

EUROPA, SIGLO XX: FILOSOFÍAS DE LA RESISTENCIA RECOPILACIÓN

Román Reyes

Universidad Complutense de Madrid

Resumen.- De la Escuela de Frankfurt (1937) y el *Collège de Sociologie* (1937-1939) a Michel Foucault (1970) y Pièrre Bourdieu (1982). Lecturas transversales de manifiestos y tendencias que han ido generando.

Palabras clave.- *Escuela de Frankfurt, Collège de Sociologie, Foucault, Bourdieu*

Abstract.- From the School of Frankfurt (1937) and the *Collège de Sociologie* (1937-1939) to Michel Foucault (1970) and Pièrre Bourdieu (1982). Traverse readings of manifiestos and tendencies that they have gone generating.

Key words.- *School of Frankfurt, Collège of Sociologie, Foucault, Bourdieu*

PRESENTACIÓN | FILOSOFÍA Y MODERNIDAD | TELÓN DE FONDO: REPENSAR LAS TRADICIONES | MAX WEBER (1919) | HEGEL COMO PRETEXTO | BIBLIOGRAFÍAS

OTROS POSIBLES TÍTULOS:

Más allá de la modernidad: el pensamiento inestable

Poner cosas a los nombres: tras las huellas de lo incierto

Arriesgada modernidad: sobre ficciones y sobornos

Juegos prohibidos y modernidad laica: incierto objeto de deseo

Textos intempestivos: la insoportable agonía de la razón moderna

0. Para reivindicar un oficio y conseguir que lo ejerza he terminado cediendo: he aprendido a poner los *nombres correctos* a *las cosas*, a aquellas a las que se concede autonomía tal para existir por sí mismas. Como mis cosas lo son en la medida que burlo los canales institucionales de nominación y distribución, y ya que no puedo verificar la correspondencia más allá de mi propio interés, me es imposible atribuir a las cosas que produzco nombres que circulen. Como es el caso de este curso.

Tal vez, al principio, en el origen (de las cosas, que a menudo confundimos con el origen del discurso) se generen palabras menos equívocas. Y al principio, sin duda en mi caso, sólo existe la confusión que se instala, bajo forma de interdicción, en las encrucijadas, en los puntos de intersección de la red. Se me permita o no seguir habré de saberme después un perdido que, como recurso último de protección o

defensa, recupera su afonía originaria. Por lo que, cansado de asignar los mismos nombres a cosas diferentes, he invertido el proceso. Ahora me preocupa mucho más resolver mi propio enigma: cómo poner cosas a los nombres, sin que las cosas dejen de ser cosas.

Como los títulos son sólo recursos de mercado, disculpas académico-intelectuales para que a uno le den licencia para pensar, opto por cualquiera de los que figuran en cabecera. No me hago, por tanto, responsable de la frustración que en ustedes genere, si una vez dictados los textos de este curso no registran los efectos esperados. Pero eso también forma parte de mi secreto, porque es parte de mi estrategia

Filosofía y modernidad

Un cambio de estrategia, en efecto, marca el inicio de la filosofía moderna: el uso generalizado de formas nuevas de búsqueda de la verdad en un contexto cultural determinado, verdad que ofrezca, a partir de entonces, carácter de certeza absoluta¹. Así lo entendían Hegel o Heidegger.

La filosofía de un país es la que se escribe en el idioma cultural que la define, se ocupe o no de los filósofos que en ese espacio geo-político hayan nacido. Lo que nos llevaría a afirmar que podrían catalogarse tantas modalidades de entender la filosofía como espacios geo-lingüísticos en donde se genere². La diversidad que se constata no debería sorprendernos en la medida que es *recomendable*, incluso interpretando al filósofo en su propio idioma³, *traicionar* a los clásicos para resaltar lo *impensado* en/sobre ellos.

Me propongo introducir en el lenguaje⁴ de una recurrente discusión que se centra en problemas calificados⁵ como filosóficos. Es obvio que la

¹ Se cita a Descartes y a su *Discurso del Método*, al que siguen tres ensayos sobre el mismo en respuesta a los Ensayos de Montaigne, como referente del inicio de la *filosofía francesa* moderna.

² Se podría incluso hablar, no tanto de escuelas, que barren a menudo espacios transnacionales, sino especialmente de espacios micro en donde se generan lecturas singulares con repercusión en el ámbito académico o investigador más próximo, como puede ser el magisterio de un destacado profesor o el impacto que, coyunturalmente, pueda tener una figura del pensamiento de la época. Para el primer supuesto se podría citar el curso sobre Hegel de Koyève (1933-1939); para el segundo no sería aventurado citar a Peter Sloterdijk, como el filósofo mediático de más amplia repercusión en estos momentos.

³ Si bien la interpretación cobra matices diferentes si quien interpreta, por ejemplo, a Hegel es un español que habla alemán, especialmente si ese español es de estricta formación hispana.

⁴ Sobre la especificidad de un lenguaje tipificado como académico o científico y su eventual *contaminación* por parte del lenguaje al uso en los medios o en la vida cotidiana me ocuparé en otro lugar.

⁵ No entro, de momento, en el debate sobre la legitimidad que lleva a un intelectual o a una institución a calificar como filosóficos determinados problemas y a excluir de dicha calificación a otros.

discusión se complejiza si nos planteamos antes a qué problemas llamamos filosóficos, cuáles son los espacios por donde circulan los enunciados considerados filosóficos y bajo qué condiciones y en qué circunstancia histórica dichos problemas han sido antes o después calificados como políticos.

Las discusiones que fragmentariamente voy a ir introducir en este curso no se corresponden necesariamente con la selección que de la *filosofía resistente* a lo largo del siglo XX hayan hecho otros pensadores o profesionales. He de asumir el riesgo (y lo asumo conscientemente) de hablar no sólo de lo que ha hecho *ruido* (demasiado, a veces) el pasado siglo, disonancias no homogéneas ni en el tiempo ni en los espacios que ese siglo recorren. *Hablar de lo que se ha hablado*, pues, es, en definitiva, contar el cuento tal como uno cree haberlo aprendido⁶. Y, al contar ese cuento, uno se ve tentado (grata tentación ante la que no me avergüenzo caer) a romper el tiempo, estableciendo cronologías que no se corresponden con la coherencia discursiva de la historia narrada.

Si por algo se caracteriza el público es precisamente por no ser infalible⁷. Dado, por tanto, que el público-lector no es necesariamente un buen juez tomo como pretexto esta circunstancia y asumo el riesgo de contar también relatos menos o poco contados antes⁸. Incluso contar mi propio relato, en la medida que, al igual que hacen o han hecho los pensadores que reclaman para sí el calificativo de *críticos*, ese relato singular o singularizable que me aventuro a contar, paralelamente a los *relatos oficiales*, se apuntala y desarrolla en la *praxis*, es decir, en el *lugar del sentido* (Merleau-Ponty) de mi propia teoría o discurso filosófico.

Hoy, tiempos de saturación y de inseguridad, seguimos leyendo no tanto para poder *nombrar correctamente* la realidad que nos es propia, por cercanía espacio-temporal o por la proximidad virtual que de selectivos acontecimientos los medios nos ofrecen. O simplemente porque esa realidad narrada, que consideramos nuestra, está cargada de un *pathos* que nos vincula a ella con mayor, menor o resistente tensión. Nuestro interés por la lectura de una obra es, sin embargo, otro: nos han convencido de que es necesario leerla, si no queremos ser excluidos de

⁶ Conviene subrayar, como recordaba su discípulo Herder, la recomendación de Kant a los estudiantes que asistían a sus clases: *pensar por cuenta propia*; o la consideración que de sí mismo tenía Max Weber como intérprete que necesariamente filtra el texto del autor que cita, a veces sin citarlo explícitamente, para ser posteriormente reinterpretado en función del registro que de ese texto cada alumno pudiera hacer.

⁷ Como analizaremos más adelante, *lo público* sería, en consecuencia, la máscara de *l'interieur*. El acto de ver una casa, por ejemplo, es diferente de aquel otro de habitarla (Adolf Loos). De ahí que el exterior de *lo recogido* (o *lo sagrado*) sea puro lenguaje.

⁸ François Châtelet recupera en su *Historia de la Filosofía, Ideas, Doctrinas* (1976) la *letra pequeña* de las historias académicas o convencionales de la Filosofía, destacando la importancia de los *pensadores menores* y de sus obras, así como explicando por qué éstos no han merecido el espacio destacado que esos manuales conceden a los filósofos que figuran en los respectivos cánones.

los círculos en los que habitualmente nos movemos y reconocemos. Las obras, ciertamente por eso, están precedidas de un rumor.

La opinión pública nunca es, por el contrario, opinión de una forma tan plena como en el rumor: la opinión es, por ejemplo, "lo que se puede leer en los periódicos, pero nunca en tal periódico en particular". Lo primero crea *estados de opinión* y genera expectativas, pre-ocupa; lo segundo, tan sólo ocupa el tiempo de lo superfluo, reafirmando estados de lealtad, fidelidad o creencia. Ésa es precisamente la esencia del rumor, ya que "lo que conozco como rumor, necesariamente ya lo he oído"⁹. Por una especie de reminiscencia platónica, el texto del que nos enamoramos es aquel en el que no cesamos de aprender lo que ya sabíamos.

Los textos anulan al autor sin prescindir de él. Aún más, los textos sólo cobran actualidad si el lector *reemplaza* al autor. De esta forma se activa una corriente o juego cómplice entre autor oculto y lector presente, que sitúan al texto, como a la obra de arte, más allá de cualquier contingencia. La *humanización* de los textos ha de entenderse, en consecuencia, como una puntual y recurrente *manipulación*¹⁰ de los mismos en virtud del coyuntural interés de autores y lectores. La generosidad aquí es necesariamente recíproca.

Las lecturas que, a partir de este momento, me arriesgo, por tanto, a difundir, han de ser necesariamente filtradas. Leo desde posiciones teórico-críticas, que incluye la (auto)crítica que recurrentemente hago de mis coyunturales posiciones académico-investigadoras. Y de la literatura a que tales posiciones me obliga y genero. Conviene, por tanto, *desterritorializar* mis armas, des-privatizar las reglas de mi propio juego a la hora de justificar esas lecturas.

Y porque hablo de filtros soy consciente de que el proceso supone optar por estrategias de selección, provisionalmente consistentes. Es decir, he de arriesgarme a hablar de lo estimativamente singular renunciando al resto, lo no seleccionado, lo rechazado por no soportar el tipo de autonomía que atribuyo o reconozco, que es otra forma de catalogar.

Filtrar es imponer tipo y densidad del flujo. Los filtros correspondientes determinan la posterior naturaleza y estructura de lo filtrado. Cambiar un filtro es, por tanto, recuperar el flujo originario. Pero implica también riesgos: supone ampliar la nómina de flujos, las posibilidades que permitan otros tipos de fluidos. Es obvio, por tanto, que *a partir de mi lectura* son recomendables meta o paralecturas que comprometan a mis exponenciales lectores, con quienes, antes que extraño, me sentiré

⁹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 26

¹⁰ Manipular, es decir, *usar las manos* y las prótesis que prolongan el alcance de esas manos. La teoría es la prótesis por excelencia ya que consigue *tocar sin llegar a contactar*. No se generan movimientos mecánicos tras el toque.

deudor. En tanto que *obra abierta* mi escritura admite, en consecuencia, los cierres que cualquiera entienda necesario echar.

Espero, por tanto, que al dictar estas mis secuencias discursivas, los textos resultantes, que como suyos cada cual registre, tengan, si es preciso pasando por la irracionalidad o la locura, el nivel de seducción que se buscaba o deseaba. Cuota de autocomplaciente seducción, de intensidad tal que los textos provoquen ese enamoramiento de *lo otro*, que, por simpatía, seguirá necesariamente siendo *lo mismo*, actualizado, en sujeto nuevamente reconocido o recuperado. Lo importante, en definitiva, es que la tensión se mantenga sin resolver, al menos, hasta que uno pierda definitivamente la pasión por los textos y se refugie en los relatos. Especialmente, cuando la ausencia del hablante dé paso a un prolongado y reflexivo silencio.

Posiciones de partida

0. Entiendo, pues y en primer lugar, la filosofía como actividad. Este modo de hacer o ejercer la filosofía ha de interpretarse como una forma (o *estilo de vida*) de la práctica teórica. O de la *vida teórica*, si recuperamos el sentido que los griegos le daban: vida como testimonio de la verdad y verdad como recurrente búsqueda de sí misma. Los supuestos de mi filosofía son, por tanto y a mi entender, los siguientes: La única realidad material posible, el único presupuesto ontológico, es que existan las condiciones subjetivo-objetivas para que alguien pueda formularse preguntas tales como “¿qué se esconde detrás de los cuerpos?”, “¿qué mensajes se transmiten y qué huellas dejan cuando los cuerpos se desplazan, actúan?”, “¿por qué y para qué esa movilidad de los cuerpos activa movimientos cómplices, colaterales?”, “¿por qué y para qué actos simbólicos, como el habla, provocan reacciones en otros cuerpos?”, “¿por qué y cómo esas reacciones generan discursos que cuestionan la singularidad de los propios actos simbólicos?”, “¿por qué y cómo son posibles las preguntas precedentes?”

Qué y cómo; por qué y para qué; dónde; de dónde y hacia dónde, para ser académicamente correcto. Cuestiones que tradicionalmente se vinculan al quehacer filosófico (justificando, tal vez, un oficio) y que se reducen, en definitiva, a una pregunta general, la pregunta por *lo que es*, lo que tiene consistencia. Pregunta sobre el origen, esencia y naturaleza del hombre y de su medio (y de las cosas y los productos que en ese medio manipula y consume), que implica preguntas tangenciales sobre sentido e interpretación, sobre trascendencia e inmanencia, incluyendo la pregunta por la consistencia misma. Los filtros, en consecuencia, se convierten en las máscaras de *lo trágico*, en tanto que representación agónica, perentoria, es decir, en tanto que formas o modos de explicación de opciones preferentes, que incluimos en el (generalista) término *moda* y atribuimos al sentido (interés) de su

uso. ¿Qué filtros se imponen, pues, para que los mensajes trasciendan, para que las preguntas tengan *sentido* (tenso e intenso)?.

1. ¿Qué hay detrás de cada cuerpo, de cada apariencia, de cada comportamiento?. La posibilidad de formular la pregunta legitima la consistencia del *hay*, pero no la resolución del problema que la pregunta plantea. Tal vez en eso *consiste* la filosofía: formular preguntas para las que no existe posibilidad de respuesta en el medio y bajo las condiciones que se formulan. De ahí que se imponga la actualización o cambio de los correspondientes medios, en función de la demanda y de las exigencias de los sujetos y objetos implicados, de las coyunturales *sociedades de conocimiento*.

Se formulan, pues, preguntas no sólo para verificar la identidad del sujeto, su capacidad para formularlas. Se formulan también cuando no se encuentran respuestas que *correspondan* en el *medio natural* en el que se formulan, por lo que se transfieren a *medios artificiales*. Se puede cambiar el medio natural, se puede forzar (además) una respuesta en ese medio y se pueden interpretar (además también) las respuestas que vengan de fuera. La adecuación y correspondencia es el proceso y resultado de un *correcto* decodificar. Decodifica el que *in-vierte*, en su interés, las reglas de interpretación que sancionan el uso *correcto* de un lenguaje. La corrección es voluntad de lealtad (a las formas), garantía de no contaminación, porque previene de objetivaciones no deseadas.

Pero, ¿a qué llamamos cuerpo?. ¿Realidad organizada o apariencia de organización; o, tal vez, cuerpos son complejos tejidos sobre los que se registran actos, aleatoriamente relacionados, que quedan organizados en función del *puesto* que se les asigne y del *valor* que, a continuación, se les atribuya?

Porque cuando el cuerpo pierde su estructura sólo queda la memoria de su organización, las huellas de su posición frente o junto a otros cuerpos. *Aquí hubo una frontera*, es lo único que podemos señalar o afirmar desde posiciones colindantes. Fronteras hacia adentro: *aquí hubo una dictadura*, por ejemplo, porque las *viejas formas elementales* de los correspondientes comportamientos no han cambiado; fronteras hacia/desde fuera: *aquí/allí hay un bloqueo político-económico*, por ejemplo, también, porque existen *garantías militares* para imponerlo. Los cuerpos se convierten, por ello, en realidades trans-finitas. Sus posiciones son determinaciones contingentes y efímeras, en función de un orden meta que organiza según reglas que (pensamos) fijan antes el azar que la necesidad. O un *oscuro objeto* de interés, bajo forma de voluntad de dominio, transnacionalizando la economía o el capital, primero, para globalizar después una política económica, simulando globalizar *garantías de defensa*. Se usurpa una pretendida y general voluntad de orden que solapa una colonizadora voluntad de poder simulando

conocer/poseer las estrategias de la lógica que se esconde detrás de ese orden.

2. Entiendo, en consecuencia, que las ontologías han de ser todas *solidariamente* regionales. Que cualquier sistema filosófico pensable (real) es una forma *actualizada* (nueva) de una filosofía *tensa*, de una teoría de la resistencia. La regionalización, territorialización de una estructura viva, histórica, es la ontologización (materialización) de presencias efectivas: conjunto organizado que ocupa un lugar, cuya posición adquiere, por ello, sentido. La ocupación es soportada por nombres, la posición refuerza el interés que se esconde detrás de esos nombres.

La solidaridad no sería así, por tanto, otra cosa que la necesidad de hacer efectivo el *sentido* de los cuerpos localizados. Afirmación traspoleable a formaciones que puedan ser nominadas como *cuerpos sociales*. Ontologías atomizadas, pero sobre una misma red que vinculan entre sí sus correspondientes puntos de intersección (o fuga) y la fluidez (transducción) de los efectos de sentido. Los efectos de sentido consolidan la estructura de los propios cuerpos (nivel de intensidad) y cuestionan la estructura de los cuerpos colindantes (dimensión extensa), competitivos (sobre un mismo plano a compartir) o expansivos (sobre planos externos a incorporar o colonizar).

3. Lo que queda es lo no dicho, totalmente, los restos, la voz entrecortada. El silencio. Las huellas son construcciones caprichosas de sujetos con voluntad de arqueología. Es bueno rastrear en el propio pasado, recorrer los caminos ya transitados. Si ese pasado es inmediato, no por ello es mejor hacerlo. Pero nos vemos obligados a retomar nuestra existencia justo en el punto en que la interrumpiéramos al comienzo de este ciclo. Para descubrir los desacoples, las rupturas: Entre la palabra dicha y el texto interpretado.

Interpretar es siempre traición a la palabra. Porque la palabra sólo puede pronunciarse desde situaciones de privilegio y la interpretación sólo es posible desde un impuesto plano de intercambio. La resistencia consiste entonces en negar la palabra, en recuperar la afonía originaria. Porque se trata de incómodas posiciones que uno tiende a negar, expulsándolas del propio cuerpo o territorio, fijar espacios a la disidencia (o a la resistencia) es la mejor forma de combatirla. *Toda guerra es, por ello, intestinal, todo conflicto, endogámico* (N. Brown). Procede, por tanto, depurar el lenguaje de la exclusión para controlar su movilidad o descubrir su estrategia. *Depurar* lenguajes marginales es *legalizar*, institucionalizar, sus usos neutralizando el riesgo.

4. Se ha dicho que la palabra es vida. Su registro es por ello memoria. Somos, por tanto, un frágil recipiente cargado de memorias (las propias confundidas con las ajenas). Nada más. Por eso, en las sociedades sobreinformadas, la memoria es tan débil y el pensamiento, más débil aún. Porque es abstracción de debilidades que sólo consigue nombrar, remitirnos a un complejo conjunto de acoples no buscados, cuando no a vagas complicidades.

Los ritos (decir *adiós*, por ejemplo) seguirán siendo, por tanto, disculpas que ocultan la tragedia: la muerte de un ciclo para que desde sus cenizas emerja otro nuevo. Descubro, sin embargo, que los ciclos tienen su lado material (y no me preocupa que, en consecuencia, se nos impida ser volterianamente *cándidos*), que esos ciclos son históricos (no sé si por ello, más reales), que, en nuestro caso, representamos (somos) los profesores, que reiteradamente nos *tomamos* la palabra, con la (pseudo)científica y arrogante disculpa de *cuestionar lo evidente*.

5. El texto escrito relega al hombre que escribe (tal vez, para no matar). Porque compartir imagen es compartir información, la pasión desaparece con la muerte (real o simbólica). Y porque la vida es pasión, lo que queda es la herida, o su huella. Si el deseo es el fundamento de la pasión, la indiferencia es el registro de una pasión inútil. La del sujeto seductor. *Se-ducir* es obligar (engañando) a que los otros *opten* por cualquier camino, menos por el que libremente pudieran hacerlo. Si el pensamiento no es el registro sino el acto de pensar creando, objetivamos el pensamiento en la escritura tomando como disculpa las huellas de la palabra. Y objetivamos, a su vez, el imaginario en los productos artísticos tomando como disculpa las huellas de la imagen. Las huellas de la imagen, en el soporte material de la obra de arte y en su paralelo soporte psico-social de los eventuales consumidores.

6. La filosofía (en tanto que *estilo de vida* y en tanto que práctica teórico-crítica) es siempre una mirada (furtiva/clandestina, casi siempre) hacia escenarios *prohibidos*, que sujeto alguno haya conquistado, sobre los que no es permitido a *extraños* representar papel alguno. El interés por esa vida es dinámico (pro-gresivo). Porque vida es la vida que yo consigo construir y por tanto, nombrar, definiendo sus fundamentos, poner límites formales (las palabras) a las cosas es hacer que esas cosas aparezcan de la forma menos traumática posible y competitiva. Poner, sin embargo, entre paréntesis el *nombre oficial* de las cosas, para reconducir el sentido del nombre, es hacer que esas cosas se transformen, cada vez que hagamos también un uso *no-legal* de los nombres.

7. Pero la vida es migración. Por lo tanto, tragedia: ruptura con el medio que se abandona, pero deseo de participar en la construcción del

nuevo medio ... para recuperar el protagonismo, la integridad cuestionada. Deseo es satisfacción, al tiempo que huida. El objeto del deseo es, por ello, el acto de desear. *Menos tu vientre, todo es confuso* (Miguel Hernández). Es decir, como uno mismo. El ser humano (precario) quiere conquistar lo inmediato (quiere aprehenderse a sí mismo). El deseo es saberse y poder sentirse deseando lo propio. Reconquistar las pérdidas, desear lo propio es reivindicar un arraigo, señalar el movedizo y nostálgico espacio de una patria *segura*.

Pasión en tanto que arriesgado acto humano. Simulación como resultado del miedo al riesgo. Pasión vs. deseo. Pasión, o el mundo de las pasiones, ¿es equivalente al mundo de las ideas?. ¿Historia de la filosofía, por tanto, o historia de la literatura filosófica, de los textos de los filósofos?. La docilidad, dejarse conducir en todos los sentidos (tensos, intensos y extensos), es la virtud (y la negación) del discípulo. Determinados textos provocan docilidad. La docilidad ¿sería una forma de resistencia que salve a los débiles?.

8. Lo inabarcable, lo transfinito fue un bello sueño que mereció haberlo soñado despierto. Al menos, para los que se atrevieron a soñarlo. Sólo queda, pues, la promesa o la expectación que genera, aquello que tendrá existencia real (dentro o fuera de nosotros) mientras esté cerca quien haya huido, quien se haya retirado (quien nos haya abandonado), quien haya emprendido un viaje. Siempre que tengamos noticias del emigrado.

Telón de fondo: Repensar las tradiciones

Repensar las tradiciones en las que nos hemos formado, desde las que pensamos y desde las que se han organizado los proyectos que hoy hegemonizan el mundo. Esta mirada retrospectiva puede ayudar a una comprensión menos ingenua de lo moderno. Somos deudores de una historiografía en exceso edificante, que ha convertido la experiencia moderna en ideal y referencia absoluta para cualquier proyecto histórico. Hoy es necesario partir de una distancia más crítica y radical al respecto; de lo contrario, todo intento de repensamiento quedará prisionero de sus buenas intenciones. Frente a éstas, queda abierta esa especie de *Zwischenland*, según decía Walter Benjamin, un territorio de transición desde el cual pensar, decidir, proyectar otro mundo, otra cultura.

Hannah Arendt, siempre tan próxima a Benjamín, en años cargados de miedos y sombras, exigía la responsabilidad frente a una época que había abandonado el ejercicio de la crítica, la pasión por la verdad. Se trata, también hoy, de volver a construir una distancia crítica que nos permita pensar nuestra época y, quizá sea el primer paso, definir esas primeras cartografías que definan la complejidad, las tensiones, los

riesgos; en definitiva, la posible historia pendiente. (Cf.: Francisco Jarauta: *Para entrar en el Siglo XXI*)

Max Weber (1919)

Una y otra vez regreso a las notas del Diario de 1919 de Max Weber. Son páginas estremecedoras, escritas desde la derrota y la humillación, desde una especie de lugar del desastre, cuya luz hacía todavía más tenebrosa la historia, el reciente final de la Gran Guerra. Es una historia imposible de imaginar y narrar, por lo cual se la deja apenas para las notas breves de los Diarios, que -como Walter Benjamin avisaba- *tienen la eficacia de guardar el temblor de la vida.*

Para Weber, y para tantos otros compañeros de generación, lo que había fracasado no era otra cosa que la Razón, aquella Razón ilustrada que se había constituido en el principio de los saberes y las garantías que regulaban la relación del hombre con el mundo. Y la causa de ese fracaso no era otra que la pérdida progresiva de su tensión moral -aquella que Kant pensó como específica de lo humano, y que a su vez se convertía en tutela de los fines-, para pasar a ser un simple saber técnico, incapaz de pensar un horizonte moral para la humanidad. Tal saber técnico quedaba inerte ante los hechos, que ya parecían más la forma de lo inexorable que el horizonte de la posibilidad, llámese historia o experiencia.

Para Weber, lo sabemos, sólo quedaba una salida, si se quería evitar una nueva catástrofe: refundar la Razón Práctica, volver a aquella tensión moral que Kant había situado en la raíz de la experiencia humana, capaz de decidir el destino y tutelarla. Pero esta refundación, escribe Weber, resulta ya imposible. Su alcance, su ideal, entraban en conflicto con aquel nuevo principio de realidad que había emergido poderosísimo a lo largo del siglo XIX, que se presentaba ahora con intenciones expansionistas -por no decir universalistas-, y al que Weber identifica como Kapitalismus. Para Weber, ésta era la gran novedad, el verdadero novum en el que se sintetizaba toda la experiencia moderna. De ahí la dificultad para reorientar el proceso.

En este sentido, la Gran Guerra podía ser entendida como un resultado lógico, implícito en las condiciones estructurales del proyecto mismo. La superación de un nuevo conflicto sólo era pensable a partir de una reorientación crítica, entendida por Max Weber como una refundación de la Razón Práctica. Este proyecto crítico, lo sabía muy bien Weber, resultaba cada vez más difícil, dada la ausencia de un sujeto político capaz de una nueva experiencia, dotado de una nueva disposición moral, abierto a un proyecto acorde con una idea fuerte de humanidad.

Quizá fuera por esto que la Revolución de Octubre había despertado tantas pasiones y entusiasmos entre los sobrevivientes de la guerra,

hasta el extremo, contará Benjamin, de que en la Zoo-Bahnhof de Berlín estaba permanentemente expuesto el cartel de *keine Karte mehr für den Zug nach Moskau*. El "no hay billetes para el tren de Moscú" llegó a ser un referente imposible para tantos viajeros ansiosos.

Hegel como pretexto

Cf.: Vicent Descombes (1979): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Ed. Cátedra, Madrid 1982, pp. 13-40

0. Se data en 1930 el nacimiento oficial de la generación de las tres H, la de Hegel-Husserl-Heidegger. Hasta esa fecha el pensamiento de Hegel era considerado como una filosofía romántica, incompatible con cualquier idea de progreso científico. Por el interés que el marxismo despertara en los teóricos y actores de la revolución rusa y especialmente por la repercusión que alcanzara el curso de Alexandre Kojève¹¹ en la EPHE, durante el periodo 1933-39, renace, pues, Hegel nada menos que como "autor de vanguardia". En él dicha generación encuentra las bases para justificar una "filosofía concreta", que se oponga a cualquier forma de idealismo universitario, modalidad filosófica que recibiría posteriormente el nombre de "existencialismo".

Superando la "razón analítica", el *Verstand* kantiano, la "lógica de la apariencia" neokantiana y el "mecanicismo", la Dialéctica se redefine, convirtiéndose durante algún tiempo en el dios de la "teología negativa". Merleau-Ponty (1946¹²) se hace eco de este "sentimiento común de la época", que lleva a considerar todo lo moderno con origen en Hegel, convirtiéndose, por tanto, el hegeliano en el "lenguaje común".

1. Una segunda generación, que puede datarse en 1960, intenta interpretar, sin embargo, a Hegel a través de los "maestros de la sospecha" (Marx-Nietzsche-Freud). Lo que supone una explícita denuncia de la voluntad de excelencia que hasta entonces se atribuía a la Dialéctica, entrando, por tanto, ésta en declive. A la altura del 68

¹¹ Cf.: Raymond Quesneau [Homenaje a Georges Bataille]: "Primeras confrontaciones con Hegel", *Critique*, 1963, ns 195-196. Se citan como asistentes habituales a Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil. Esta influencia se registra también en los protagonistas del *Collège de Sociologie (1937-1939)*, como analizaremos más adelante.

¹² "Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía de importancia desde hace un siglo --por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis--; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo" (*Études d'histoire de la pensée philosophique*, Arman Colin, Paris 1961, pp. 205-230)

todo lo moderno iba a ser considerado hostil a Hegel, por lo se imponía acabar con la "tiranía hegeliana"

En 1970 Foucault llega a afirmar que "toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel" (*El orden del discurso*)

Porque el "lenguaje común" tenía que ser hegeliano (Merleau-Ponty) los existencialistas interpretaron el "todo lo real es racional" ampliando el imperio de la razón a zonas que hasta ahora le eran ajenas: la historia y la violencia que la recorre, la existencia y sus contingencias, el inconsciente y las jugadas que nos hace. "Ampliar la razón" suponía también una verdadera metamorfosis del pensamiento.

Pero había que solucionar la ambigüedad: Un pensamiento no dialéctico se fundamenta en la oposición entre lo racional y lo irracional; un pensamiento que se pretende dialéctico tiene, por el contrario, que iniciar por definición un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, hacia *lo otro*

El problema reside en saber si, en este movimiento, es *lo otro* lo que habrá sido reducido a *lo mismo*, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, *lo mismo* y *lo otro*, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma* y *convertirse en otra con lo otro*.

Lo otro de la razón, sin embargo, es la sinrazón, la locura. De esta manera se define un posible tránsito de la razón, a través de la locura¹³, que nos sitúe en camino de acceder a una *sabiduría* auténtica.

Es ésta la posición de Kojève: lejos de poner el acento en el aspecto razonable y pacificador del pensamiento hegeliano, insiste con satisfacción en los momentos paradójicos, excesivos, violentos y sobre todo sangrientos¹⁴.

Para reconciliar los aspectos *profanos* y *sagrados* ("el domingo de la vida"), finalidad que, según Hegel, persigue la Filosofía, Kojève seducía a su auditorio imponiéndoles atravesar sectores de la existencia que no

¹³ Mediación de la sociología: ¿No habéis oído hablar de esos locos que encendían una linterna en pleno mediodía y luego se ponían a correr por la plaza de la Concordia gritando sin parar "¡Busco la sociedad! ¡Busco la sociedad!"?. Se decían sociólogos. De hecho, eran locos –locos por la sociedad como otros fueron sus suicidas, como otros fueron locos por Dios, por esto o por lo de más allá. Pensaban que la sociedad tenía que responder de la locura (la de Nietzsche, la de Van Gogh) y que debía hacerlo ante la locura misma. Que la sociedad no tenía más fiador que la locura, sola en su medida o en su desmesura. El rey tenía su loco. Ellos querían ser los locos de una sociedad sin rey. [Collège de Sociologie, 1937-39]

¹⁴ "La sangre no ha corrido, en consecuencia, no ha pasado nada" (Kojève a propósito de Mayo del 68). "Son las luchas sangrientas, y no *la razón*, las que hacen avanzar las cosas hacia la conclusión feliz" (Kojève, comentario a la *Fenomenología del Espíritu*). Por esta razón ejerce Kojève una significativa influencia sobre Georges Bataille y Pierre Klossowski, especialmente.

visitaban de buen grado hasta entonces: el cinismo político, la virtud de las masacres y las violencias, y de forma general, *el origen irrazonable de lo razonable*, es decir, la *parte vergonzante* de la obra hegeliana.

Y lo irrazonable de lo razonables es que la realidad no es otra cosa que la lucha a muerte entre los hombres por asuntos irrisorios: ponemos nuestra vida en riesgo para defender una bandera o reparar una injuria, por ejemplo. Toda filosofía que ignora este hecho fundamental es un engaño idealista: ésa es, expresada de forma brutal, la enseñanza de Kojève.

Kojève lega a sus oyentes una *concepción terrorista de la historia*, tema que, desde entonces, encontramos en todos los debates: Así aparece en Maurice Merleau-Ponty (*Humanismo y terror*, 1947), en Jean-Paul Sartre ("fraternidad-terror" a propósito de la revolución francesa en *Crítica de la razón dialéctica*, 1960), y en las posteriores apologías de la violencia a propósito del "gran examen de conciencia de la clase intelectual". A través de los nuevos filósofos los intelectuales franceses llegan a confesar en 1977-78 su fascinación por los poderes más sangrientos, por el simple hecho de que las tiranías muestran sin escrúpulos dónde se encuentra la fuerza¹⁵.

Kojève llega a afirmar en 1954 (*Tyannie et sagesse*) que no existe diferencia esencial entre el filósofo y el tirano. Sin duda la brevedad de la vida no permite al mismo hombre ser a la vez filósofo y tirano. La diferencia sólo radica en eso. El tirano no es más que un hombre de Estado que intenta realizar en el mundo una idea filosófica.

Según Kojève, la realidad de una idea filosófica se mide por su realización en la historia, razón por la que el filósofo nada tiene que reprochar al tirano si tiraniza en nombre de una idea. Algo que, desgraciadamente, ocurre siempre en las tiranías modernas, ya que los poderosos se valen de una ideología. "La razón del más fuerte es siempre la mejor", afirma Jacques Derrida a propósito de los estados canallas¹⁶ contemporáneos.

El fundamento de la filosofía terrorista¹⁷ no es, pues, como cree André Gluckmann, el "deseo de saber" sin más, sino *la definición pragmática de la verdad* ("lo verdadero es el resultado")¹⁸.

¹⁵ Esta complicidad entre filósofos y tiranos tiene su origen, según André Gluckmann, en el deseo de dominación que recorre las obras de la totalidad de los filósofos sin excepción alguna (*Les maîtres penseur*, 1977)

¹⁶ Voyoux. *Deux essais sur la raison*. Éditions Galilée, Paris 2003 (*Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Ed. Totta, Madrid 2005), una de las últimas publicaciones de Jacques Derrida, en vida del autor.

¹⁷ Volveremos sobre este tema más adelante cuando hagamos una lectura de la citada obra de Jacques Derrida.

¹⁸ "En qué consiste la moral de Hegel? (...) Es lo que existe en tanto que existe. Cualquier acción, al ser negadora de lo dado como existente, es mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo?, por su éxito. El éxito absuelve el crimen, porque el éxito es una nueva realidad que existe. Pero ¿cómo juzgar el éxito?."

2. Desde una posición positiva o negativa a la hora de interpretar a Hegel, los autores de ambas generaciones coinciden en algo: crítica del idealismo como fundamento de una moderna "filosofía concreta", el existencialismo. Pero hacen tal crítica distinguiendo entre un idealismo "popular" y otro "metafísico". Quienes, para orientar su existencia mundana toman como referencia a una determinada "idea" o "ideal" su visión es "espiritual" y no puede, por tanto, buscar justificación en alguna que otra "lección de la existencia". El defecto de este primer tipo de idealismo se llama "abstracción". Pero esta crítica tiene sus límites: Lo que se reprocha al idealista en ninguna manera es su ideal, sino creer que ese ideal ya está realizado, eximiéndole así de todo compromiso u acción. Defiende uno, en consecuencia, "sus ideales" porque no existe realidad o existencia alguna más allá de ellos.

Conviene reparar, sin embargo, en que si en alguna medida la filosofía concreta gana la batalla a la abstracción este triunfo no es más que una simple corrección cronológica: el *error de hoy* se transformará en la *verdad de mañana*. Juego dialéctico que dejará a salvo la acción a realizar, bautizada bajo estos supuestos como *praxis*, término en auge durante los años 50. y 60. Bajo el influjo de la lectura que de los escritos del joven Marx se hacía en estos años se denominó *praxis* a lo que antes se llamaba *acción*. El descubrimiento más destacado de Marx llegó a ser, según Maurice Merleau-Ponty, haber encontrado "el lugar del sentido" en la *praxis*¹⁹.

Es a partir de 1965 cuando esta versión existencialista del marxismo se abandona recuperando el término que, en su lugar, sustituía a *paxis*. La escritura (el acto de escribir) será ahora *práctica significativa* y la filosofía (el tiempo del compromiso y del sentido) *práctica teórica*. Al *final de la historia*, en definitiva, el idealismo será la filosofía verdadera. Hasta ese final el pensamiento idealista seguirá siendo falso, ya que actuar significará, mientras tanto, oponerse a todo lo que hace que lo real aún no sea ideal. Esta posición idealista habría que interpretarla, por tanto, como reafirmación en la lucha contra *la realidad de lo real*.

La filosofía concreta, asumiendo papel de oposición, hace una llamada al activismo. La oposición que representa el existencialismo es una oposición en el seno mismo de la posición: no puede aceptarse como definitivamente real el orden burgués establecido. Las esperanzas del *compromiso* existencialista tendrían que emigrar simbólicamente a Moscú, si bien, como Benjamín contara, pronto se frustraron las expectativas, especialmente el día que ante la avalancha habitual de

Para eso es necesario que la Historia esté terminada" (Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 95)

¹⁹ "Lo que Marx llama *praxis* es el sentido que se dibuja espontáneamente en el cruce de las acciones mediante las que el hombre organiza sus relaciones con la naturaleza y con los otros" (Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953 p. 69)

viajeros se recomendó poner el cartel *keine Karte mehr für den Zug nach Moskau* en la Zoo-Bahnhof de Berlín.

Las contradicciones de esta posición son, sin embargo, evidentes: afirmar que, en un momento determinado de una práctica u organización política (la URSS) hay algo de realidad en ella, para negarlo en momentos históricos posteriores supone dejar de manifiesto una irresolución fundamental en el seno de la resolución calificada como “compromiso” y que Merleau-Ponty explica muy bien en *Humanismo y Terror*: “los comunistas tienen efectivamente valores, pero a su pesar; por eso les apoyamos”. Las razones de aprobar, luego de condenar, son ajenas a estos juicios sucesivos. Y las razones para no reprochar antes y sí después del 68. el carácter burocrático del socialismo soviético no son otras que el paso de la guerra fría a la coexistencia pacífica.

En virtud de su mismo principio la doctrina de la *praxis* está igualmente privada de cualquier medio para orientar y juzgar la acción. Sostiene que el ideal del idealista hoy es un engaño, pero mañana tendrá un sentido. Mientras tanto, para actuar será necesario contar con una *moral realista*, fruto de la experiencia. No podemos pedir la regla de la acción a la filosofía. Ninguna *idea* puede guiar al filósofo de la *praxis* en su acción, salvo la idea de que hay que actuar. La acción se vuelve completamente indeterminada.

La rebelión contra la abstracción idealista sólo origina una apología *abstracta* de la acción y de la violencia. Se decide actuar contra el mal en general, pero de hecho, en una situación particular –y toda situación es particular–, las mismas premisas pueden justificar cualquier decisión. En principio, como registran e ilustran las numerosas disputas del equipo la revista *Tiempos Modernos*, éstas han sido siempre políticas, nunca filosóficas: el pensamiento, en efecto, debía comprometerse en lo concreto y desembocar en posiciones políticas, pero, de hecho, este pensamiento todavía era abstracto, ya que podía probar tanto el *por* como el *contra*, sin cambiar nunca en nada sus premisas.

En sentido metafísico por “idealismo” se entiende la teoría que considera equivalentes *ser* y *ser conocido*²⁰. Interpretando a su manera a Kant los existencialistas consideraban que la existencia no es predicable de la cosa. Escapa al concepto y entra en el campo de lo inconcebible, como la contingencia, el azar, lo injustificable o lo imprevisto. Efectivamente el concepto no se modifica por el paso de lo posible (concepto) a lo real (existencia). El *ser* no es lo mismo, por lo que no puede ser idéntico al *ser conocido*. Así, en el ejemplo de Kant, la

²⁰ En el *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande (PUF), Brunschvicg define así el término: “El idealismo sostiene que la metafísica se reduce a la teoría del conocimiento. La afirmación del ser tiene como base la determinación del ser conocido, tesis admirablemente clara (salva análisis ulterior de la palabra conocido), por oposición al realismo, que tiene por base la intuición del ser en tanto que ser ”

diferencia más notable está entre el hecho de tener o no tener los 100 táleros, entre la ausencia y la presencia. El concepto, por tanto, es indiferente a la diferencia más fundamental: el mismo concepto vale para la cosa ausente y la cosa presente. El concepto ignora esta *alteridad*. Habrá que salir el concepto para enunciar lo que importa en definitiva: la existencia o la inexistencia, ser o no ser. De ahí el recurso a las formas literarias (ficticias) del discurso en oposición a las formas teóricas: el drama, la autobiografía o la novela.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1969), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid
- Arendt, Hannah (1958), *La condición humana*, Paidós, Barcelona
- Bourdieu, Pierre (1982): *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona
- Cacciari, Massimo (1980), *Hombres póstumos. La cultura vienesa del primer novecientos*, Península, Barcelona
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1972), *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona
- Derrida, Jacques (2005), *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid
- Foucault, Michel (1970): *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona
- Habermas, Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid
- Hollier, Denis (Ed.) (1979): *El Colegio de Sociología 1937-1939*, Taurus, Madrid
- Horkheimer, Max (1937): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires
- Janik, Allan y Toulmin, Stephen (1973), *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid
- Jay, Martin (1973), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid
- Kant, Immanuel (1784), *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid
- Klossowski, Pierre (1969), *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, Madrid
- Kojève, Alexandre (1947), *Introducción a la lectura de Hegel (1933-1939)*, La Pléyade, Buenos Aires
- Liotard, Jean-François (1973), *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos,

Madrid

Sartre, Jean-Paul (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions*

Simmel, Georg (1915), *Schopenhauer y Nietzsche*, Francisco Beltrán, Madrid

Schorske, Carl H. (1961), *Viena Fin-de-Siècle*, Gustavo Gili, Barcelona

Weber, Max (1919), *El político y el científico*, Alianza, Madrid

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Althusser, L., Balibar, E. y otros, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México

Delleuze, Gilles (1968), *Diferencia y repetición*, Ed. Júcar, Asturias

Derrida, Jacques (1967), *De la gramatología*, Siglo XXI, Argentina

Derrida, Jacques (1967), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona

Klossowski, Pierre (1963), *Tan funesto deseo*, Taurus, Madrid

Liotard, Jean-François (1974), *Economía libidinal*, Saltés, Madrid

Lukács, Gyorgy (1923), *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona

Marcuse, Herbert (1955), *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona

Marcuse, Herbert (1964), *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona

Merleau-Ponty, Maurice (1955), *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires

Sartre, Jean-Paul (1960), *Crítica de la razón dialéctica*, I y II, Losada, Buenos Aires

Vattimo, Gianni (1980), *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona

Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (Eds.) (1995), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid

Weber, Max (1905), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid

Weber, Max (1922), *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Bodei, Remo (1997), *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid

Bubner, Rüdiger (1981), *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid

Deleuze, Gilles (1967), *Nietzscha y la filosofía*, Anagrama, Barcelona

Descombes, Vincent (1979), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid

- Eagleton, T. (1993), *Ideologie*. J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar
- Jay, Martin (1988), *Adorno*, Siglo XXI, Madrid
- Friedman, G. (1986), *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, F.C.E., México
- García Ponce, Juan (1975), *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra: una descripción*, Era, México
- Habermas, Jürgen (1971), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid
- Jameson, F. (1992), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires
- Lunn, E. (1986), *Marxismo y Modernismo*, F.C.E., México
- Mansilla, H.C.F. (1967), *Introducción a la Teoría Crítica de la sociedad*, Seix Barral, Barcelona
- McCarthy, Th. (1987), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid
- Merani, A.L. (1965), *De la praxis a la razón*, Grijalbo, Barcelona
- Muñoz, Blanca (1989), *Cultura y Comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcanova, Barcelona
- Muñoz, Blanca (1995), *Teoría de la Pseudocultura*, Fundamentos, Madrid
- Muñoz, Blanca (2000), *Th. W. Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas*, Fundamentos, Madrid
- Muñoz, Blanca (2005), *La cultura global. Medios de comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada*, Pearson, Madrid
- Reyes, Román (1992), *Sociología y vida cotidiana*, Montesinos, Barcelona
- Reyes, Román (1994), *Los papeles del silencio*, Libertarias, Madrid
- Reyes, Román (1998), *Las huellas de la palabra. Filosofía y Ciencias Sociales*, Huerga y Fierro, Madrid
- Reyes, Román (2002), *Europa, Fin-de-Siècle: Más allá de la modernidad*, Montesinos, Barcelona
- Robinson, P. (1971), *La izquierda freudiana*, Nueva Visión, Buenos Aires
- Rusconi, Gean Enrico (1972), *La Teoría Crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona
- Vázquez García, Francisco (1995), *Michel Foucault. La Historia como Crítica de la Razón*, Montesinos, Barcelona
- Vázquez García, Francisco (2002), *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Montesinos, Barcelona
- VV. AA. (1994), *Habermas y la Modernidad*. Cátedra, Madrid
- VV. AA. (1069), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, Madrid

Wellmer, Albrecht (1979), *Teoría Crítica de la sociedad y Positivismo*, Ariel, Barcelona

Wellmer, Albrecht (1993), *Sobre la dialéctica de Modernidad y Post-Modernidad*, Visor, Madrid

Wellmer, Albrecht (1993), *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid

Zeleny, I. (1968), *Dialéctica y conocimiento*, Cátedra, Madrid

Zima, P. (1976), *La Escuela de Frankfurt*, Galba Ediciones, Barcelona

TEXTOS DE REFERENCIA

Francisco Jarauta (1999): *Para entrar en el Siglo XXI*, Araucaria N° 1, Universidad de Sevilla

H.C.F. Mansilla (2005): *Las insuficiencias del Marxismo Crítico y los problemas del mundo contemporáneo*, Nómadas N° 11, UCM

H.C.F. Mansilla (2005): *La abdicación del pensamiento ante el horizonte del presente. La inalterable necesidad de un espíritu crítico en filosofía y política*, Nómadas N° 12, UCM

Pablo Nocera (2005): *Crítica y metacrítica de la modernidad en la obra de Georg Simmel*, Nómadas N° 13, UCM

Isidoro Reguera (1999): *La Filosofía en el Fin-de-Siècle*, Nómadas N° 0, UCM