

## LA LUZ INCIERTA: EL RECUERDO COMO EPISTEMOLOGÍA OCULTA DE LA TEORÍA CRÍTICA

---

ANTONIO ALÍAS  
*Universidad de Granada*

### 1. INTRODUCCIÓN: LA MEMORIA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Uno de los lugares donde el concepto de memoria asume su reto es en la actualización de las demandas emancipatorias que, desde su proyección en *Dialektik der Aufklärung* (1947) —como bien lee Reyes Mate de las intuiciones de Horkheimer— “la memoria es ya la respuesta al sufrimiento” del hombre (Metz, 1999, p. 179). Si en ello el marxismo, entendido entonces como proyecto de autorrealización del hombre —por encima del *topos* economicista o mecanicista en el cual se hace convencional la más conveniente lectura antropológica de los escritos de Marx—, converge con la memoria, se debe a su impulso humanista en la realización frustrada del hombre imbuido por el sistema capitalista. Así la relación intrínseca entre individuo y sociedad burguesa es el objetivo primordial de los análisis del *Institut für Sozialforschung* y que Adorno, decidido a conducirlo hacia el ámbito de la epistemología cuando la razón se ha consumado en barbarie —y como consecuencia el necesario replanteamiento de una racionalidad *superviviente*—, la asume como *deber de memoria* en un nuevo contexto para la filosofía de la historia. Los de Frankfurt, muy apegados a la tradición marxista, responden entonces a un marco de pensamiento donde poder concebir el sentido de la sociedad alemana contemporánea, pero, sobre todo, a la conformación de una crítica frente a las falsas promesas de la ideología progresista. Por tanto, desde la revalorización del individuo en Horkheimer y al rescate de este por parte de Adorno, se da una actualización crítica del pensamiento marxista que, sin embargo, conlleva una ruptura con

la izquierda clásica, el movimiento obrero y, sobre todo, con el marxismo dogmático desarrollado en la Unión Soviética. Tal ruptura se afirma desde el cuestionamiento de la certeza del papel revolucionario otorgado al proletariado en la historia a partir de su inevitable participación en la producción capitalista y a la forma de *explotación* que en ella se inscribe. Será, entonces, en este punto concreto donde las tesis de Marx y las formuladas posteriormente por los pensadores de la Teoría crítica van a establecer sus divergencias. Al ser considerada la *explotación* un sufrimiento derivado directamente de lo lógico económica capitalista, los frankfurtianos atienden a un sufrimiento infringido por este sistema económico sobre la *psicología de masas* en la que las condiciones de explotación físicas entran en conflicto con los no menos coercitivos –aunque sí inapreciables– sometimientos ideológicos, que arremeten de igual forma contra la razón humana (Gandler, 2011, pp. 19-21). No obstante, para entender de qué manera esta lectura marxista entronca con los intereses de una categoría de memoria en términos de emancipación del hombre frente a las *condiciones capitalizadas* y el *consecuente sufrimiento ideológico*, sería necesario aproximarnos a los ejes en los que críticamente se articula la obra escrita por Adorno y Horkheimer, sobre todo, en relación con un tiempo de transición en el cual se establece una serie de transformaciones irreversibles sobre los instrumentos de percepción, los modos de interpretación y, obviamente, el pensamiento hasta entonces presentes en la labor crítica (Maiso, 2010, pp. 339-340): la teoría del conocimiento, el materialismo histórico y el sujeto histórico.<sup>713</sup>

---

<sup>713</sup> Maiso se refiere a esta transición como el cambio drástico del referente crítico tenido en la burguesía, para señalar los problemas sobre la experiencia histórica a partir de su pérdida – sobre los que Walter Benjamin ya había señalado– y en donde la ruina ya no sólo cimentaba la concreción de una labor teórica, sino que también pergeñaba uno de los temas de mayor preocupación para la Teoría crítica posbélica: el problema de la transmisión [*Überlieferung*] de la experiencia histórica –también teórica– en tiempos de su destrucción. En otra parte de su trabajo lo expresa en los siguientes términos: “¿Cuál puede ser el destinatario de la Teoría crítica en un momento histórico caracterizado por la destrucción de las formas tradicionales de experiencia, por la integración y la performatividad de los sujetos hasta sus formas de reacción más íntimas y por la aniquilación de todo pensamiento no susceptible de ser convertido en *operational terms*?” (Maiso, 2010, pp. 50-51).

Así las paradigmáticas palabras que constituyen un primado político en el discurso de la Teoría crítica: “No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir las esperanzas del pasado. Pero hoy el pasado se prolonga como destrucción del pasado” (Adorno; Horkheimer, 2007, p. 17) Esta premisa que ya aparece en el prólogo de *Dialektik der Aufklärung* no es, sin embargo, objeto central del análisis acerca de la decadencia del pensamiento ilustrado. Porque antes que de éste otros temas son explícitamente presentados a lo largo de sus páginas como objeto para el análisis de una Teoría crítica erigida como instrumento idóneo para “la subversión del proceso capitalista” (Muñoz, 1984, p. 164): así, la crítica de la instrumentalización de la ciencia (y sus efectos en las ciencias sociales y humanas), la lógica de dominio ataviada como pensamiento triunfante (y la consecuente pérdida de sustancia crítica), la culpa metodológica sobre el uso del concepto y la *falsa* jerga filosófica, un ejemplo sobre las consecuencias de la producción literaria (industria cultural) y el tema principal: la *autodestrucción de la Ilustración*, la falsa claridad del lenguaje y el progreso como regresión (Adorno; Horkheimer, 2007, pp. 14-16). Tras todos ellos existe, empero, un denominador común que atiende al cuestionamiento radical del proyecto de la modernidad en el que, tanto Adorno como Horkheimer, dibujan un nuevo panorama social y cultural catastrófico (Zamora, 2004, p. 125). Sin embargo, tampoco debemos leer esta obra como un simple proceso de radicalización de las posturas críticas, que se detendría en una continuidad *negativa* de la filosofía de la historia de inspiración benjaminiana, sino también como fuente de *recuerdo crítico* de lo que permanece reprimido ante la instrumentalización de la razón en la dominación inmemorial, no sólo de la naturaleza, sino también en lo social (Zamora, 2018, pp. 177-180). De hecho, el sentido del *Eingedenken* en la obra de los pensadores frankfurtianos no tiene tanto que ver con la restauración de las condiciones históricas perdidas, como el de señalar el estado de la relación actual entre sujeto y mundo. Entre una forma de dominación y otra el sujeto, que también se halla sometido al carácter dominador de la racionalidad y “mutilador del sujeto” (P. 126), aparecerá como elemento crítico determinante donde medir los procesos de subjetivación a partir de los índices del *sufrimiento*, la *resistencia* y la *emancipación*. De ahí que la concepción de recuerdo de *Dialektik der Aufklärung* no

aparezca en una posición preeminente en el objeto de análisis, puesta que para los pensadores frankfurtianos la memoria no cabe aquí como dominio, sino propiamente como proceso crítico o, incluso, metodológico sobre una experiencia histórica dolorosa de un sujeto escindido de la naturaleza. La rememoración de la naturaleza en el sujeto descubre así, en su resistencia sobre los procesos de reificación propios del mundo administrado [*Verwaltete Welt*], un momento para la reducción del carácter autorreflexivo de la propia razón y al restablecimiento concreto –o reconciliación [*Versöhnun*]– del vínculo entre sujeto y naturaleza; o entendido desde una perspectiva epistemológica, entre lo universal y lo particular.

Así es como *Dialektik der Aufklärung* se escribe paradójicamente como una fractura histórica y cultural, pero desde luego también como un profundo cuestionamiento del pensamiento de la modernidad, incluida una severa revisión de los conceptos y sus usos. Adorno y Horkheimer conciben en conjunto una reflexión que, en primera instancia, trata la cuestión del nazismo y el antisemitismo, aunque con las heridas históricas aún abiertas, se plantean una crítica mayor: diagnosticar una *crisis de la razón*. La razón, responsable última de la correspondencia entre las acciones de los hombres y el orden del mundo –y también de la instauración del estado de derecho sobre la irracionalidad confundida en la violencia–, ha devenido con la modernidad en una aspiración de autoconciencia y promesas de emancipación falsas. Con ella se ha gestado una serie de discursos autoevaluadores con los que dar cuenta de una realidad compleja en los que, lejos de contemplarla o relatarla, vuelca su diagnóstico sobre sí misma, esto es, sobre las maneras metodológicas en las que el pensamiento se manifiesta y las formas epistemológicas de tal ejercicio resultantes. La magnitud de este *diagnóstico* es lo que se ha convenido en llamar «crisis de la razón», complejo paradigma conformado a partir de las autoexigencias permutadas en ansiedad sobre las propias capacidades de la razón, así como en la detección de un proceso de desmoronamiento fundamentado, principalmente, en la frustración del pretendido universalismo de los valores ilustrados. Precisamente estos, incapaces de dar cabida a las promesas de emancipación reales tal y como promulgaba el pensamiento

ilustrado, proyectan una desmedida autonomía asimilada, por defecto, como racionalidad instrumental a lo largo de la modernidad (Sáez Rueda, 2009, pp. 311-312). Así es como, sin desacreditar a la razón en este proceso de *agotamiento*, se calibran sus transformaciones cualitativas desde la objetividad degradada a una visión subjetivista, por inercia y antojo, al servicio de intereses y sin el necesario sometimiento a los principios de regulación (moral) de la razón en el orden de las responsabilidades sociales (Touraine, 1993, p. 125).

Por eso, en sus páginas se pone en cuestión aquello que está en juego y que parecía ser pilar inamovible de la racionalidad: el propio concepto de razón y los valores estandartes de la humanidad (*libertad, justicia y solidaridad*) que a ella son ligados. *Salvar la Ilustración* de su momento de peligro, pues, se convierte para Adorno y Horkheimer en el objetivo principal para la que su obra debe servir. Con este gesto salvífico desde la labor teórica los pensadores frankfurtianos tratan de rescatar estos valores desde una *conciencia dialéctica* y plenamente racional, esto es, “ilustrando a la Ilustración sobre sí misma” (Juan José Sánchez, 1994, p. 10). De no ser así, como ya advirtieron los propios autores en los prólogos de 1944 y 1947 *Dialektik der Aufklärung*, si la Ilustración no repara en su propia dialéctica, “si no asume en sí misma la reflexión sobre su momento destructivo, firma su propia condena” (2007, p. 13). Sin embargo, como también advierte José Antonio Zamora en *Th. W. Adorno. Pensar en contra la barbarie* (2004), la crítica sobre el Iluminismo no sólo repara sobre sí mismo, sino que propiamente se sucede sobre un *conflicto de interpretaciones* que se desarrolla paralelamente a lo largo de la modernidad y en el que, por tanto, tiene que ver con los intereses interdisciplinarios de la investigación social programadas por el Instituto. La obra que se adhería, así, al programa de la Teoría crítica que tanto había confiado en los potenciales teóricos y prácticos de la modernidad para llevar a cabo su autocrítica, parecía haber dado con “una cesura que ya no permite reconectar la crítica con los potenciales emancipadores de la modernidad política y cultural” (p. 126), asunto éste que repercutirá tanto en la radicalización de la apuesta crítica de los pensadores frankfurtianos, gesto épico que se medía, No obstante, en la *impotencia teórica o desesperación teórica* que esta misma crítica

se constituía (Gandler, 2011, p. 19).<sup>714</sup> Precisamente será esta ruptura entre la conciencia crítica y el poder emancipador de la misma lo que conducirá a una obra como *Dialektik der Aufklärung* a la reconsideración de este discurso filosófico como potencial ilustrado y, en un acto de conciencia histórica, como praxis responsable ante una sociedad desahogada ante la constatación de los desastres tras la Segunda Guerra Mundial.

## 2. LA ACTUALIZACIÓN DEL CONCEPTO DE MEMORIA BENJAMINIANO

En el ámbito del *materialismo histórico*, proyecto en el que el hombre deviene sujeto de su propia historia, de su destino, el relato histórico se consume en una conciencia histórica que toma cuenta de los aspectos, hasta ahora, dejados de lado por el historicismo positivista. Hablar en estos términos obliga a un replanteamiento histórico no lejos de los presupuestos teológicos de Benjamin, puesto que la redención como final de la historia, aunque sea en términos marxistas, es una *historia de la salvación* entendida desde la esperanza (escatología) de una justicia universal, es decir, una historia que sirva de relato tanto a los vivos como a los muertos. Este extremo compartido por J. B. Metz y Reyes Mate, No obstante, se obstruye en el desafío de la memoria para el proyecto inicial de la Teoría crítica. Será, precisamente, el ya mencionado *resto teológico* detectado por varios autores en el pensamiento de Benjamin el punto de desencuentro entre éste y Horkheimer acerca del *sentido de la historia*. Si para el primero el pasado histórico no podía quedar absolutamente zanjado, pues de su apertura quedaría pendiente una redención futura que no desechara el valor del sufrimiento, para el otro la injusticia del pasado ha sucedido y está concluida, limitando la tarea

---

<sup>714</sup> Stefan Gandler se refiere en estos términos a una desesperación más *radical*: “se refiere a la desesperación que provoca el conocimiento no superficial del mencionado hecho único en la historia –la Shoah– en cualquier ser humano no completamente cínico y mucho más todavía en los que apenas se salvaron del *destino* que el movimiento popular nacionalsocialista les había previsto. Toda la Teoría crítica debería haber perecido en las cámaras de gas si la historia hubiera *cumplido su destino lógico* [...] Pero la desesperación no es solamente la de un sobreviviente, quien siempre tiene familiares y amigos que no podían escaparse de la *lógica de la historia*, sino también es una *desesperación a nivel conceptual teórico*” (2011, p. 19).

de justicia, llegado el caso, a una *tarea radicalmente histórica*. De este desencuentro, sin embargo, derivamos una categoría de memoria, que si bien es inseparable de las tesis fundadoras de Benjamin y su concepción de la historia como revelación mesiánica, no coincidirá plenamente con la semántica emancipatoria que, después y tras su muerte, Horkheimer y Adorno desarrollarán en su crítica de la Ilustración. El paso que ambos dan desde la filosofía de la historia benjaminiana –a mitad de camino entre el romanticismo, el mesianismo y el marxismo más ortodoxo (Löwy, 1992 y 2010)–, supone, al tiempo la reapropiación de una herencia marxista ya desligada de las doctrinas más ortodoxas del comunismo, una destilación de su sentido de la historia hacia un materialismo radical comprometido con la sociedad, es decir, con el mundo real, concreto. Es ahí, en la lectura de la *Eingedenken* de Benjamin que hace el *recuerdo* que ya aparece en el prólogo de *Dialektik der Aufklärung*, donde se conforma una memoria “heredera del viejo proyecto ilustrado de la razón como crítica liberadora” (Muñoz; Velarde, 2000, p. 390), y que con Marcuse se tratará de elemento subversivo, con Adorno –en su deriva personal hacia la *dialéctica negativa*– la memoria será pensamiento superviviente del totalitarismo y residuo de una razón ilustrada en decadencia.

Sin embargo, la actualización del concepto de memoria no sucede de manera aislada. Para que esta se produzca es necesario una modificación en el discurso donde él se integra y donde su recepción se asume como parte de dichos cambios. En este sentido para parte de la crítica en *Dialektik der Aufklärung* se da un giro entendido como ruptura o autocrítica de los presupuestos originales del proyecto de la Teoría crítica planteados por Horkheimer (Estrada, 1990, p. 153) e, incluso, una lectura que asegura un retorno a un pensamiento premarxista (Muñoz, 1984, p. 301). Pero lo cierto es que existe una tercera vía crítica que, a pesar de mantenerse en esta ruptura, descubre continuidades que aún conectan con el proyecto de emancipación de la Teoría crítica en la actualización que de ella se realiza en la obra de los pensadores frankfurtianos. La actualización tiene aquí, No obstante, un fuerte sentido de realización en un núcleo filosófico e histórico y donde una obra teórica alcanza “el más elevado nivel de desarrollo de la Teoría crítica”

(Dubiel, 1978, p. 87). Que este cenit teórico sea entendido por la crítica contemporánea dice mucho de la *transición histórica* de la escritura de *Dialektik der Aufklärung*, puesto que a la vez que aclaraba de manera retrospectiva los principios del programa crítico original, arrojaba luz sobre los aspectos residuales contenidos en la venidera obra de cada uno de sus autores. Tanto Horkheimer como Adorno trataron ese *arrojar luz* como un gesto intelectual propiamente ilustrado con el que la filosofía moderna debía de hacer frente no sólo al oscuro momento por el que el mundo estaba atravesando, sino también alumbrar el lado menos conocido y peligroso de esa razón desbocada en una historia legitimada sobre el dominio y la destrucción. No se puede entender de otra manera, por tanto, ese “poner razón en el mundo” con el que ya Horkheimer (2008, p. 285) había proyectado una vuelta a la experiencia que, más allá de conformarse en su base histórica, cumplía una exigencia desde el compromiso intelectual (Sánchez, 1994, p. 19).

En cierto sentido esta experiencia, amplio y complejo concepto filosófico que Benjamin ya consiguió sacarlo de un orden *epistemológico inferior* (kantiano) para ubicarlo en un *concepto superior de experiencia* (más próximo al acontecimiento que, propiamente, a un sentido metafísico),<sup>715</sup> remite también a un esfuerzo teórico en el cual el pensamiento adquiere un sentido histórico de realización a pesar de la magnitud del desastre y del sufrimiento de las víctimas. Así es como dicho esfuerzo por introducir la razón en el mundo se conmuta en un hecho teórico, un discurso radical e histórico en sus pretensiones de procurar nuevas vías para la emancipación o, dicho de otra forma, de dar salida a las promesas frustradas de la historia. Los extremos señalados en la felicidad incumplida y la aspiración de dar cuenta de este hecho a partir de una incursión crítica colocan a la experiencia teórica en un lugar de transición discursiva en el que la filosofía, finalmente, adquiere un compromiso histórico y una responsabilidad social que traspasaba, de

---

<sup>715</sup> Reyes Mate se refiere a este concepto benjaminiano de experiencia en términos de *recepción pura* para aludir a una exterioridad que escapa completamente de la experiencia entendida como vivencias subjetivas, esto es, en tanto “acontecimiento que se produce al margen de la intención del sujeto e independientemente de cualquier estrategia cognitiva urdida por éste” (2003, pp. 55- 63).

facto, la primacía absolutamente teórica del trabajo intelectual. Esta atención sobre la responsabilidad del discurso filosófico respecto al acontecimiento de la historia apuntan directamente a los intereses que ya, en los primeros trabajos de Horkheimer, tienen que ver con la *filosofía de la historia* y que, de alguna forma, repara en la máxima marxiana de la *performatividad* de la filosofía en la sociedad, para ser ella misma una práctica de sentido, un modo de rehacer la historia desde la dimensión *tradicional*. Sin embargo, a pesar de la vía señalada por la crítica mediante la asunción marxiana de la filosofía hegeliana y del desvío respecto al dogmatismo marxista llevado a cabo en las obras de Korsh y Lukács para devolver a la emancipación a un lugar ciertamente concreto, en el artículo inaugural sobre el proyecto de la Teoría crítica, “Die soziale Funktion der Philosophie” (1940), Horkheimer ya hablaba del impulso filosófico de “proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariable y eternos” (2008, p. 276). La concreción del pensamiento en las relaciones sociales, idea que atraviesa el artículo de principio a fin, coincide con la intención de hacer coincidir la cuestión de la emancipación con una praxis teórica que obligue a una realización material y al abandono definitivo de cualquier abstracción idealista. Conducir, así, a la filosofía hacia su empeño pragmático, supone hacerla efectiva como *investigación social*, que parte de la crítica actual detecta en *Dialektik der Aufklärung*, entendiéndola como una lectura materialista interdisciplinar capaz de abarcar la complejidad del ámbito cultural (Noppen; Raulet, 2012, p. 19). El movimiento teórico hacia la praxis, que siempre estuvo en el ideario del pensamiento materialista, habla de una *autosuperación* de la cuestión teórica y una desesperación intelectual por las posibilidades efectivas de su discurso en el ámbito histórico.

Que esto fuera así en el pensamiento de Horkheimer sobre el proyecto de la Teoría crítica, no obligaba necesariamente a una adecuación epistemológica por parte de su compañero Adorno. De hecho, que ambos colaborasen en la escritura de *Dialektik der Aufklärung*, no vinculaba directamente con las consideraciones de este último sobre las apreciaciones acerca de la filosofía de la historia de aquel. Es necesario atender

a estas diferencias en las posiciones de partida, ya que ambas serán convenientemente reformuladas en torno a la línea abierta por Benjamin en la obra ya citada, si bien es cierto que las ideas del pensador berlinés tampoco se mantendrán intactas una vez asumidas dialécticamente por los frankfurtianos. El impulso de la experiencia histórica de “Über das Programm der Kommen” (1918) de Benjamin aparecen de manera más clara en los primeros trabajos de Adorno, sobre todo en el artículo “Die Aktualität der Philosophie” (1931) y “Die Idee der Naturgeschichte” (1932). La conciencia de una superación de lo teórico hacia una pragmática de las ciencias sociales, como Habermas ha entendido este escrito, va a encontrar un nuevo matiz en el primer Adorno, empero, radicalizado en la reconsideración de la propia actividad filosófica. Según el pensador frankfurtiano la tarea de la filosofía no puede ser la de otorgar un sentido a la realidad histórica, sino *leer e interpretar* lo que en ella se presenta como carente e incompleto.

En aquel primer artículo de 1931 el concepto de filosofía aparece vinculado no tanto a una idea de totalidad acabada y armónica, sino vinculada a una terminología, que más bien apuntaba a una destrucción del *organum* tradicional de su concepción. Aparecen, así, dos términos, *ruina* y *fragmento*, que, si bien constituían parte de la terminología benjaminiana, será en la obra de Adorno y Horkheimer donde significativamente adquieren cierto estatus discursivo, al aparecer integrados, de alguna manera, en el subtítulo de su obra *Dialektik der Aufklärung* de 1947: *Fragmentos filosóficos*. Esta idea, que remitía a una concepción de la filosofía de la historia como tarea que trataba de poner al descubierto dichos fragmentos (de la realidad *total* imposible de ser aprehendida), va tener propiamente su momento de teorización en el ya citado artículo de 1932, “Die Idee der Naturgeschichte”. Allí, Adorno da otra vuelta sobre la concepción de la filosofía de la historia hegeliana y, por tanto, idealista hasta sostenerla desde su predilección materialista bajo un pensamiento radicalmente *histórico-natural*, donde “todo lo existente se transforma en ruina y fragmento” (2010, pp. 326-328). Por lo tanto, al igual que ocurría en aquel primer artículo, para Adorno la filosofía no trataba de definirse desde su unidad totalizadora y sistemática ni tan siquiera de enmarcarla en un constructo universal –trabajo

que previamente realizara Benjamin en su lectura crítica acerca de la concepción positivista de la historia—,<sup>716</sup> sino que partiendo de los fragmentos concretos de lo social a la filosofía corresponde interrogarlos hasta desvelar —de ahí la crítica— su situación dialéctica entre la naturaleza (que fue) y la ruina histórica (que es). Así, de esta manera, *naturaleza e historia* aparecen en este temprano artículo de Adorno como dos ideas que funcionan dialécticamente en tanto que todo fragmentario —o *constelación*, diría Benjamin— en la que ambas quedan ligadas.

Es importante señalar que en *Dialektik der Aufklärung* la idea de civilización yuxtapuesta a la de naturaleza atraviesa todas las partes de la obra —*formalmente* en fragmentos— para mantener la tensión dialéctica y trágica en la que la propia obra apenas se sostiene. Lo que nos interesa señalar, vinculando el artículo de 1932 y este último trabajo, es precisamente, la existencia de cierta melancolía en este ejercicio dialéctico, que pondrá de manifiesto una nueva conceptualización de la idea de memoria, como antes dijimos poco explícita, y la esperanza por una reconciliación entre naturaleza y razón. A partir de un presente histórico literalmente hecho de escombros, una nostalgia sobre la naturaleza perdida aparece como advertencia de recuerdo. En este sentido, en el conocido texto de los frankfurtianos encontramos en contadas ocasiones esa idea de naturaleza como una cuestión ligada al olvido y, por ende, a la memoria,<sup>717</sup> asumiéndose ésta como medio que marca, precisamente, el vínculo dialéctico entre la pérdida de una razón natural (ilustrada) y una razón actual sometida a los dictados de su propia instrumentalización (Adorno; Horkheimer, 2007, p. 53). De la misma

---

<sup>716</sup> Otro de los temas en los que el engarce entre Benjamin y Adorno se muestra de manera más clara es, precisamente, en esta lectura dialéctica concreta entre las ideas de e historia. La realidad medida en el detalle de la *ruina*, entendida ya como *naturaleza caída*, tiene que ver con la concepción benjaminiana de alegoría que, en su descripción en la obra *El origen del Trauerspiel alemán*, como una forma en la que se conserva los fragmentos de una realidad desmoronada y abandonada por el progreso histórico, por tanto “todo lo que la historia tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido” (Benjamin, 2012).

<sup>717</sup> Sobre la marginalidad de la memoria en el pensamiento crítico de Adorno, Marta Tafalla afirma que esta categoría “apenas emerge en la superficie de sus escrititos, mencionada escasa y brevemente, es la más *oculta*, pero desde los *márgenes* está centrando su pensamiento, justamente porque la filosofía debe alimentarse de lo marginado, de lo *olvidado*” (Tafalla, 2003, p. 195).

manera, aparece la idea de memoria como recuerdo de la naturaleza aún más clara: “mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal [...]” (p. 54). La memoria aparece caracterizada, pues, como categoría movilizadora de los conceptos tradicionales del pensamiento (*naturaleza* e *historia* en un sentido abstracto) para revelar su conexión en lo concreto de la realidad social que transcurre. O dicho de otro modo, la relación de dos temporalidades que son representadas, en las partes vinculantes naturaleza e historia, en lo arcaico y en lo actual. La dialéctica entre ambas ideas sólo marca la idea de una pérdida a la que la memoria está reservada recuperar, que no es otra que la pérdida del sentido histórico en el desenfreno progresista en el que se había instalado su discurso y la ruina de su deriva crítica.

Al igual que acontecía en la concepción de la alegoría en Benjamin, ésta hacía alusión a la fuerte crisis en torno al optimismo histórico y la idea de catástrofe a la que el progreso había llevado con la explosión de la I Guerra Mundial. Según, Kittsteiner (1972, p. 160), ésta crisis daría inicio a una *experiencia del sufrimiento* con valor crítico que, luego, con el auge del nacionalsocialismo y la II Guerra Mundial desembocará en una *crítica del sufrimiento social* (del sujeto), que será desarrollada por Adorno y Horkheimer en el marco teórico de *Dialektik der Aufklärung*, aunque también será tratado más tarde por Adorno y en solitario en su textos *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951) y *Negative Dialektik* (1966).

### 3. HACIA UNA FILOSOFÍA NEGATIVA DE LA HISTORIA

Este gesto, muy distinto al de buscar una superación en el sentido crítico de Habermas, se refiere más bien a un discurso filosófico que todavía está por ser constituido precisamente desde las contrariedades en las que los acontecimientos históricos se conforman. No hay, por tanto, una transformación ni histórica ni discursiva al respecto, sino una *revalorización* de lo que la filosofía, en tanto discurso emancipado de la trascendencia de las filosofías impetrantes –fenomenología y filosofía

de las ciencias—, es capaz de materializar políticamente y, en ese ejercicio, escapar a su instrumentalización. Aquí la emancipación pasa, precisamente, por una *preservación* de la filosofía frente a otros discursos que definitivamente abogan por una entrega a la praxis empírica —el pensamiento adorniano entiende, sin embargo, el ejercicio teórico como un acontecimiento innegablemente social—, arrojados a la reificación del conocimiento científico. Juan José Sánchez señala en esta idea de Adorno una *especificidad filosófica* que, lejos de la constatación inmediata de las ciencias sociales, está más próxima de la teología, aunque ésta se trate de un pensamiento previamente filtrado en las aspiraciones materialistas de Benjamin. Lo que en Adorno es propiamente una *refilosofización* del propio discurso teórico, es decir, el cuestionamiento de su autonomía —para ello sigue la senda filosófica del pensador berlinés— y carácter frente a otros discursos teóricos, para Horkheimer sólo constituirá un momento del devenir histórico y social de la Teoría crítica, justo cuando el proyecto entra en conflicto con una nueva realidad social, pero también personal con el obligado exilio a los Estados Unidos. Esta situación histórica hasta ahora desconocida desplaza el proyecto frankfurtiano hacia nuevas teorizaciones en torno a la emancipación y, claro está, a una apertura en sus principios fundamentales que posibilitará la participación de las tesis adornianas. Ambas posiciones, entonces —una más dedicada a la fundamentación de las bases de la Teoría crítica como un nuevo pensamiento crítico de la sociedad (Horkheimer) y otra más cercana al materialismo de inspiración teológica (Adorno)—, se asumen realmente como una cuestión inmanente de la filosofía, pero también como un hecho externo frente al resto de discursos culturales en el que, finalmente, se articulará una *nueva dialéctica* que ya poco tendrá que ver ya con la lógica positiva de la dialéctica de Hegel sobre la historia e, incluso, más allá del materialismo marxiano.

El giro dialéctico que se produce en *Dialektik der Aufklärung* tiene que ver, por tanto, con un cambio drástico en las condiciones históricas, pero también de las circunstancias personales que éste conlleva. Si la situación en la que se fundaba la praxis de la Teoría crítica parecía desaparecer, el exilio americano, primero a Nueva York y luego a California, obligaba a un replanteamiento que incide directamente en esa

contingencia histórica y, más aún, en los modos de producción teórica, alejados ya de en una praxis revolucionaria en el ámbito social. En este nuevo contexto en el que se impone un sentido de destrucción y barbarie, la dialéctica hegeliana es forzosamente desplazada para poder mostrar el malestar civilizatorio que culmina en la transición hacia una *filosofía negativa de la historia*. No obstante, ya antes de este movimiento crítico, en dos artículos de Horkheimer, “autoritären Staat” (1941) y “Vernunft und Selbsterhaltung” (1942), se indican una temprana y sucinta asimilación de las tesis de la historia de Benjamin, el sentido de una historia catastrófica y el progreso entendido como regresión que, como hemos dicho antes, Adorno había incorporado ya a su filosofía.

#### 4. CONCLUSIONES: LA FUERZA CRÍTICA DEL RECUERDO

La entrada en juego de una historia cepillada a contrapelo (Benjamin) en el desfondado proyecto de la Teoría crítica, introducirá un concepto de memoria que, naturalmente, asumirá un nuevo sentido teórico sin perder su fundamentación benjaminiana original. Sin embargo, para que el recuerdo se articule en una nueva filosofía de la historia, los cambios de este discurso se han de entender a partir, si no de la ruptura, al menos del distanciamiento de dos de las principales cuestiones para el pensamiento crítico: 1) la atención al surgimiento del fascismo como una cuestión en torno a la idea de *dominio*, aunque ya desligado de cualquier lectura capitalista y, 2) la crítica a la sociedad burguesa a partir del principio de *autoconservación*, cuando finalmente –y contradictoriamente– es esta misma sociedad la que llevada al extremo del sistema capitalista, acaban por liquidarlo. Estos dos momentos, uno procedente del ámbito estrictamente económico del pensamiento marxista clásico y el otro de una crítica puramente social, acaban por derivar hacia un primado de la política, preocupado por volver a tratar la cuestión emancipatoria, ahora entendida como posibilidad crítica en tiempos de barbarie.

## 5. REFERENCIAS

- Adorno, Th. W. (2010). Escritos filosóficos tempranos (Obra Completa, 1). Akal
- Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. (2007). Dialéctica de la ilustración (Obra Completa, 3). Akal
- Benjamin, W. (2012). El origen del Trauerspiel alemán. Abada
- Dubiel, H. (1978). Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Suhrkamp
- Estrada, J. A. (1990). La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación. Universidad de Granada
- Gandler, S. (2011). Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica. Siglo XXI
- Horkheimer, M. (2008). Teoría Crítica. Amorrortu
- Kittsteiner, H.D. (1972). "Die geschichtsphilosophische Allegorie". En W. Reijen (ed.), *Allegorie und Melancholie*. Suhrkamp
- Löwy, M. (2010). Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie. L'éclat
- Löwy, M.; Sayre, R. (1992). Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité. Payot
- Noppen, P.; Raullet, G. (2012). Les Normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort, FMSH
- Maiso, J. (2010). Elementos para la repropiciación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Universidad de Salamanca
- Mate, R. (2013). La piedra desechada. Trotta
- Metz, J.B. (1999). Por una cultura de la memoria. Anthropos
- Muñoz, J. (1984). Lecturas filosóficas contemporáneas. Ariel
- Muñoz, J.; Velarde, J. (2000). Compendio de Epistemología. Trotta
- Reyes Mate, M. (2003). Memoria de Auschwitz. Trotta
- Sáez Rueda, L. (2009). Movimientos filosóficos actuales. Trotta
- Sánchez, J. (1994). "Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración" (Introducción). En Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta
- Tafalla, M. (2003). Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria. Herder
- Touraine, A. (1993). Crítica de la modernidad. Temas de hoy
- Zamora, J. A. (2018). "Toda cosificación es un olvido" (Th. W. Adorno): experiencia, técnica y memoria. En Mateu Cabot, L. Lastoria y A. Zuin (Eds.), *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea* (pp. 173-188). Anthropos
- Zamora, J. A. (2004). Th. Adorno. Pensar contra la barbarie. Trotta