

titud relajada, aunque atenta. Hay que cautivar al individuo por medio del entretenimiento y la diversión, bloqueando su reflexión y capacidad crítica. La industria cultural es, en definitiva, la ideología que busca perpetuar la injusticia del mundo administrado.

El fenómeno de la cultura de masas está también estrechamente relacionado con el problema antisemita, pues aquélla es uno de los fundamentos del totalitarismo y de su manipulación para extender el prejuicio fascista. Para Adorno y Horkheimer, el antisemitismo se manifiesta como la última consecuencia de la razón de dominio que ha viciado desde un principio a la racionalidad. Es el dominio irracional sobre los hombres el que ha consolidado un mundo hecho a su imagen, un mundo de autodestrucción. El antisemitismo aparece, de este modo, como la cara dialéctica de la Ilustración: en lugar de la civilización se da el aniquilamiento; no ha habido emancipación por medio de la cultura, sino barbarie. Ahora bien, ¿cómo se explica, en verdad, el antisemitismo?

Los autores intentan demostrar a través de varias tesis que el hecho antisemita se basa, principalmente, en la proyectividad, en una proyectividad que se da tanto a nivel psicológico como socioeconómico. Así, el antisemitismo sería la consecuencia de una falsa proyección de miedos y deseos reprimidos; los sentimientos de incapacidad o impotencia de las masas son proyectados sobre aquéllos que parecen potentes o capaces —judíos—. El antisemitismo no es más ni menos que la frustración y paranoia de los hombres. El caso es que este tipo de personas se extiende mas día a día en el seno de una sociedad administrada y acrítica. Bajo la presión de la mentalidad del «ticket» el individuo ya no decide por sí mismo, el sujeto autónomo ha sido liquidado. Sin embargo, sólo gracias a una reflexión activa es posible liberar al pensamiento del dominio. «Es la Ilustración misma, dueña de sí (...) la instancia que podría romper los límites de la Ilustración» (pág. 250).

Los últimos aforismos del libro intentan apuntar la salida a la irracionalidad de la razón, son el esbozo de un concepto positivo de Ilustración, entendida ésta como reflexión crítica. En la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer se quedan aquí, en un nivel de crítica como autorreflexión o, incluso, autocrítica, aunque para ellos el conocimiento reflexivo de la Ilustración, de su represión y dominio, es ya liberación de su poder alienante. Por tanto, no hay que bajar la guardia en la tarea crítica; sólo interpretando activamente la sociedad contemporánea es posible llegar a postular una auténtica sociedad emancipada. Y éste es un propósito plenamente vigente en nuestro tiempo, una consigna que la filosofía no debería olvidar si es que de hecho sigue preocupada por temas tales como la justicia, la libertad..., por la necesidad de un futuro mejor.

Esther BARAHONA ARRIAZA

WELLMER, A.: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid, 1992; 162 págs.

La obra de Wellmer, publicada originalmente en 1985 y traducida al español hace un par de años, pone de manifiesto la importancia de un pensador como Adorno que, a través de su reflexión estética, ha cimentado las bases del actual y polémico

mico debate entre modernidad y postmodernidad. En efecto, en este trabajo Wellmer examina la crítica que Adorno realiza a la razón ilustrada, totalizadora, así como sus posteriores consideraciones acerca del arte, para a partir de aquí plantearse y superar el citado binomio. De acuerdo con este fin, el autor ha reunido cuatro ensayos, pensados en un principio de modo aislado, pero con la característica común de vertebrarse alrededor de la figura de Adorno y de versar sobre el aspecto comentado. En palabras de Wellmer: «La relación temática entre los cuatro trabajos de este volumen se encuentra en la cuestión del papel del arte como instancia de oposición a la forma de racionalidad dominante en la modernidad, así como en el intento, junto a, Adorno y contra él, de sacar la crítica al racionalismo del falso dilema “Filosofía de la reconciliación versus irracionalismo”» (pág. 11).

*Verdad, apariencia, reconciliación. La salvación estética de la modernidad según Adorno* es el primer artículo con el que se abre la exposición. Aquí Wellmer muestra la filosofía de Adorno como un manantial de ambigüedades que puede originar, tanto el desarrollo de una estética comunicativa, como la propia muerte de la cultura moderna, De ahí que su *Teoría estética*, por un lado haya influido notablemente en las vanguardias artísticas y, por otro, haya sido una obra incomprendida por la crítica filosófica. Pero para entender la *Teoría estética* Wellmer considera, necesario acudir a una obra anterior de Adorno y Horkheimer, la, *Dialéctica de la Ilustración*, donde se desarrolla la dialéctica de objetivación y subjetivación y donde se insinúa también la, dialéctica de la apariencia estética.

La *Dialéctica de la Ilustración* pone de manifiesto el conflicto objetivación-subjetivación en la medida en que explica la formación del sujeto o el «sí mismo» a través de la negación y sometimiento de la, propia, naturaleza interna en aras al dominio de la naturaleza, exterior. El yo realiza esta doble opresión por medio de conceptos y según la ley de no-contradicción, con lo cual la razón —sistematizadora— se convierte en un medio eficaz de cosificación; más aun, la razón se instrumentaliza. Esto imposibilitará una auténtica emancipación del género humano, verdadero objetivo de toda filosofía, lo que hará preciso buscar una nueva forma de conocimiento, ajena a la tendencia reificadora del pensamiento conceptual. Pues bien, la salida de Adorno, anticipada ya en *Dialéctica negativa*, es la asunción en el concepto del elemento mimético. «Racionalidad y mimesis han de converger para salvar a la racionalidad de su irracionalidad» (pág. 17). Para Adorno la mimesis como modo de conocer ha perdurado en la esfera del arte: en la obra, artística, aparece de forma, sensible la verdad a modo de enigma o criptograma que, por tanto, hay que descifrar. La verdad necesita, interpretación, una interpretación que vendrá facilitada precisamente por la aclaración de la razón filosófica. Filosofía y arte, conocimiento discursivo y no-discursivo, se necesitan, son las dos caras de una misma moneda.

La obra de arte expresa, por tanto, la verdad, aunque la expresa a través de la apariencia; es decir, deja aparecer a la realidad tal como es —irreconciliada y desfigurada por antagonismos—, pero con el fin no de dominar la naturaleza, sino de imitar lo bello en ella. La obra de arte busca restablecer la belleza olvidada de la naturaleza como condición de posibilidad de una humanidad reconciliada. Es la dialéctica verdad —apariencia— reconciliación del arte.

El ideal de reconciliación es —a juicio de Wellmer— la utopía de la filosofía estética de Adorno. Sin embargo, para aquél, de acuerdo con las aportaciones de Habermas, tal reconciliación no es posible por dos motivos principalmente: 1) por

el análisis restringido del concepto de verdad estética en Adorno, y 2) porque éste se mueve en el paradigma de la filosofía de la conciencia que explica la función del lenguaje a partir del modelo asimétrico de sujeto-objeto de conocimiento, olvidando la importancia de la comprensión intersubjetiva y de la comunicación en el pensamiento conceptual. Hay que establecer un nuevo paradigma —filosofía del lenguaje— y, con él, una racionalidad comunicativa. En apoyo de esta tesis Wellmer acude también a los planteamientos de la estética de la recepción, centrados en la idea de la potencialidad emancipadora del arte a través de una comunicación no violenta que transforme las relaciones del hombre consigo mismo y con su mundo. Son estos dos caminos, según el autor, los que facilitan «una nueva interpretación de la interrelación entre las categorías de verdad, apariencia y reconciliación en Adorno» (pág. 49).

El segundo ensayo de Wellmer *De la dialéctica de modernidad y postmodernidad: crítica de la razón después de Adorno* es el que da título a la obra en su conjunto y en él, siguiendo el esquema de una obra musical, Wellmer presenta —obertura— el problema de la ambigüedad del pensamiento postmoderno: la postmodernidad puede remitir, por un lado, a la muerte de la razón y de su proyecto histórico, el proyecto moderno ilustrado, y por otro, a la radicalización de la modernidad con un concepto de razón post-racionalista.

Con intención de adentrarse en dicho problema Wellmer expone a continuación varias consideraciones sobre qué es el postmodernismo, remitiéndose a Hassan, Jameson o Baudrillard. De todos modos, y a su juicio, quien mejor representa esta corriente postmoderna es Lyotard, que la define como la ruptura crítica con una razón totalizadora centrada en la categoría de sujeto, así como la despedida de una legitimación definitiva y de las utopías de la reconciliación. Lyotard, entroncando directamente con la filosofía de Nietzsche, propone una modernidad autoconsciente de la pérdida de sentido y de los valores de la realidad, una modernidad asentada sobre múltiples «juegos de lenguaje» y sobre un concepto de razón pluralista.

A partir de aquí Wellmer establece una interesante relación entre Lyotard y Adorno respecto al tema del arte, que para aquél sería el desarrollo de la tesis de éste último de la «negación de sentido» como principio del arte moderno. El autor establece una comparación entre la negación de sentido de Adorno —obra de arte como presencia aparente de algo no pensable, la realidad reconciliada— y la negación de la representación de Lyotard —el arte señala algo pensable que no es representable—, puesto que ambas tienen como base una crítica a la lógica de la identidad: es la crítica al pensamiento identificador y a la representación la que no permite nombrar aquello mediante lo cual el arte se relaciona de un modo complejo con la realidad. Pero, para Wellmer, la obra artística no es el más allá del lenguaje y la representación, no es «lo Otro» de la razón o del sentido. Por el contrario, la obra de arte es un potencial para ampliar los límites del sujeto y de su razón. Con ello se entronca nuevamente con el problema central de la postmodernidad, a saber: la crítica de la razón totalizadora y del sujeto.

Wellmer distingue entre tres críticas del sujeto y de la razón, todas ellas importantes en la visión del postmodernismo respecto a la modernidad:

1) La crítica psicológica del sujeto y de su razón. Esta crítica pone de manifiesto (partiendo de Nietzsche y, especialmente, de Freud) la inexistencia de un sujeto autónomo y la comprobación de la irracionalidad en el seno de la razón. El Yo es sólo expresión de fuerzas de poder psíquicas y sociales, ajenas a la esfera inteligible.

2) Crítica de la razón «instrumental» y su «lógica de la identidad». Realizada, sobre todo, por Adorno y Horkheimer consiste en afirmar que el sujeto es el resultado de una razón de dominio que por medio de la opresión de la propia naturaleza busca la autoconservación y el sometimiento de la naturaleza exterior. Esta razón legitimadora o instrumento de control se impone —tanto en la esfera individual, como en la colectiva— gracias al pensamiento identificador o la lógica del concepto. De aquí que la crítica a la lógica de la identidad sea al mismo tiempo una crítica a la razón instrumental.

3) La crítica del sujeto constituyente de sentido en la filosofía del lenguaje. Aquí, siguiendo la filosofía de Wittgenstein, se critica la concepción del sujeto como fuente de significaciones lingüísticas, que no reconoce la existencia de un *factum* previo a toda intencionalidad: los juegos del lenguaje o formas de vida, así como sus reglas o la praxis intersubjetiva por las que éstas se designan. La descentración filosófica del sujeto significaría, por tanto, el descubrimiento de un mundo común, susceptible siempre de franquearse lingüísticamente.

La posibilidad de una praxis racional comunicativa es, de hecho, la postura defendida por Wellmer. Más aun, éste piensa que gracias a ella es posible superar la crítica de una razón basada en la lógica de la identidad. No se trata de ir más allá del pensamiento conceptual identificador, del lenguaje; al contrario, únicamente por el recuerdo del lenguaje en el sujeto se desbancará a la filosofía de la conciencia y se compartirá intersubjetivamente lo no-idéntico propio de la experiencia. Sólo a través de una razón discursiva se puede superar al sujeto totalizador, superación que constituye la meta de la postmodernidad.

El postmodernismo ha hecho del arte el ámbito cuestionador de la razón totalizadora centrada en el sujeto, de la racionalidad propia de la modernidad. Un arte emancipador, al igual que en Adorno, pero no reconciliado. De todos modos, Wellmer, inspirándose en Habermas, insiste en la importancia no sólo de las experiencias estéticas en la emancipación, sino también de las interpretaciones cognitivas y normativas, pues todas son juegos del lenguaje interdependientes e igualmente válidos —cada uno con su categoría de validez—. Sin embargo, el objetivo ya no es la reconciliación, sino «una “tolerancia recíproca” de los discursos: de la superación de una razón en un juego conjunto de racionalidades plurales» (pág. 112). Por ello, Wellmer opina —coda— que la postmodernidad, en su relación dialéctica con la modernidad, se presenta aún como una búsqueda, como un proyecto por escribir.

De lo que no hay duda es de que la dialéctica modernidad-postmodernidad está estrechamente relacionada con el problema del arte, un arte conectado a su vez en este siglo con la producción industrial —*Arte y producción industrial: de la dialéctica entre modernidad y postmodernidad*—. En su tercer trabajo Wellmer plantea la superación, por parte del postmodernismo estético, de la modernidad en términos de un avance respecto al funcionalismo representado por el Werkbund alemán. Este intentó reunir modernismo estético y tecnológico, desarrollando un arte donde el postulado central no sería ya el culto a la belleza, sino el mandato de funcionalidad y utilidad. Pero, junto a este «funcionalismo mecanicista», que prima el desarrollo industrial tecnológico, se encuentra el «funcionalismo histórico» que busca fusionar materiales, formas y finalidades. Este segundo tipo de funcionalismo es el que defiende Adorno, en concreto, una arquitectura funcional que no absolutiza ningún elemento sobre otro y que, ante todo, pretende que los hom-

bres se encuentren de nuevo con su subjetividad, que descifren lo que hay de lenguaje en el arte.

La arquitectura como lenguaje es el punto de arranque (otra vez Adorno) de la estética postmoderna, que se revela contra el funcionalismo vulgar y su racionalismo tecnocrático. Lo importante no es la relación arte-industria, sino arte-lenguaje, su potencialidad comunicativa. El tema de la racionalidad comunicativa es, para Wellmer, la clave del asunto: la tarea definitiva es aclarar la cuestión de la finalidad del arte, acordar el fin o los fines «razonables» para los propios sujetos. Comunicación y racionalidad son el verdadero desafío de la estética; el reto de una «fantasía estética» que a través de un proceso comunicativo de aclaración de fines los articule y realice.

Por último, la cuarta exposición de Wellmer (pensada en un principio para no publicarse) presenta ideas ya recogidas en los dos primeros ensayos. En *Adorno, abogado de lo no idéntico. Una introducción*, el autor quiere mostrar que el núcleo de la filosofía de Adorno es su crítica al lenguaje o, si se prefiere, su crítica al pensamiento identificador y al concepto en general. Con el fin de explicar este tema Wellmer se centra de nuevo en lo que él considera una obra clave, la *Dialéctica de la Ilustración*, pues en ella se muestra ya la historia de la civilización y del pensamiento como fruto del desarrollo de una razón infectada por el deseo de dominio y por una voluntad de autoconservación. Es lo que se denomina la racionalidad formal-instrumental, una racionalidad que tiene como modelo de conocimiento el saber científico-técnico que, a través de conceptos y por medio de su identificación, cosifica los procesos naturales (negación de la naturaleza interna del yo) y los procesos sociales (carácter ideológico de una realidad socialmente necesaria y verdadera) para su mayor-mejor control y manipulación.

La *Dialéctica de la Ilustración*, sin embargo, no explica cómo es posible llegar a una sociedad emancipada —que Adorno y Horkheimer buscan ante todo— bajo unas condiciones que parecen formar parte de la propia razón y de su pensamiento. La respuesta la ofrece Adorno en sus obras filosóficas posteriores, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, donde muestra que el lenguaje no sólo es un medio de cosificación, sino también de reconciliación; una reconciliación que apunta, según Wellmer, a la categoría teológica de redención, a un absoluto que ni arte ni filosofía pueden captar por sí mismos, necesitándose una complementariedad. Únicamente por el enlace de arte y filosofía, de mimesis y racionalidad es posible la unidad sin violencia de lo múltiple, es decir, una realidad reconciliada.

De todos modos, Wellmer opina que bajo esas premisas (crítica al pensamiento identificador y reconciliación final) la filosofía de Adorno, o bien habría de quedar reducida a sus análisis filosófico-estéticos de teoría social y sociología de la música, o bien habría de considerarse el punto de partida hacia una nueva visión de la modernidad y hacia una filosofía del lenguaje distinta. Esta última es, claramente, la postura del autor que considera la reflexión estética de Adorno como el puente hacia una postmodernidad basada en un sujeto des-centrado y en una razón no dominante. Una segunda modernidad, donde a través del arte se forjaría un sujeto comunicativo —Habermas— y no un yo idéntico-represivo; donde la racionalidad estética no sería la superación de la razón instrumental, sino que los distintos modos de racionalidad aparecerían integrados. La reconciliación no es un desarrollo externo a la razón, es un impulso intrínseco de la misma al que se llega por medio de la comunicación. Pero esta idea, concluye Wellmer, «es ajena a Adorno, y aun

así, no lo es —y aquí radica la dificultad de una lectura adecuada—» (pág. 162). Una lectura que, sin embargo, él ofrece desde una perspectiva clara y enriquecedora.

Esther BARAHONA ARRIAZA

RÁBADE ROMEO, S.: *Teoría del conocimiento*. Akal, Madrid, 1995. 192 págs.

El conocimiento es una dimensión fundamental y privilegiada del ser humano. Ante las numerosas preguntas que pueden hacerse acerca de ella, la «teoría del conocimiento» es la respuesta que se ha querido dar desde la filosofía, en especial desde los inicios de la Edad Moderna. Esta es la tesis de partida del libro de Sergio Rábade, que, para ser lo más claro y explícito posible, lleva por título exactamente *Teoría del conocimiento* (1995).

Se trata de una obra breve y concisa en torno a un tema amplio y, probablemente, inagotable. Ello es así porque, en parte, puede considerarse como una introducción dirigida fundamentalmente a estudiantes universitarios, recién iniciados a la disciplina, que puede ser leída igualmente por cualquier persona con una formación media. Pero al mismo tiempo, supera algunas de las fronteras habituales de una introducción. Por un lado, está construida con un enfoque general y global, de modo que el tema carezca de lagunas que pudieran tener importancia. Y, sin embargo, se ha seleccionado previamente la línea de conjunto y, únicamente a partir de ella, se han escogido asimismo los componentes que debían formar parte. Por otro lado, esta necesaria selección se une a la forma enormemente trabajada en que se presenta cada aspecto, cada argumento, cada recorrido histórico. Lo cual no es de extrañar, dado que por detrás de este libro laten otros muchos que el autor ha dedicado desde hace bastante tiempo a los mismos temas. En definitiva, el libro contiene, a la vez, una explicación de lo que es la teoría del conocimiento; una visión de lo que ha sido hasta el momento la historia de la misma, con sus diferentes perspectivas principales; y, de una manera menos visible, una teoría del conocimiento propiamente dicha, o, dada la condensación de los asuntos, la línea básica y las ideas que, hay que suponer, estima el autor como más aceptables.

La *Teoría del conocimiento* de Sergio Rábade sigue un esquema sencillo: comienza planteando la temática general del conocimiento, su sentido y su actualidad, para distribuir, a continuación, en dos grandes bloques, los diversos argumentos que se pretende recoger. En primer término, y con un desarrollo temático, unido a constantes referencias históricas, se describe en qué consiste el proceso de conocer, cuáles son sus características y qué elementos básicos incluye. Después, y siguiendo un hilo más conceptual, sin olvidar tampoco el tratamiento histórico, se analizan los objetivos, la función y los límites del conocimiento, en fin, su capacidad para comunicarnos algo del mundo.

Desde el planteamiento del problema del conocimiento como tal, la primera selección que se hace en el libro es de todo punto comprensible: aunque el conocer humano se ha estudiado desde el mismo nacimiento de nuestra cultura, su análisis adoptó en la Modernidad los rasgos específicos que convirtieron a la teoría del conocimiento en eje del pensar filosófico durante mucho tiempo. A lo largo de las Edades Antigua y Media, la reflexión se movió principalmente en sentido ontoló-