

ra no sólo suponen el fin de la provechosa alianza con Nietzsche, sino también su ruptura con Kant.

El libro concluye con una sombría reflexión en torno al concepto que le sirve de título, aquel que promueve oscuramente tanto el desplazamiento continuo de los límites en las sociedades capitalistas como la vertiginosa filosofía del propio Deleuze, y que para el autor transpira una «infinita confianza en el infinito y en la superación de la muerte» que no deja de tener algo de bárbaro e inhabitable, recordando a la extraña veneración spinoziana por la eternidad en los pasajes más grandilocuentes de la *Ética*. Y aunque es aquí donde se termina de poner de manifiesto que en este libro se practica justamente aquello que el autor francés siempre presumió de evitar respecto a sus monografiados («no escribir nada que pudiera entristecerles o hacerles llorar en sus tumbas»⁶), no es menos cierto que quienes mayor provecho extraerán de él serán muy posiblemente los lectores de Deleuze, que se sabrán poseedores de un instrumental privilegiado para diagnosticar (y quién sabe, ¿curar?) los excesos de un tiempo que a la luz de esta lectura no se les hará precisamente grato, sino más bien del todo insoportable.

Antonio DOPAZO GALLEGO

MUÑOZ, Jacobo (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2011).⁷

Es bien conocida la sentencia según la cual «la filosofía no ofrece lugar alguno desde el que la teoría como tal pueda ser convicta concretamente de anacronismo, a pesar de ser crónicamente sospechosa de él» y, desde luego, resuena enteramente contemporáneo dadas las actuales constricciones a que se ven sometidos su ejercicio y su docencia. Quizá resulte algo más sorprendente que Theodor W. Adorno, autor de la frase, junto con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se haya visto señalado con una acusación muy pareja desde sus círculos más próximos e incluso dentro desde el propio ámbito de la filosofía española. El subtítulo del libro colectivo *Melancolía y verdad*, editado por Jacobo Muñoz, *Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, tiene –por decirlo de alguna manera– un momento de verdad.

Como mera invitación, *Melancolía y verdad* realiza mucho más de lo que promete su subtítulo. Los catorce artículos que lo componen permiten conocer, comprender, y continuar trabajando con Adorno. Permiten conocerlo, ya que en él se analizan aquellos puntos del opus adorniano que más errores de interpretación han suscitado, y por tanto permiten al lector acercarse a Adorno para comprenderlo –hasta donde fuera posible para nosotros– en lugar de intentar reconocer en él los lugares comunes de su recepción en ciertos círculos filosóficos, tarea que se lleva a cabo en los textos de Pablo López Álvarez, Christoph Menke, José A. Zamora o José Luis López de Lizaga. Pero en este tomo también tienen cabida cuestiones como las influencias de Adorno en el arte, tal y como demuestra el escrito de

⁶ Deleuze, G.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 133.

⁷ En el presente texto, las citas correspondientes al libro reseñado se realizan indicando el número de página entre paréntesis en el propio texto. El resto de citas se indicarán con una nota a pie de página.

Marta Tafalla; la relación de Adorno con el derecho, que podemos leer en palabras de Robert Zwarg; o los diálogos de éste con autores como Nietzsche o Negri, gracias a las aportaciones de Germán Cano y Torben Lohmüller respectivamente. Por último, se da cabida a reflexiones sobre su recepción (ya sea bibliográfica o más bien biográfica, como en el caso del texto de José María Ripalda) y a un apéndice compuesto por dos textos de Jacobo Muñoz y Eduardo Maura que pueden dar claves sobre una posible continuación de su legado. Precisamente en lo que a su legado se refiere, puede servir esta ocasión para dar cuenta de ciertas recepciones de Adorno que, a pesar de su debilidad argumentativa y escaso uso del cuerpo de textos del autor frankfurtiano, tienen la desgraciada virtud de ser máximamente efectivas. En lo que sigue, realizaremos, a partir de los textos que el propio libro ofrece, una pequeña revisión crítica de «¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe?» texto de P. Sloterdijk incluido en *Sin Salvación*, dado que podemos considerarlo como paradigma de las actitudes descritas anteriormente.

La tesis principal de Sloterdijk en el texto es que la filosofía de Adorno habría quedado obsoleta a causa de las circunstancias intelectuales actuales, que harían que sus afirmaciones se mostraran cada vez más “como un espejismo”, y de este modo, la primera teoría crítica se revelaría a ojos de este autor como un producto de carácter teológico combinado con la ciencia social y con la estética. El mundo para Adorno no sería otra cosa que una “trampa total” en que lo posible se sustrae como una promesa, una obra fracasada de un demiurgo en que la crítica sería un destello de luz, propiedad que encubriría su condición de proyecto salvífico. El autor, al no poder desvelar su verdadera identidad –esto es, su carácter de Mesías– se vería obligado a exagerar, lo que daría a la teoría crítica su carácter hiperbólico. Y es que, efectivamente, tal como afirma Adorno, si no es posible “la vida justa en la vida falsa”, es porque observaría el mundo desde una atalaya desde la que poder decir la verdad al ofuscado. Ahora bien, para Sloterdijk la hipérbole está presente desde los primeros indicios del pensar filosófico, por lo que una verdadera teoría crítica habría de presentarse como crítica de la hipérbole: tal y como desarrolla al final de su texto, la crítica emancipada de la hipérbole (única verdaderamente posible, si quisiera hacerse pensamiento posmetafísico) consistiría en aplaudir, sin razones, lo que acrecienta la vida⁸.

Una así denominada “teoría crítica” tal como se desarrolló en el trabajo de Adorno, sólo habría sido capaz de ofrecer una solución intermedia: tan sólo un cambio de exageración, afirmando que “el todo es lo falso”, y acabando de esta manera siendo tan sólo mera metafísica invertida –y por ende, solidaria con ésta en el momento de su derrumbe–, una *ciencia melancólica* cuyas hipérbolos no habrían logrado resarcirse del resentimiento. En último término esto explicaría la “estética de la verdad” de Adorno, que pide a la obra de arte lo que ya no puede pedir al discurso crítico, “ir hasta el extremo”, dado que «mientras el mundo sea una conexión de cosas falsas que a lo sumo se desbarata en sus márgenes el término medio será por sí solo incapaz para la verdad⁹».

Desde luego, sería fácil criticar a este autor desde la misma perspectiva desde la que él mismo realiza su ataque a Adorno, y, en cualquier caso no podemos dejar de decir que hay determinadas acusaciones que son sencillamente injustas: no podemos pretender achacar a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* que no vieran que el mundo se abocaba a una

⁸ Cfr. Sloterdijk, P. *Sin Salvación*, p. 178. Madrid, Akal, 2011.

⁹ *Ibid.*, p. 174.

inexorable “medialización, y *flexibilización* de las condiciones”, dado que tal acusación se debería hacer, por tanto, a todo pensador de su época (cuestión, que por cierto, no sólo puede verse desde un punto de vista filosófico; sino también histórico, a saber: teniendo en cuenta la historia de la propia lectura de textos como *Dialéctica de la Ilustración*, así como las propias tensiones internas de la escuela de Frankfurt en relación a diagnósticos del capitalismo –lo que implicaría hacer entrar en la discusión a las figuras de F. Pollock y F. Neumann).

Pero independientemente de esas cuestiones secundarias resulta verdaderamente desalentador cómo este tipo de críticas se lanzan contra autores que tuvieron una gran lucidez en lo que respecta al carácter histórico de la verdad, en quienes el carácter de lo negativo adquirió suma importancia, precisamente para no caer en el tipo de acusaciones que hemos descrito más arriba. Y es que, que “el todo es lo no verdadero” no indica una hiperbolización de lo negativo del mundo, constituyendo una trampa mortal para el individuo autónomo que tiene que hacerse cargo de él. Esta afirmación ha de verse, como bien indica José Antonio Zamora, dentro del contexto de una crítica inmanente del capitalismo, y entenderse no como un predicado real ontológico, «sino como un concepto de mediación. El hechizo “total” el “universo de obnubilación total”, etcétera, poseen realidad y son apariencia. [...] Lo falso en Adorno no es todo. [...] Mientras que en el idealismo la mediación de lo singular por lo universal se piensa de modo positivo y constitutivo, la ontología adorniana del estado falso pone su mirada en la coacción ejercida por dicha mediación, manifiesta en el sufrimiento de lo singular, y denuncia su fracaso» (89).

Es precisamente el énfasis de Adorno en la mediación el que nos permite comprender el ocaso del individuo, tema clásico en el programa del *Institut*, también en sus justos quicios, porque el estudio del sujeto y de sus gestos –muy presente en textos como *Minima Moralia*– parece apuntar, en esta misma medida, a una teoría del cuerpo en tanto «condensación de relaciones sociales –entre ellas: relaciones de poder» (68). No se trata de un proyecto salvífico, sino de no olvidar que se trata de un proceso con una historia, de “recordar la falsedad del yo en tanto que olvida sus determinaciones sociales” pero para «adoptar como horizonte de la crítica no la recuperación de un sujeto sustancial [...] sino el mantenimiento de una dialéctica sin resolución en la que individuo y sociedad se enfrentan constantemente a su propia caducidad y alteridad» (45), y por tanto, si, como quisiera Sloterdijk, estuviéramos verdaderamente ante un proyecto salvífico, nadie podría arrogarse la presunción de paralizarlo o apropiarlo, dado su carácter estrictamente dialéctico.

Pero a pesar de que incluso en el mismo seno de la Teoría Crítica se intentara dar por cancelada la filosofía social de Adorno, alegando una excesiva unidimensionalidad en su análisis de la dominación, si algo ha caracterizado la filosofía de este autor es su ligazón con una praxis respetuosa con el objeto. En consonancia con la revisión que A. Honneth ha realizado recientemente de su potencial, hemos de comprender su sociología como una hermenéutica material, antes que como un proyecto sociológico explicativo. La tarea a la que el trabajo de Adorno apunta no es otra que «el esfuerzo inquebrantable de unir la conciencia crítica de la razón y la experiencia crítica de los objetos», tal como se afirma en *Tres Estudios sobre Hegel*, y precisamente en el marco de esta hermenéutica material, ha de comprenderse, en fin, la llamada “salida estética” de este autor. Porque si Adorno elige la esfera estética como objeto de reflexión es porque precisamente, se trata de un exponente muy

singular de las relaciones entre sujeto y objeto: «El artista no fuerza al objeto, como se creía desde la cultura del genio, sino que el objeto exige cada vez más actividad al sujeto. [...] Arte y pensamiento ganan en la filosofía de Adorno la esfera del comportamiento consciente con los objetos. Sólo con ellos se evita la tentación autorregulativa del pensamiento que convierte sus reglas en normas a priori, sin posibilidad de confrontación histórica y material» (174).

Con esta cita, así como con los anteriores comentarios que hemos realizado en torno a ciertos puntos de anclaje de la obra de Adorno, hemos pretendido aclarar la inconsistencia de la lectura de Sloterdijk, que hemos elegido como interlocutor en este texto por suponer no otra cosa que la antítesis (si bien sólo fuera en intenciones) de *Melancolía y verdad*. Es cierto que nada puede reprocharse a las críticas de los autores, sean éstos más o menos cercanos a nuestros intereses o gustos particulares. E incluso, dado que en Adorno hay crítica pero no programa, podría comprenderse, más allá de vicisitudes históricas, la falta de continuidad de su proyecto en el *Institut*.

Sloterdijk afirma que hoy hemos de «bregar con estructuras caóticas y disparatadas, con redes y espumas, con turbulencias y derivas indeterminadas¹⁰», diagnóstico con el no podemos sino estar de acuerdo. Pero para intentar interpretarlo quizá sea preciso, tal como Adorno sentenciaba en el párrafo final de *Minima Moralia*, fijar «perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros», en orden a *continuar... haciendo posible la filosofía*. Una petición, por cierto, no muy alejada de aquel Kant que en sus *Prolegomena*, pedía a Hume que no dejara que sus dudas llevaran su barco a la playa del escepticismo (donde sólo podría pudrirse).

Clara NAVARRO RUIZ

JACOBS, W. G.: *Schelling lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2004, 164 pp.

Coincidiendo con el aniversario de la muerte de Schelling, el 20 de agosto de 2004 apareció este volumen, cuyo propósito fundamental, anunciado ya en la primera página del prólogo, es presentar Schelling a los curiosos que se acerquen a este filósofo atraídos por el creciente protagonismo que el alemán va adquiriendo en los últimos tiempos. No se refiere, claro está, a cualquier tipo de curiosidad, sino a la curiosidad de ciencia (*wissenschaftliche Neugierde*), que no es la simple *Kuriosität* que provoca lo extraño, sino la atracción que mueve al pensamiento a instalarse en el terreno de las últimas cuestiones. Y así, es un libro escrito como introducción al pensamiento de Schelling para no iniciados, pero en el que al mismo tiempo no se espera un lector que no sienta en su fuero interno el ardor filosófico. Se trata, en definitiva, de un libro escrito para filósofos no iniciados en el pensamiento del alemán; una guía de lectura que bien podría ser definida como un mapa dentro del laberinto de la complicada biografía de una obra que nunca encontró calma y que siempre estuvo sometida a un incesante reajuste.

¹⁰ *Ibid.* p.166.