devolvérselo?

7. La inexistencia del hombre

¿Existe el hombre? ¿Cómo opera un discurso humanista en ausencia o descomposición de su referente primordial, de su núcleo? La teoría crítica descubre que en la sociedad capitalista los hombres han logrado descender hasta su estadio más primario. Son bestias de trabajo, no hombres. Su existencia está asegurada mediante un sistema de tropismos, gracias a un mecanismo de adaptaciones automáticas. Los hombres ya no “son”; más bien *funcionan*: son meros apéndices de la maquinaria creada por ellos para según esto dominar el mundo.

En esta condición, el pensamiento siempre sale sobrando. *No hay tiempo* para ello. Las políticas de la argumentación se despeñan en la trivialidad y el aburrimiento. La filosofía ya no tiene nada qué decir. Solo puede ofrecer descripciones, retazos, esbozos, raídos dibujos de lo que acaso sería el mundo. Lo refleja en su unidimensionalidad. La fenomenología y el positivismo coronan esta defección, la generalizada derrota del pensamiento.

La cultura se ha vuelto contra su creador. El intercambio de equivalentes ha colmado y retacado los últimos resquicios de lo humano. ¿A quién apelar, en quién confiar si la experiencia histórica ha mostrado una y otra vez que *nadie* es capaz de resistir esta fatalidad? El pensamiento crítico arranca del hombre, pero el hombre se ha evaporado, ha cedido su sitio a un servomecanismo que no se distingue demasiado de un insecto, o de una colonia de insectos. *No hay ya individuos autónomos*. Sin ellos ha desaparecido la filosofía, sin ellos ha desaparecido la vida. ¿Dónde se han ido? ¿Cómo podrían volver?

El diagnóstico de la teoría crítica conjugaba libremente las herencias de Marx y de Freud. Gracias a ellas disponían de todo el cuadro clínico, o de sus trazos mayores. El progreso es una regresión, la civilización es el triunfo de la barbarie. El progreso no es sino el progreso y perfeccionamiento de la represión. *Todo* conspira en esa dirección: el yo propietario, la familia, la escuela, la iglesia, la televisión, la empresa, el gobierno, el ejército, el partido, el periódico, el cine, el deporte, la ciencia, el arte, los espectáculos... *La sociedad se infantiliza*. En consecuencia, toda la sociedad se vuelve *educativa*.

Llegamos a este resultado: la técnica ha terminado por hacerse cargo de todo.

El hombre del siglo XX está ya, de hecho, y en cualquier parte, enteramente sometido a este dominio. Tanto lo está que ni siquiera se da cuenta de ello. Sigue creyéndose en la posición de mando. Sigue imaginándose dueño de sus creaciones e invenciones. Que se crea y se imagine así conviene al funcionamiento de la máquina. Sin embargo, aquí y allá, durante raros momentos de lucidez, el hombre sabe que ha perdido de vista el *para qué* de todo este despliegue. Lo único que

sabe es que la vida ya no se parece a lo que soñaba (¿quién?) como vida. El hombre del siglo XX se impone sobre la naturaleza, pero al hacerlo olvida *de qué se trataba*. Al avasallar la naturaleza simplemente se ha perdido a sí mismo (Stiegler, 2002: vol. II).

Es que “el Todo” hegeliano en absoluto es una abstracción. Ese Todo es la sociedad; la sociedad como sistema, el sistema como sociedad. El sujeto del mundo moderno no es ya el individuo autónomo, sino esa totalidad monstruosa que se sostiene y mantiene devorándolos. “La trampa global”, señala un comentarista,

[...] consistió en no entrever más fines racionales que la autoconservación, que la autoafirmación. La racionalidad de ese fin inicialmente individual, asumido por el sistema social, se vuelve contra el propio individuo, en la medida en que él ya no es, como en Kant, el ser digno que se comprende como fin en sí (Villacañas, 1997: 337).

Leviatán desencadenado, alimentándose de miríadas de pequeños aprendices de brujo.

No hay ya individuos autónomos... Pero a los ojos del pensamiento crítico esta ausencia es la clave para su retorno. Leviatán se mueve en el fango. El individuo ha llegado en la condición capitalista a sufrir un grado de desposesión y de mutilación que lo transforma en el sujeto potencial de toda la transmutación. Al sistema *no le sirven* esas piltrafas en que ha convertido a los individuos autónomos. Es como residuo, como resto indigerible por el sistema el modo merced al cual el sujeto puede hacer frente a su verdugo.

Aquí despunta un principio de solución. *Renuncia*. El Todo se desinfla si los individuos que aplasta simplemente desisten; solo si desisten de afirmarse a sí mismos; solo si renuncian –obsérvese la paradoja– a ser salvados.

8. En las antípodas de Nietzsche

A decir verdad, esta sería una salida muy poco revolucionaria. En cualquier caso, la revolución no consiste en conquistar el futuro, en someter el presente a la perentoria exigencia del –radiante– porvenir, sino en retornar, en desandar los pasos que nos han alejado de nosotros mismos; no la madurez del progreso, sino el retoñar de una nueva infancia; antes del pecado, antes de la caída; recuperación del tiempo muerto; del tiempo de los muertos. Es a *ellos* a quienes es preciso salvar, salvar de la tempestad de la Historia. No hay ningún “nosotros” sin el lugar dejado por aquellos que han sufrido y perecido aplastados por el Todo.

Henos aquí, de nuevo, en el espectral horizonte de lo mesiánico. De nuevo, bajo la gravedad de lo teológico. Solo que, para el pensamiento crítico², Dios *nunca vendrá*, Dios *jamás pertenecerá al presente*. Dios no es tampoco la promesa (futura) de salvación, sino la tenue amenaza que aún se levanta desde lo profundo de la tierra. Dios no está muerto, y tampoco es *la muerte*, Dios respira en la irrespirable atmósfera de todo aquello que ha *pasado*. Digámoslo como debe ser dicho: Dios es *nuestros muertos*.

El Todo retrocede ante el retroceso del sujeto por detrás de sí mismo. El Todo es derrotado solo cuando el sujeto admite plenamente su derrota ante el tiempo. Si yo no me afirmo, tampoco (se) afirma el Todo. En esta altura, nos encontramos en las antípodas de Nietzsche. No es la afirmación incondicional de la existencia, sino el poder disuasor de nuestra retirada ante el mundo. No es la fuerza del goce, no es su inocencia, sino el peso del dolor, que nos hace culpables; siempre. Por eso, la salvación nunca será para nosotros. Los únicos con derecho a salvarse son aquellos que nos han precedido. Solo se salva el que ha desaparecido.

La redención del pasado no es su conocimiento. Tampoco es redimido si sirve como un refugio a resguardo del presente. No es cuestión de apropiarse de un pasado que es nuestra raíz, y que está configurado por una gesta heroica. El pensamiento crítico no quiere contarse a sí mismo la historia de un triunfo. El pensamiento crítico no se reconoce en la flecha de la dominación, sino en la carne de aquellos que han sido por ella asaeteados. Si no tiene sentido del humor, o si este es excesivamente amargo, lo es porque el pensamiento crítico tiene su origen, su fin y su sentido en el dolor humano.

Un acto universal de contrición. El pensamiento crítico no puede situarse en otro espacio que el del Juicio Final³.

Si es la infancia eso que en el fondo querríamos recuperar, la infancia del pensamiento crítico es más bien la *falta* que ella ha dejado en su mutilada y dolorida experiencia del mundo. El dolor de nuestros muertos estará eternamente sin justificar. Pero nuestra vida solo cobrará sentido si asumimos el peso infinito de su desaparición. La existencia solo se justifica si y cuando y en la exacta medida en que *respondemos* por ellos.

9. La otra verdad

Llegamos de este modo a una estación esencial del pensamiento crítico. La crítica

² En este punto se reconocerá sobre todo la impronta del Walter Benjamin de las *Tesis de filosofía de la historia*.

³ Cfr. Vitiello (1999: 85 y siguientes).

del presente es la recusación de su poder de avasallamiento del tiempo. Jamás el presente será superior al tiempo sido, jamás lo será a aquello que pugna por advenir. Jamás el presente tendrá privilegio alguno sobre lo que –ya, todavía– *no* es. Ahora comprendemos, creo, que la mirada escatológica no se justifica por ser el anuncio de una gloria futura, sino por su renuncia a hacer del presente un peldaño en la ascensión hacia su previsible e inevitable parusía.

En uno de sus flancos, en una de sus más afiladas aristas, el pensamiento crítico es la dislocación del tiempo. Significa la ruptura de un tiempo lineal, de un tiempo orientado, de un tiempo continuo, de un tiempo homogéneo. Apunta hacia el fin o el límite de la filosofía progresista –progresiva– de la historia. Porque la historia será invariablemente la historia de los vencedores; olvidarla, como diría René Char en otro contexto, es un deber.

El mundo que se abre a esta mirada no es necesariamente, o exclusivamente, un espectáculo de dolor. Lo único que esta obsesiva y obsesionante mirada advierte es que toda existencia es culpable. La afirmación de la vida tiene lugar en la negación o la exclusión de otra vida. Vivir es matar, solo sobrevive el que se ha impuesto violentamente sobre el otro. Y nada destruye más la vida que la victoria sobre la muerte.

Desde este flanco, la verdad objetiva enseña su rostro maléfico, exhibe su carácter siniestro. Hay *otra verdad*, hay eso que la verdad oculta. El pensamiento crítico es, a su modo, una experiencia mística, la exposición a la magia del mundo. El pensamiento crítico se decanta por la poética solo cuando acepta y se hace cargo de que, en el presente, *no tiene ninguna oportunidad*.

Obviamente, nos hallamos en el punto de congelación, o quizá de ebullición. El pensamiento es crítico a condición de reconocer que su futuro solo es el desastre del presente, y que su victoria es el fracaso del pensamiento crítico mismo; fracaso *en* el presente. Ningún pensamiento crítico puede “dominar” la escena cultural, ni ahora ni mañana; ninguno puede ser la columna vertebral de las organizaciones sociales y de las instituciones, ni siquiera –quizá allí menos que en otras– las instituciones de “educación superior” o de “cultura”.

La crítica nunca podría ser “actual”, porque la “actualidad” designa precisamente el vacío de la crítica. Su no (ha) lugar.

Sentido de la responsabilidad, asunción de la culpa, pero también experiencia de la inocencia: el pensamiento crítico gira en el vértigo de esta antinomia; no una antinomia de la razón, interior a ella, sino de la razón con y frente a aquello que esta rechaza. Es como pensar el Paraíso sin verdaderamente creer en él. Es como adoptar la mirada de un Dios que de algún modo permanece ciego al mundo; la mirada no de un Dios muerto, no de un Dios inexistente, sino de un Dios sin Poder.

En esta penúltima inflexión podemos percibir el choque que se verifica entre el pensamiento crítico y la religión dominante. El Dios del cristianismo es demasiado triunfante. Ese Dios *ya ha venido*. Y, a pesar de todo, a pesar de todas las resistencias, se ha impuesto sobre el mundo. El Dios del pensamiento crítico es una especie de Dios *inadvertido*: nadie se dará cuenta de su entrada en el tiempo⁴. En este sentido, lo mesiánico no es otra cosa que *la interrupción del tiempo*; la destrucción del (poder del) presente.

10. Crítica del mito

La crítica aparece así en su vertiente antimitológica. El mito es una actualización interesada de un instante que irremediablemente se ha perdido. Es hacer del tiempo pasado algo actual, algo presente, algo con poder de fundación, con poder de actuación. No es esa la redención del pasado que define al pensamiento crítico. Esta redención no es hacer del pasado algo eterno o renovable. No hace del instante pasado, hundido para siempre en el tiempo, algo *necesario*. La mirada escatológica –que es lo propio de todo pensamiento crítico– consiste en interrumpir esta necesidad: en asumir lo humano –el tiempo de cada uno de los hombres– como una pérdida sin sentido –y sin recompensa.

La salvación es, por todo lo dicho, y por extraño que suene, la aceptación de la irrealdad de toda salvación⁵.

Porque aceptar nuestro hundimiento equivale a aceptar el hundimiento de todos aquellos que se han ido antes que nosotros. La crítica es, en primer y último lugar, *autocrítica*. El pensamiento crítico es crítica del pensamiento, o, expresado de otra manera, *sacrificio de sí*; sacrificio del *poder de fundar*; sacrificio de la voluntad de supervivencia.

Cierto: no todas las modalidades del pensamiento crítico se mueven dentro de este horizonte que bordea el límite de la desesperación. Pero representa su molde, su estructura básica. Si la crítica comienza –y termina– por ser una evasión del presente, y si esta evasión no lleva a la luminosidad de futuro alguno –un futuro que *alguna vez* será presente–, ¿qué otra orientación, qué otra imagen de lo humano le resta sino la del desesperar del tiempo?

⁴ “Mientras que, según esta interpretación triunfadora (es decir, la del cristianismo) [...] [e]ste ya había venido y solo había de regresar al final de los tiempos, cuando los hombres prepararan su gloria [...] [e]n la visión minoritaria y secreta de la Torá, el Mesías puede entrar en cualquier momento y es difícil que alguien se entere de ello” (Villacañas, 1997: 342).

⁵ Cfr. Löwith (2004: 13 y siguientes).

Este es el clima intelectual y sentimental de la *Dialéctica de la Ilustración*, acaso el libro más emblemático del pensamiento crítico. La historia de Occidente es la historia de su autoafirmación. Occidente es la historia del dominio y explotación del tiempo: de la conversión del tiempo en historia. Y en esta conversión convergen las dos grandes fuerzas ordenadoras del caos: el mito y la razón.

Mito y razón solo se oponen formalmente. En su base se encuentra una posición idéntica ante el ser: la posición del dominio. “Dominar” significa exactamente autoconservarse, autoafirmarse: vencer al tiempo, vencer a la muerte; sobrevivir a toda costa, poner absolutamente todo al servicio de la autosubsistencia; lógica del esclavo.

El pensamiento crítico se reconoce así por esta denuncia y esta resistencia a la lógica de la dominación, que es por otra parte el predominio de un instinto. Desde Hegel se comprende que quien se afirma contra la muerte es el esclavo. La modernidad no es otra cosa que el triunfo generalizado de esta lógica y de este principio; una modernidad, según se advierte, que el pensamiento crítico hace remontar hasta la época de Homero.

Occidente es, literalmente, la Odisea del espíritu.

11. Crítica y religión

Literalmente, sin embargo, en Occidente habría una corriente casi secreta, una contracorriente que se opone y contradice a este manantial helénico. Adorno y Horkheimer, judíos, han bebido de estas aguas que rompen –y se rompen– contra la corriente fundamental. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Hegel es confrontado con Hegel. La Odisea del espíritu es en realidad la Odisea de la carne. No es la ascensión del hombre por encima de lo inmediato, sino su universal hundimiento en ello. En la modernidad, según decíamos, ha vencido no el mal, sino el animal; no el hombre que se sacrifica por otro –en nombre de sus muertos–, sino el que lo sacrifica todo a sí mismo.

Ahora distinguimos el resultado. El humanismo es una ética, no una época; una aspiración, no un tiempo; una pasión, no una realidad (Duque, 2002: 66 y siguientes).

Se comprende por qué, para el pensamiento crítico, la historia del mundo se confunde con la historia de un extravío. El progreso es un mito, es ideología en el sentido fuerte del término. No hay progreso; lo que hay es una sangrienta y brutal historia de adaptación y de conveniencia. ¿Qué función se le ofrece al pensamiento crítico sino la de operar, marginal e impotente, como *mala conciencia* de este proceso imparabile? Adorno no fue ciego a esta contradicción.

¿Desde dónde hablar? Si el pensamiento crítico es fundamentalmente crítica de la razón, ¿qué razón podría ampararlo, o legitimarlo?

A pesar de todo, o quizás de modo enteramente previsible, el pensamiento crítico es arrastrado por la corriente principal. La crítica no destruye ni hace desmayar al sistema: al contrario, es para él un *tónico*. El pensamiento crítico se sorprende a sí mismo como una superestructura: acompaña y otorga validez a aquello a lo cual se opone. La voluntad de dominio no encuentra límites. Incluso el límite sirve para asegurar su extensión. La potencia de la razón instrumental es excesiva, pues logra hacer siempre de su contraria –la razón emancipatoria, la razón comunicativa, la “razón de los vencidos”– una no por amarga menos servicial compañía.

El humanismo estará siempre al servicio del hombre. *Por eso* no puede, en el límite de sí mismo, conducir sino a su ruina.

Insistamos en esto por última ocasión. El problema del pensamiento crítico es en enorme medida el problema de la infancia, el problema de la irremediable pérdida de la infancia. Adorno no ha hecho en tal respecto otra cosa que dar vueltas en derredor de la pregunta de Kant: ¿Qué es la Ilustración? ¿Qué significa salir de nuestra culpable minoría de edad? ¿En qué mundo nos arroja la pérdida de la infancia? ¿Cómo atrevemos a pensar esa irrecuperabilidad? (Kant, 2013: 85 y siguientes).

Pues la cuestión que vuelve una y otra vez es la del hombre. Solo que decir “el hombre” significa en primer lugar distinguirlo de su estado embrionario, de su pasado, de su *antes-de-ser-hombre*. Es al convertirse en hombre cuando esta especie se hunde en la vulgaridad y en la violencia. Es su ingreso en el orden de la razón –que es el orden del mito. Es su conversión en animal técnico –que es su conversión en animal religioso (Espinosa Proa, 1999: 235 y siguientes).

12. La crítica como cicatriz

La obra consagra el fracaso de toda teoría.

Paul Klee

Me atreveré a sentenciar que el pensamiento crítico es la cicatriz que deja esa repulsión o esa alergia por lo otro en la bruñida superficie de la teoría y de la institución. Es la brillante rajadura que cruza el cristal de la cultura. La trascendencia no está más allá de mí, la trascendencia *soy yo* en el instante en que soy incapaz o me rehúso a decir: yo. Cuando renuncio a decir: esto es mío. Las astillas del tiempo mesiánico (Benjamin) son ese juego de abalorios que atraviesa y rompe la semipenumbra de la luz de la razón, que por definición es

razón instrumental. Lo otro, lo absolutamente otro que oscuramente anhela –o del que procede– el pensamiento crítico es eso que somos antes de poder decir que “somos”.

El “hombre” es ante todo ese animal que *pacta*, que se doblega ante la fuerza de las circunstancias para encontrar en ellas la ocasión de medrar. El hombre es el animal que, a fin de asegurar su supervivencia, está obligado a transigir; a *comportarse*; a someterse a la autoridad, a jugar el juego de las jerarquías, tragarse y recitar los dogmas de rigor; a disciplinarse. El hombre –no aún el niño– es el animal domesticado, pero domesticado por sus propias creaciones y por sus propios intereses para obedecer un instinto primario; naturaleza que defecciona a fin de seguir siendo naturaleza.

El hombre es, pues, sin remedio a la vista, el esclavo del hombre. Cada hombre es esclavo de sí mismo, es decir, de su instinto de supervivencia. Y esto lo son *todos* los hombres, sin excepción. En consecuencia, el pensamiento crítico es un mensaje sin destinatario. Un mensaje cifrado para que solo pueda leerlo no el hombre, sino *eso otro* que se presupone reprimido en el fondo o en el origen en retroceso de cada hombre.

La pregunta es ahora si *eso otro* puede “leer”.

El pensamiento crítico da fe de este paso, de esta conversión. La fractura del presente se transforma, por una fuerza funesta, en poder de fundación. La discontinuidad del tiempo da lugar a la ley. La muerte y el sufrimiento son justificados. El destino de la humanidad es, en todos los órdenes, en todas las culturas, la pérdida de la inocencia.

La consecuencia es obvia. Nada, nadie puede oponerse a esta conversión. Y esto es así porque el bien es absoluto: es decir, absolutamente impotente. El sentido del pensamiento crítico aparece entonces en su radicalidad y en su total intransigencia: un canto de cisne, el desastre del pensamiento, el fin del hombre. El pensamiento crítico solo tiene una fidelidad: mostrar que la verdad de todo lo que existe, en virtud de su finitud, no puede ser otra que el sufrimiento.

En el desenlace del pensamiento crítico no gana Hegel, y tampoco Nietzsche, sino Schopenhauer. No gana Jesús, y tampoco Moisés. En el confín de la modernidad, siempre gana Buda.

13. Crítica y teología

La experiencia del pensamiento crítico nos lleva por diferentes senderos a esta constatación última. Su experiencia, en el siglo XX, está determinada por la

irrupción del nazismo. Pero también la masificación se halla en la raíz de su repudio al presente. La identificación entre estos dos fenómenos ha sido una constante de la teoría crítica; no obstante, se trata de dos aspectos muy diferentes.

La crítica del presente solo ha podido sostenerse, según hemos visto, haciendo pie en una concepción mesiánica. El objetivo de la crítica ha sido la solidaridad que en la época moderna se ha producido entre la razón y el mito. Contra ella, la teología es lo único que muestra una cierta consistencia. Pero en esto el pensamiento crítico quizá se ha confundido por completo.

Pues la vocación totalitaria no es tanto la del mito sino, justamente, la de la teología (Arendt, 1998: 385 y siguientes). En el primero se da un reconocimiento de la finitud del hombre, en la segunda todo debe ponerse a su servicio: a pesar de todo, decir Dios es decir: Hombre. Poco importa, al cabo, que el "hombre" del pensamiento crítico sea la retracción por encima o por detrás de la subjetividad avasalladora que Adorno tanto se esforzara en cuestionar. Queda un Dios que es un residuo del hombre.

Y este residuo, patético y abrumado por el dolor, difícilmente habrá alcanzado aquella *segunda inocencia* que también Nietzsche –sabiendo que la afirmación de la vida no necesariamente es un avasallamiento de lo otro de la vida– presintió más allá del último hombre.

Bibliografía referida

Adorno, Theodor W. (1987), *Minima moralia*, Madrid, Taurus.

Adorno, Th.W. y Horkheimer, Max (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, [trad. J. J. Sánchez].

Adorno, Theodor W.; Popper, Karl R.; Dahrendorf, Ralf; Habermas, Jürgen; Albert, Hans y Pilot, Harald (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, [trad. J. Muñoz].

Arendt, Hanna (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, [trad. G. Solana].

Benjamin, Walter (2007), *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid, Akal.

- Bloch, Ernst (1979), *El principio esperanza. Vol. 1*, Madrid, Aguilar.
- Bodei, Remo (1985), "Theodor Wiesengrund Adorno", *La cultura del 900*, vol. 3., México, Siglo XXI editores.
- Duque, Félix (2002), *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos.
- Espinosa Proa, Sergio (1999), *La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad*, Madrid, Editorial Complutense.
- (2007), *De los confines del presente*, México, Conaculta.
- Hegel, G. F. W. (2009), *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pretextos, [trad. M. Jiménez Redondo].
- Horkheimer, Max (2000), *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, [trad. J. J. Sánchez].
- Kant, Immanuel (2013), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, [trad. R. R. Aramayo].
- Löwith, Karl (2004), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, [trad. N. Espinosa].
- Stiegler, Bernard (2002), *La técnica y el tiempo. Vol. II: La desorientación*, Ondarrabia, Hiru, [trad. B. Morales].
- Villacañas, José Luis (1997), "La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt", en *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, pp. 323-350.
- Vitiello, Vincenzo (1999), *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Madrid, Trotta, [trad. M. Ramos Sánchez].