

Gestos críticos

Colección Teorema

Georges Didi-Huberman

Gestos críticos

Traducción de Antonio F. Rodríguez

CÁTEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
Gestes critiques

1.ª edición, septiembre de 2026

Diseño de cubierta: Germán Úcar

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Georges Didi-Huberman, 2024, 2026

© Éditions Klincksieck, 2024

© De la traducción: Antonio Francisco Rodríguez Esteban, 2026

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2026

Valentín Beato, 21. 28037 Madrid

Depósito legal: M. 12.537-2026

ISBN: 978-84-376-5040-1

Printed in Spain

Índice

I. ESBOZOS EN FORMA DE COMETAS: ALGUNOS GESTOS DE INSERVIDUMBRE	11
La crítica en la época de su brutalización	13
Comparecer y no entenderse (gesto compartido)	29
Dialogar para discriminar (gesto socrático)	41
La lectura como insubordinación (gesto filológico)	47
Deslizarse entre las pasiones tristes (gesto ético)	55
Con la audacia del placer (gesto sensual)	65
La crítica antes de toda síntesis (gesto de la Ilustración)	77
Criticar como poeta (gesto romántico)	87
Para transformar el mundo (gesto de combate)	99
Por migraciones, por constelaciones (gesto excéntrico)	111
Política del barquero (gesto de supervivencia)	127
«Esta manera de no ser nada» (gesto rapsódico)	147
Una inservidumbre por «destellos imaginativos»	157
II. MONTAJES EN FORMA DE CONSTELACIONES: LA CRÍTICA SEGÚN MIGUEL ABENSOUR	167
Un niño amenazado imagina de otra forma	169
Para hacer pedazos los conformismos políticos	181
Experiencia y esperanza: la imaginación crítica	189
La «elección de lo pequeño» y el arte de constelar	199
Releer el antaño, y vincularlo	221
Los gestos sobreviven a los estados	233
Los deseos escapan de las prisiones	247
Ir hacia los límites, hacia las no fronteras	255

«Vigilantes de sueños» e imágenes dialécticas	265
Política de las pluralidades y de los reinicios	279
Una antropología de la «división compartida»	287
Ética de la alteridad: la tradición oculta	301
La utopía de los libros, o la exigencia sin suma	313
«CRITIQUE DE LA POLITIQUE»: LISTA CRONOLÓGICA	325
TABLA DE ILUSTRACIONES	335
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS	337

Una imagen de la crítica: trasplantar las flores del jardín del arte en la tierra extranjera del saber para aprehender atentamente los cambios de forma y color que se manifiestan. Esencial es la delicadeza del gesto, la precaución con la que se extrae la obra con sus raíces, que, a continuación, levantarán la tierra del saber.

WALTER BENJAMIN,
«Fragmento 132», 1929-1930

No puedo evitar pensar en una crítica que no intentaría juzgar, sino dar existencia a una obra, un libro, una frase, una idea; alumbraría los fuegos, haría crecer la hierba, escucharía el viento y atraparía la espuma al vuelo para diseminarla a los cuatro vientos. Multiplicaría no los juicios, sino las figuras de existencia; las llamaría, las extraería de su sueño. ¿Las inventaría acaso? Tanto mejor, tanto mejor. La crítica por sentencias me da sueño; me gustaría una crítica por destellos imaginativos. No sería soberana ni vestiría de rojo. Llevaría en sí el brillo de las tormentas posibles.

MICHEL FOUCAULT,
«El filósofo enmascarado», 1980

La utopía forma parte de la teoría crítica. [...] La negación determinada de lo que es solo puede efectuarse gracias al recurso a la imaginación, que puede anticipar una formación social superior, la libertad futura, franqueando los límites de la existencia.

MIGUEL ABENSOUR,
«El hombre es un animal utópico», 2006

I

*Esbozos en forma de cometas:
algunos gestos de inservidumbre*

La crítica en la época de su brutalización

Criticar: gesto necesario, siempre urgente, que hay que reconducir incansablemente. Gesto para observar mejor aquello que vemos, para conocer mejor el propio deseo, para sublevarse mejor contra lo que, como se dice, nos «exaspera». Y para imaginar mejor las posibles emancipaciones en el tiempo por venir. Gesto primordial, en suma: aquel gracias al cual todo podrá volver a empezar. Sin duda encarna lo que el pensamiento occidental ha hecho mejor: cuando Antígona contesta las ordenanzas políticas a corto plazo del tirano Creonte, en nombre de una exigencia ética más elevada; cuando Montaigne, en el momento en el que empieza la gran empresa colonial, se atreve a afirmar que los «salvajes» amerindios son mucho menos «bárbaros» que sus *conquistadores*¹; cuando Kant plantea la cuestión —con justicia llamada *crítica*— del sujeto del conocimiento en el momento en que la ciencia objetiva establece sus grandes certidumbres; cuando Marx, durante el auge del desarrollo industrial europeo, deconstruye —mientras los analiza— los propios fundamentos de la economía capitalista; cuando Freud desaloja al «yo» de su posición dominante en el psiquismo humano.

Una fórmula consagrada enuncia, sin embargo, que la crítica es «fácil» cuando el arte es «difícil». Todo el mundo sabe criticar: al menos

¹ En español en el original. (*N. del T.*)

eso es lo que parece. ¿No basta con detestar y saber expresarlo? ¿Y en voz alta, si es posible? ¿No basta con buscar el enfrentamiento, con *hablar mal*? ¿Con tomar partido desde el principio situándose bajo una bandera alzada antes de todo examen? ¿Con señalar frontalmente aquello que se rechaza, aquello a lo que se atribuye el estatus de enemigo o de desecho, aquello de lo que queremos liberarnos para siempre, «sin discusión»? Pues bien, eso no basta. Se trata de algo muy distinto. La crítica también implica un «arte difícil». Por lo tanto, una tarea —una forma de trabajar, la asunción de un pensamiento— tan delicada como necesaria. Pero ¿en qué sentido?

*

La crítica es un *gesto delicado*, en primer lugar, en el sentido de que constantemente debe franquear obstáculos, y en dos direcciones simétricas en las que se revela hasta qué punto choca con una *brutalización* que tiende a anestesiarla (un modo de hacerle perder su lucidez, su eficiencia) o a fanatizarla (un modo de hacerle perder su sutileza, su pertinencia). El consenso no debatido, la unanimidad que actúa en bloque o el conformismo de las opiniones irreflexivas no hace más que aplanar o aplastar la crítica: es una forma de negarla en tanto emergencia de una discontinuidad en el pensamiento. Sucede que la unanimidad o el conformismo generalizado —por ejemplo, la obligación de utilizar un cierto vocabulario o, al contrario, la prohibición de pronunciar ciertas palabras— funcionan como otras tantas brutalizaciones para el ejercicio del pensamiento crítico. Simétricamente, el disenso sistemático, dogmático, puramente antagónico (es decir, no dialéctico) acaba por violentar el gesto crítico en tanto examen o montaje de hipótesis racionalmente ponderadas.

El otro día —era 17 de febrero de 2023—, el catálogo general de la Biblioteca Nacional de Francia indicaba que sus colecciones incluían en torno a doscientas cincuenta y tres mil obras con alguna relación con la palabra «crítica». Podríamos deducir que el ejercicio de la crítica está en buena forma. O, al contrario, que su proliferación aparece como el síntoma de un gran contagio del *pathos* pendenciero. Lo sabemos por la experiencia cotidiana: basta con que en una misma reunión un único individuo se ponga a vomitar o a «delirar» sus recriminaciones para que casi todos se vuelvan igualmente paranoicos, impelidos por una feroz rivalidad mimética ante la cual dos o tres individuos, en minoría, no

podrán sino alarmarse antes de someterse ellos mismos a la acusación. Aunque la crítica suspende los juicios perentorios, la querella los hace proliferar en polémicas cada vez más brutales. Ahí donde la crítica es un *gesto dialéctico*, la querella solo se desarrolla bajo la forma de una *relación dual* (relación que Jacques Lacan caracterizaba como «desconocimiento» y «captación»). En la querella, es decir, en la crítica mal entendida, cada cual quiere «tener razón», cuando la razón es justamente aquello que nadie puede jactarse de poseer, de sujetar, de inmovilizar de una vez por todas: ya que, justamente al hilo del gesto crítico, no deja de caminar, de *devenir*.

El gran historiador George Mosse ha descrito bajo el término de «brutalización del campo político» este fenómeno que, después de la Gran Guerra, condujo a las sociedades europeas al fascismo y al nazismo². Fenómeno que asocia justamente a la anestesia del consenso (nacionalista, en este caso) con el paroxismo del fanatismo (el odio al otro). Hoy, Achille Mbembe emplea el término «brutalismo» para calificar las «maneras antagonistas» y las «apropiaciones exclusivas» que reinan en el ecosistema mundial³. Ahora bien, lo que Mosse decía de los comportamientos políticos en la Alemania prenatal y lo que Mbembe afirma de la suerte reservada por el capitalismo tardío al medio ambiente puede observarse, ante todo, en el propio lenguaje. *Es el lenguaje el que se brutaliza primero*, como si la brutalización de hechos y gestos, de cosas y seres derivara directamente de este fenómeno.

Fue necesario que el filósofo Viktor Klemperer observara ejemplarmente la lógica —y ante todo el lenguaje, tan maltratador como maltratado— durante el periodo de la persecución nazi⁴. En el mismo momento, Theodor Adorno y Max Horkheimer, exiliados en Estados Unidos, prolongaban esta crítica del lenguaje en una crítica de la razón: «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie. [...] La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así

² G. L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes* (1990), trad. de E. Magyar, París, Hachette Littératures, 1999, págs. 181-206.

³ A. Mbembe, *Brutalisme*, París, La Découverte, 2020, págs. 236-237.

⁴ V. Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue* (1947), trad. de É. Guillot, París, Albin Michel, 1996 (trad. cast.: *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Editorial Minúscula, 2001).

como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración»⁵.

Sin embargo, para Adorno y sus amigos fue devastador constatar, una vez derrotado el régimen nazi, que la brutalización del lenguaje y del pensamiento no conocía un verdadero respiro. De ahí la interrogación, desarrollada a finales de los años cuarenta —y hoy en día más candente que nunca—, ante lo que se denominó un «fascismo potencial»: «No hubo dificultad alguna en encontrar sujetos cuya actitud era tal como para indicar que estarían dispuestos a aceptar el fascismo si se convirtiera en un movimiento social fuerte y respetable»⁶. Una época en la que otros sociólogos, en el mismo ámbito de la sociedad «liberal» norteamericana, detectaban ya con claridad los fenómenos del conspiracionismo de extrema derecha, en lo que Leo Löwenthal y Norbert Guterman denominaron los «profetas de la mentira», y que más tarde Richard Hofstadter definió certeramente como «estilo paranoico»⁷.

Por lo tanto, el lenguaje no ha dejado de ser brutalizado. De ahí la necesidad de prolongar ciertos gestos críticos ejemplares en los que esta brutalización fue puesta en perspectiva y analizada para poder deconstruirla mejor. Prolongarlos, sobre todo, en la estela de estos fenómenos contemporáneos —pero no tan novedosos como se suele decir— de las *fake news* o la «posverdad»⁸. Ahora bien, este tipo de fenómenos inerva toda la profundidad antropológica de nuestras sociedades: de modo que la brutalización del lenguaje implica la de los afectos, también ellos «anestesiados» hasta la indiferencia o, por el contrario, «fanatizados» en

⁵ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* (1944), trad. de É. Kaufholz, París, Gallimard, 1974 (ed. 1983), págs. 13 y 15 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994).

⁶ T. W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire* (1950), trad. de H. Frappat, París, Éditions Allia, 2007, pág. 7 (trad. cast.: «Estudios sobre la personalidad autoritaria», *Escritos sociológicos II*, vol. 1, Madrid, Akal, 2008). Cfr. M. Cohen-Halimi, «Qu'est-ce qu'un "potentiel fasciste"? Réflexions à partir des *Études sur la personnalité autoritaire* de Adorno», *Prismes. Théorie critique*, núm. 1, 2018, págs. 165-188.

⁷ L. Löwenthal y N. Guterman, *Les Prophètes du mensonge. Étude sur l'agitation fasciste aux États-Unis* (1949), trad. de V. Platini y É. Martini, París, La Découverte, 2019. R. Hofstadter, *Le Style paranoïaque. Théories du complot et droite radicale en Amérique* (1963), trad. de J. Charnay, París, Françoise Bourin, 2012.

⁸ Véase especialmente G. Mühlmann, *Du journalisme en démocratie*, París, Payot, 2004 (reed. París, Klincksiek, 2017), págs. XVI-XXXIX (prefacio a la edición de 2017). M. Revault d'Allonnes, *La Faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, París, Le Seuil, 2018.

el orden de las «pasiones tristes», a cuya cabeza se sitúa el resentimiento, con la impotencia característica de su rumia, su estructura de desmentido y su vocación racista⁹. El propio tiempo se ve brutalizado por los fenómenos alienantes de la aceleración tecnológica y social, así como Harmut Rosa lo ha convertido en el centro de su sociología crítica¹⁰. ¿Qué hacer, en estas condiciones, entre la *nada* de una crítica anestesiada y la *rabia* de la crítica fanatizada, unilateralmente negativa, incluso nihilista? ¿Entre la recuperación capitalista de la crítica y la impotencia eventual de sus mesiánicos fuegos de artificio?¹¹.

*

Al releer ciertos textos cruciales de la bien llamada teoría crítica —nacida del corazón mismo de la «brutalización» totalitaria de los años 1920-1930— se comprende que fuera mucho más que una mera *postura* intelectual y sin duda un poco menos —como trabajo de saber, de escritura, de pensamiento filosófico— que una *acción* política en el sentido tradicional del término. Más bien se trató de un *gesto*¹². Es decir, un *movimiento que manifiesta* concretamente hacia los demás lo que pretende expresar desde su fuero interno. Todo esto se lee ya en la formulación propuesta en el texto-umbral de 1937, «Teoría tradicional y

⁹ Véase especialmente M. Scheler, *L'Homme du ressentiment* (1912), trad. de J. Lacoste, París, Gallimard, 1970 (reed. revisada y corregida, París, Bartillat, 2022), pág. 62. M. Benasayag y G. Schmit, *Les Passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, París, La Découverte, 2003 (ed. 2006), págs. 24-26. A. Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité. Éléments d'une histoire de l'indifférence*, Lyon, Parangon/Vs, 2009. F. Dubet, *Le Temps des passions tristes. Inégalités et populisme*, París, Le Seuil-La République des idées, 2019. C. Fleury, *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*, París, Gallimard, 2020, págs. 11-196. L. Boni y S. Mendelsohn, *La Vie psychique du racisme, 1. L'empire du démenti*, París, La Découverte, 2021, págs. 157-240.

¹⁰ H. Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* (2005), trad. de D. Renault, París, La Découverte, 2011 (ed. 2013), especialmente las págs. 164-180 y 241-255. Íd., *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive* (2010), trad. de T. Chaumont, París, La Découverte, 2012.

¹¹ Cfr. L. Boltanski y È. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999 (ed. 2011 con un prefacio inédito), págs. 555-713. L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, París, Gallimard, 2009, págs. 129-173 y 236.

¹² Cfr. G. Didi-Huberman, «Image (de la) critique» (2015), *Bulletin de la Société française de philosophie*, CX, 2016, núm. 2, págs. 1-37. Retomado en *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève, 1*, París, Les Éditions de Minuit, 2019, págs. 97-107 y 281-292 (bajo los títulos «Qu'est-ce qu'un geste critique?» e «Images, puissances critiques»).

teoría crítica», en el que Max Horkheimer afirmaba el contenido «dialéctico» y materialista —por lo tanto, marxista, no idealista— de lo que él entendía por «crítica»¹³.

Un gesto no es un estado ni un Estado. No es ni un «aspecto de uno mismo» ni una toma de poder. Es, de una forma más llana y dinámica, un *movimiento para ir a ver*, para interrogar al otro, la diferencia, la alteridad. Gesto, pues, para tener una oportunidad de desvelar lo que no se había percibido hasta entonces: «La teoría que desarrolla dicha imagen», escribe Horkheimer, «no trabaja al servicio de una realidad ya existente; se limita a pronunciar su secreto»¹⁴. Así pues, el gesto crítico se revela *dialéctico* en el sentido de que examina una realidad confrontándola a sus propios —y a nuestros propios— aspectos impensados. He ahí, además, por qué la teoría enerva, da miedo y a menudo produce rechazo: «La hostilidad hacia lo teórico en general que hoy impera en la vida pública se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico. Donde no prosiguen las actividades de constatar y ordenar en categorías tan neutrales como sea posible (es decir, indispensables para la praxis vital en su forma dada), surge de inmediato la oposición. A la inmensa mayoría de los dominados les frena el miedo de que el pensamiento teórico pueda hacer que parezca equivocada y superflua su adaptación a la realidad, tan trabajosamente lograda; y entre quienes se benefician de la situación se alza un recelo general contra toda forma de independencia intelectual. La tendencia a concebir la teoría como la antítesis de la positividad es tan fuerte que incluso la inocua teoría tradicional se ve a veces afectada por ella»¹⁵.

El gesto inherente a lo que Horkheimer llama «teoría crítica» es un *movimiento para abrir el pensamiento* y el conocimiento: crear pasajes concretos a la vez que se produce la apertura en nosotros mismos. La «teoría tradicional» se caracteriza, por el contrario, por su clausura, su altura, su pretensión de erigirse en sistema. Esto parece evidenciarse ya en Descartes y sus «reglas del método», se prolonga especialmente en Husserl, para quien una teoría no es otra cosa que un «sistema de pro-

¹³ M. Horkheimer, «Théorie traditionnelle et théorie critique» (1937), trad. de C. Maillard y S. Muller, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, París, Gallimard, 1974, pág. 38 (trad. cast.: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000).

¹⁴ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁵ *Ibid.*, págs. 68-69.

posiciones cerrado en sí mismo»¹⁶. Estas concepciones de la teoría son literalmente *abstractas*: es decir, retiradas —«abs-traídas»— del mundo histórico, material y social del que, sin embargo, reciben una gran parte de su significación: «De ahí que en la concepción tradicional no aparezca la verdadera función social de la ciencia, no aparezca lo que la teoría significa en la existencia humana, sino solamente en esa esfera desprendida del resto de la actividad social en la que tiene lugar la producción de teoría en condiciones históricas. [...] El modo en que en la contemplación receptiva se separan y componen las partes, de manera que ciertos elementos singulares no se perciben mientras que otros se acentúan, es un resultado del modo de producción moderno en la misma medida en que la percepción de un hombre de cualquier tribu de cazadores y pescadores primitivos es el resultado de sus condiciones de existencia, y también, por supuesto, del objeto. [...] Solo en el contexto total cobran su sentido correcto los juicios aislados acerca de lo humano»¹⁷.

El gesto crítico es, por tanto, un *movimiento para tomar posición*: para pensar toda cosa, toda obra, toda actividad según su posición en un relato, un contexto, una relación con los demás. Se diferencia así tanto de la soledad dominante del metafísico idealista como del compromiso unilateral —el puro y simple *tomar partido*— que el marxismo militante exige a sus defensores: «La vanguardia necesita la astucia en la lucha política, y no el adoctrinamiento académico acerca de su posición»¹⁸. Gesto dialéctico, la crítica se manifiesta entonces, fundamentalmente, como un *movimiento para inquietarse*: a un tiempo para descubrir el *aspecto sombrío* de todas las cosas (el célebre «pesimismo» en el que rápidamente se encasilló a Horkheimer y, sobre todo, a Adorno) y para extraer el *aspecto deseante*, incluso utópico, de toda situación: «in-quieto» en el sentido de que jamás dejará de salir de sí mismo y de pretender emigrar a otro lugar, donde será factible pensar en otras posibilidades.

Un gesto inquieto es, ante todo, un gesto para entrever todos los riesgos, pero que también se niega a detenerse, a fijarse o a establecerse

¹⁶ *Ibid.*, págs. 16-17.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 26, 31 y 44.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 57 (sobre la noción de crítica contemplada bajo el prisma de la diferencia entre «toma de partido» y «toma de posición» —a propósito de Bertolt Brecht y Walter Benjamin—, *cfr.* G. Didi-Huberman, *Quand les images prennent position. L'œil de l'histoire*, 1, París, Les Éditions de Minuit, 2009, págs. 107-126).

en algún reino seguro o en algún dominio protegido. Horkheimer escribe que «en un periodo histórico como el nuestro, la verdadera teoría no es tanto afirmativa como crítica, del mismo modo que la acción conforme a ella no puede ser “productiva”»¹⁹ [tanto en el sentido del marxismo ortodoxo como en el del pragmatismo capitalista]. Esto no significa otra cosa que un *perpetuo rechazo del conformismo*, que Horkheimer convertirá, justamente, en la conclusión de su ensayo: «El conformismo del pensamiento, la insistencia en que se trata de una profesión fija, de un ámbito cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensamiento»²⁰. Lo que, justamente, no quiere decir que el pensamiento crítico deba someterse a la actualidad de los medios sociales y de sus fines tácticos, sino que, inquieto, nunca debería dejar de *salir de sí mismo* para afrontar sus alteridades, sus alteraciones, los desafíos conjugados de la memoria histórica y de la esperanza política. «Por eso la filosofía que cree encontrar descanso en sí misma, en una verdad cualquiera, no tiene nada que ver con la teoría crítica»²¹.

*

La inquietud no cesa nunca para el pensamiento crítico. Cuando un cuarto de siglo más tarde Adorno y Horkheimer tuvieron que prologar la reedición de su *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*), eran muy conscientes de que su diagnóstico de los años de la guerra no había sido corregido por ninguna «curación». E incluso, en cierto modo, lo que se había dicho en 1944 —«Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes»²²— parecía aún más pertinente en 1969. Decididamente, había que persistir en el gesto crítico en tanto materialización libre de esta «imaginación teórica» (*theoretische Einbil-*

¹⁹ *Ibid.*, págs. 80-81.

²⁰ *Ibid.*, pág. 81.

²¹ *Ibid.*, pág. 92 («Appendice», de 1937).

²² T. W. Adorno y M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, op. cit., pág. 14 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994).

dungskraft) cuya censura social «abre camino a la locura política»²³. Por eso el prefacio de 1969 persistía en su constatación histórica (sobre «el horror [que] continúa») y filosófica (sobre el dominio del positivismo como «mito», de *lo que es*, pero también del dogmatismo como mito de *lo que debe ser*)²⁴.

En 1968, Horkheimer escribió un prefacio para la reedición de *Traditionelle und kritische Theorie* (*Teoría tradicional y teoría crítica*). En sintonía con las revueltas estudiantiles de la época, insistió desde el inicio en el hecho de que el fascismo histórico había dejado vía libre a algo que en el fondo era lo mismo, pero con otro rostro: un «fascismo [con un] rostro honorable»²⁵. La lucha contra este tipo de dominio no había perdido nada de su intensidad y de su actualidad en el corazón mismo del «mundo liberal». Pero el gesto crítico también se extendía al «materialismo dialéctico», tal y como era practicado en la sombra de los regímenes neoestalinistas, desde entonces «transformado en un [puro] instrumento de manipulación política»²⁶. Y esto hasta en el discurso de la extrema izquierda en la República Federal de Alemania, cuya invocación a la violencia —era la época de los primeros atentados de la Fracción del Ejército Rojo— no parecía, a ojos del filósofo, sino la expresión de una «impotencia» política y de un «comportamiento seudorevolucionario [tendente a] la destrucción de todo lo que no es él mismo»²⁷.

En los fragmentos de pensamientos reunidos bajo el título *Notes critiques sur le temps présent* («Notas críticas sobre los tiempos presentes»), Horkheimer volvió más de una vez, en los años 1966-1969, al peligro totalitario inherente a todo pensamiento que solo contemplara el «mal» a partir de un «bien» dogmáticamente postulado de antemano: el «bien», dice en esencia, no podría ser sino una inferencia por defecto, una orientación y no una entidad; en otras palabras, algo hipotético o consecutivo al análisis crítico de los «males» o a las desgracias políticas concretamente observadas²⁸. Se evidencia, entonces: la palabra *crítica* se

²³ *Ibid.*, pág. 15.

²⁴ *Ibid.*, págs. 9-10 («Préface» de 1969). En adelante, trad. propia.

²⁵ M. Horkheimer, «Théorie traditionnelle et théorie critique», art. cit., pág. 8 («Préface» de 1968).

²⁶ *Ibid.*, pág. 9.

²⁷ *Ibid.*, pág. 11.

²⁸ *Id.*, *Notes critiques sur le temps présent, 1949-1969* (1974), trad. de S. Cornille y P. Ivernel, París, Payot, 1993 (ed. 2009), pág. 297. En adelante, trad. propia.

opone, ante todo, a la palabra *totalitario*, y Horkheimer lleva el razonamiento hasta reconocer un pensamiento de tipo «totalitario» *también* en el «extremismo de izquierda» de su época: «El ataque contra el capitalismo, hoy, debe asumir al mismo tiempo la reflexión sobre el riesgo totalitario en dos sentidos. Tanto como la tendencia al fascismo en los Estados capitalistas, debe ser consciente del vuelco de la oposición extremista de izquierda hacia un totalitarismo del terror»²⁹.

En el plano del lenguaje y del pensamiento político, *crítica* se opondrá a *conformismo*, ya que, por medio de un conformismo abstracto del pensamiento, un postulado revolucionario fosilizado en «palabra mágica» e imperativo de *conformidad*, la razón es capaz de autodestruirse en tiranía, como en el caso del estalinismo e, incluso, de todos los sectarismos de izquierda, sean cuales sean. No es una sorpresa que el último fragmento de las *Notes critiques* estuviera dedicado, precisamente, a un elogio del «no conformismo» intrínseco a toda teoría crítica³⁰. En 1970, desolado por la reciente muerte de su amigo Adorno, Horkheimer culminará su larga trayectoria filosófica con una reflexión sobre el «pesimismo teórico» que al final le hizo dar la espalda al marxismo de su tiempo. Y ello sin dejar de preguntarse qué podría ser «el optimismo, a pesar de todo» (*trotz alledem*)³¹.

¿Qué hay, pues, en ese *a pesar de todo*? Se entiende que fue arrancado de una situación histórica amenazante por todos los flancos. La palabra crítica debía, en efecto, mantener su exigencia hasta el final: lo que obligaría a caminar constantemente por el filo de la navaja. Nacida de la huida de la brutalización nazi, no se contentó —lejos de ello— con la aceptación del universo material de la mercancía capitalista y la aceptación del universo lingüístico del positivismo pragmático inherentes a la sociedad estadounidense. Por otro lado, el punto de vista de Adorno y de Horkheimer, tras haber bebido de las fuentes del marxismo y del psicoanálisis para deconstruir los conformismos implícitos en la filosofía tradicional y en la organización occidental de la sociedad, se negó a someterse al dogmatismo marxista y a sus «conformismos de izquierda», experimentados, entonces, como otras tantas brutalizaciones para el pensamiento crítico.

²⁹ *Ibid.*, pág. 291.

³⁰ *Ibid.*, pág. 302.

³¹ Íd., «La théorie critique hier et aujourd'hui» (1970), trad. de L. Ferry, *Théorie critique*, París, Payot, 1978 (ed. 2009), pág. 341. Trad. propia.