

tores llegan a dialogar (por ejemplo, se llega a realizar, incluso, una reflexión de urgencia, pero certera y profunda, sobre los graves atentados terroristas del pasado 11 de septiembre). Aun así, en mi opinión, hay alguna notoria carencia en el texto.

Desde mi punto de vista, hubiera sido interesante que el ex presidente del Gobierno analizase con sentido autocrítico los errores más importantes que pudo cometer durante su mandato con el fin de aprender para el futuro y separar también la paja del grano (las críticas partidistas de los análisis más amplios). En ese sentido, conviene destacar el alejamiento que se fue produciendo de la clase política respecto a la ciudadanía, pasándose de un clima de gran interés y sintonía en los primeros años ochenta, a un clima de desprestigio de la política una década después. Cebrián llega a hablar en algún momento de la mala prensa e imagen que tienen hoy los políticos entre los ciudadanos, pero González elude entrar en la materia. En algún otro momento éste considera la necesidad de mejorar la calidad de la democracia y se muestra partidario, incluso, de las listas electorales abiertas, aunque sin abordar a fondo este punto.

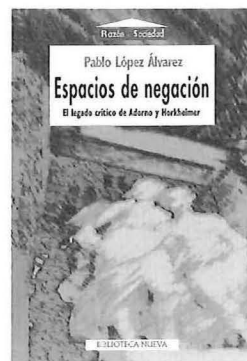
De cualquier manera, ello no resta interés a un magnífico trabajo que muestra en conjunto gran lucidez, sinceridad y capacidad de análisis. «El futuro no es lo que era», dicen los autores de este libro en su larga conversación. Una conversación que refleja las opiniones, ilusiones y decepciones de una generación. El futuro viene cargado de incertidumbre y cierto desasosiego, pero traerá también quizás nuevas esperanzas.

Josep Maria Jordán Galduf es catedrático de Economía Aplicada en la Universitat de València.

Espacios de negación no tan negativos

Vanesa Vidal

Dentro de la colección, «Razón y Sociedad», Biblioteca Nueva publica una obra de Pablo López que se presenta como una nueva contribución a la polémica reconstrucción del pensamiento M. Horkheimer y Th. W. Adorno. La publicación de esta obra resulta interesante en primer lugar desde el punto de vista de la historia efectual de la recepción de la teoría crítica en nuestro país. Quizás convenga recordar que en los años sesenta ésta tuvo en nuestro contexto un carácter marcadamente marxista, o si hemos de ser más explícitos, «sacristiano». El problema principal en ese momento histórico era el de dilucidar la posible efectividad que la teoría crítica podía tener en la esfera política, enfatizando el giro práctico que la XI tesis sobre Feuerbach recupera frente a Hegel. Esta tendencia hermenéutica fue debilitándose ya en los años setenta, sosegado el movimiento estudiantil e inaugurada la democracia, y fue definitivamente sustituida en los ochenta por dos tendencias interpretativas distintas: la «post-moderna» y la propuesta por la «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt. Es ésta última la que ha pasado a convertirse en la interpretación «consensuada intersubjetivamente» en nuestro contexto académico en los últimos años. La novedosa aportación del libro de Pablo López consiste en la recuperación, en este cambio de siglo, de una lectura materialista que retorna de alguna manera a esa pri-



Pablo López Álvarez
Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 221 pp.

mera recepción de los sesenta, pero entablando un diálogo activo con esas dos recepciones posteriores: la «irracionalista» y la «comunicativa».

En el prólogo a *Espacios de negación*, Jacobo Muñoz señala la distancia que Pablo López asume frente a estas dos interpretaciones hoy hegemónicas. Éste se aleja de las lecturas postmodernas de la teoría crítica que, entendiendo la crítica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno como negación y renuncia a la racionalidad, y enfatizando la función del arte como ámbito de la no identidad, acaban reduciendo las aportaciones filosóficas de éstos a «notas sobre literatura». *Espacios de negación* defiende en todo momento la modernidad de la filosofía de Horkheimer y Adorno y se distancia de ese modo también de la recepción de la «primera teoría crítica» propuesta por quienes se autodenominan «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt. A. Honneth, A. Wellmer y J. Habermas, reprochan a Adorno y Horkheimer el no haber realizado el *giro lingüístico* sin mostrar, por otro lado, la menor intención de entablar un *diálogo* verdaderamente efectivo con la noción de razón dialéctica o mimética en tanto que posible *interlocutor* de la racionalidad comunicativa. La filosofía de la «primera teoría crítica» resulta invalidada: a pesar de los acercamientos conceptuales de Adorno a lo que luego Habermas sabrá articular como «racionalidad comunicativa», los autores de *Dialektik der Aufklärung*, según estos intérpretes, no habrían sido capaces, después de su radical crítica a la racionalidad instrumental, ni de articular conceptualmente una idea de razón no regresiva, ni consecuentemente de mantener el proyecto emancipatorio moderno. La universalización de la crítica, su exceso de negatividad, conduciría por ejemplo en el caso de Adorno, a aporías internas a su propia obra. Negada la racionalidad por la sospecha de su total instrumentalización, sólo la expresión artística serviría de refugio al conocimiento. Pero en tanto el arte es –para estos «continuadores»– refugio de lo no idéntico y de lo expresivo sólo aporéticamente puede proporcionar conocimiento, en

tanto que, ya desde la escisión kantiana, carece de concepto. La incapacidad de Adorno para dar una teoría de la mimesis, es decir, de elaborar una teoría que muestre la racionalidad de la no identidad, lo llevaría a posturas irracionalistas. Curiosamente, y desde tradiciones muy distintas, estas dos recepciones de la primera teoría crítica acaban en consenso: postmodernos e ilustrados coinciden en el diagnóstico de irracionalidad de la filosofía de Horkheimer y Adorno. La novedosa recepción que ofrece la obra que comentamos se separará de ambas posiciones.

Espacios de negación se construye en torno a la única obra en la que los miembros de la Escuela de Frankfurt trabajaron conjuntamente: *Dialektik der Aufklärung*. El propósito del autor no es sólo reconstruir histórica o psicológicamente la trayectoria filosófica de estos autores; su intención no es sólo hermenéutica sino propiamente filosófica: «Se trata de emprender la crítica de lo pensado: el análisis de sus contenidos, los elementos filosóficos que aún y la valoración de su utilidad teórica. La búsqueda del juego de las procedencias y las influencias ha de dejar lugar al esfuerzo de crítica racional del material teórico y del juicio acerca de la universalizabilidad y la racionalizabilidad de sus contenidos» (40). Se pretende juzgar la coherencia interna de la filosofía de estos autores así como de rescatar el potencial crítico y emancipador ínsito en ella, potencial actualizable en las sociedades postcapitalistas. Para ello es central –y el autor es consciente de ello– la reconstrucción de la crítica de Horkheimer y Adorno a la filosofía de la historia de corte hegeliano-marxista y el modo en que puede concebirse el concepto de praxis una vez «superada» ésta. Básicamente lo que se somete a revisión es idea de la dialéctica y la noción de praxis en tanto que identidad de sujeto y objeto al final de la historia. El abandono de la filosofía de la historia tradicional implica que «la teoría social se proyecta bajo la forma de una crítica de la teoría del conocimiento» (37). La redefinición de la dialéctica en tanto que negativa se centrará entonces, principalmente, en una revisión de las

categorías gnoseológicas tradicionales. Esta revisión parte además de la suposición de una limitación interna a la propia conciencia. Ésta ya no puede: ni determinar definitivamente sus contenidos, ni configurar sus manifestaciones objetivas. Pero, al mismo tiempo, la teoría crítica evita cualquier afirmación de inmediatez en los sistemas filosóficos. Todo producto del pensamiento está mediado por elementos materiales: el dolor o el placer adquieren protagonismo dentro de la teoría del conocimiento. Y, dialécticamente, estos elementos materiales tampoco son inmediatos sino en sí históricos en tanto que se incorporan a la teoría de la racionalidad.

A pesar de la negación de la relación inmediata entre teoría y praxis y la suposición del papel activo de elementos prediscursivos en todo conocimiento, no se abandona el concepto de praxis. Este debe volverse a pensar sobre la base de estos dos supuestos y de hecho Pablo López se esforzará en clarificar esta reformulación. Éste entiende que el nuevo proyecto de emancipación se soportara en un «giro» en el que «la racionalidad de una sociedad pasa a depender del grado de integración que logra entre la regulación colectiva de las estructuras laborales y comunicativas y el respeto a la fijación individual de los modos de vida privados» (103). Se trata de una especie de horizonte regulativo, que sólo puede ser provisional, pero que permitiría concebir determinadamente la esperanza del cambio social. La capacidad de argumentación racional, el lenguaje, es el medio para este fin, aunque Pablo López enfatiza –con el ejemplo de Sade– que Horkheimer y Adorno son conscientes de que la argumentación racional puede también ser regresiva, en la medida en que sirve también para justificar el mal. Y en este punto Pablo López emprende la «crítica de lo pensado» por su exceso de negatividad. Según él, para Horkheimer y Adorno, si la racionalidad no consigue eliminar absolutamente el mal, no ha conseguido nada. Ello convierte toda argumentación en superflua y hace que la crítica se radicalice de tal modo que incluso el de-

recho, en tanto que abstracto y universal, se convierte en objeto de desconfianza. Pablo López intenta corregir esta «utopía velada en negro» y ello lo considera posible enfatizando el carácter «comunicativo» que, al menos en potencia, estaría ya presente en la filosofía de la primera generación. En este punto el autor explicita –subrayando su lectura materialista– su distancia respecto de conclusiones similares enunciadas por los miembros de la «segunda generación». Según él –y contra la tesis de *Theorie des Kommunikativen Handelns* que considera que la principal causa de la recaída en la filosofía de la conciencia es la concepción del trabajo como modo de relación entre sujeto y objeto– Horkheimer y Adorno subrayarían, en un primer nivel, la necesidad de solucionar los antagonismos materiales, así como de considerar los elementos prediscursivos de la conciencia, antes de pasar al ámbito de la «comunicación». Pues «la disposición dialéctica exige al pensamiento el análisis de los modos en los cuales la estructura objetiva del mundo interfiere y determina el horizonte a conquistar por las redes de comunicación intersubjetiva» (116). Clave en la construcción de *Espacios de negación* es la hermenéutica del concepto de *mimesis* en tanto que idea de racionalidad en la filosofía de Horkheimer y Adorno. La comprensión de este concepto es la que determina toda recepción de la obra de estos autores y en torno a esta idea polemizan todas las recepciones de la teoría crítica. «La mimesis recuerda lo no-integrado en la razón, la posibilidad de racionalización total. Proporciona a la razón materiales que, no producidos por el movimiento lógico de la razón, sólo en ella pueden devenir morales». Frente a las lecturas irracionalistas, Pablo López se separa de la idea de mimesis como regresión a la naturaleza y la presenta como una especie de «ideal regulativo» (123). En la «Eingedenken der Natur im Subjekt» estarían implícitos –como reconoce que ha sabido ver A. Wellmer– posteriores giros lingüístico-comunicacionales defendidos por los miembros de la segunda generación. A partir de este momento *Espacios*

de negación se va construyendo en una tensión entre la intención de señalar el potencial comunicativo ínsito en la mimesis, la necesidad de separar la filosofía de Horkheimer y Adorno de la de los miembros de la segunda generación y el énfasis materialista. Una tensión a mi parecer irresuelta –lo que quizás sólo sea una prueba más de la dialecticidad de todo pensamiento verdaderamente serio–.

El tercer capítulo, en lo que es un comentario a «Odiseo o mito e Ilustración», se ocupa del concepto de identidad subjetiva como lugar de mediación entre naturaleza y cultura, mimesis y racionalidad. La negación abstracta de la naturaleza que está en el origen de toda creación de identidad es entendida como causante de la prevalencia del dominio en las estructuras de socialización. La identitaria renuncia al deseo amputa la capacidad de experiencia y con ello la posibilidad de transformación de la sociedad: la libertad se autofrustra. Pero Pablo enfatiza –por otro lado, con mucha coherencia– que sólo esa subjetividad puede ser sustrato de liberación en tanto que se abre a lo universal, saliendo de la naturaleza mítica pero evitando al tiempo la colectivización que la cosifica. Por otro lado Pablo López entiende que el capítulo de *Dialektik der Aufklärung* sobre «La industria cultural» conceptualiza el modo en que el arte convertido en mercancía aborta la mágica capacidad que tuvo en algún tiempo para revolucionar las conciencias y ya no mueve a la acción política. Todo lo contrario: el arte de masas en las sociedades postcapitalistas se limita a justificar la barbarie. Una vez abandonada la filosofía de la historia de gran formato, y descubierto el falso refugio que se suponía en el arte, Pablo López evidencia las dificultades con que necesariamente han de enfrentarse Horkheimer y Adorno para elaborar un concepto positivo de praxis. El diagnóstico de *Espacios de negación* es: «El debilitamiento de la dimensión estrictamente política de la teoría crítica (...) responde al modo de determinación de la propia teoría. En él se esconde un incumplimiento de

sus prerrogativas filosóficas, traicionadas no sólo por la distorsión de una crítica plagada de presupuestos no explicitados, sino igualmente por la desatención a amplias zonas de la realidad social, económica y científica y por la crecientemente fuerte tentación de presentar un «diagnóstico sobre el mundo burgués que lee de forma integral el proceso de racionalización moderno en términos de consciencia cosificada» (181). A pesar de su deseo manifiesto de distanciarse de la interpretación habermasiana, se acerca en este punto a ésta: para ambos es la permanencia de supuestos, llámese a estos «metafísicos» o «propios de la filosofía de la conciencia», lo que impide a Horkheimer y Adorno articular un concepto de praxis que reúna los fragmentos de la realidad no fagocitados por la cosificación. Son estos supuestos los que llevan a los dos amigos a entender la sociedad como continuidad del horror y vuelven opacos sus baluartes comunicativos y emancipadores. Las propuestas políticas son sustituidas por una «interpretación de signos» (186) que en sí es incapaz de proporcionar a la razón instrumentos para la emancipación. Esta negatividad hiperbólica, que Habermas atribuía a las experiencias personales de Horkheimer y Adorno en un contexto histórico nada halagador, deriva para Pablo López en una contradicción inmanente al proyecto de la primera teoría crítica: éste, en tanto que moderno, mantendría por un lado el ideal de redención y por otro negaría cualquier tipo de acción política que posibilite el progreso. La exagerada potencia interpretativa de los documentos de la barbarie hace invisibles las ruinas que no colaboran en el horror e imposibilitan desde la propia teoría la transformación social. «La capacidad de penetración de la crítica de los documentos filosóficos, culturales y estéticos de la barbarie supera con mucho al esfuerzo de conocimiento social, en el que habrían de aparecer aquellas corrientes de la civilización que ni le son *proprias* –sino que necesariamente han de ayudar a trascenderla: razón, trabajo, comunicación– ni en absoluto pueden considerarse cómplices del horror»

(189). Según Pablo López, esta ilícita extensión de la tesis de la cosificación al conjunto de la sociedad implica que el cambio social o es total o imperceptible. La negación determinada se sustituiría por la casi milagrosa idea de «resolución histórica» (193), lo que lleva al autor –de la mano de Mörchen– a acercar las posiciones de Horkheimer y Adorno a las de Heidegger: para éste el nihilismo sólo desaparecería al consumarse históricamente, y la salvación se encontraba en el nuevo origen. «La teoría crítica ha de pagar la radicalidad de su rechazo a cualquier complicidad con el presente (...) con el levantamiento de una recia barrera defensiva que será a la postre la misma que, predisponiendo la interpretación de los datos de la evolución social, impedirá la intervención de la teoría en la estructuración práctica de la realidad» (195). Pues lo no idéntico se convierte en lo innumerable inalcalzable para la acción política. Pero, y manteniendo esa tensión irresuelta que habita *Espacios de negación*, «por debajo de esa falla, las consideraciones en torno a la necesidad de una praxis coordinada con una reflexión estricta, a las potencialidades cooperativas de las vías del trabajo y el lenguaje, a la potenciación del esfuerzo de conocimiento social, a la prerrogativa de respetar el molde hermenéutico de la *transitoriedad* atendiendo a los planteamientos y resultados de las ciencias naturales y sociales, y el planteamiento de la inmanencia como condición de éxito del cambio dotan a la teoría crítica de los elementos necesarios para contrarrestar sus inclinaciones metafísicas» (196). Aunque Horkheimer y Adorno no fueran del todo conscientes, en su negatividad pueden verse también elementos conciliadores.

El último capítulo intenta salvar a la primera teoría crítica de las consecuencias históricas que han amenazado el contenido filosófico de autores como Hegel y Marx: para ello sería necesario quitar importancia a esos contenidos contradictorios que ahora pasan a tener una «relevancia filosófica menor» (197)

sustituyéndolos por un énfasis en la «reactivación materialista de la dialéctica, orientada a la historización de la relación entre sujeto y objeto, a la concreción de las estructuras políticas de la autodeterminación, a la profundización del alcance práctico de la razón y a la conducción de la reproducción social hacia la consecución de una consciencia plena» (198). El legado materialista permitiría corregir la «falla»; mantendría la concreción de la primera teoría crítica. La filosofía no puede ser sólo metacrítica de la teoría del conocimiento sino que tiene que «constituir categorialmente la realidad» (199). Para una crítica tan radical se hacen indiscernibles los progresos políticos, económicos o sociales y el materialismo actúa más como mecanismo de defensa contra lo establecido que como arma de transformación. Pablo López critica la desatención de la dialéctica por Horkheimer y Adorno en este punto: ambos deberían darse cuenta de que el énfasis en la inmanencia implica que «el cambio sólo puede formularse en el mismo territorio y con los mismos materiales de los que se sirve lo establecido» (202). La teoría crítica necesitaría recuperar la confianza, la dimensión institucional y política, es decir, el uso instrumental de la razón (203). En este punto la tensión implícita en la interpretación de Pablo López se hace evidente. Pues él mismo había defendido la modernidad del proyecto filosófico de Adorno y Horkheimer: para ellos sólo la razón puede sacarnos de la irracionalidad a que nos ha conducido ella misma. Y el concepto de mimesis en tanto que racionalidad no instrumentalizada podría superar la situación de irracionalidad social. Pablo López se separa –como más arriba señalé– de la tesis psicologista de H. Dubiel y M. Jay, que sostienen que el exceso de negatividad deriva del desengaño producido por las experiencias revolucionarias de la Europa de postguerra. Frente a estas reducciones psicologistas o historicistas del núcleo teórico de la teoría crítica, *Espacios de negación* explicita el error como in-

terno a la propia filosofía de los miembros del Instituto de Investigación Social: error producido por el mantenimiento de presupuestos metafísicos no explicitados. Aunque la lectura de Pablo López no concluye a su vez con la extensión de esta negatividad al conjunto de la filosofía de los frankfurtianos ya que: «Como paradigma filosófico (el programa filosófico) presenta la doble ventaja de superar la fragilidad teórica del pensamiento postilustrado –al recuperar la alteridad sin hacerla absoluta, manteniéndola en el marco de la racionalidad– y de conservar un grado de penetración social que la versión comunicativa de la teoría crítica parece haber perdido –al restaurar la dimensión corporal y laboral como condición de una emancipación efectiva» (205). Positivos son el énfasis materialista en la idea de *proceso* frente a todo naturalismo, la confianza ilustrada en la racionalidad para hacer transparente la situación de irracionalidad social junto a la idea de que es imposible nombrar de un modo definitivo lo real. Todos estos elementos de la primera teoría crítica merecen ser conservados. Separándose en última instancia de los miembros de la segunda generación, Pablo López concluye que el centro de la polémica en tomo a la teoría crítica es, no tanto la viabilidad de la sustitución del paradigma de la filosofía de la conciencia por el giro lingüístico, sino el hecho de que la teoría posea los elementos suficientes para hacer un análisis de la realidad social. La filosofía de Horkheimer y Adorno no sólo incluiría elementos «comunicativos» en su concepto de mimesis sino que además «lo complementa con la propuesta material de la reforma del trabajo y la crítica del capital» (208). Los espacios de negación no son, pues, tan negativos.

Vanesa Vidal es licenciada en Filosofía.

Dos filosofías sobre evolución biológica

Andrés Moya

Las tres crisis de la ciencia

Reflexionando sobre la ciencia de principios del siglo XX, concretamente la que se sitúa entre ambas guerras mundiales, Heidegger

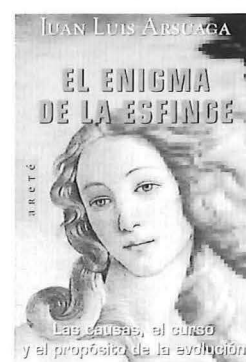
(*Introducción a la filosofía*, Cátedra-Universitat de València, Madrid, 1999) identifica una triple crisis en la ciencia, que de forma fáctica afecta a las distintas ciencias y con diversos grados:

- Crisis primera. Es la crisis de la relación del individuo con la ciencia.

- Crisis segunda. La crisis de la posición de la ciencia en el conjunto de nuestra existencia histórico-social.
- Crisis tercera. La crisis en la estructura esencial interna de la ciencia misma.

Aunque sólo relata la naturaleza de las tres crisis, sin entrar en una propuesta de superación de las mismas, el filósofo alemán anticipa o, en todo caso, vuelve a poner en la palestra, tres aspectos fundamentales, siempre discutidos

y discutibles, sobre la ciencia: lo que la ciencia supone para los individuos, lo que significa en el entramado de las sociedades y si hay algo



Juan Luis Arsuaga

El enigma de la esfinge. Las causas, el curso y el propósito de la evolución. Plaza y Janés, Barcelona, 2001, 415 pp.

Camilo José Cela Conde
Francisco J. Ayala



alianzaensayo

Camilo José Cela Conde
y Francisco J. Ayala

Senderos de la evolución humana. Alianza Editorial, Madrid, 2001, 631 pp.