

NEW LEFT REVIEW 112

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE - OCTUBRE 2018

ARTÍCULOS

ROBERT POLLIN	Por un nuevo <i>New Deal</i> verde	7
ACHIN VANAİK	Las dos hegemonías de la India	32
JOHN WILLETT	Arte y revolución	67
CATHERINE BERTHO LAVENIR	Construir fronteras	97

ENTREVISTA

PETER DEWS	La idea de esperanza	107
------------	----------------------	-----

ARTÍCULOS

CAL WINSLOW	¿Ciudad corporativa?	141
EVA DÍAZ	El arte y la nueva era espacial	157

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO
25M
DEMOCRACIA

ts
d traficantes de sueños

SUSCRÍBETE

PETER DEWS

LA IDEA DE ESPERANZA

Entrevista con Talita Cavaignac y Thomas Amorim

¿Podrías hablarnos de tus orígenes y de por qué decidiste estudiar filosofía?

SOY UN EJEMPLO clásico de la movilidad social en el Reino Unido de posguerra. Nací en 1952 y crecí en una familia obrera con aspiraciones: mi padre reparaba teletipos para la Oficina General de Correos y mi madre trabajaba de cuidadora en un comedor escolar. Vivíamos en un barrio de casas de nueva construcción a las afueras de Birmingham. Desde la ventana del dormitorio de mis padres se alcanzaba a ver la torre de la iglesia del pueblo más cercano. A los once años, aprobé un examen de admisión y obtuve una beca para el King Edwards School de Edgbaston, académicamente el colegio más prestigioso de la ciudad. Estaba lleno de esnobismo social, algo doloroso para un adolescente de mi procedencia familiar, pero abría ventanas a nuevos mundos intelectuales y culturales. Desde entonces debo afrontar sentimientos encontrados respecto a dicha experiencia. A los diecisiete años –después de una trayectoria escolar acelerada– obtuve una beca para entrar en el Queens' College de Cambridge. Durante unos meses enseñé inglés en una academia de lenguas de un pueblo español –una experiencia que me dejó un amor indeleble por el país y su idioma– y me fui a Cambridge en el otoño de 1970 a estudiar filología inglesa.

De modo que empecé estudiando literatura, no filosofía. En el colegio era bueno en inglés, y mi profesor favorito me aconsejó que solicitase una plaza en Cambridge para estudiar filología inglesa. Pero era comienzos de la década de 1970, y por aquel entonces el estudio de la literatura en Cambridge era muy rígido, todavía a la sombra de Leavis y el *New Criticism*. Se trataba de responder a los textos, sin tener muy en cuenta

su contexto histórico o político. Por ejemplo, un ejercicio que teníamos que hacer era datar, con un margen de veinte años, un fragmento de prosa en inglés, de forma anónima y tomado de cualquier momento posterior al Renacimiento, basándonos en el vocabulario y las características del estilo. Me pareció un sistema muy insatisfactorio. Las únicas clases a las que me molestaba en asistir eran las de Raymond Williams y George Steiner.

¿Qué te llevó a la filosofía?

Cuando terminé mi grado, quería emprender estudios más relacionados con la política, con la sociología. También empezaba a interesarme más por la filosofía. Supongo que esos intereses teóricos eran inseparables de mi interés por lo que ocurría en el mundo, en especial la Revolución Cubana, la Guerra de Vietnam y las luchas anticoloniales. De niño había seguido con interés los acontecimientos del Mayo parisino –recuerdo haber leído el tratado de Daniel Cohn-Bendit, *Comunismo obsoleto: la alternativa de la izquierda*, en el autobús del colegio– y me había relacionado brevemente con algunos estudiantes radicales de la Universidad de Birmingham, que estaban frente a mi colegio, repartiendo folletos, proyectando películas antiimperialistas, y cosas de ese tipo. En 1975, después de dos años haciendo trabajos eventuales, y de viajar a Norteamérica y Centroamérica, me matriculé en un máster en sociología de la literatura impartido por la Universidad de Essex, donde más tarde enseñé durante treinta años. Pienso que ya me pareció un puente hacia la filosofía. Ya entonces, en el fondo de mi mente, sabía que lo que realmente quería estudiar era filosofía.

El de Sociología de la Literatura de Essex fue uno de los primeros másteres de teoría literaria en el Reino Unido, posiblemente el primero. Leíamos mucha teoría literaria marxista, autores como Lukács y Lucien Goldmann, pero también Saussure, Barthes y un poco de Derrida, que empezaba a ser conocido por aquel entonces. Entre nuestros profesores se encontraban Gabriel Pearson, que había colaborado con la *New Left Review* en sus primeros años, y Stanley Mitchell, el académico y traductor errante que fue el primer profesor de ruso de la Universidad. También había escrito para la *NLR* y había participado en las protestas estudiantiles de 1968 en Essex. Al final de su vida publicó una maravillosa traducción de *Eugene Onegin*. Lo que realmente me fascinó mientras trabajé para obtener el máster fue la teoría literaria y la filosofía francesas, y decidí que quería escribir una tesis

doctoral sobre Derrida. Sin embargo, estaba decidido a realizar mi investigación sobre Derrida en un departamento de filosofía, algo básicamente inaudito por aquella época.

¿Qué tal te fue?

Por suerte conseguí encontrar un director de tesis receptivo en la Universidad de Southampton. El director del departamento, Anthony Manser, era un filósofo formado en Oxford, que había desarrollado un interés poco convencional por pensadores como Sartre y Hegel. Había publicado un libro sobre Sartre en 1966, algo *outré* para un filósofo británico de aquel tiempo¹. Tony debió de ver algo en mi solicitud, porque logró que la Universidad me concediese una beca de tres años para hacer el doctorado. Cuando llegué, él no entendía realmente lo que yo hacía, pero era un hombre bondadoso y sencillamente me dejó seguir adelante. Cuando empecé a investigar, tuve que aprender mucha historia de la filosofía por mi cuenta, porque no era mi campo de trabajo original. Me senté en la biblioteca y empecé a leer a Hume, Leibniz, Kant, Wittgenstein. También intenté familiarizarme con parte de los filósofos analíticos por entonces influyentes, Donald Davidson, por ejemplo. No recuerdo cuándo leí por primera vez la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, pero me quedó claro que era un imponente logro de la inteligencia y la perspicacia humanas. Solo gradualmente llegué a apreciar su asombrosa sistematicidad.

En el otoño de 1977, el segundo año de mi doctorado, viajé a París y me matriculé como estudiante visitante en la universidad «experimental», Paris VIII, creada tras Mayo del 68 y entonces ubicada en el Bois de Vincennes. Deleuze y Lyotard daban allí clases semanales, y había todo un departamento dedicado al psicoanálisis lacaniano. Empecé a leer a Foucault, a Deleuze, a Lyotard y a Lacan, además de Derrida, y empecé a interesarme por toda la constelación de la filosofía francesa conocida como posestructuralismo. Pero también había sentido siempre interés por la teoría social, en especial por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt —desde que en el colegio había intentado leer *El hombre unidimensional*—, y decidí que quería comparar estas dos corrientes de pensamiento. Mi idea esencial era que el posestructuralismo era realmente una forma de criticar aspectos de la modernidad, la subjetividad moderna y las formas de experiencia modernas, pero que carecía de la reflexividad sociológica

¹ Anthony Manser, *Sartre: A Philosophic Study*, Londres, 1966.

de la Escuela de Frankfurt. Si los juntásemos, podríamos interpretar el posestructuralismo como una especie de teoría crítica, pero una teoría crítica menos autorreflexiva que la de la Escuela de Frankfurt. Esta fue la idea básica de mi tesis doctoral, que se convirtió en mi primer libro, *Logics of Disintegration* (1987). Fue de hecho la primera comparación sistemática entre el posestructuralismo y la Escuela de Frankfurt, lo cual en aquel momento suponía efectuar un estudio comparativo muy inusual, porque se trataba de dos tradiciones mutuamente ajenas. Aquellos interesados por Foucault o Derrida hacían caso omiso –o eran antagonistas– de la Escuela de Frankfurt, y viceversa. El doctorado, en consecuencia, fue un intento de demostrar que era posible establecer un diálogo crítico entre estas dos tradiciones. Aunque no oculté el hecho de que mis simpatías estaban en último término del lado de la Escuela de Frankfurt.

¿Dabas clase en ese momento?

Mientras preparaba el doctorado y después de terminarlo enseñé filosofía a tiempo parcial en diferentes universidades de Londres durante varios años. Era la época culminante del thatcherismo y escaseaban muchísimo los puestos para enseñar filosofía. En 1986, gracias a la iniciativa de alguien que se convirtió en un buen amigo, Andrew Bowie, me dieron un puesto temporal de dos años en la que ahora es la Anglia Ruskin University de Cambridge, impartiendo un extraño curso denominado «Pensamiento y literatura europeos». Era una locura de trabajo excesivo: corría de un seminario sobre Balzac o Flaubert a otro sobre los *Pensées* de Pascal o sobre *La genealogía de la moral* de Nietzsche, y después a un debate sobre *Madre coraje y sus hijos* o *La casa de Bernarda Alba*. Pero al final, dos años después, me dieron trabajo permanente en el departamento de Essex. Quizá era el único departamento que podría haberme empleado: en aquel momento la filosofía británica estaba dominada por la filosofía analítica, como sigue siendo el caso en la actualidad. Essex era una excepción. Desde su fundación, a mediados de la década de 1970, siguió una trayectoria diferente. El profesor que la fundó, un estadounidense llamado Frank Cioffi, era un profesor excéntrico y carismático que no publicó mucho, un experto en Wittgenstein obsesionado con despotricar contra Freud. Pero quizá le debamos a su excentricidad que estuviese decidido desde el comienzo a crear un departamento distinto, que abarcara diferentes tradiciones de la filosofía europea continental, además de los estudios analíticos convencionales. Aun así, yo era un candidato muy inusual. Mi primera titulación era de literatura y nunca

había estudiado la filosofía analítica convencional. En cierto modo, tuve suerte de que me diesen el trabajo. Pero Essex era el lugar adecuado para mí, había una afinidad electiva.

¿Qué direcciones tomó tu trabajo, una vez en Essex?

Cuando empecé a trabajar allí me interesé cada vez más por el idealismo alemán, aunque ya había tocado brevemente a Fichte, Schelling y Hegel en *Logics of Disintegration*. Al final me convencí de que tenemos que volver a Kant y después a la explosión intelectual que conocemos como el idealismo alemán para entender los problemas básicos y la orientación del pensamiento continental reciente. Me formé la opinión de que buena parte de la recepción de la filosofía francesa contemporánea, que entonces estaba en pleno desarrollo en Gran Bretaña y Estados Unidos, era vacua, debido a la falta de interés por esas raíces. Una de mis principales preocupaciones desde entonces ha sido la de conectar la evolución moderna o contemporánea de la filosofía francesa y alemana con sus predecesores del pensamiento poskantiano. Muchos de los artículos de mi segundo libro, *The Limits of Disenchantment* (1995), efectúan estas conexiones entre el pensamiento europeo contemporáneo y el idealismo alemán.

Mi tercer libro, *The Idea of Evil* (2008), se alejó un poco de los anteriores. Seguía haciendo algo similar, en el sentido de que empiezo con Kant, Schelling, Fichte y Hegel, y hago un seguimiento de la problemática del mal en esos pensadores, pasando después por Schopenhauer y Nietzsche para entrar en el siglo XX y acabar con Lévinas y Adorno. El título del libro quizá fuese poco útil, porque cuando alguien piensa en el problema del mal, probablemente lo hace en referencia al problema de la teodicea. ¿Cómo podemos justificar o creer en Dios viendo todo el mal y el sufrimiento que hay en el mundo? Yo empecé con un problema muy distinto. Si miramos la historia de la filosofía y del pensamiento político, veremos que los pesimistas acerca de la naturaleza humana tienden a ser de derechas, mientras que los pensadores de izquierdas tienden a ser optimistas respecto a la naturaleza humana; a menudo de manera excesiva o ingenua, en mi opinión. Yo quería romper esa asociación. Me interesaban los pensadores de tendencias progresistas en ética y política —que en último término creían en el poder de la razón, si se quiere— pero que no eran ingenuos respecto al mal del que son capaces los humanos. Esa era la clave de la tensión filosófica en torno a la que giraba el libro. Schopenhauer y Nietzsche eran contraejemplos ilustrativos: plantean la

pregunta de ¿cómo puede uno *vivir* la modernidad si abandona cualquier noción de progreso social y moral?

Describe el hecho paradójico de que el posestructuralismo, al oponerse a cualquier filosofía centrada en una conciencia totalizadora, regresa a su propia forma primitiva de totalización, basada en una noción abstracta de la diferencia. El resultado es una inmersión en fragmentos y perspectivas, una ontología que a su modo es tan absoluta como la unidad que afirma combatir. ¿Podrías comentarnos algo a este respecto?

Como he dicho, me interesaba interpretar a los pensadores posestructuralistas como inmersos en una crítica a la modernidad. Tal vez el caso de Foucault sea el más obvio: era el más directamente político, histórico y sociológico de esos pensadores. En cierto modo, yo simpatizaba con la crítica del sujeto desarrollada en el posestructuralismo. Pero muy pronto, cuando estaba investigando para mi tesis doctoral, leí la *Dialéctica negativa* de Adorno, un libro que prácticamente nadie leía por aquel entonces. Comprendí de inmediato que había estrechas similitudes entre la forma de pensar de Adorno y la de los posestructuralistas, y me referí a ello en el primer capítulo de *Logics of Disintegration*. Esos paralelos fueron también la base de un artículo que titulé «Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity», que redacté en un día, en un destello de inspiración².

Por decirlo de la manera más sencilla: llegué a la conclusión de que la crítica postestructuralista del sujeto era, desde la perspectiva de Adorno, antidialéctica. Como expresión de desilusión, contenía una crítica válida a la rigidez de una subjetividad burguesa autocontrolada, pero no ofrecía alternativa. Todo lo que proponía era una mera desintegración, una dispersión de la subjetividad y en consecuencia no abría ninguna perspectiva política progresista. Esa es la principal razón por la que siempre he tenido reservas respecto al posestructuralismo, a pesar de sentir también cierta simpatía hacia él, hacia su impulso de descomponer formas rígidas de pensar y restringir las concepciones de la identidad, algo que me parecía potencialmente emancipador.

Si analizamos la historia de la recepción del posestructuralismo, veremos que fue en parte una reacción contra el marxismo, en especial en Gran Bretaña, donde Althusser y el marxismo althusseriano llevaban

² Peter Dews, «Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity», *NLR* 1/157, mayo-junio de 1986; incluido en *The Limits of Disenchantment*, Londres, 1995, pp. 19-38.

cierto tiempo siendo muy influyentes. Mucho más influyentes, sin duda, que la Escuela de Frankfurt. Por aquel entonces no había muchos que leyesen a la Escuela de Frankfurt, pero sí había muchos interesados por Althusser y por pensadores estructuralistas como Lévi-Strauss. Un factor que debemos considerar aquí es que los británicos más preparados, si tienen una segunda lengua, hablan más francés que alemán (yo había estudiado los dos en el colegio). De modo que a algunos el interés por Foucault y sus colegas les pareció el siguiente paso obvio. El posestructuralismo parecía una radicalización del estructuralismo: decía que podía optarse por el mismo antisubjetivismo o «antihumanismo» y, al mismo tiempo, deshacerse de la restricción de aburridas reivindicaciones de científicidad (y Althusser había soldado en la mente de muchos el vínculo entre Marx y su propia concepción idiosincrática de la científicidad). Pero, como he expuesto, yo siempre tuve reservas respecto al carácter antidialéctico y a las implicaciones políticas del posestructuralismo.

En tu primer libro, aprecias el análisis de la «lógica de la desintegración» —y sus consecuencias ambivalentes— que está sostenido por la crítica de la identidad de Adorno. Pero la falta de un componente intersubjetivo te parece una limitación de su pensamiento, una limitación que superarían de diferentes modos autores como Lacan y Habermas. ¿Cómo evalúas hoy las exigencias de una teoría que tenga en cuenta los problemas de la intersubjetividad sin descuidar la crítica a la ideología y a la cosificación practicada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt?

Es muy común que se establezca un conflicto entre la primera generación de la Escuela de Frankfurt, de hecho la generación posterior a 1930, y la segunda, liderada por Habermas, y quizá también la tercera, ejemplificada por Axel Honneth. Siempre me he resistido a pensar de ese modo: que había que optar por defender a Adorno o a Habermas y que existía un profundo conflicto entre esas dos concepciones de la Teoría Crítica. Siempre me ha interesado la evolución de la tradición de Frankfurt en su conjunto, y me ha interesado más resaltar las continuidades que creer que hay una profunda división entre la primera generación y la segunda.

Pero me inclino a pensar que *hay* una especie de punto ciego acerca de la intersubjetividad en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. De modo que, en mi opinión, pensadores como Habermas y Honneth acertaban al decir que Adorno seguía pensando en términos de un paradigma sujeto-objeto o de un modelo sujeto-objeto, y que esto podía ser

una limitación. Se podría alegar que, con conceptos como el de mimesis, Adorno intentaba pensar sobre la intersubjetividad, sobre las relaciones de empatía y reciprocidad entre seres humanos, pero carece de un conjunto de categorías específico para teorizar esto y tiende a sugerir que la sociedad se ha reificado y cosificado tanto que sería ingenuo poner esperanza alguna en la dinámica y en el potencial de las relaciones intersubjetivas. De modo que coincido en que Adorno tiene un problema a ese respecto. Pienso que Habermas tenía razón al sugerir que existe una dinámica de la democratización –de la razón comunicativa– inserta en la modernidad, que los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en parte por su experiencia del fascismo y del totalitarismo, no habían apreciado realmente.

Por una parte, se puede sostener que los pensadores posteriores de la Escuela de Frankfurt, que ponen tanto énfasis en la intersubjetividad y en el potencial democrático de las relaciones intersubjetivas, se volvieron demasiado complacientes acerca del capitalismo y esencialmente socialdemócratas en sus perspectivas. Pienso que hay ventajas e inconvenientes en ambas opciones. Tras treinta o cuarenta años de neoliberalismo, con el impacto que ha tenido en las estructuras y en los procedimientos democráticos, vemos ahora que hay que establecer una distinción entre la importancia de la necesidad de disponer de categorías para pensar acerca de la intersubjetividad y el mantenimiento de una confianza cuestionable en la protección que la democratización, considerada parte del avance garantizado de lo que Hegel denominó la «razón existente», ofrece contra las fuerzas del mercado.

De modo que, en ese sentido, a menudo pienso que la teoría adorniana de la cosificación y la razón instrumental es una descripción muy buena del mundo contemporáneo, en algunos aspectos mucho mejor que el análisis de Habermas. Una objeción presentada contra Adorno es que a veces habla del nexo total de la ilusión, o habla de un modo muy totalizador de la sociedad administrada. Yo sugeriría leer esas expresiones como una muestra de exageración para obtener un efecto retórico, algo así como un modo de pulsar el botón de alarma. No tenemos que tomárnoslo literalmente, pero estaba sin duda resaltando tendencias muy fundamentales en la sociedad capitalista contemporánea, que no han hecho más que intensificarse con el neoliberalismo.

Has reexaminado la división tradicional entre las diversas generaciones de la Escuela de Frankfurt. ¿Pero no te parece que las posiciones acerca de la sociedad capitalista son muy distintas en las diferentes generaciones?

Sí, entiendo lo que decís. Me parece una pregunta muy complicada. Por ejemplo, en sus fases iniciales, Habermas, el Habermas de las décadas de 1950, 1960 y hasta mediados de la de 1970, seguía teniendo una perspectiva muy marxista. Incluso podría en algunos aspectos invertirse la idea recibida acerca de este tema. A mediados de la década de 1970, por ejemplo, Habermas publicó una recopilación de artículos titulada –en alemán– *La reconstrucción del materialismo histórico*³. Podría decirse que Habermas hizo un intento mucho más serio que Adorno de reconstruir una teoría marxista de la historia. Podríamos en cambio plantear la siguiente pregunta: «¿Lo que Adorno y Horkheimer dicen en *Dialéctica de la Ilustración* es realmente una aportación a una teoría marxista de la historia?». Ambos parecen retrotraer los problemas de la razón instrumental y la cosificación a mucho antes del capitalismo. *Dialéctica de la Ilustración* no es realmente una teoría sobre el capitalismo, sino una teoría sobre el predominio del razonamiento instrumental en toda la historia humana.

Pienso, asimismo, que hay virtudes y defectos en ambas partes. A la luz de la evolución del capitalismo en el último periodo, vemos que Habermas era excesivamente optimista acerca de los potenciales de la democracia liberal. En su escenario preferido, se suponía que los impulsos innovadores derivados de la sociedad civil presionarían a la política institucionalizada, y se introducirían en los procesos parlamentarios de formación de voluntad democrática. Pero pienso que ahora Habermas admitiría que las cosas no van exactamente así, que la democracia liberal está siendo erosionada por las fuerzas de la economía capitalista mundial. Por desgracia, Habermas no tiene realmente una respuesta a esos problemas dentro del inmenso edificio teórico que ha construido, al igual que Hegel tampoco sabía qué hacer con las «clases desfavorecidas» dentro del orden económico y político supuestamente racional retratado en su *Filosofía del Derecho*. Interpreto el reciente elogio de Habermas a Emmanuel Macron, al que consideró el supuesto defensor de la solidaridad transnacional dentro de la UE y, por deducción, el defensor de

³ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt del Meno, 1976 [ed. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1992]. Cuatro ensayos de esta recopilación se publicaron en inglés en J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Londres, 1979.

un espectral «modelo social» europeo, más como una señal de desaliento que cualquier otra cosa⁴. Quizá podríamos decir que, durante un tiempo, después de la Segunda Guerra Mundial, no era irrazonable pensar que la socialdemocracia podría controlar al capitalismo, pero la idea de que el objetivo subyacente de la UE era fortalecer esa tendencia exigía ya un acto de fe. Adorno nunca creyó realmente en ese potencial de la socialdemocracia, o siempre desconfió de él. De modo que tal vez la historia ha confirmado a Adorno y no a Habermas. Por poner solo un ejemplo, claramente previó la fusión de política y entretenimiento –el desarrollo de esa tendencia en el Reino Unido, la prostitución televisada de los políticos, me indigna terriblemente– y el soborno del propio entretenimiento por la publicidad. Los actuales escándalos que rodean a Facebook, y la recopilación de datos personales para campañas subrepticias de propaganda política psicológicamente dirigida, no le habrían sorprendido lo más mínimo.

¿Podrías hablarnos sobre la recepción del posestructuralismo francés en los países anglófonos?

La recepción del posestructuralismo en los países anglófonos estuvo, pienso, muy conectada con el ascenso de los nuevos movimientos sociales; con el ascenso de la política identitaria. En Estados Unidos, todavía más que en Gran Bretaña, se consideraba que pensadores como Foucault o Derrida proporcionaban los recursos teóricos «naturales» – por así decirlo– para pensar sobre la creciente fluidez de la identidad social y el carácter de los nuevos movimientos sociales situados fuera del conflicto tradicional entre el capital y el trabajo. Había también una cierta dimensión posmarxista o antimarxista en ese pensamiento, en la obra tardía de Ernesto Laclau, por ejemplo.

Había un cierto núcleo de razón o una cierta lógica en esa evolución y, de hecho, el posestructuralismo evolucionó de un modo mucho más político en el mundo de habla inglesa que en la propia Francia. Cuando Derrida empezó a viajar a Estados Unidos, por ejemplo, se esperaba que efectuase pronunciamientos políticos. Se vio obligado a empezar a hacer declaraciones mucho más explícitas, pienso, por la forma en la que se había recibido su filosofía en la angloesfera. De modo que empezó a

⁴ Jürgen Habermas, «Are We Still Good Europeans?», *Zeit Online*, 6 de julio de 2018; véase también «Habermas: “ce fascinant Monsieur Macron”», *Les débats de l’Obs*, 26 de octubre de 2017.

escribir sobre el racismo, sobre Nelson Mandela, sobre las armas nucleares, sobre la noción de «Estados canallas»: este cambio se percibe de inmediato al echar una ojeada a la bibliografía de Derrida. Para ser sincero, no pienso que ese cambio fomentase su mejor trabajo. Para bien o para mal, la deconstrucción no es solo una forma de crítica, y las cosas empiezan a ir mal cuando hasta el propio Derrida parece dispuesto a borrar la distinción, como hace en *Espectros de Marx*. Personalmente, prefiero el primer Derrida, tonificante –incluso potencialmente nihilista–, a su posterior inscripción aparente en el «ideal emancipador clásico» o a su numinosa conversación sobre lo infinitamente otro: al menos ahí hay un reto⁵. Como en una ocasión dijo Lacan en alguna parte, «No uséis “el Otro” como enjuague bucal». Sin embargo, mi principal preocupación era que en esta fusión del posestructuralismo con la política de la identidad se estaban olvidando elementos importantes del marxismo, y pienso que podemos verlo en retrospectiva.

Una de las evoluciones asombrosas en Estados Unidos y en el Reino Unido ha sido el aumento del interés por Adorno, unido a la decadencia del posestructuralismo. Me intriga, porque cuando escribí mi primer libro, como ya he explicado, Adorno se quedaba en las estanterías sin leer. Me parecía que Adorno tenía muchas de las nociones, muchas de las intuiciones, del posestructuralismo, pero las expresaba de manera más dialéctica, en otras palabras, no puramente reactiva, y nunca olvidó el problema social e histórico del capitalismo. En cierto sentido, este paso, casi un paso del posestructuralismo a Adorno, recuerda extrañamente a lo que yo pensaba al principio de mi carrera. Con la debida modestia, me resulta difícil evitar verlo como una especie de confirmación. Es asombrosa la manera en la que Adorno se ha convertido en una figura central y muy influyente en los pasados diez, quince años, mientras que allá por las décadas de 1960 y 1970 casi nadie lo leía en el mundo de habla inglesa, era casi completamente desconocido.

Tenemos dos preguntas a este respecto. La primera es si tienes una hipótesis acerca de por qué el posestructuralismo tuvo más consecuencias políticas en Estados Unidos que en Francia. Y la segunda, ¿en qué medida piensas que tu obra hizo que en Estados Unidos o en el Reino Unido se relacionase a

⁵ Véanse, respectivamente, Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International* [1994], Londres, 2006, p. 112 [ed. orig.: *Spectres de Marx*, París, 1993; ed. cast.: *Espectros de Marx*, Madrid, 2012]; J. Derrida, «Force of Law: the “Mystical Foundation of Authority”», *Cardozo Law Review*, vol. 2, núms. 5-6, julio-agosto de 1990, p. 971.

Adorno con el posestructuralismo? Y también, políticamente, ¿qué relación había entre la Escuela de Frankfurt y el posestructuralismo?

No creo que esas dos corrientes se *relacionasen* en la mente de la gente debido a mi trabajo, al menos no de una manera productiva. Pienso que tal vez lo máximo que conseguí fue despertar interés por la posibilidad de establecer comparaciones, pero estas tenían un carácter invariablemente polémico. El Rin también denotaba una barrera mental; cuando yo preparaba el doctorado, sufrí un duro ataque en uno de los congresos sobre «Sociología de la Literatura» organizados en Essex, cuando di una charla en la que me atreví a sugerir que Foucault podía considerarse una especie de weberiano. Hoy en día, eso es una perogrullada. De hecho, no creo siquiera que pueda atribuirme el crédito de provocar la polémica. Porque la traducción al inglés de *El discurso filosófico de la modernidad*, de Habermas, con sus evaluaciones de Bataille, Foucault, Derrida, se publicó tres años después que *Logics of Disintegration* (el original en alemán se publicó un año después que mi libro), y eso *realmente* sí echó leña al fuego.

Respecto a la primera pregunta, pienso que fue porque realmente la política identitaria comenzó en Estados Unidos. Yo aventuraría que esto tiene que ver con la profundidad histórica y la gravedad de los problemas raciales del país, la debilidad del movimiento obrero organizado, y otros factores socioculturales, políticos y jurídicos que no estoy preparado para evaluar. Como es obvio, Gran Bretaña y otros muchos países del mundo tenían sus propios problemas autóctonos; en primer lugar, los feminismos que surgieron de los movimientos estudiantiles y de protesta de finales de la década de 1960. Pero sin duda los movimientos de protesta británicos han tenido una tendencia, no siempre beneficiosa, a seguir el ejemplo de Estados Unidos, dos ejemplos recientes son Black Lives Matter y el movimiento #Metoo. Esto no siempre ha sido así en Francia, donde la diferencia de idioma no permite con tanta facilidad lo que a menudo es un espejismo de cultura de protesta compartida. A ello hay que añadir el hecho de que la filosofía –incluida la de vanguardia– tiene una dignidad específica dentro de la cultura francesa. Hay una resistencia a utilizarla políticamente de un modo demasiado burdo y descarado, podríamos decir.

Eres crítico con el enfoque posestructuralista sobre las cuestiones de identidad y no identidad, porque, en cierto sentido, oculta el proceso histórico de represión de los no idénticos. ¿En qué medida ves este estilo de filosofía como un

resultado ideológico del mundo contemporáneo o, por el contrario, como un pensamiento potencialmente crítico con el presente?

Esto plantea otro aspecto de la recepción del posestructuralismo del que no hemos hablado hasta ahora: su ambivalencia. Esta cuestión está conectada con el legado ambivalente de la revolución cultural de la década de 1960, por así decir, y el modo en el que estas nuevas concepciones de la identidad, más fluidas e individualistas, podían ser también muy ventajosas para el neoliberalismo, lo cual introdujo una profunda ambigüedad en el posestructuralismo y ayudó a hacerlo muy popular: aunque parecía crítico en algunos aspectos, en otros era evidente que la celebración de la diversidad, de la pluralización de los estilos de vida, etcétera, constituía un simple reflejo de la evolución neoliberal del capitalismo, esto es, el eco filosófico de la mercadotecnia de los nichos de mercado. Podemos entender por qué se hizo tan popular desde esa perspectiva.

En cierto modo, la política identitaria no amenaza en absoluto al neoliberalismo. Recuerdo haber leído un artículo de Jackson Lears en la *London Review of Books* hace unos años, que empezaba así: «El ascenso de la política identitaria en Estados Unidos era una necesidad trágica»⁶. Era una necesidad trágica, continuaba Lears, porque «nadie puede negar la legitimidad o la urgencia de la necesidad experimentada por mujeres y minorías de alcanzar la igualdad en sus propios términos, de rechazar la suposición de que la plena participación en la sociedad exigía que se aceptasen las normas establecidas por varones heterosexuales blancos». El problema fue que, como resultado, «las críticas a la concentración del poder, imperial o plutocrático se volvieron menos comunes. De hecho, la preocupación por la identidad racial y de género ha vaciado el lenguaje político [...]».

Esa formulación, «necesidad trágica», se me quedó grabada en la cabeza, porque confirmaba lo que yo había experimentado siendo uno de los organizadores, en la década de 1990, de un congreso anual sobre Teoría Crítica en Praga. A pesar de la amplia lealtad a la Escuela de Frankfurt profesada por la mayoría de los participantes, procedentes principalmente de Estados Unidos y de diversas partes de Europa, se dejó de hablar de capitalismo, y –con pocas excepciones– el lenguaje de los derechos y de la política identitaria pareció imponerse. El conflicto básico entre trabajo y

⁶ Jackson Lears, «We came, we saw, he died», *London Review of Books*, 5 de febrero de 2015.

capital, y toda la dimensión económica de los problemas sociales, que por supuesto impactan también de manera desproporcionada en las mujeres y en las minorías, quedó casi suprimido. No podemos responsabilizar al posestructuralismo de ese cambio, pero ciertamente lo alimentó.

Por supuesto, desde el trauma financiero de 2008 y el posterior ascenso de los populismos de derecha, toda la constelación político-teórica ha cambiado. La política identitaria está siendo ahora acusada por algunos estadounidenses progresistas de provocar el ascenso del trumpismo, mientras que, en la izquierda, la corriente ejemplificada por Bernd Stegemann, Sahra Wagenknecht y *Aufstehen* ha empezado a cuestionar lo que se contempla como una connivencia de la «corrección política» con el neoliberalismo. De modo que los postes indicadores están cambiando. Pienso que es demasiado pronto para evaluar qué está emergiendo.

Respecto a la subjetividad, ¿cómo distinguirías la subjetividad burguesa clásica de sus formas contemporáneas, en el sentido de que se ha producido una sustitución del tradicional superego represivo por el «imperativo del placer»?

Entre los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Marcuse tuvo una idea realmente convincente, que quizá no se encuentre tan claramente articulada en Adorno, y es el concepto de desublimación represiva. La idea de Marcuse era que el imperativo de disfrutar, el imperativo de satisfacer el propio placer, el placer sexual, el placer físico, podría distar mucho de ser emancipador, podía no ser más que otra forma de controlar y desviar la energía de la gente. Pienso que el concepto de desublimación represiva era muy convincente y en cierto modo podría utilizarse para delimitar lo que estaba equivocado en el posestructuralismo, en la medida en la que su teoría convirtió simplemente un tipo de disolución de la subjetividad en impulso y espontaneidad, debilitando cualquier capacidad de acción resuelta o de resistencia.

La noción de Marcuse me parece todavía muy pertinente en la actualidad. He experimentado este tipo de paradoja de la emancipación más o menos a diario en mi universidad en Inglaterra porque en la ideología de la universidad se hace un tremendo hincapié en la igualdad de las mujeres y en los derechos de lesbianas y gays, en los derechos de las minorías étnicas, cuestiones todas ellas de vital importancia. Hay todo un discurso de «igualdad y diversidad» que es muy influyente en la universidad, pero, al mismo tiempo, la organización de la universidad se

está volviendo cada vez más jerárquica, cada vez más neoliberal; estamos sometidos cada vez a más formas de evaluación y control y a más vigilancia. De modo que hay una verdadera contradicción, en mi opinión, entre estos dos discursos que se producen de manera simultánea. Yo lo he experimentado en la universidad, pero pienso que está ocurriendo en muchas áreas de la sociedad. Y pienso que la Escuela de Frankfurt, incluido Marcuse, tenían una percepción muy aguda de ese proceso.

¿Cuáles te parecen los efectos continuados del pensamiento posestructuralista en el debate académico contemporáneo?

Como ya hemos visto, pienso que el posestructuralismo en sí lleva ya bastante tiempo en declive en el mundo anglófono. Ya no es hegemónico en las humanidades. En la teoría cultural, por ejemplo, se ha producido en algunas instancias un alejamiento de las tendencias idealistas y constructivistas del posestructuralismo para pasar a resaltar la «materialidad» del objeto. Esa dimensión está presente ya en Adorno, por supuesto, que es un pensador que ha adquirido importancia como una especie de sustituto (o avance, si queréis). Pero no olvidemos que en Frankfurt se dio un profundo interés por algunos aspectos del posestructuralismo. Christoph Menke y, en algunos de sus escritos posteriores, su maestro Albrecht Wellmer, han realizado estudios interesantes sobre Derrida, y se han tomado en serio las lecciones de este sobre el señuelo de la idealización; de hecho, Wellmer las dirige contra Habermas. Durante muchos años, Axel Honneth y su círculo estuvieron completamente fascinados por Foucault. La antitotalización totalizadora es sencillamente una actitud demasiado contradictoria como para durar mucho, pero los impulsos del posestructuralismo pudieron entrar en formas más constructivas de teoría crítica como sucede con lo que Honneth denomina una «condición genealógica», en otras palabras, un recordatorio de que no se debe experimentar una confianza excesiva en la racionalidad, en la falta de determinantes ocultos, de nuestra propia perspectiva⁷. Pienso que esa voluntad de integrar una variedad de intuiciones y perspectivas aparentemente contradictorias, incluidos determinados elementos del pensamiento francés, y al mismo tiempo no dejarse engañar por el espejismo de la integración pura, explica que se mantenga la importancia y

⁷ Axel Honneth, «Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: on the Idea of “Critique” in the Frankfurt School», en A. Honneth, *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, Nueva York, 2009 [ed. cast.: *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid, 2009].

la capacidad de renovación de la tradición de la Escuela de Frankfurt. Analizándolo con suficiente perspectiva, se trata de una herencia de la concepción del sistema propia del idealismo alemán.

Entre los teóricos más centrados en la tradición francesa, algunos han trasladado su fidelidad a Alain Badiou. Pienso que Badiou es una figura sintomática porque, en muchos aspectos, representa una vuelta a la tradición filosófica clásica. Ya sucedió lo mismo, en cierta medida, con Deleuze, el último gran posestructuralista que invadió las humanidades del mundo anglófono. Deleuze –cuando no se dejaba arrastrar por Guattari a una posición más popular– era tanto un metafísico constructivo como un celebrador de la diferencia. Pero Badiou va aún más allá. Revive el concepto de sujeto y el concepto de verdad, por ejemplo, y de hecho los relaciona íntimamente. Como Lacan, Badiou no va a tolerar ningún absurdo nietzscheano acerca de que la verdad es un espejismo indispensable, y demás. La referencia a Lacan es fundamental. En alguna parte Badiou lo llama «nuestro Hegel». Lacan fue siempre la excepción entre los pensadores clasificados como «posestructuralistas». Era diferente porque nunca dejó de hablar del sujeto, nunca intentó eliminar o disolver por completo el sujeto, como pienso que hicieron algunos de los otros pensadores franceses de ese momento. Es más, tenía un profundo interés por la dialéctica de la intersubjetividad o la dialéctica del reconocimiento, derivada de Kojève y de la interpretación que Kojève hacía de Hegel. Realmente no encajaba en el molde de los demás posestructuralistas, aunque la mayoría de los comentaristas del mundo anglófono no se dio cuenta en aquel momento.

Badiou difiere de Lacan, sin embargo, en su afirmación –dicho de manera sencilla– de que la verdadera subjetividad deriva del compromiso. Es una especie de recuperación de los temas existencialistas. Una de mis principales reservas respecto a Badiou es que, aunque en muchos aspectos se enfrenta a los posestructuralistas, también hereda muchos errores de estos. De modo que, aunque habla de verdad y de acontecimientos verdaderos, tiene una noción muy arbitraria de qué constituye un acontecimiento verdadero, combinada con una lista arbitraria de ámbitos en los que pueden ocurrir dichos acontecimientos: arte, ciencia, política y amor. Simplemente no proporciona las mediaciones que podrían permitirnos conectar su análisis, abstracto y propio de la teoría de conjuntos, de la innovación radical con ejemplos históricos o contextos sociopolíticos específicos. El resultado es el decisionismo y el fideísmo. Badiou se basa en el

prestigio del concepto de verdad, pero –por lo que yo veo– solo para aplicar una etiqueta aprobatoria a sus propias preferencias. Presento estos argumentos más detalladamente en mi reseña de *El ser y el acontecimiento*⁸.

Badiou es una figura profundamente ambigua. Rechaza cualquier insinuación de relativismo posmoderno, pero también quiere verse en la grandiosa tradición de los *maîtres à penser* vanguardistas de posguerra. Hay algo trasnochado –en francés dirían *ringard*– en su forma de pensar. Su ateísmo militante tiene más en común con el marqués de Sade que con Nietzsche, o incluso Sartre. Al mismo tiempo, su modelo simplista de la política –básicamente, en cuanto se le quita el disfraz de la teoría de conjuntos, de orden frente a transgresión del orden– perpetúa algunas de las peores tendencias del posestructuralismo.

Recordando la noción del estadio del espejo, ¿te gustaría decir algo más acerca de la subjetividad en Lacan?

Lo interesante de Lacan es que conserva un concepto enfático del sujeto, pero de un sujeto que no es consciente de sí mismo ni está plenamente centrado. A la imagen propia constituida a través de la relación especular, Lacan la denomina ego, o la hace equivaler al ego freudiano, y considera ese aspecto del sujeto o esa dimensión del sujeto como algo rígido y perteneciente al ámbito de lo imaginario. Pero tiene además un sujeto diferente, el sujeto del inconsciente, que es móvil, inquieto, y solo *surge* esporádicamente. Los antecedentes, pienso, son sartrianos; Lacan se detiene en una elaboración inmensamente sutil de la distinción entre el *cogito* reflexivo y el prerreflexivo, enriquecida por un conocimiento psicoanalítico de la dinámica de la intersubjetividad.

Yo añadiría que muchos de los posestructuralistas tenían una concepción paródica de cómo se había teorizado el sujeto en toda la tradición de la filosofía moderna. Una y otra vez, los posestructuralistas, y más aún sus seguidores en el mundo anglófono, retrataban su objetivo como el sujeto cartesiano, el sujeto totalmente transparente y egocéntrico. Sin embargo, si se mira de hecho la historia de la filosofía moderna, hay muy pocos pensadores, o ninguno, que tuviera esa concepción de la subjetividad. Si tomamos, por ejemplo, la tradición empirista británica, ciertamente David Hume no piensa de ese modo acerca del sujeto: el yo se disuelve

⁸ P. Dews, «Review of Alain Badiou, *Being and Event*», *Notre Dame Philosophical Review*, 18 de febrero de 2008.

en un flujo de ideas o impresiones. Para Kant, el sujeto es inaccesible, numérico, lo que supone, entre otras cosas, que nunca podemos saber si nos hemos comportado moralmente o no; nuestras propias motivaciones están en último término ocultas para nosotros. Y Hegel considera a los sujetos humanos siempre dentro de un sistema social y ético que los descentra, de modo que nunca son plenamente conscientes de la dinámica del mundo al que pertenecen. Es de hecho muy difícil encontrar algún filósofo que retrate el tipo de sujeto plenamente autotransparente al que los posestructuralistas creían estar atacando.

En tu libro más reciente, The Idea of Evil, relacionas la cuestión de la experiencia subjetiva de la libertad y la responsabilidad moral con el problema del mal. ¿Cómo relacionarías una fenomenología de la moral con la crítica de la ideología?

Una de las cuestiones que me interesaban es la relación existente entre las determinaciones sociales y la responsabilidad individual. Siempre tuve la sensación de que, por mucho que hablemos de ideología, de determinaciones sociales e históricas, no podemos abandonar por completo la idea de responsabilidad individual. Quizá ese fuera uno de los problemas que tenía el desmantelamiento del sujeto por parte de los estructuralistas: todo se disolvía en procesos lingüísticos o en relaciones de poder. Esto se convirtió claramente en un problema para Foucault en cierto punto de su evolución. A mediados de la década de 1970, había llegado a la conclusión de que el sujeto estaba en gran medida completamente constituido por relaciones de poder, pero entonces descubrió que necesitaba un punto de reflexión y resistencia que fuese algo más que un mero impulso corpóreo. Yo escribí un artículo titulado «The Return of the Subject in Late Foucault», en el que intentaba demostrar que, en la fase final de su pensamiento, Foucault se vio obligado a reintroducir un concepto cuasi existencialista de sujeto, y las nociones asociadas de libertad y autoconstitución⁹. Puedo oír el chirrido de frenos y el rechinado del cambio de marchas en ese punto, mientras los foucaultianos consiguen convencerse de que todo forma parte del plan general.

También a este respecto Adorno es muy informativo, porque a veces usa un lenguaje que sugiere que todo está determinado. Cuando habla de la sociedad administrada usa la palabra alemana *Verblendungszusammenhang*, que por lo general se traduce como «contexto de ofuscamiento». También

⁹ P. Dews, «The Return of the Subject in late Foucault», *Radical Philosophy*, núm. 51, primavera de 1989.

usa la imagen del «encantamiento»: hay un hechizo silencioso –más eficaz en último término que la compulsión material– que ha capturado a todos, que ha embelesado a todos. Pero si leemos con atención el texto de *Dialéctica negativa*, veremos que nunca niega por completo la noción de la responsabilidad individual. Además del *Verblendungszusammenhang*, que yo traduzco como «nexo de ofuscamiento», usa también la palabra *Schuldzusammenhang*, o «nexo de culpa». En ocasiones usa estos términos juntos. Como si estuviese diciendo, «sí, necesitamos pensar en la ideología, necesitamos pensar en la compulsión social, pero no podemos dejar completamente de lado la noción de culpa. No podemos dejar completamente de lado la noción de responsabilidad. No podemos decir que como individuos no tenemos que responder a lo que ocurre en la sociedad». De modo que ese era uno de los problemas sobre los que yo intentaba pensar en *The Idea of Evil*.

Adorno es también muy útil cuando habla de un sentimiento de revulsión, un sentimiento espontáneo, casi corpóreo, de que algo está mal, de que algo *absolutamente no debería estar pasando*. En dichos momentos no se basa en principios morales o normas, sino en un puro sentido de lo intolerable, y pienso que insiste en una percepción muy valiosa. Que incluso dada la fuerza de la ideología, o del espejismo, o como quiera que lo llamemos, las personas pueden experimentar sentimientos de repugnancia moral y rebelión, que surgen de un nivel más profundo que la conciencia. Una observación que leí en el libro de Zygmunt Bauman sobre el Holocausto siempre se me ha quedado en la mente: durante el periodo nazi en Alemania, cuando los judíos estaban siendo perseguidos, personas de diferentes clases sociales y procedencias, hombres y mujeres, personas de diferentes niveles educativos y de distintas creencias religiosas, ayudaron a judíos a escapar de los nazis¹⁰. No había un denominador común sociológico. No hay ninguna categoría, ninguna categoría social, que explique por qué algunas personas lo hicieron. Parece haber sido algo puramente individual que hizo a algunos sentir, con independencia de su clase o su posición social, «a pesar del peligro, tengo que ayudar a mi vecino judío o a la persona judía que conozco». Eso encaja muy bien en la explicación que Adorno ofrece de lo que él denomina *das Hinzutretende*: el añadido impulsivo que nos empuja a una acción moral.

¹⁰Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, 2000, p. 5 [ed. cast.: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, 2010].

Al mismo tiempo, Adorno sabe muy bien que las imputaciones de responsabilidad moral individual pueden fácilmente volverse punitivas. Vemos que cada vez que estalla una revuelta o un descontento social –como ocurrió en Gran Bretaña en 2011– la prensa y los políticos de derecha niegan de manera estridente la importancia de las condiciones socioeconómicas, el impacto de sus políticas, mientras que los jueces imponen sentencias burdamente desproporcionadas. No hay respuestas teóricas ni filosóficas a este rompecabezas. Después de todo, el problema también se da al contrario. ¿Cuántas personas de izquierda, por ejemplo, llegan a excusar a Harvey Weinstein –o incluso a muchos delincuentes menores– por estar atrapadas en la ideología patriarcal? Incluso la crítica de la ideología –al menos en la tradición de la Escuela de Frankfurt– implica conectar con el interés de los seres humanos de vivir en un mundo en el que la libertad de cada uno es una condición para la libertad de todos, sin importar lo profundamente enterrado y lo distorsionado que pueda estar dicho interés. No es una mera cuestión de sustituir un punto de vista por otro cognitivamente superior. Hay que admitir que a menudo es casi imposible creer que dicho interés supremo exista dentro de cada ser humano. Pero, ¿qué opción básica tenemos, políticamente, excepto intentar eliminar, en la medida de lo posible, las condiciones en las que las personas se ven obligadas a decir, como Brecht en *El círculo de tiza caucasiano*: «Terrible es la tentación de hacer el bien»?

Has mencionado a Adorno en la pregunta anterior. ¿Crees que podríamos pensar que en Dialéctica negativa se invoca algún tipo de trascendencia?

Esa me parece una conexión interesante. Siempre me ha llamado la atención el hecho de que el último capítulo de ese libro se titule «Meditaciones sobre la metafísica» porque, en la historia de la filosofía, ciertamente para alguien como Hegel, y de hecho para Platón, la dialéctica se opone a la metafísica, en el sentido de la especulación sobre materias trascendentes. Muchos dirían que Hegel no es un pensador metafísico, basándose en que la metafísica significa efectuar afirmaciones trascendentes, hacer afirmaciones sobre qué hay más allá del conocimiento objetivo, mientras que la dialéctica solo implica seguir una dinámica de contradicciones inmanente y la resolución de contradicciones.

Pienso que tenéis razón al sugerir que Adorno intenta decir que «no importa lo congruente o lógico que pueda ser nuestro pensamiento, siempre tiene que llegar un punto en el que simplemente tengamos

una comprensión repentina, en el que tengamos una experiencia reveladora». Eso puede sonar peligrosamente místico, pero lo que quiere decir es que hacer un seguimiento del despliegue y la resolución de las contradicciones solo puede llevarnos hasta cierto punto, porque la energía de la contradicción es en sí parásita de la compulsión de la identidad. Como dice en *Dialéctica negativa*: «Teniendo en cuenta la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de la situación falsa»¹¹. Para tener una visión fugaz pero motivadora de la situación *correcta* deberíamos de algún modo trascender la dialéctica.

En el último capítulo del libro, Adorno usa el término «experiencia metafísica» para hacer referencia a dichas visiones fugaces. Hace solo unas cuantas insinuaciones acerca de lo que quiere decir con esta expresión. A mi entender, sin embargo, haría referencia a su argumento de que la emancipación del sujeto siempre se ha dado a costa del objeto; siempre se ha desarrollado en términos de dominación del objeto. Adorno quiere decir que esa no es una emancipación real. Una verdadera emancipación del sujeto, una genuina plenitud humana, permitiría también al objeto su propio ser. Eso es lo que significa la experiencia metafísica: la subjetividad que se libera saltando sobre su propia sombra. Como dice Adorno: «La experiencia subjetivamente liberada y la experiencia metafísica convergen en la humanidad»¹². Como filósofos tal vez nos resulte difícil aceptar que la conceptualidad refinada del propio pensamiento filosófico puede convertirse en una especie de barrera más allá de la cual debemos intentar mirar. Pero pienso que eso es lo que Adorno intenta expresar en el último capítulo.

¿Y dirías que en este enfoque de Adorno, y también en tu libro, *The Idea of Evil*, hay un elemento utópico que constituye el fondo de tu objetivo, o algo parecido? ¿Cómo correlacionarías tu libro con un elemento «esperanzador»?

En un punto del último capítulo de *Dialéctica negativa*, Adorno dice que el secreto de la filosofía de Kant está en lo inconcebible de la desesperación. Esa siempre me ha parecido una declaración significativa. ¿Qué quiere decir con lo inconcebible –*Unausdenkbarkeit*– de la desesperación? Podemos obtener una clave en lo que dice de Schopenhauer en la misma parte del libro. Soy de la opinión de que Adorno se basa mucho

¹¹ Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, p. 11 [ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, 2005, p. 22].

¹² *Ibid.*, p. 397 [ed. cast.: 364].

en Schopenhauer, la cual no siempre es una conexión popular, dadas las actitudes profundamente reaccionarias de este. Pero es difícil negar que la concepción adorniana de la «experiencia metafísica», por ejemplo, se inspira en parte en la perspectiva schopenhaueriana de la suspensión radical de la voluntad compulsiva. Sin embargo, Schopenhauer totaliza la desesperación, totaliza una visión negativa del mundo. Y para Adorno, cualquier totalización es problemática. Tan erróneo es totalizar la desesperación como totalizar el optimismo.

Pero ese argumento solo nos da un equilibrio, no nos da ninguna razón para inclinarnos a la esperanza y no al abatimiento. Aquí estoy tentado de decir que la esperanza es una especie de condición para la acción, pero ese es un argumento complicado y polémico que no puedo realmente desarrollar aquí. Lo crucial es que la esperanza no es lo mismo que un cálculo de resultados probables. Para algunos, eso puede hacerla parecer «irracional» y prescindible. Para mí, demuestra –como hace la confianza, otra característica indispensable de la vida humana con la que por supuesto está relacionada la esperanza– los límites de una concepción excesivamente racional de la acción.

En cierto sentido, mi libro *The Idea of Evil* habría sido mejor titularlo *The Idea of Hope*, porque su cuestión central hace referencia a la relación entre la esperanza y la acción, en especial la acción dirigida hacia objetivos emancipadores. Si miramos la historia de la humanidad, si miramos lo que los seres humanos somos capaces de hacernos unos a otros, no solo en el pasado sino también en el presente, ¿cómo sostenemos la esperanza para el futuro? A Kant le interesaba profundamente este problema. «¿Cómo sostenemos la esperanza dado todo lo que sabemos del mundo, todo lo que sabemos de los seres humanos?». Su respuesta fue la teoría de lo que él denominó los «postulados de la razón práctica». Los postulados de Kant siguen estando modelados por el cristianismo, pero ni siquiera en un mundo poscristiano ha desaparecido el problema. La acción moral exige algo más que razones buenas y comunicables; exige un horizonte de significado. ¿Cómo vamos a caracterizar ese horizonte de significado? ¿En qué medida puede ser reducido –en qué medida puede ser laicizado, si se quiere– sin que desaparezca por completo?

He mencionado que *The Idea of Evil* concluye con un análisis sobre Lévinas y Adorno. Entre sus seguidores, Lévinas es aclamado a menudo por ofrecer una «ética sin teodicea»: en términos laicos, una ética

austeramente, incluso masoquistamente, desprovista de todo significado de horizonte o de cualquier preocupación por un horizonte de significado. Intentó demostrar que se trata de una interpretación simplista y errónea. Si observamos con atención, vemos que Lévinas se muestra tan interesado como Adorno por el tema, ambos siguen lidiando con el legado de los postulados kantianos de la razón práctica. Pero la esperanza, en este contexto, no es como la «fidelidad» de Badiou. Badiou simplemente apuesta por sus acontecimientos preferidos y, dada su historia maoísta, ha hecho algunas elecciones dudosas. La línea que pensamiento que intento recuperar en *The Idea of Evil* está relacionada con las condiciones de posibilidad del compromiso ético-político en general.

¿Cómo puede relacionarse el posestructuralismo con la idea de esperanza? Es decir, una vez vinculada la idea de esperanza a la noción de «significado», ¿cómo podría esto constituir un límite para el posestructuralismo?

Hay un gran debate acerca de la trayectoria filosófica de Derrida. Algunos se refieren a un «giro ético» en su obra. Supongo que habría que situar dicho giro en algún momento de la década de 1980, cuando la referencia a Lévinas empieza a destacar cada vez más en su obra, y Derrida empieza a hacer afirmaciones asombrosas como esta: «La justicia en sí, si tal cosa existe, fuera o más allá de la ley, no es deconstructible. Como tampoco lo es la deconstrucción en sí, si tal cosa existe»¹³. Muchos entusiastas –si ese no es un término excesivamente despectivo– de Derrida niegan que exista giro alguno, con su implicación de discontinuidad. Y hay que decir que el propio Derrida rechazó también cualquier sugerencia de *tournant* éthique. Pero en cualquier caso conviene no olvidar que los grandes filósofos franceses parecen alérgicos a admitir que han cambiado de opinión acerca de algo; el contraste con la cultura filosófica anglófona, y de hecho con la actual cultura filosófica alemana, es asombroso a ese respecto.

Por poner mis cartas sobre la mesa, en mi opinión es indiscutible que en la década de 1980 se produce en la obra de Derrida un drástico cambio de orientación. Permítaseme decirlo del siguiente modo. El primer Derrida está decidido a mostrar que *cualquier* estabilización del significado, cualquier limitación del juego del texto, se basa en último término en una ilusión, si bien se trata de una ilusión trascendental o estructuralmente inevitable. Eso se debe a que cualquier fundamento último del juego del

¹³J. Derrida, «Force of Law», cit., p. 945.

texto resultará haber sido planteada *por* el juego del texto. Hasta donde yo entiendo, no hay mucho que podamos hacer, de acuerdo con el primer Derrida, más que abandonarnos a este juego, ya que por la razón que se acaba de ofrecer, ciertamente no tiene sentido intentar encontrar un punto de orientación última *fuera* de él. Pero ese argumento tiene también consecuencias políticas y éticas, porque, por la misma razón, no puede haber valor ni principio moral que en sí sea otra cosa que contextual. «*Il n'y pas de hors-texte*», como es bien sabido que dijo Derrida.

Pero ahora podemos preguntarnos: ¿a qué llamamos el *hecho* de la contextualidad inevitable? Sin duda, ello no puede llamarse también contextual, porque entonces la afirmación básica de Derrida se anularía a sí misma, la contextualidad no sería total. Por otro lado, si *negamos* que ese hecho sea contextual, estamos igualmente admitiendo –de otro modo– que la contextualidad no es total. Esa cuestión señala un dilema. Y Derrida, en su obra posterior, intenta resolverlo movilizándolo explícitamente la noción de lo «indeconstructible», una noción que no desempeña función alguna en sus anteriores escritos. En otras palabras, si la deconstrucción lo invade todo –como afirma Derrida: no hay bolsas de identidad pura– la *condición de la posibilidad* de la deconstrucción no puede en sí deconstruirse. Derrida no prestó atención alguna a dicha condición de posibilidad en sus escritos anteriores; no pensó que necesitase algo así, aunque, como hemos visto, ello siempre estuvo implícito. Estaba implícito porque Derrida necesitaba proteger la deconstrucción de las paradojas de la autorreferencia, con el fin de poder usar dichas paradojas para confundir a todos los demás. Ese es, no obstante, un paso sorprendente, la evocación abierta de lo «indeconstructible», un paso del que podría considerarse que daría al menos a los defensores de la continuidad de la empresa de Derrida razones para pensar.

La siguiente pregunta es: ¿qué hace a lo «indeconstructible» –o a lo que sea que explique la omnipresencia de la deconstrucción– diferente del viejo y desacreditado «significado trascendental»? Derrida necesita una respuesta a esa pregunta, y la que da es que lo indeconstructible no es un objeto de conocimiento, ni siquiera lo que podríamos considerar un tipo especial de conocimiento filosófico. Es, por el contrario, un imperativo, un imperativo incondicional que experimentamos al ser atrapados en contextos constantemente cambiantes, mediante la percepción de que no podemos quedarnos honestamente dentro de un marco delimitado. Vemos ahora que este argumento podía adoptar un tinte ético en

el pensamiento posterior de Derrida, que propone, por ejemplo, que «la deconstrucción es justicia»¹⁴. Porque cualquier realización concreta y específica de la justicia siempre se quedará corta, siempre dejará más por hacer. Pero si podemos comprender que ha habido un error, un quedarse corto, una traición incluso, no podemos estar completamente determinados por el juego de formas contextuales y finitas. Tiene que haber algún tipo de encuentro, que dirija nuestra insatisfacción, con una trascendencia ética –el imperativo absoluto y no deconstructible de la justicia, por ejemplo, por extraño que ello suene–.

Veréis que no estamos tan lejos de la problemática de la esperanza, tal y como Adorno la desarrolla en el último capítulo de *Dialéctica negativa*. De hecho, como sin duda sabréis, en sus últimos tiempos, Derrida usa una gama de términos resonantes para ese punto de orientación absoluto: «democracia por venir», «mesianicidad», etcétera. Es la cuestión de un horizonte de significado como condición de la acción moral de la que he hablado antes. Mi argumento básico es que, cuando salió por primera vez a escena, se suponía que la deconstrucción nos había «liberado» –uso esa palabra irónicamente– al dismantelar *cualquier* horizonte de significado. Por eso pienso que hay una ruptura en el pensamiento de Derrida. Al mismo tiempo, vemos por qué la obra disruptiva, perforadora de la ilusión, de la deconstrucción en su primera fase estaba *obligada* o *impulsada* a caer en algo más constructivo, y por qué Derrida y sus acólitos estaban inclinados, como resultado, a ver *solo* la continuidad. ¿Pero qué fuerza tiene esa obligación o ese impulso? ¿En qué medida marca un cambio y en qué medida marca una ampliación? Si tuviésemos más tiempo, intentaría explicar que Schelling –en las décadas de 1830 y 1840– estaba intentando ya plantear esas cuestiones en su explicación de la transición de la filosofía «negativa» a la «positiva». Pero tendré que desarrollar ese tema en otra parte.

¿Cómo evalúas la importancia del idealismo alemán, en especial dado tu interés por la filosofía de Schelling, para los debates contemporáneos sobre teoría social?

He dicho antes que en cierto momento mi interés comenzó a centrarse en la relación entre los pensadores contemporáneos y el idealismo alemán. Ciertamente Derrida está conectado con el idealismo alemán. Sabe que está profundamente en deuda con Hegel, pero –como acabo

¹⁴ *Ibid.*, p. 945.

de insinuar– pienso que está también relacionado con el pensamiento poskantiano de maneras de las que no es plenamente consciente. Sin embargo, a la mayor parte de quienes se interesaban por Derrida – Rodolphe Gasché es una excepción notable– no les interesaba en qué medida los problemas y las cuestiones de Derrida eran problemas y cuestiones exploradas ya intensamente en la estela de Kant. No pensaban que hubiese algo que aprender. En el mundo germanohablante, la gran excepción a esa norma fue Mandred Frank, que conoce a los idealistas alemanes y a los románticos de Jena –por no mencionar a Schleiermacher y la tradición hermenéutica– a la perfección. Manfred respondió con entusiasmo –aunque no sin reservas críticas– a la filosofía francesa de la década de 1960 y escribió con penetrante detalle sobre la red de interconexiones y correspondencias con el pensamiento poskantiano. La traducción al inglés de su principal libro sobre el tema debería haber tenido mucho más impacto, pero pienso que el título, *What is Neostructuralism?* –un réplica directa del título alemán– debió de confundir a muchos lectores potenciales¹⁵. En lo que a la Escuela de Frankfurt se refiere, casi se podría definir la teoría crítica de Frankfurt como el proyecto de enriquecer la tradición marxista buscando por detrás de Marx para basarse en toda la evolución de Kant a Hegel.

El idealismo alemán es uno de los grandes periodos de la historia de la filosofía europea *tout court*, una explosión de la construcción de sistemas, pero también de experimentación filosófica. El término «idealismo», aunque no exactamente erróneo, puede de hecho confundir a los no iniciados. No cabe duda de que el mundo se elabora en la mente, a partir de toques de experiencia subjetiva, o algo por el estilo. Todo lo que significa es que el ser y la normatividad no pueden separarse, de modo que, hay que admitirlo, eso los sitúa en oposición a las formas de pensamiento mecanicista y determinista que –en la modernidad– amenazan constantemente con invadir el mundo humano.

Lo innovador de los idealistas alemanes es que no solo están haciendo metafísica ahistórica, aunque su perspicacia filosófica es insuperable, sino también pensando de manera autorreflexiva sobre su propio tiempo: sobre la modernidad y sobre los problemas fundamentales de la modernidad. Por dar solo algunos ejemplos, preguntan: ¿cuál es la relación existente entre la subjetividad humana y la naturaleza? Es un tema fundamental, con enormes consecuencias políticas y sociales

¹⁵ Manfred Frank, *What is Neostructuralism?*, Minneapolis (IN), 1989.

en el mundo contemporáneo, con el cambio climático, la contaminación y la destrucción del medio ambiente. La cuestión de la relación existente entre la actividad humana, la conciencia humana y la naturaleza es absolutamente central en el pensamiento idealista alemán. Otro gran problema para ellos es la relación existente entre la moral, por una parte, y la autorrealización, por otra. De nuevo, es un tema básico, no solo en un sentido abstracto, sino también como un conjunto de dilemas que todos afrontamos a lo largo de nuestra vida. Ya hemos abordado esto en relación con Marcuse, con Adorno, con la cuestión del impulso frente al principio, con la noción de la desublimación represiva, etcétera. ¿Cuál es la relación entre la idea moderna de encontrar la autorrealización y la plenitud individuales como una persona única y el compromiso con lo que sabemos que es moralmente correcto, con lo que representa la justicia? ¿Es un error pensar que, en el fondo, tiene que haber algún conflicto entre estas cosas? Si no es así, ¿cómo determinamos nuestras prioridades? Una vez más, ¿cuál es la función del arte y de la experiencia estética en el mundo moderno? ¿El arte transfigura el mundo, reconciliándonos de ese modo con él? ¿O, por el contrario, trastorna nuestra conciencia cotidiana y nos inspira para cambiarla? ¿Ha alcanzado el arte su autonomía moderna, su libertad respecto a marcos de significado preestablecidos, como la religión, a costa de degenerar en una forma de juego en último término inconsecuente? El idealismo alemán y, debería añadir, el romanticismo filosófico de Jena estrechamente relacionado con él, fueron una especie de laboratorio en el que los pensadores experimentaban probando diferentes posibilidades, diferentes respuestas a estas preguntas básicas, que siguen siendo fundamentales hoy en día.

¿Cómo diferenciarías la teoría de la identidad en Hegel y en Schelling contempladas desde el punto de vista del debate sobre la no identidad en Adorno?

Es una pregunta muy compleja, de forma que no estoy seguro de que haya respuestas sencillas. Por una parte, los defensores de Hegel siempre dirán «bueno, no, Hegel no intenta reprimir la no identidad. Hegel incluye la diferencia, incluye la no identidad en su sistema, esta es absolutamente fundamental para su manera de pensar. De modo que sería una parodia sugerir que en último término Hegel anula la diferencia o la no identidad». Por otro lado, Schelling llega, en su última época, a la conclusión de que sigue habiendo un límite al modo de pensar de Hegel. Y si hablamos de conexiones entre Schelling y Adorno, en Schelling hay

siempre una dimensión experiencial, además de una dimensión dialéctica, que influye en su manera de plantear estos temas.

Publiqué un artículo sobre este aspecto de Schelling hace muy poco. Habla del famoso tratado sobre la libertad publicado en 1809. Lo que yo quería demostrar era que, en el *Freiheitsschrift*, Schelling utiliza una especie de metodología doble; tiene lo que podría denominarse una metodología «metadialéctica»¹⁶. No niega en absoluto el imperativo racional de encajar el concepto de la libertad en nuestro sistema completo de conceptos, pero también piensa que la libertad es fundamentalmente elusiva, que se resiste a una articulación conceptual o dialéctica. De modo que hay también una dimensión fenomenológica irreductible o una dimensión experiencial de la libertad. En el *Freiheitsschrift*, Schelling intenta entender cómo se relacionan estas dos formas de proceder, el enfoque experiencial y el enfoque dialéctico o conceptual. Así es como plantea el problema desde la primera página del texto.

Obviamente, se está creando dificultades a sí mismo al decir que la libertad está al mismo tiempo *dentro* y *fuera* del sistema, pero esta perspectiva doble es muy típica de la forma de pensar de Schelling. Más tarde, la dimensión experiencial de su filosofía fue asumida por pensadores como Kierkegaard. Este asistió al primer ciclo de conferencias del primero pronunciadas en Berlín en 1841-1842, y está claro que, a pesar de su rápida desilusión con la actuación de Schelling, el aspecto protoexistencialista de este alimentó su propia obra posterior. Pero para Schelling, ese es solo un lado del problema. No se puede concentrar la atención solo el aspecto experiencial o el fenomenológico, se necesita también el aspecto dialéctico y sistemático: no se puede poner el foco solo en la existencia humana y dejar todo lo demás –la naturaleza, la historia humana– en la oscuridad, como más tarde tendieron a hacer los existencialistas. Hay fuera todo un mundo en el que la libertad encaja y no encaja. Eso significa, por lo tanto, que hay que *integrar* y *no integrar* las dos dimensiones. Suficiente para que uno se vuelva loco. Pero se puede constatar que el planteamiento de Schelling tiene su eco en la lucha de Adorno con la cuestión de la identidad, por ejemplo, cuando declara que «lo no-idéntico es ciertamente idéntico –en cuanto ello mismo mediado– pero sin

¹⁶ P. Dews, «Theory Construction and Existential Description in Schelling's Treatise on Freedom», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 25, núm. 1, 2017; y F. W. J. Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, Albany (NY), 2006.

embargo no-idéntico, lo otro con respecto a todas sus identificaciones»¹⁷. En *Dialéctica negativa* Adorno afirma que esta es una concepción hegeliana básica, a la que el propio Hegel no hace justicia; en mi opinión, es la posición que Schelling alcanza al intentar ir más allá de Hegel.

¿Podrías hablar un poco de la crítica de Habermas a Hegel y cómo conecta con su opinión sobre Schelling?

Habermas publicó un amplio artículo sobre Schelling en 1963, en una recopilación de ensayos titulada *Theorie und Praxis*, basándose en argumentos que había desarrollado ya en su tesis doctoral de 1954, dedicada a Schelling¹⁸. En el artículo de 1963 le hace a Hegel dos críticas básicas. Una se refiere al carácter cíclico del sistema hegeliano. El propio Hegel describe a menudo su sistema como un círculo de círculos y, en cierto modo, se puede entender lo que Hegel quiere hacer. Quiere superar el problema de los fundamentos, que es un problema permanente en filosofía. ¿Por dónde se empieza? ¿Cómo se justifica el comienzo? Si tenemos un sistema circular en el que todo final es también un comienzo y todo comienzo es también un final, parece que no tenemos esa dificultad.

Pero Habermas quiere decir entonces: «¿Cómo se entra en el sistema circular, para empezar?». Una vez dentro del sistema, todo está bien. Funciona. ¿Pero cómo se entra, cómo se comienza? Le parece que este es un problema de Hegel. En general no se reconoce el talento de Habermas para el aforismo, pero él lo dice muy bien: «*Systematisch ist ein Anfang des Systems nicht denkbar*». No hay forma sistemática de pensar el comienzo del sistema hegeliano. Podemos ver cómo conecta esto con Schelling, por lo que decíamos hace un momento acerca de la dimensión experiencial que tiene que conectar –sin ser reducible a ella– con la dimensión sistemática o dialéctica.

La otra crítica que Habermas quiere hacer después es que, a pesar de que Hegel afirma afrontar plenamente el sufrimiento, el dolor y la negatividad en su filosofía, si el sistema –si la forma de pensar de Hegel– tiene esta estructura cíclica, el sufrimiento, el dolor y la negatividad se

¹⁷ Th. Adorno, *Negative Dialectics*, cit., p. 120 [ed. cast.: p. 119].

¹⁸ J. Habermas, «Dialectical Idealism in Transition to Materialism: Schelling's Idea of a Contraction of God and Its Consequences for the Philosophy of History», en Judith Norman y Alistair Welchman (eds.), *The New Schelling*, Londres, 2004; J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954.

convierten, sencillamente, en un aspecto inevitable y repetitivo de la realidad. Por volver a lo que estábamos comentando antes acerca de la esperanza y la dimensión utópica, parece como si Hegel hubiese eliminado esa dimensión, esa aspiración a un futuro más emancipado. Esta es, de nuevo, una crítica que Habermas deriva de Schelling. Schelling piensa, en consecuencia, que hubo algún acontecimiento en el pasado de la humanidad que nos puso en la senda equivocada y que ha producido una inversión, lo que él denomina una «unidad falsa», en la que la base material particularista de la existencia humana domina su dimensión espiritual expansiva. Habermas adopta la opinión de que Schelling debe de tener razón frente a Hegel a este respecto, eso es lo que lo convierte a él, y no a Hegel, en el materialista protohistórico, que es una de las principales afirmaciones del ensayo. Si queremos tener esperanza de futuro o esperanza de emancipación, tenemos que saber cuál fue de hecho el comienzo de la situación falsa. Solo si hay una base contingente de la situación falsa, hay una posibilidad de volver enderezarla.

Otro punto de conexión con Adorno es, en consecuencia, que, como hemos dicho, tiene un pensamiento parecido a este en *Dialéctica negativa*: en relación con la utopía, «la dialéctica es la ontología de la situación falsa». En Adorno, la búsqueda de un cierto control humano sobre la naturaleza no es inherentemente ilegítima; por el contrario, es racional. Pero Adorno plantea que la dominación de la naturaleza conduce a la dominación social. Ambas parecen ser inseparables. Y podríamos preguntar ¿por qué? ¿Por qué no podrían haber colaborado los humanos para adquirir control sobre la naturaleza? ¿Por qué el dominio de la naturaleza produce división social y dominación social? Me parece que no existe una conexión necesaria e inevitable entre esos dos aspectos de la dominación. Y de hecho, en *Dialéctica negativa* hay al menos un punto en el que Adorno afirma que debió de haber algo parecido a la Caída teológica, debió de haber al comienzo una catástrofe irracional que situase a la humanidad en su curso desastroso¹⁹. Por supuesto, en cuanto comienza, la dominación social tiene su propio impulso, se perpetúa de manera casi irresistible.

Este argumento forma parte de la crítica de Adorno al marxismo ortodoxo. Piensa que el marxismo está muy en deuda con Hegel, demasiado apegado a la idea de que existe una especie de proceso necesario, si bien un proceso que conducirá a la emancipación. Podría adoptarse el punto de vista

¹⁹Th. Adorno, *Negative Dialectics*, cit., p. 323.

de que no hay nada inherentemente problemático en pensar que, a pesar de que la historia humana es una secuencia de fases de dominación, de opresión y sufrimiento, si superamos esas fases tendremos un resultado positivo, un resultado emancipador. Pero Adorno se resiste a pensar de ese modo, aun cuando podría decirse que es el modo de pensar de Marx. Adorno quiere decir que «no, la dominación tuvo un comienzo contingente. No tenía que ocurrir con una necesidad inevitable». Podría responderse que esa es una objeción moralmente motivada y no una objeción teórica. Sin duda tiene una dimensión moral. Pero pienso que también conecta con el pensamiento de Schelling de que un proceso necesario no puede producir libertad o dar como resultado la libertad. Hay un sentido en el que la libertad solo puede ser su propio producto, solo ella misma puede darse vida. De hecho, podría decirse que esta es una concepción común a todos los idealistas alemanes. Pero desde el punto de vista de Schelling, la circularidad del sistema de Hegel traiciona esa concepción. Lévinas, que conecta con la *Spätphilosophie* [filosofía tardía] de Schelling a través de Franz Rosenzweig, plantea este argumento de manera sucinta: «Comienzo y fin no son conceptos últimos en el mismo sentido»²⁰

Porque la libertad de Schelling es como la pantalla en blanco inscrita con la dialéctica necesaria de los vectores del ser, o lo que él denomina *Potenzen*. Están inscritos en tal medida que la propia pantalla casi desaparece. Esa libertad primordial es lo que él anota como A⁰, mientras que las potencialidades –contingencia material, necesidad conceptual, y la resolución de ambas– están anotadas como A¹, A² y A³. Esto me recuerda las conferencias de Adorno sobre *Historia y libertad*, en las que sostiene –y de nuevo, este es una especie de argumento antimarxista– que la libertad pudo haber irrumpido en cualquier momento, por así decirlo²¹. Adorno parece decir: «No quiero vuestra desdichada libertad al final de la historia, después de todo el dolor que hemos soportado, de todo el sufrimiento, de los ciclos de dominación, como si fuese una especie de recompensa». No, lo que quiere es sugerir que hay siempre una posibilidad anárquica de libertad, que la libertad podría surgir en cualquier momento. Eso me recuerda la A⁰ de Schelling, la libertad primordial siempre implícita en el fondo como posibilidad, como la potencialidad de las tres dimensiones de la potencialidad.

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh (PA), 1969, p. 99 [ed. orig.: *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, París, 1961; ed. cast.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 2002, p. 120].

²¹ Th. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, Cambridge, 2006.

Respecto a la relación entre teoría y práctica, ¿cómo evaluarías el retrato que Lukács hace de Adorno, a quien acusa de morar complacientemente en el «Gran hotel Abismo»?

Es una pregunta muy complicada. Adorno no era un pensador situado por completo en una torre de marfil. Cuando volvió a Alemania, después de la Segunda Guerra Mundial, dio muchas conferencias en la radio, se preocupó mucho por lo que denominó educación para la madurez o la autonomía (la palabra alemana al respecto, *Mündigkeit*, es difícil de traducir al inglés). Defendía que el sistema educativo –el sistema de enseñanza– debía cambiarse para aumentar la capacidad de los estudiantes para pensar por sí mismos y con sentido crítico; y usaba conceptos psicoanalíticos para poner de manifiesto la dinámica represiva de las formas de pedagogía existentes. En un modo paradójico, era al mismo tiempo utópico y reformista. De modo que no es muy cierto decir que a Adorno no le interesaba la transformación social práctica. Al mismo tiempo, no quisiera defender a Adorno en todos los aspectos. Sus manías, capaces de deslizarse en clave reaccionaria, pueden fácilmente resultar pesadas. En cierto modo hay algo mucho más atractivo en la participación positiva de Marcuse en los movimientos antiimperialistas y de protesta de la década de 1960, aunque ahora se percibe una dolorosa ingenuidad en parte de lo que escribió por aquel entonces. Habermas me dijo en una ocasión que ese lado activista y político de Marcuse le resultaba muy próximo, eran buenos amigos.

¿Podrías hablarnos un poco de tus proyectos actuales?

Estoy escribiendo un libro sobre la relación entre Schelling y Hegel. Trata principalmente sobre la filosofía tardía de Schelling y la crítica a Hegel que no comienza a desarrollar plenamente hasta después de la muerte de este acaecida en 1831. Esta fase de la obra de Shelling sigue siendo casi completamente desconocida en el mundo anglófono, incluso entre quienes se considerarían expertos en el idealismo alemán. Los propios textos no son exactamente fáciles, casi no hay publicaciones, solo las propias conferencias escritas por Shelling, algunas de las cuales fueron publicadas por su hijo en las *Sämmtliche Werke*, y algunas transcripciones de los oyentes; a eso hay que añadir que la argumentación es formidablemente compleja y en cierto modo representa el compromiso retrospectivo de Schelling con todo el arco del idealismo alemán a partir de Kant, incluida su propia participación juvenil en el nacimiento y el

desarrollo del mismo. Se centra fundamentalmente en algo que hemos estado abordando todo el tiempo desde diferentes direcciones. ¿Hay un límite a la razón? ¿Hay una dimensión que escape a la razón? Si es así, ¿cómo se puede articular esa dimensión sin abandonar la filosofía, sin ceder terreno a la sinrazón? Esas son algunas de las cuestiones filosóficas más fundamentales. Están íntimamente conectadas con el problema de la libertad, la cuestión de si la libertad es en último término solo la manifestación de la razón, y es inmensamente instructivo observar las respuestas divergentes que Hegel y Schelling dan a esas preguntas.

Como hemos visto, hay una especie de integración entre tus estudios sobre Schelling en este momento y tus estudios anteriores sobre el posestructuralismo. En cierto sentido, ambos hacen referencia al problema de la no identidad.

Adorno es el centro. Me resulta difícil evitar volver a él. Adorno estaba inmerso en el idealismo alemán –y no solo Hegel– por supuesto, pero también tenía una especie de sensibilidad postestructuralista. «No identidad» es un término suyo que expresa esa dimensión de lo no conceptual y lo no racional –como algo opuesto a lo irracional– a la que no tenemos más opción que estar abiertos, si queremos ser plenamente humanos. A diferencia de algunos filósofos contemporáneos, no me opongo a asumir la herencia de la metafísica occidental para abordar dicha dimensión, si bien con el debido sentido de la historicidad, y Adorno tampoco se oponía. No puedo sino concluir con esa maravillosa frase de *Dialéctica negativa* que cité antes: «La experiencia subjetivamente liberada y la experiencia metafísica convergen en la humanidad».

Esta es una versión ampliada de una entrevista realizada en São Paulo por Talita Cavaignac (MA en filosofía por la Universidad Federal de Minas Gerais) y Thomas Amorim (doctorando en Sociología en la Universidad de São Paulo) en enero de 2018.

Tarifas de suscripción a la revista *New Left Review* en español

Para España

Suscripción anual (6 números)

Suscripción anual individual [55 €]

Suscripción anual para Instituciones [200 €]

*(una suscripción equivaldrá a 3 ejemplares de cada número
enviados a una misma dirección postal)*

Venta de un ejemplar individual para instituciones [20 €]

Gastos de envío postal ordinario incluidos.

Para Europa

Suscripción anual (6 números)

Suscripción anual individual [85 €]

Suscripción anual para Instituciones [300 €]

*(una suscripción equivaldrá a 3 ejemplares de cada número enviados a
una misma dirección postal)*

Venta de un ejemplar individual para instituciones [30 €]

Gastos de envío postal ordinario incluidos.

Resto del mundo*

Suscripción anual (6 números)

Suscripción anual individual [120 €]

Suscripción anual para Instituciones [350 €]

*(una suscripción equivaldrá a 3 ejemplares de cada número enviados a
una misma dirección postal)*

Venta de un ejemplar individual para instituciones [50 €]

Gastos de envío postal ordinario incluidos.

Formas de pago

Se puede realizar el pago mediante tarjeta de crédito, transferencia bancaria o domiciliación bancaria a través de nuestra página:

<http://traficantes.net/nlr/suscripcion>

Para cualquier duda podéis escribirnos a nlr_suscripciones@traficantes.net