



**La radical posibilidad.
Apuntes sobre la emancipación teórica en el pensamiento crítico**

Antonio Alías¹
Universidad de Granada
antonioalias@ugr.es

Resumen: Frente a las continuas desvalorizaciones realizadas por parte de algunos representantes de la actual Teoría Crítica (Habermas) a lo inoperativo del vínculo entre historia y filosofía (Horkheimer y Adorno), el presente artículo pretende, no obstante, detectar el carácter emancipador del ejercicio teórico más allá de una funcionalidad de la filosofía sobre los acontecimientos. En este sentido la conceptualización de una memoria crítica como superación en torno a los límites del discurso filosófico, supondrá una vuelta sobre la experiencia en tanto que elemento fundamental del ejercicio teórico.

Palabras clave: Teoría – Crítica – Pesimismo – Memoria – Emancipación

Abstract: Faced with the continuing devaluation made by some representatives of contemporary critical theory (Habermas) about of the inoperative link between history and philosophy (Horkheimer and Adorno), this article aims to detect the emancipatory character of the theoretical exercise beyond the functionality philosophy of the events. In this sense, the conceptualization of critical memory around the overcoming limits of the philosophical discourse will return on experience as a fundamental element of the theoretical exercise.

Keywords: Theory – Criticism – Pessimism – Memory – Emancipation

¹ **Antonio Alías** es Doctor en Teoría de la Literatura y del Arte y Literatura Comparada por la Universidad de Granada con la tesis titulada *Formas de la razón herida. Genealogía y transición de la memoria como categoría del pensamiento crítica* (2015). En la actualidad es profesor en el Grado de Literaturas Comparadas de la Universidad de Granada (UGR).

El *dictum* en torno al cual se conformó el “Prólogo” de la edición de 1947 de *Dialektik der Aufklärung*, planteaba una exigencia que, más que circunscribirse a un momento histórico concreto –innegable es la situación e influencia temporal de los discursos, aunque, como señalará con tino Alain Badiou mucho después, también éste debe escapar a cualquier contingencia que justificaría la existencia de *un esprit du temps* esencial al pensamiento filosófico de una época (Badiou *Manifeste* 9-10)–, se arrastra desde entonces hasta ahora bajo una presencia dirimida entre las potencialidades, más o menos críticas, de la filosofía contemporánea. Decir más o menos críticas, porque la adversativa que sigue al mandato –que, de alguna forma, condiciona su realización– parece alterar, además del reto epistemológico que de aquí se extrae, una praxis teórica históricamente sustituida por un *pesimismo* tan convenido como denostado por algunos de los pensadores más destacados del reciente panorama filosófico (Habermas) sobre el proyecto emancipador contenido en la obra de los primeros frankfurtianos. Sin embargo, sobre este hecho, y en donde unos y otros hacen frente común –aunque luego derivarán hacia otras concepciones distintas sin olvidar esta colaboración (Sánchez Quebrar *la lógica* 9-11)–, se afirma la devaluación de la razón, no sólo ya como sospechosa de los acontecimientos culminados en catástrofe, sino también acerca de la credibilidad que de ella se tiene para dar sentido a la historia. Sobre lo que el mismo Horkheimer denominó el *derrumbe de la razón* o, lo que es igual, el *fracaso del proyecto moderno* sustentado en la peligrosa idea de *progreso*, se expresó una importante crisis en la que el discurso de la *imposibilidad de realización* alcanza a los valores del hombre, a la historia en tanto relato fundador y a cada una de las ideologías representadas en la modernidad, en el cual quedó incluido el propio discurso teórico o filosófico.²

² Nótese el pesimismo y desconfianza hacia la razón instrumentalizada de la ciencia ‘teórica’ en el comienzo de este prólogo: “*Habíamos subestimado* las dificultades de la exposición porque aún teníamos demasiada confianza en la conciencia actual. Aunque desde hacía muchos años veníamos observando que en la actividad científica moderna la grandes invenciones se pagan con una *creciente decadencia* de la cultura teórica (*Theoretischer Bildung*), *creíamos poder seguir* esa actividad crítica o a la continuación de teorías particulares. Ella *hubiera debido atenerse*, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y teoría del conocimiento. [...]. Los fragmentos aquí reunidos muestran, sin embargo, que *debimos abandonar aquella confianza*” (*Dialéctica de la Ilustración* 11). Hay que subrayar que, aunque en este párrafo se habla –según la

En atención a las posiciones yuxtapuestas del debate que aquí se plantea, a lo largo de este artículo se pretende trazar un breve panorama de las críticas imperantes en la actualidad acerca del trabajo teórico emprendido conjuntamente por Adorno y Horkheimer en torno al pensamiento, y donde se les acusa *negativamente* por el supuesto cierre categórico sobre la emancipación que sus ideas ilustradas sostendrían de manera contradictoria. No obstante, y a pesar de la insistente –y literal– lectura negativa sobre la crítica (negativa) de estos, será en el trabajo teórico de estos pensadores donde se materializarán los problemas de la emancipación de hombre moderno alrededor de la historia y la memoria.

Impotencia teórica y pesimismo filosófico: los pensadores oscuros

La emergencia de la memoria tendrá, pues, una importante participación en la nueva lectura que estos pensadores emprenderán sobre la cuestión de la emancipación del hombre en una época moderna inversa, paradójicamente, a los valores promulgados en el relato ilustrado. Si se supera su tan generalizada como equívoca facultad *conservadora* y, hacinada en los límites de la razón, su capacidad *evocadora*, la memoria se convertirá, sin embargo, en un gesto crítico con un carácter propio dentro del ámbito de la filosofía como respuesta a la época en la que la misma razón es cuestionada. En ese sentido, la memoria en su uso crítico se asume, primero en la obra de Walter Benjamin y luego, a partir de una concepción

traducción de la edición en español– de las dificultades para el desarrollo normal de la actividad teórica en términos culturales, el término alemán (*Theoretischer*) *Bildung* (Horkheimer, M.; Th. W. Adorno *Dialéctica* 1) presenta matices que señalan los problemas para la continuidad material del ideal de *formación* y *educación* en valores críticos que, además de hacer referencia a las dificultades de la labor institucional y social de la Escuela de Frankfurt, responde propiamente a los intereses individuales de estos pensadores acerca del devenir de la emancipación intelectual en una tradición, la alemana, cada vez más alejada de su pasado ‘ilustrado’ con la fragmentación de las sociedades postburguesas del capitalismo y –por señalar el punto de inflexión– tras el advenimiento del nazismo. En este sentido, conviene hacer referencia a la triste reflexión entre *barbarie* y *educación* realizada por Th. W. Adorno en sus últimos años: “Mi generación ha vivido la recaída de la humanidad en barbarie, en el sentido literal, indescriptible y verdadero del término. La barbarie es el estado en el que todas esas formaciones a las que sirve la escuela aparecen como fracasadas. Por cierto, mientras sea la sociedad la que engendre de sí la barbarie, la escuela no será capaz de oponerse a esta más que en mínimo grado. Pero si la barbarie, la terrible sombra que se abate sobre nuestra existencia, es precisamente lo contrario de la formación, la educación, también es verdad que lo esencial depende de que los individuos sean *desbarbarizados*. La *desbarbarización* de la humanidad es preconditione inmediata de su supervivencia” (*Consignas* 79). La cursiva es mía (A.A.).

extraída de éste, en Adorno y Horkheimer, en una categoría central en el pensamiento moderno legitimada para sostener algunas funciones que van desde una nueva constitución del estatuto epistemológico sobre la historia, hasta una praxis social y política que llevaría a cabo lo que las políticas emancipadoras de la modernidad no supieron materializar: *cumplir las esperanzas del pasado* que fueron frustradas, precisamente, en el indicio de olvido que siempre marca la pauta del desastre (Adorno; Horkheimer *Dialéctica* 17).

La imposibilidad de realización teórica e, incluso, la *desidia ante la acción política real* han nutrido, a lo largo de los últimos cincuenta años, la principal lectura en la cual se escudan las críticas de las corrientes posteriores –y contrarias– a los presupuestos de aquella primera generación de pensadores al amparo del *Institut für Sozialforschung*. Entendida, además, una (la inacción política) como consecuencia coherente de la otra (abandono filosófico), no en vano esta crítica ha propiciado un debate en torno a un malestar frente a la modernidad y, en una radicalización extrema de esta misma interpretación, a un supuesto rechazo de la razón, con la controversia que tal manifestación conlleva. Así, en esta lógica planteada, tanto Adorno como Horkheimer quedarían posicionados bajo una línea *nostálgica y contrailustrada*, en la que el sentido radical con el que ambos pensadores sustentaron una crítica de la razón –en tanto que *razón destructiva*–, podría llegar a confundirse, precisamente, con la radicalidad de una lectura *reaccionaria* (Sánchez Quebrar *la lógica* 10).³

En estos términos los *topoi* más significativos son los que se establecen en el desencuentro académico que se configura en las páginas de *Discurso filosófico de la modernidad* de Jürgen Habermas, y donde el pensador alemán –ayudante de Adorno, como se sabe, durante sus primeros años en Frankfurt–, se empeña en

³ Una lectura condicionada porque, como explica Juan José Sánchez en su ‘Presentación’ de la obra *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, “leída en dicha clave puede dar pie a su manipulación y capitulación por parte del pensamiento y de las fuerzas neoconservadoras” (10) como de hecho sucedió en la década de los ochenta con la apropiación de *Dialektik der Aufklärung* por parte de un pensamiento conservador instalado en un escepticismo radical ante la ciencia y la fe en el progreso. De hecho, en el epílogo de la reedición alemana de esta obra (1985) escrita por el propio Habermas, se defiende así de esta peligrosa lectura conservadora de la cultura. Sobre este asunto Cfr. Caro, Rubén; Trucco, Onelio, *Lecturas sobre Th. W. Adorno* (92), Rodríguez Romero, M., *La metamorfosis del cambio educativo* (21).

mostrar las contradicciones del pensamiento de éste. A través del pesimismo que Habermas detecta en los autores de *Dialektik der Aufklärung*, su exégesis desprendida de estos plantea una disfunción entre dicha actitud, paradójica respecto al ideal de *felicidad ilustrada*⁴ y el ejercicio de la filosofía, por lo que de la conjunción teórica de los frankfurtianos se hace efectiva una reducción aparentemente psicologista e individualista al establecer un *estado de ánimo* contrario al optimismo como punto de partida crítico que, sin embargo, engarza de propósito con una doctrina filosófica de origen ilustrado: el *pesimismo*. La negación del progreso de la civilización ante la naturaleza asociada a los pensadores de esta corriente servirá, pues, a Habermas para referirse a sus predecesores frankfurtianos como el último eslabón de los *desesperanzados* que “nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto” (Habermas *El discurso filosófico* 123), aunque justamente fuese en un intento de *entrar en razón* desde el ejercicio teórico, donde al final depositaran sus últimas esperanzas para la comprensión de la historia moderna. Posteriormente convertida esta *contradicción* en objeto teórico para la reconstrucción discursiva de la modernidad, Habermas se pregunta cuáles son las posibilidades de un pesimismo que aparentemente sanciona la actividad filosófica, pero que al mismo tiempo no rehúsa de un “trabajo del concepto” (Habermas *El discurso filosófico* 135). No obstante, en el empeño por canonizar las paradojas en su lectura inválida sobre la crítica de la primera generación de teóricos frankfurtianos para la actualidad, olvidaba Habermas la lógica temporal en la que se inscribía el conjunto de escritos de *Dialektik der Aufklärung* –cuando sus autores confiesan que el libro “fue

⁴ Que a ellos, como pensadores de la ilustración, se les presupone. Sobre esto consúltese McMahon. D., *Una historia de la felicidad*: la idea de felicidad asociada al pensamiento moderno tiene que ver con la búsqueda de un significado más social que por entonces comienza a ser considerada. Así, la ‘felicidad social’ se entiende como un placer que no debe ser únicamente individual, sino extensible al mayor número de personas posible. Lo que aquí se puede extraer es una idea vinculada a los derechos individuales que, en filósofos de la Ilustración como Voltaire y Rousseau, son teorizados lejos ya de una filosofía trascendental. La idea recurrente de que “el ser humano tiene derecho a ser feliz y es misión del gobernante conseguirlo”, se convertirá en una máxima del pensamiento ilustrado, de cuya influencia sobre los relatos de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y, sobre todo, de la Revolución Francesa, la felicidad no se basa únicamente en el bien común (social), sino que también se constituye como derecho universal (político-jurídico).

redactado en un momento en que era previsible el fin del terror nacionalsocialista. Pero, en no pocos lugares, la formulación no se ajusta ya a la realidad actual” (Adorno; Horkheimer *Dialéctica* 9)–, lo que puede tratarse de una consideración teóricamente poco generosa e impertinente en cuanto fundamento crítico.

Muy al contrario de las corrientes deslegitimadoras posteriores, una reflexión sobre la emancipación a partir del replanteamiento del ejercicio teórico a la sombra de la crisis histórica propiciada por hechos acaecidos alrededor de la Segunda Guerra Mundial, hablaba de la extrema urgencia con respecto a la conflictiva relación entre humanidad y razón, y del esfuerzo de Horkheimer y Adorno por hacerlo evidente mediante el discurso filosófico. Sin embargo, del *desánimo teórico* extraería Habermas un criterio con el que poder enjuiciar la *negatividad* del pensamiento dialéctico al que apuntaban los frankfurtianos como una deriva *irracionalista*; una crítica radical que, aun así y a pesar de la indiferencia de éste al alinearlos por igual en una estirpe de *pensadores oscuros* (Habermas *El discurso filosófico* 135), se atribuía, por un lado, a la proximidad teórica con Schopenhauer y al *escepticismo filosófico* –curiosamente, ambos objetos de interés teórico de Horkheimer–,⁵ mientras que, por el otro, el nombre de Søren Kierkegaard aparecía en la tesis de habilitación de un joven Adorno. De una manera u otra, la elección de estos pensadores, conceptualizados por la historia de la filosofía dentro de las corrientes irracionistas y existencialistas, es entendida por Habermas literalmente como una tradición de pensamiento a la que los frankfurtianos se acogen y a la que, de alguna manera, dan continuidad, sin saber ver que en estos hay, en realidad, una decidida apropiación histórica del material crítico pasado, aunque referido siempre a las penurias sociales del presente por las cuales la traen a colación.⁶ Es más, de la reescritura sobre la

⁵ Sobre esta influencia consúltese, entre otros, Villacañas, José L. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Akal, 2001. 326-331. También Madrones, José M. *Dialéctica y sociedad irracional. Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer*. Bilbao: Ediciones Mensajero. 13; y Estrada, Juan A. *La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 1990. 175-179 (“El influjo de Schopenhauer”).

⁶ “La diferencia consiste aquí en que la Teoría Crítica que, en contraposición con el escepticismo, nosotros defendemos, no convierte en absolutismo *antiteórico* su visión de la maldad de lo existente y de la transitoriedad del conocimiento, sino que a pesar de las comprobaciones pesimistas, se deja guiar por un tenaz interés en un futuro mejor” (Horkheimer *Historia metafísica* 201). La cursiva es mía (A.A.). Esta declaración de intenciones de Horkheimer sirven de contrapunto

historia del pensamiento surge la filosofía de la historia de Horkheimer bajo la apariencia de una metodología, sin duda, materialista al *transformar* el contenido histórico apropiado en su exposición desde el presente (Horkheimer *Historia metafísica* 10). De ahí que la simplificación que realiza Habermas de las genealogías del pensamiento frankfurtiano resulte, cuanto menos, discutible.

La carencia de una conciencia *razonable* sobre el valor del proyecto emancipador ilustrado acaba por lastrar las ideas de Adorno y Horkheimer al sinsentido, lugar desde donde fue leído con provecho el análisis de las deficiencias de la modernidad en las cuales tomará impulso Habermas. De ahí que su proyecto ilustrado sea, en definitiva, más *indulgente* con los procesos de racionalización que el de sus predecesores; un alegato al ejercicio intelectual como superación de algunos de los hechos más destructivos del siglo XX que, en aras de la razón y el progreso, se habían tristemente materializado, pero *no podían ser obstáculo para la realización futura del hombre*. Precisamente es a partir de la idea de una *razón realizada* históricamente –de cuya aspiración Marx hizo, invirtiendo la hegeliana elevación del tiempo a *cogito*, centro de su proyecto materialista al pretender converger razón y realidad en el sujeto objeto de su realización, la clase obrera–, donde se legitima el proyecto de la modernidad propuesto por Habermas que, al no ser seguido, según él, por el recelo de Adorno y Horkheimer sobre la identificación entre razón y progreso, conllevaría, razón mediante, su cumplimiento.

Si la crítica de Habermas supone una diferencia, es para desplegarse en dos proyectos distintos acerca de la Ilustración dirigidos, empero, hacia el mismo lugar: salvaguardar a la razón de su descalabro histórico. Así, pues, que la *imposibilidad* sea vista por éste como una insuficiencia teórica situada en la realidad de un tiempo difícil del que no sabe dar cuenta y, por tanto, un abandono de la razón, no anula el sentido crítico con el que Adorno y Horkheimer, en cambio, quisieron dotarla. Así es como la *imposibilidad* o el *pesimismo* de estos se debe al

a las críticas realizadas por Habermas y Honneth sobre la actitud antifilosófica de éste y su falsa postura pesimista en la actividad teórica, cuando en realidad se trata de una reevaluación de la disciplina filosófica alejada de su “autonomía alegre” (Aguilera *Pesimismo teoría* 13). Sobre este asunto léase Lutz-Bachmann. “Materialismus und Materialismuskritik bei Horkheimer und Theodor W. Adorno”. *Kritischer Materialismus*. München: Akzente Hanser, 1991.

exceso racional de identificar, justamente, pensamiento y realidad que antes señalamos, sin asumir, como vislumbra José Antonio Zamora (*Pensar frente a la barbarie*), una vía alternativa para la constitución de un pensamiento emancipado –bien sea *negándose* a lo comprobable, bien *superando* lo ya constituido– de la normativización histórica y, al mismo tiempo, alejado del peligro de su instrumentalización política.⁷ Lo que está en juego es, por tanto, la credibilidad de un pensamiento crítico y no sólo eso, sino también su renuncia a toda exigencia ética en el conocimiento de la realidad histórica catastrófica donde, según Adorno, “ninguna razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón” (Adorno *Escritos filosóficos* 73). Así, el pensamiento *negativo*, más allá de anular a la razón, atentaría contra la legitimación de cualquier teoría filosófica como sistema imperante que impidiera una verdadera realización que no fuera en términos de libertad y autonomía (Sevilla *Hermenéutica materialista* 9). Por eso la *imposibilidad* de la que aquí se habla, que cuestiona a los mismos discursos teóricos desde los que se postula y, en lo que no deja de ser una crítica al funcionamiento de la sociedad capitalista y a su lógica de dominio del conocimiento, es, en cierto sentido, una *posibilidad* como superación ideológica.

De la impotencia teórica a la posibilidad crítica, un desafío epistemológico

A partir dichas determinaciones la crítica habermesiana sobre la crítica a la razón moderna de Adorno y Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung* se llegará a la *perversión* de su radicalidad, convertida ahora en una crítica extrema a la

⁷ Terry Eagleton explicita el vínculo moral entre Adorno y Walter Benjamin que se expresará en el discurso filosófico mismo como *refutación del optimismo*. Si Adorno procuró un lectura real de las circunstancias lejos de los pensadores utópicos, Benjamin había fundamentado su visión revolucionaria en una especie de tercera vía distinguida “sobre la desconfianza del progreso histórico, así como una profunda melancolía” (Eagleton *Esperanza sin optimismo* 21). Se trata de un *pesimismo* teórico el de Benjamin que Eagleton equipara al *realismo*, la condición moral más difícil de alcanzar. De ahí la conocida máxima benjaminiana contenida en su ensayo acerca de los surrealistas franceses sobre la necesidad, dentro del pensamiento de izquierda, de *organizar el pesimismo*. Este desiderátum, aunque parece un lamento melancólico por el mundo, era precisamente la justa expresión de una exigencia política con la que contrarrestar el fácil optimismo instalado en la izquierda. Esta refutación del optimismo, según el teórico inglés, es una condición esencial para el cambio político.

“Ilustración y la modernidad, a la civilización occidental y, en definitiva, a la razón como tal, que queda identificada con dominio” (Sánchez Quebrar *la lógica* 12). De hecho, de esta lectura servirá para la posterior justificación de un pensamiento de tendencia *conservadora, reaccionario y antimoderno*.

El primero de estos extremos tiene que ver con la consideración *irracionalista* de la obra de los frankfurtianos al ser entendida en términos de negación y rechazo absoluto de la razón. El otro, incidiendo en el supuesto escepticismo común de ambos pensadores, hablará de una razón romántica, *derrotista* y nostálgica, que huiría de una filosofía en tanto sistema de pensamiento asimilado con las ciencias empíricas, lo cual la situaría en un margen discursivo que apuesta por la forma aforística, la paradoja –una forma de exposición “más bien intrincada”, diría Habermas (*El discurso filosófico* 124)– y el fragmento significativamente en detrimento de la lógica argumentativa en la que se organiza cualquier escritura en su lógica teórica.⁸

Lo interesante será entender dicha imposibilidad como una cuestión de resistencia no sólo ante la contingencia de la historia, sino también a la propensión de la razón a ceder ante la lógica de dominio y progreso, cuya principal consecuencia es el *olvido*. Sin embargo, la posibilidad que los frankfurtianos extraen de lo que ellos consideraban un hecho imposible, es decir, esa identidad sin fisuras entre razón y realidad, queda reducida a una lectura simplista, pero *dominante* en el ámbito académico. De ahí, según Habermas, la desviación de la Teoría Crítica de la senda marxista hacia la opacidad *nihilista*, o lo que es igual, la simbólica sustitución de Marx por Nietzsche (*El discurso filosófico* 99). Las consecuencias de este supuesto cambio de dirección se manifestarían, pues, en su lectura tergiversada: ruptura con la tradición ilustrada, alegato contra la modernidad y actitud escéptica frente al potencial emancipador de la razón.

⁸ Uno y otro convergerán en el tópico de la imposibilidad discursiva como lugar de representación de la realidad histórica y social. Nótese el tono pesimista y de desconfianza hacia la razón instrumentalizada de la ciencia *teórica* en el comienzo del prólogo de *Dialektik der Aufklärung*. En estas palabras escritas al margen del texto principal Habermas habría querido detectar, más allá de una lectura del padecimiento histórico, como debilidad teórica al ser incapaces ambos autores de legitimar una razón fuerte frente a los intentos de instrumentalización en tiempos del totalitarismo nazi en Alemania. Léase esto junto con la nota al pie número uno del presente artículo.

La *imposibilidad* filosófica resultante de la crítica en conjunto de Habermas hacia sus predecesores frankfurtianos, sin embargo, no distingue lo que una crítica más reciente sí personaliza de manera distinta sobre el *pesimismo* instalado ya como centro exegético en pos una recuperación filosófica más afirmativa que dialéctica. Así, pues, habría que atender por separado el pesimismo de Horkheimer y el de Adorno para entender la evolución teórica de ambos tras su colaboración en *Dialektik der Aufklärung*: la línea crítica de su *pensamiento negativo*, en el caso de Adorno; y un pesimismo schopenhauriano en las obras del último Horkheimer se abren ante una nueva situación filosófica y su posibilidad emancipatoria a través de su afirmación discursiva y racional.

Por su parte, en distancia con Habermas, Slavoj Žižek mantiene su particular aversión al pensamiento negativo cuando se encuentra, sobre todo, con en el pensamiento de Horkheimer.⁹ De este critica el hecho de llevar hasta el final de su obra una concepción catastrofista de la sociedad capitalista como objeto de estudio, en vez de crear una salida más afirmativa. La crítica de Žižek, pues, se dirige a una fundamentación de la filosofía de la dialéctica de la ilustración de cuño frankfurtiano –bien sea la radicalización adorniana hacia una dialéctica negativa, bien a la solución comunicativa de Habermas– que paraliza cualquier alternativa al asumir un escenario sombrío en torno al mundo administrado, pero que, sin embargo, no problematiza con los modos políticos de su imposición teórica. En este sentido la filosofía anticapitalista que desarrolla Horkheimer hasta el final de sus días, se convierte en un objeto de la crítica, es decir, que cerca un momento histórico y social crítico y lo define objetivamente; un límite crítico que por holístico olvida lo realmente importante, según Žižek: cómo combatir los excesos de ese mundo administrado, más allá de detentarlos críticamente.

⁹ Así su postura ante el pensamiento ilustrado de Horkheimer: “Lo que me choca en especial de Horkheimer es la inconsistencia tan evidente de dos posiciones. Por un lado representa el punto de vista típicamente pesimista de la dialéctica de la ilustración: toda la historia culmina en el *verwaltete Welt* [mundo administrado], el hombre completamente regulado unidimensional; en la sociedad tecnológica, que no deja espacio a para la crítica, etc. Todo está manipulado –una visión catastrófica que despliega en su última gran publicación, *Crítica de la razón instrumental*. Empero, siempre que el propio Horkheimer se enfrentó a una decisión política concreta, se decidió por la defensa de esa sociedad de la catástrofe en forma de ultimátum y votó en contra de toda alternativa” (Žižek; Badiou *Filosofía y actualidad* 78).

Precisamente esta relectura de la emancipación teórica marxista contiene una crítica a la extrema confianza de la izquierda sobre el programa tradicional emancipatorio marxista en el cual el discurso del utopismo más radical es superado desde las posibilidades (reales) de la experiencia. Por otro lado, y aunque se les ha acusado de intelectuales no comprometidos, en esta crítica a la emancipación también se enjuicia una idea del *trabajo teórico* como principio de praxis no sólo intelectual, sino también práctico e histórico. En ese sentido la emancipación alcanza un primado político real que no hay que pensar como principio ni fin, sino como medio y posibilidad. El cambio operado de la emancipación a la potencialidad en el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* hace que, a pesar de las dificultades históricas, la producción teórica y su realización sean un gesto, al mismo tiempo, exegético y político que, de alguna manera, sobrevive a estas y que consigue postularse culturalmente como legado universal. A este extremo acercamiento al ámbito de la experiencia, sin embargo, no le está reservado un fin político concreto, sino que de ella se espera una teorización más *universal*, en la que la cualidad de los principios ilustrados es pertinentemente corregida en la extensión cuantitativa de la emancipación, no ya en la totalidad de la humanidad y sí, concretamente, en cada uno de los hombres.¹⁰ El holismo de la crítica frankfurtiana adquiere, pues, un sentido propiamente antropológico en la profusión social concreta, es decir, el problema de llevar a cabo un ejercicio de análisis ambiciosamente abarcador en la interdisciplinariedad de los aspectos más concretos de la cultura por ellos vivida. De aquí resulta uno de los problemas ya clásicos planteado por la Teoría Crítica en su pretensión de realizar una *teoría como praxis social*. Que este discurso sobre la *emancipación* en la que se instalan los frankfurtianos, sin embargo, tenga que ver con una lectura avanzada sobre el materialismo histórico de Marx, incide de igual manera sobre la necesidad de un replanteamiento de los ideales dictados por la Ilustración –que marcaban la

¹⁰ En un estudio preliminar a la antología de textos *¿Qué es la Ilustración?* Agapito Maestre se refiere a la crítica ilustrada de la Escuela de Frankfurt como una teorización que no sólo tiene en cuenta su objeto de estudio específico (la comprensión teórica del concepto de razón o racionalidad que se esconde tras la cultura contemporánea), sino también la de comprobar que “el hombre, el individuo, no ha estado ausente de este proceso” (14), aunque Adorno se refiera a su disolución en un pensamiento crítico sobre el sujeto. Sobre este asunto acúdase al artículo del mismo autor, “Racionalidad y antropología negativa”. *Aporía* 17/18 (1982) 33-61.

libertad para el hombre por el mero hecho de serlo (racionalmente)–, aunque sea a partir de esta razón en la que el hombre moderno queda circunscrito.

Se parte aquí, evidentemente, de una actualidad en la cual ese pasado discursivo que se *prolonga como destrucción* de sí mismo, es gestionado desde lecturas dominantes no exentas de la manipulación y cierto *olvido teórico*. En ese sentido, algo ha tenido que ver la explícita dedicación de Habermas por la *superación* del pensamiento adorniano en la que fundamenta una teoría propia sobre la modernidad –al tiempo que su concepción de la *reconstrucción* (entendida bajo la *continuidad* del proyecto ilustrado original) del discurso de la modernidad resulta, paradójicamente, la constatación de una especie de “furia de la desaparición” también en lo teórico (Maiso *Elementos para la reapropiación* 27)–,¹¹ y, en el más reciente relato, pero igualmente *superador*, propuesto por los nuevos pensadores de la izquierda postmarxista, en lo que aquí nos conviene decir, por Žižek y Badiou, y su intento de vuelco de la negatividad más intelectual de la filosofía hacia una afirmación abiertamente política (Gandler *Fragmentos de Frankfurt* 25). Este *paso más*, como parece querer indicar por su parte Badiou, señalaría la configuración moderna de una filosofía de lo *sustancial*,¹² pero cuyo carácter crítico la habría instalado en el punto muerto de la aporía a la que los radicales presupuestos de Adorno y Horkheimer, según unos y otros –aunque distintamente de los pensadores alemanes– habría conducido.

La falta de una salida clara a las contradicciones de la modernidad y la crítica

¹¹ Maiso acude en su trabajo a la expresión hegeliana “Die Furie des Verschwindens” [furia de la desaparición], para referirse significativamente a la acción de una razón instrumentalizada en exceso y al progreso instalados en el discurso de la historia.

¹² Hans Ulrich Gumbrecht se refiere propiamente a *Dialektik der Aufklärung* como una obra de *intersección* entre dos genealogías intelectuales de la modernidad occidental (la de tendencia anticartesiana y la del *anhelo de la inmediatez*) que busca una crítica a la tendencia hacia abstracción de la Ilustración. Para este pensador la crítica sobre la abstracción de los frankfurtianos supone una *sustancialidad*, entendiéndola ésta como “algo más [...] que el postulado abstracto de una realidad independiente de la conciencia humana y de la perspectiva humana” (Gumbrecht *Lento presente* 103) y, por tanto, a una filosofía materialista más apegada a lo concreto en la que devinieron los intentos de la Teoría Crítica. La duda que plantea Gumbrecht a continuación es si en esa búsqueda de la sustancialidad no “resulta posible un paso ulterior” (Gumbrecht *Lento presente* 105), esto es, la posibilidad de un acceso filosófico directamente a lo sustancial. En términos similares, pero eludiendo las palabras de Gumbrecht, Badiou sentencia: “No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final. Se trata, al contrario, de saber lo que quiere decir: *dar un paso más*” (Badiou *Manifeste* 11). La cursiva es mía (A.A.).

a las consideraciones extremadamente pesimistas de Adorno en torno, más que al *mundo administrado* –como es el caso de la crítica holística de Horkheimer–, a la *cosificación* del sujeto capitalista, se convierten así en dos de los tópicos en los que la idea de una *alternativa*, más dialógica que crítica una (Habermas); más política que crítica la otra (Žižek), se contraponen al cierre categórico de la propia modernidad con el que se ha malinterpretado con cierta frecuencia, como antes se ha indicado, el proyecto de la crítica ilustrada de esta primera generación de pensadores frankfurtianos. El interés teórico así delimitado por estos últimos respecto al capitalismo¹³ entra en conflicto con un pensamiento posterior, que aboga por la suspensión de las posiciones negativas –o, al menos, a mostrar lo que de ingenuo tiene identificar *filosofía* con *crítica* (Žižek; Badiou *Filosofía y actualidad*)– mediante dos vías posibles, pero antagónicas entre sí desde posiciones intrínsecamente políticas: la *dialógica* habermesiana y la *política pragmática* que comparten Badiou y Žižek hasta cierto punto. Sin embargo, y a pesar del disentimiento de ambas líneas de pensamiento con respecto al pensamiento adorniano, no las emparenta, de manera alguna, bajo el consenso de una crítica en común a Habermas. De hecho, para Badiou y Žižek, tanto la *teoría comunicativa* de Habermas como la *dialéctica negativa* de Adorno –en la que derivó personalmente la crítica a la Ilustración– coinciden en una comprensión de lo histórico extremadamente ajustada al pensamiento de la Ilustración, lo que a la postre limitaría cualquier ejercicio crítico con respecto a los acontecimientos catastróficos ocurridos durante del siglo XX. Si para Habermas estos hechos no deben ser obstáculo –en lo que sería una *exclusión* racional– para la culminación del proyecto inacabado de la Ilustración y, en cambio, para Adorno estos serían consecuencia última de la razón y únicamente comprensibles, por tanto, desde posiciones racionales –es decir, teóricamente *inherentes* a ella, a la razón misma, la carencia de ambas propuestas radicaría en la falta de una intervención filosófica capaz de ofrecer una salida crítica en términos pragmáticos, pero no por no saber

¹³ Aunque el reclamo tanto de Žižek como de Badiou se realiza dentro de los presupuestos marxistas, se trata en ambos casos de un escenario político lógicamente distinto. Aquí la crítica del capitalismo en su conjunto es desdibujada por asunción de la ideología neoliberal para efectuar su crítica al estado y la democracia como formas de gobierno.

comprenderlos, sino porque su teorización no sea ejercitada desde un compromiso político real (acción real). Es decir, una posibilidad de reflexión sobre lo entonces sucedido que se hubiera desarrollado políticamente.

Faire un pas de plus: la afirmación de la filosofía

Alejándose de la centralidad ilustrada del *pensamiento crítico*, la crítica a este es tematizada en torno al objetivo fundamental de la Teoría Crítica por acabar con la dicotomía entre teoría y praxis en pro de un intelecto *en política*. De ahí las imprecaciones de Žižek. Al igual que el esloveno, Badiou parte de una crítica de la radicalidad adorniana acerca de la relación compleja entre filosofía y acción política, aunque a diferencia de aquel esclarece su propuesta: que la filosofía abra horizontes al pensar. Esta apertura de la negatividad hacia la afirmación será, pues, la *posibilidad* –que no *función*– de la filosofía como discurso *problematizador* y el punto de partida de Badiou en su primer *Manifeste pour la philosophie* (1989). Si bien es cierto que en ningún momento hay mención explícita a la *Dialéctica negativa* de Adorno, la idea de una filosofía negativa como única vía a la crítica social atraviesa las primeras páginas de la reivindicativa obra del francés.

Es cierto que en esta controversia no está en juego la posibilidad de descartar una innegable experiencia teórica determinada por las circunstancias históricas, y menos aún la legitimación de un discurso cultural ante las circunstancias en las que éste se conforma, como ocurre en concreto con el texto de los frankfurtianos,¹⁴ aunque esta sí alcanzaría a los modos en los que la filosofía es capaz de *actualizar*, por continuar en los términos del pensador francés, cuando los hechos ya han acontecido y se encuentra con el obstáculo del olvido.¹⁵ En este

¹⁴ Competencia, por cierto, que también comparte la filosofía con la agenda temática de los *mass media* en torno a “lo pensable”, y que Badiou, asumiendo el proceso inevitable de la fetichización mercantilista por el que lo filosófico también es *industria cultural*, distingue un carácter *problematizador* o *actualizador* de la filosofía frente al acceso meramente referencial de la *actualidad* mediática. Para profundizar más sobre este tema consúltese Žižek, S.; Badiou, A. *Filosofía y actualidad*. Madrid: Amorrortu Editores, 2011.

¹⁵ Reyes Mate leerá en esta concepción del acontecimiento de Badiou una posibilidad de acceso a la idea de memoria promulgada por el imperativo categórico de Adorno sobre lo ocurrido en Auschwitz. Dice así: “la memoria, al retrotraernos a lo que da que pensar, se aproxima a la figura del ‘acontecimiento’ en la filosofía de Alain Badiou. Hay acontecimientos, dice este autor, tan cargados de significación que no encajan en esquemas interpretativos previos sino que se convierten en lo que da que pensar” (*La piedra desechada* 166). Sin embargo, como trataremos a

sentido la filosofía, de forma diferente en que lo hace el relato histórico, permite una reflexión que es, en sí misma, una cuestión de memoria al enfrentar en su ejercicio de actualización sobre las temporalidades que el legado teórico también atraviesa: *pasado, presente y futuro*. Pero la crítica del filósofo francés tiene un objetivo más concreto para su adecuación en el relato de este artículo: la idea adorniana acerca de la implicación de la cultura tras los acontecimientos de Auschwitz (*la educación después de Auschwitz*). El hecho de que esta *participación* suponga el límite en donde la crítica actual se divide y enfrenta, hace que sus lecturas –que van de la *intervención* (Žižek) a la *responsabilidad* (Zamora)– asuman semánticas filosóficas irreconciliables. O dicho de otra manera: que a la actualización de la filosofía, para Badiou, corresponde una *legitimidad afirmativa* en la que se cuestiona, en general, la crítica de tradición frankfurtiana, siendo en los planteamientos del último Adorno a los que se reducen la complejidad del pensamiento crítico de estos pensadores. Su apuesta, pues, por la decisión filosófica y, consecuentemente, mediante el abandono de las posiciones dialécticas incide, más allá de la definición que se pueda dar de ella, sobre la propia *potencialidad* de la filosofía. Es así como, desde una breve reflexión superficial sobre el panorama actual de la filosofía en Francia –“No hay muchos filósofos vivos en Francia hoy día, aunque haya más que en otros países, sin duda” (Badiou *Manifeste* 8)–, el pensador francés compone una crítica radical en torno a la cuestión de la *imposibilidad filosófica*, negación en la que se fundamenta la *culpabilidad*¹⁶ en la cual se ubicaría gran parte de esos pensadores a los que

continuación, la cita aquí de Badiou refiere, en realidad, a un cuestionamiento de la filosofía en tanto discurso responsable acerca de los hechos acaecidos en Auschwitz en favor de una apertura desde la política. La cita de Badiou lo expresa afirmando que “son al contrario la dimensión excesiva del acontecimiento y la tarea que este exceso prescribe a la *política* las que condicionan a la filosofía [...]. La filosofía es de nuevo posible justamente porque no tiene que legislar sobre la Historia o sobre la política, sino solamente pensar la *re-apertura* contemporánea de la posibilidad de la política a partir de los acontecimientos oscuros” (*Manifeste* 66). La cursiva es mía (A.A.). Reyes Mate ve en esta *reapertura* la condición de la memoria para *dar que pensar*, aunque Badiou lo plantea lejos de las posturas críticas, bien al contrario, del discurso emancipador de los pensadores frankfurtianos.

¹⁶ Matiza el filósofo: “Ni los científicos, tantas veces sentados en el banquillo, ni los militares, ni tan siquiera los políticos han considerado que las masacres de este siglo afectaran seriamente a su gremio. Los sociólogos, los historiadores, los psicólogos, todos medran en la inocencia. Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, su pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos de este siglo [siglo XX], y de todos los siglos de los que éste procede, a la vez

entrecomilla en su manifiesto. La vida y la muerte, pues, como correlato metafórico entre la afirmación y la negación de la filosofía; *impasse* crítico sobre el que realmente teoriza y atenta Badiou.

Sin embargo, la *responsabilidad* que ha recaído en la filosofía desde la publicación del texto de Horkheimer y Adorno ha excedido, precisamente, su radical historicidad para pasar a ser un llamado universal que, como advierte José A. Zamora, sin embargo no ha sido del todo aceptado por algunas corrientes de pensamiento. Precisamente, ese “hacerse cargo de su tiempo y del acontecer que lo determina” (Zamora *Pensar frente a la barbarie* 173) es, filosóficamente, inviable para las posibilidades emancipatorias cuando un objeto de pensamiento es exclusivo en las condiciones de existencia de éste último y, más aún, la razonable contradicción sobre la imposibilidad de hacerlo. La solución de Badiou, por tanto, pasa por el sacrificio de cualquier imperativo categórico y convertirla en una exigencia *política*: “Si la filosofía es incapaz de pensar la exterminación de los judíos de Europa, es porque no está ni en su deber ni en su poder, pensarlo. Porque hacer este pensamiento efectivo recae en *otro orden del pensamiento*. Por ejemplo, en el pensamiento de la historicidad, es decir, de la Historia examinada desde la política” (Badiou *Manifeste* 9-10).

Memoria: emancipación y materialidad discursiva

La solución a la que llega el pensador francés examina las condiciones en las que la filosofía pueda ser posible. No se correspondería totalmente, sin embargo, con sus críticas al pensamiento frankfurtiano, pues éste, de alguna manera, plantea no la cancelación de la filosofía como discurso incapaz de asumir los acontecimientos catastróficos, sino más bien cómo, a partir de su ejercicio de teorización, es posible su pertinencia, su sentido y el alcance. Pensar en Auschwitz no es, como tan extendido está en la crítica contemporánea, pensar en la imposibilidad de la propia filosofía para llevar a cabo su principal legado. Desde

como obstáculo a toda continuación y como tribunal de una felonía intelectual colectiva e histórica” (Badiou *Manifeste* 8).

Benjamin hasta Adorno, aunque de manera diferente,¹⁷ esta reflexión sobre la historia que parte de un primado político (Benjamin, según Reyes Mate) hasta la constitución de un pensamiento que plantea una reflexión sobre la suposición de cualquier gesto teórico. Podríamos resumir que, sin ser la cuestión de la memoria que aquí interesa un problema propio de la filosofía (Badiou) ni un debate enteramente historiográfico, su concepción crítica surge como condición de esas formas y momentos de reflexión históricas, pero también políticas al sustraerse de cualquier imposición historicista relegadas en el pasado, a la par que de las discusiones posteriores sobre la potencialidad del discurso filosófico más reciente, empeñadas en subvertir lo que teóricamente ya era una intervención real, cultural y política. La radical crítica de la memoria –que lo es también por su materialidad discursiva– se justificaría, pues, desde un pensamiento y sus conceptos que se han conformado en un legado teórico que llega hasta hoy día para replantear, aún todavía, aquella historia alejada y superada. Porque siendo para estos pensadores la historia un objeto de interés filosófico, esta no lo es en tanto cuestión encerrada en el pasado, sino a la luz de una relación que se sustenta entre pasado y futuro (Roldán *Entre Casandra y Clío* 17), de la cual los propios pensadores, seres históricos atravesados por la experiencia de unos acontecimientos, tampoco pueden escapar. La ética, en ocasiones comprendida como *conciencia histórica*, será, entonces, una preocupación no desligada del hecho crítico y los modos de teorización, y un empeño que abre vías a la emancipación. En este sentido la muy común e inocentemente lógica del progreso en la que se instala la filosofía de la historia más tradicional es, en esta nueva filosofía de la historia, la desarticulación de su frustración. Se trata de entrar en las operaciones de la propia escritura teórica donde se medirá el alcance de dicha exigencia, asimilada ahora epistemológicamente por una conciencia histórica, tan necesaria como crítica, para poder seguir pensando el pasado como *actualidad* (Zemelman *Horizontes de la razón* 45-46). Porque, aunque fijada como se tiene la

¹⁷ A través de su lectura sobre la obra de Susan Bucks-Morris, *El origen de la dialéctica negativa* (1981), Reyes Mate nos hace llegar esta diferencia entre los pensadores frankfurtianos sobre la teorización de la memoria y el recuerdo a través de un concepto de historia no mimética, sino creativa (*Por los campos de exterminio* 124).

historia como el más adecuado de los relatos en tanto que exégesis de las temporalidades –cuando de lo que se quiere es de dar cuenta de lo acontecido–, será la memoria el verdadero e incesante relato sobre las posibilidades para otorgarle su sentido a los acontecimientos.

Esta convergencia en la *posibilidad* coloca, por tanto, a la escritura teórica en una posición si no ventajosa, al menos sí distinta con respecto a la del relato histórico, puesto que es en la primera donde la reflexión permite una vuelta sobre ese pasado no resuelto o, dicho de otra manera, una *actualización* del pasado, mientras que la historia opera con otras categorías en las que lo unívoco y, más aún, lo inequívoco aspiran a definir una lógica de fijación lineal y permanente del tiempo. La memoria, vinculada siempre al relato histórico por el común interés en la “elaboración del pasado” (Traverso *El pasado instrucciones* 219)¹⁸ y que, tanto en el ámbito historiográfico como en el sociológico –por señalar dos de los ámbitos discursivos y académicos en donde ésta ocupa una categoría central–, asume una labor cuanto menos configuradora, sin embargo es dentro de la filosofía donde adquiere unos matices distintivos por cuanto de desafío tiene ésta última en su reflexión ante los acontecimientos, más allá de las aspiraciones científicas donde se detiene la historiografía. En este sentido cabría hacer una clara distinción a la sombra de una crítica a la historiografía, en la cual la categoría de memoria supera su funcionalidad normativa –casi instrumental– al servicio de los hechos que, además de la historia, es una idea muy extendida que pertrecha a los diferentes discursos culturales. La identificación o autonomía entre historia y memoria, que serían los criterios de muchos historiadores para definir a la categoría de memoria, restringen –cuando no limitan– el verdadero trabajo de la memoria, que tiene que ver, no ya con la constitución de un relato temporal y su aceptación en tanto conocimiento cultural, sino con la responsabilidad de hacer cumplir aquello que fue, precisamente, relegado de esa conformación histórica y a la que Walter

¹⁸ El historiador italiano aboga por una memoria historiográfica en lo que parece ser un intento de llevar los sustratos teológicos que la memoria (benjaminiana) lleva consigo hacia una disciplina más laica, donde el relato sacralizado puede devenir en una narración mitificada por el historiador. Esta crítica velada a la cuestión religiosa, sin embargo, no es compartida por el teólogo J. B. Metz (1999) que, precisamente, ha incidido en la mala lectura del marxismo como laicidad de un proyecto igualmente emancipador hacia su salvación.

Benjamin denominó, alejado de las concepciones universalistas de la historia *die Tradition der Unterdrückten* [la tradición de los oprimidos] (Benjamin *Escritos políticos* 172).¹⁹ Se marca así una línea divisoria en la que, es probable, la filosofía de la historia en la que se radicalizó parte del pensamiento de los frankfurtianos se haya convertido, literalmente y ante la necesidad de asidero intelectual de los discursos culturales, en referencia teórica para todo lo que tenga que ver con la cuestión de memoria. Tal es así que muchos de los textos de Benjamin, Marcuse o Adorno, han pasado a engrosar cuantiosos *readers*, en lo que también responde al proceso de fetichización mercantilista creado por el fenómeno académico alrededor de la memoria. Esa autoridad en lo teórico, no obstante, desvirtúa en gran medida la idea de memoria en la que estos pensadores articularon su obra teórica para, de manera muchas veces accesoria, fundamentar una memoria distinta a los presupuestos de aquella. Quizá no se atiende a la cuestión de fondo de este pensamiento y de su emergencia como praxis teórica, no porque se niegue la irreductible historicidad de sus planteamientos, sino porque a su teorización corresponde una experiencia intrínseca de la que no siempre se da cuenta en los estudios monográficos sobre este pensamiento. A ésta corresponde una memoria liberadora del sufrimiento y amparada bajo las condiciones de la crítica mayúscula que estos pensadores dirigieron al viejo proyecto ilustrado. La teorización sobre los excesivos procesos de racionalización en la que habría derivado el pensamiento ilustrado y sus consecuencias reales –materiales– hacen viable un uso crítico de la memoria (Muñoz; Velarde *Compendio epistemología* 390-391).

¹⁹ No en vano advierte Didi-Huberman que, pese a la voluntad de Benjamin por remitir así a la lucha de clases, esta expresión es introducida al marxismo desde un vocabulario específico del psicoanálisis freudiano, donde *Unterdrückten* tendría una acepción matizada de su tan extendida traducción [oprimidos, suprimidos]. En este sentido *Unterdrückten*, continua Didi-Huberman, vendría a designar un proceso psíquico a partir del cual aparece una especie particular de *Verdrängung* [represión], una represión que siempre es inconsciente y, por tanto, distinta de cualquier supresión consciente de los afectos, puesto que ésta opera simbólicamente sobre las representaciones. Así, al historiador benjaminiano le corresponde la empresa de *hacer figurar* o *representar* a los pueblos que sufren una opresión de carácter política. Sobre este asunto consúltese el artículo del filósofo francés “Hacerse sensible”, incluido en la miscelánea *¿Qué es el pueblo?* Madrid: Ediciones Casus-Belli, 2014. 75-111.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. *Escritos filosóficos tempranos*. 1ª ed. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- . *Dialéctica de la Ilustración. Obra completa*, 3. M. Horkheimer; Th. W. Adorno. 1ª ed. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- . *Consignas*. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Aguilera, Antonio. “Pesimismo en la teoría, optimismo en la praxis (Introducción)”. *Autoridad y familia; y otros escritos*. Max Horkheimer. Barcelona: Editorial Paidós, 2001.
- Badiou, Alain. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- Benjamin, Walter. *Escritos políticos*. 1ª ed. Madrid: Abada Editores, 2012.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1981.
- Caro, Rubén; Onelio Trucco. *Lecturas sobre T. W. Adorno*. 1ª ed. Villa María: Eduvim, 2008.
- Didi-Huberman, G. “Hacerse sensible”. *¿Qué es el pueblo?* AA. VV. Madrid: Ediciones Casus-Belli, 2014. 75-111.
- Eagleton, Terry. *Esperanza sin optimismo*. Madrid: Taurus, 2016.
- Estrada, Juan A. *La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 1990.
- Gandler, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*. 1ª ed. México: Siglo XXI, 2011.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. 1ª ed. Madrid: Escolar y Mayo editores, 2010.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. 1ª ed. Madrid: Katz Editores, 2013.
- Horkheimer, Max. *Historia metafísica y escepticismo*. 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Horkheimer, Max; Th. W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011.
- Lutz-Bachmann, Matthias. “Materialismus und Materialismuskritik bei Horkheimer und Theodor W. Adorno”. *Kritischer Materialismus*. München: Akzente Hanser, 1991.
- Mardones, José María. *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer*. Bilbao: Editorial Mensajero, 1979.
- Maestre, Agapito. “Racionalidad y antropología negativa”. *Aporía* 17/18 (1982): 33-61.

- Maiso Blasco, Jordi. *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. 1ª ed. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca, 2010.
- Mate, Reyes. *La piedra desechada*. 1ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- . *Por los campos de exterminio*. 1ª ed. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.
- McMahon, D. *Una historia de la felicidad*. Madrid: Ediciones Taurus, 2005.
- Metz, J.B. *Por una cultura de la memoria*. 1ª ed. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.
- Muñoz, Jacobo; Julián Velarde. *Compendio de Epistemología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Rodríguez Romero, M. *La metamorfosis del cambio educativo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- Roldán, Concha. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía y la historia*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- Sánchez, Juan J. "Quebrar la lógica del dominio: Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón" [Presentación]. *Crítica de la razón instrumental*. Max Horkheimer. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Sevilla, Sergio. "La hermenéutica materialista". *Quaderns de Filosofia i Ciència* 35 (2005): 79-91.
- Traverso, Enzo. *El pasado, instrucciones de uso: Historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Villacañas, José L. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- Zamora, José A. "Memoria e historia después de Auschwitz". *Isegoría* 45 (2011): 501-523.
- Zamora, José A. "H. Arendt y W. Adorno: pensar frente a la barbarie". *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 742 (2010): 246-263.
- Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. 3ª ed. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012.
- . *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. 3ª ed. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012.
- Žižek, Slavoj; Badiou, Alain. *Filosofía y actualidad*. Madrid: Amorrortu Editores, 2005.