

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## ¿Una crítica inmanente radical? [An immanent radical criticism?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Magnet Colomer, Jordi
Publisher	Revistes Científiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 15:29:21
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/160643">http://hdl.handle.net/20.500.12424/160643</a>

# ¿UNA CRÍTICA INMANENTE RADICAL?

## ENTREVISTA A JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS<sup>1</sup>

Jordi Magnet Colomer

Revista Oxímora

[jordi.magnet@gmail.com](mailto:jordi.magnet@gmail.com)

José Manuel Romero Cuevas (Sanlúcar de Barrameda, 1970) es profesor en la Universidad de Alcalá (Madrid). Se doctoró en la Universidad de Granada (UGR) con una tesis sobre el problema del conocimiento en F. Nietzsche, publicada en 2001 con el título *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche* (Granada: Comares). Entre 2001 y 2005 realizó una estancia de investigación postdoctoral en las universidades de Mainz y Frankfurt. Ahí elaboró el libro *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson* (Madrid: Síntesis, 2005). Entre los años 2005 y 2008 fue profesor en la Universidad de El Salvador (UES), en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia (México). Siendo investigador del Programa Ramón y Cajal, realizó estancias de investigación en Frankfurt que le permitieron editar y traducir los escritos juveniles de H. Marcuse del período 1928-1933: J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Madrid: Plaza y Valdés, 2010), H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (Barcelona: Herder, 2011) y H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016).

Con motivo de la reciente aparición de su libro *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016), desde *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* hemos considerado oportuno entrevistarle con objeto de abordar conjuntamente el significado y las fuentes filosófico-sociales de la noción de “crítica inmanente”. Además de la obra mencionada, ha publicado sobre el tema el libro *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. (Barcelona:

---

<sup>1</sup> La presente entrevista se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual” (FFI2013-47230-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Herder, 2010) y ha editado el volumen colectivo *Immanente Kritik Heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs* (Bielefeld: transcript, 2014), con textos, entre otros, de Titus Stahl, Benno Herzog, Jordi Maiso y José Antonio Zamora.

***Enlazando con la temática del presente número de Oxímora, querría preguntarte en primer lugar qué hay que entender propiamente por “crítica inmanente”.***

Por crítica inmanente puede entenderse, en términos generales, un procedimiento crítico que afronta, cuestiona y enjuicia una realidad desde parámetros, considerados válidos o normativos, explicitables en ella misma. En este sentido, puede hablarse de crítica inmanente de una obra de arte (tal como hicieron Benjamin y Adorno), de un planteamiento teórico o filosófico (de lo cual pueden encontrarse varios casos en la historia del pensamiento contemporáneo) y también, naturalmente, de una crítica inmanente de la sociedad.

En este último caso, el reto de la crítica inmanente consiste en explicitar factores o dimensiones en la realidad social que ostenten una validez o una normatividad que permita tomarlos como sustento para un cuestionamiento de determinadas situaciones, instituciones o incluso de las reglas de juego social que definen al marco vigente. He tratado de abarcar estos factores que aparecen dentro del marco social existente con una validez o normatividad que posibilita la crítica inmanente bajo la noción de trascendencia intrahistórica. Formulada así, la labor de la crítica inmanente de la sociedad se sostendría en una explicitación previa de aquellos factores, ya existentes dentro de la formación social objeto de crítica, que poseen un componente trascendente, un componente que apunta más allá de las relaciones sociopolíticas establecidas.

Considero que hay, al menos, dos ámbitos donde puede tematizarse un componente de trascendencia intrahistórica: uno estaría constituido por los conceptos políticos fundamentales (libertad, democracia, justicia, etc.), que se nos presentan como poseyendo un estrato de significado no realizado (ni realizable) en la formación social que pretenden legitimar y cuya realización sólo es pensable en el marco de unas relaciones sociopolíticas diferentes. Ese estrato de significado procede efectivamente del pasado, de los contextos de luchas sociales y políticas que, sobre todo en la modernidad, aspiraron a construir un régimen social liberado de desigualdad y de indignidad. El otro ámbito estaría constituido por las posibilidades históricas de realizar una ordenación de las relaciones sociales más justa, alumbrables a partir de las condiciones generadas por la propia formación social.

Igualmente, en este ámbito nos encontraríamos con posibilidades históricas que, a pesar de estar sustentadas por las propias condiciones producidas por la sociedad capitalista desarrollada, sólo son realizables a partir de una subversión del marco institucional de dicha sociedad. Pues bien, una crítica inmanente de la sociedad actual podría encontrar su sustento tanto en el sedimento histórico depositado en los conceptos políticos fundamentales como en las posibilidades históricas alumbrables en la realidad social vigente, para confrontar tal trascendencia intrahistórica con la estructuración fáctica de la organización social. En tanto que tal confrontación pone en cuestión no ya tal o cual situación social concreta sino aspectos fundamentales del marco normativo mismo, podemos hablar aquí de una crítica inmanente *radical*.

*Y, en tu opinión, ¿dónde debería situarse el origen de este concepto?*

Yo diría que los orígenes del concepto de crítica inmanente son plurales. En el ámbito del arte, Benjamin mostró que en el primer romanticismo, sobre todo en F. Schlegel, ya puede ponerse de manifiesto un procedimiento de crítica inmanente de las obras de arte (tal como Robert Caner Liese expone en una monografía que va a salir publicada próximamente). En el ámbito de la filosofía y de la crítica de la sociedad es posiblemente Hegel la figura que ha ejercido una influencia mayor, sobre todo a partir de la noción de negación determinada propuesta en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu*. Como es sabido, Marx utilizó este procedimiento crítico en momentos decisivos de su crítica de la economía política.

*¿Podrías especificar en qué planteamientos concretos ha hallado plasmación la crítica inmanente en la filosofía social contemporánea?*

Exponer el modo en que la crítica inmanente ha sido y está siendo empleada en el marco de la filosofía social contemporánea sería asunto de toda una investigación. En la Escuela de Fráncfort, sobre todo en Marcuse y Adorno, se adopta la crítica inmanente como modo primario de confrontación con las realidades sociales en general y con las producciones intelectuales y culturales en particular, aunque estos autores fueron muy conscientes de la situación precaria en que las condiciones del capitalismo tardío colocaban a tal procedimiento de crítica. En la filosofía norteamericana actual, y pienso sobre todo en una figura como M. Walzer, se ha dado un intento de recuperación de esta forma de crítica, aunque dentro de unos parámetros próximos al comunitarismo, lo cual establecería los límites problemáticos

de esta particular versión del modelo de crítica que estamos tratando aquí. Por otro lado, en los últimos 15 años se ha producido una abierta reivindicación de este modo de crítica por parte de Honneth (plasmada ejemplarmente en su libro *El derecho de la libertad*) y también por otros pensadores próximos a él, como Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa y, muy particularmente, por Titus Stahl, que le ha dedicado al tema un amplio estudio sistemático.

***En tu reciente obra El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica (2016) reivindicas una versión dialéctica y radical de la crítica inmanente, que sea capaz de asumirse en términos historicistas, perspectivistas y pluralistas. ¿Qué ventajas proporciona esta interpretación de la crítica frente a otras modalidades de la misma?***

Desde mi punto de vista, las formas dominantes de la crítica inmanente en la filosofía social actual, en autores como Walzer, Honneth, Boltanski, Rosa y Jaeggi, proceden adoptando los valores e ideales generalmente compartidos (y plasmados en el entramado institucional de las sociedades modernas y en las normas sociales vigentes en ellas) como punto de apoyo normativo para el cuestionamiento de situaciones y contextos de acción que incumplen la promesa normativa contenida en aquellos valores e ideales sociales. Claro que aquí hay una diferencia decisiva si se conciben tales valores e ideales, tal como son interpretados hegemónicamente, como normativos sin más, como es el caso de Honneth, o si se es consciente de su carácter *ideológico*, es decir, si se es consciente de su posible estatuto problemático, según el cual la institucionalización realmente existente de los valores e ideales generalmente aceptados colabora en la legitimación de un estado de cosas que de hecho imposibilita la realización efectiva de la promesa normativa contenida en aquellos (sería el caso por ejemplo de Jaeggi). En ambos casos, la crítica inmanente parece remitirse únicamente a unos determinados valores e ideales y a las instituciones en las que supuestamente se habrían plasmado, con objeto de exigir su adecuada realización (aunque para la crítica de la ideología ello exigiría una transformación profunda tanto de las instituciones como de los valores e ideales mismos).

Con objeto de ampliar el alcance de la crítica inmanente he tratado de recuperar, a partir de ideas explicitables en Hegel, Marx, Marcuse, Adorno, Bloch y, entre nosotros, Ellacuría, una versión de la crítica inmanente que contrapone a la facticidad social no sólo los conceptos políticos socialmente normativos sino también las posibilidades alumbrables en la formación social, en virtud de las capacidades plasmadas socialmente, de otro modo de organizar la vida colectiva.

Esta remisión a las posibilidades históricas alumbrables en la realidad social permitiría historizar a su vez el marco normativo de la sociedad moderna, al que permanecen demasiado apegadas las otras versiones de la crítica inmanente. Es precisamente esta historización y problematización de determinados elementos del marco normativo vigente lo que, como sostenía antes, define precisamente a la crítica que podemos calificar de radical.

*El núcleo de la argumentación crítica a la que sometes los planteamientos de J. Habermas y A. Honneth reside principalmente en la problemática conjunción que llevan a cabo estos autores entre, por un lado, una estrategia formal-trascendental en la elucidación de las bases normativas de la crítica y, por otro, la adopción de una particular teoría evolutiva de la historia que confiere normatividad a la sociedad moderna vigente. ¿A qué motivaciones crees que se debió el viraje cuasitrascendental efectuado por la segunda y la tercera generación de la de la Teoría Crítica?*

Quisiera hacer primero una consideración terminológica. Comparto la idea de que es preferible emplear la expresión “Teoría Crítica” para referirnos a los planteamientos de Horkheimer, Marcuse y Adorno, o sea, lo que se suele denominar desde otros parámetros primera generación de la Teoría Crítica. Entendida de esta manera, tal expresión sería sinónimo de la Escuela de Fráncfort. El propio Habermas ha sostenido alguna vez que él no se incluye en esta Escuela. Con la expresión “teoría crítica” cabría entonces abarcar los esfuerzos por articular una teoría social expresamente crítica y podría incluirse aquí las propuestas de Habermas, Honneth y de otros autores actuales procedentes de otros contextos geográficos y culturales.

Efectivamente, Habermas, a final de los años 60, efectuó todo un viraje en su enfoque: desde posiciones más cercanas a la dialéctica y la hermenéutica en sus primeros textos de los años 60 (recogidos en *Teoría y praxis* y en los primeros capítulos de *La lógica de las ciencias sociales*) hacia lo que él denominó un planteamiento trascendental transformado (todo ello, a través de un recorrido alimentado de ideas de K.-O. Apel). El sentido de ello estaba claro: se asumió la necesidad de una fundamentación de la normatividad de la crítica teórica en términos formales y universalistas que superara la amenaza historicista y relativista de los enfoques históricos sobre la crítica que, a su vez, sólo podían sortear estos peligros, piensa Habermas, acudiendo a una problemática filosofía de la historia (en la versión de una filosofía negativa de la historia): tal va a ser uno de los reproches centrales de Habermas a la Teoría Crítica. La jugada de Apel, seguida por Habermas, fue considerar que la interacción lingüística comunicativa aporta la base para

explicitar una serie de parámetros normativos de validez universal que pueden sostener a su vez a la teoría crítica de la sociedad. Considero que este enfoque es problemático desde un punto de vista filosófico y político. A tratar de mostrar esto he dedicado toda la primera parte del libro *El lugar de la crítica*. Respecto a las implicaciones políticas de la fundamentación cuasitrascendental de la crítica, la cuestión es que estos autores sólo son capaces de sustentar con su enfoque un concepto depotenciado de crítica, capaz de cuestionar aquello que choca con el marco institucional de las sociedades modernas, pero no aquellas formas de explotación y opresión *legítimas* dentro de tal marco.

***¿En qué medida la orientación de A. Honneth hacia un análisis social inmanente en Das Recht der Freiheit (2011) ha logrado subsanar los elementos problemáticos que contenía su anterior pretensión de fundamentar normativamente la crítica social en una "antropología formal débil"?***

Durante los años 90 Honneth se mantuvo próximo a la estrategia habermasiana formulada en su pragmática universal, apelando a una antropología formal como aquella disciplina capaz de explicitar las condiciones (universales y necesarias) de la autorrealización humana en términos de reconocimiento moral recibido por los individuos en los diferentes ámbitos de su vida privada y social (en forma de amor, reconocimiento jurídico y valoración social de su aportación en forma de trabajo a la sociedad). La insatisfacción con este enfoque antropológico cuasi-trascendental ha llevado a Honneth a continuación a profundizar en su confrontación con Hegel (que ya centró su tesis de habilitación). El resultado de esta nueva confrontación fue la asunción por parte de Honneth del proyecto hegeliano de un análisis inmanente de la sociedad moderna que pretende explicitar los parámetros de lo que para nosotros hoy vale como justo a partir de la estructura institucional de las sociedades democráticas desarrolladas. Atendiendo al enfoque inmanente aplicado por Honneth en su reciente obra *El derecho de la libertad*, considero que es ambicioso en el buen sentido de la palabra y apunta en una dirección teórica prometedora. Lo que no me parece que pueda generar entusiasmo son sus resultados. En *El lugar de la crítica* he tratado de mostrar cómo el modo en que Honneth concibe el proceder de la crítica inmanente (en términos de lo que él denomina reconstrucción normativa) determina una restricción de su alcance dentro de los límites definidos por el horizonte de valores e ideales compartidos supuestamente por las sociedades modernas, dando lugar así a un modo de crítica meramente reformista y, en definitiva, afirmadora de tal marco normativo considerado como válido de una vez por todas.

*Para contrarrestar esta tendencia cuasitrascendental, dominante en el seno de la teoría crítica desde aproximadamente la publicación de Erkenntnis und Interesse (1968) de J. Habermas, abogas por una autorreflexión hermenéutica de la crítica y, con tal propósito, por un diálogo -siempre que ello sea preciso- con otras corrientes aparentemente alejadas en lo teórico y lo político de la Teoría Crítica. Has postulado incluso un modelo de "hermenéutica dialéctica" a partir de las obras de Th. W. Adorno, W. Benjamin y F. Jameson (cfr. Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson (2005)) ¿Qué puede ofrecer un diálogo tal con la tradición hermenéutica y fenomenológica?*

Bueno, en *Hacia una hermenéutica dialéctica* no me propuse realmente llevar a cabo un diálogo entre planteamientos de la Teoría Crítica y de la hermenéutica. Lo que intenté en esa investigación fue explicitar el modelo de interpretación del mundo circundante socio-cultural de las sociedades capitalistas desarrolladas puesto en práctica en las obras de Benjamin, Adorno y Jameson. Me esforcé por mostrar que estamos aquí ante un proyecto hermenéutico consistente y coherente, que no bebe de Heidegger ni de Gadamer (ni de Schleiermacher, Nietzsche, Dilthey, etc.), sino de Hegel, Marx, Freud, Simmel, Kracauer, Bloch, es decir de autores que no forman parte del canon oficial de la hermenéutica filosófica tal como es consagrada por la academia. En virtud de este trabajo de explicitación y de reivindicación de un procedimiento hermenéutico con características propias (y que denominé dialéctico) resultó necesario efectuar una discusión (y no tanto un diálogo) con los proyectos hermenéuticos de Heidegger y Gadamer que pusiera de manifiesto las diferencias y divergencias entre los mismos y mostrase las virtualidades y ventajas del enfoque hermenéutico dialéctico.

A continuación de la publicación de este libro me pareció necesario dar una vuelta de tuerca a la posición defendida en él. Muy posiblemente esto se debió a mi ocupación durante aquellos años con otros autores, como Marcuse y Ellacuría o Heidegger y Koselleck. Fue probablemente el trabajo con estos autores el que me iluminó la posibilidad de una confrontación más estrecha y, en este sentido, más productiva desde un punto de vista filosófico-político entre teoría crítica y hermenéutica.

Creo que la tradición de la hermenéutica filosófica en sentido amplio, es decir, abarcando a Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Gadamer, ha convertido en asunto expreso de la reflexión filosófica una serie de temas (como la historicidad, el perspectivismo, la vinculación a la tradición) que para Habermas y el primer Honneth aparecen como lo que debe ser a toda costa conjurado a través, precisamente, de una fundamentación cuasitrascendental (ya sea a través de la

pragmática universal o de la antropología formal) de la teoría crítica. El reto teórico que asumo por mi parte es calibrar si cabe una conceptualización de la crítica social capaz de apropiarse de su carácter histórico, perspectivista y vinculado a una determinada tradición, sin que ello ponga en cuestión su pretensión normativa. Es por ello que determinadas ideas de la corriente hermenéutica resultan pertinentes para un diálogo, para una confrontación teórica, que está al servicio de una cuestión que trasciende claramente el ámbito de problemas de tal corriente, a saber, la cuestión de si puede sustentarse teórico-políticamente una forma de crítica radical de la sociedad capaz de dar cuenta de los parámetros normativos que la sustentan asumiendo a su vez su carácter histórico y perspectivo. La tesis que he defendido en *El lugar de la crítica* es que tal forma de crítica sería precisamente la *crítica inmanente*.

*Pienso también, por ejemplo, en otras tentativas similares realizadas a lo largo del siglo XX (el primer H. Marcuse, Tran-Duc-Thao, Karel Kosík, Enzo Paci...). Más actuales son los aportes de autores como Nikolas Kompridis, quien en su obra Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future (2006) propone una convincente relectura de la teoría crítica en contacto directo con M. Heidegger y explícitamente opuesta al normativismo habermasiano ¿Cuál es tu balance del legado de estos autores? ¿Podría decirse que constituyen una especie de eslabón perdido del marxismo occidental?*

Me voy a centrar en el caso del primer Marcuse, que es el que mejor conozco y además creo que es un caso paradigmático de estas tentativas de puesta en diálogo entre fenomenología, hermenéutica y materialismo histórico. En su periodo como asistente de Heidegger en Friburgo, de 1928 a 1932, antes de su incorporación al Instituto de Investigación Social dirigido por Horkheimer, Marcuse tuvo como interlocutores centrales a Marx, Lukács y Korsch, por un lado, pero también a Dilthey, Heidegger y, en menor medida, a Husserl, por otro.

El resultado de su discusión a dos bandas fue una serie de artículos y de reseñas (más interesantes, a mi parecer, que su frustrada tesis de habilitación sobre la ontología de la historicidad de Hegel) sumamente originales. En ellos llegó a anticipar, sobre todo a partir de su confrontación con el Heidegger de *Ser y tiempo*, toda una serie de cuestiones luego centrales para la Teoría Crítica, cuyo programa y fundamentos teórico-filosóficos y normativos fue articulado por Horkheimer y Marcuse mismo a mitad de los años 30 en Nueva York.

Pero todo este esfuerzo productivo de Marcuse durante su periodo en Friburgo permaneció preso de un marco de pensamiento que no logró dejar atrás hasta su incorporación en el Instituto de Investigación Social (y, muy posiblemente, por coacciones externas, es decir, provenientes de Horkheimer). Me refiero al proyecto de una ontología fundamental de la existencia histórica o una “ontología del hombre”, tal como Marcuse reivindica todavía en su artículo sobre el significado filosófico del concepto de trabajo, redactado poco antes de salir de Friburgo al exilio. Desde mi punto de vista, el proyecto de una ontología del hombre o de la existencia histórica resulta extraño al proyecto de una teoría crítica de la sociedad y como tal fue percibido por Horkheimer, Benjamin, Adorno y el propio Marcuse tras su salida de Friburgo. Y creo que el caso de Marcuse muestra, por último, que los intentos de diálogo con la fenomenología y la hermenéutica desde los parámetros de la teoría crítica o del marxismo occidental se enfrentan al reto de contrarrestar adecuadamente tanto la deriva ontológica de la segunda como la fijación a un concepto contemplativo de teoría de la primera.

*Aunque el concepto de historicidad ya fue empleado por W. Dilthey en el desarrollo de la Lebensphilosophie, adquirió mayor notoriedad en la obra del primer Heidegger, hasta su culminación en Sein und Zeit (1927). El problema es que Heidegger siempre entendió la historicidad en términos estrictamente ontológicos, lo que conlleva la dificultad de apropiarse productivamente de esta noción desde una teoría crítica que se caracteriza por su orientación materialista. ¿Cabe la posibilidad de una apropiación del concepto de historicidad en un sentido óntico, que atienda también a la historia real y concreta del ser humano, a las objetivaciones histórico-sociales? ¿Cómo solventar, además, otros peligros asociados a los enfoques historicistas, especialmente el relativismo?*

Efectivamente, lo propio del modo en que la corriente hermenéutica ha afrontado la cuestión de la historicidad es su enfoque ontológico: la historicidad constituiría el modo de ser propio del tipo de ente que es el ser humano, del que podemos explicitar sus categorías fundamentales a través de esa disciplina filosófica que es la ontología fundamental. La historicidad aparece en estos autores como el acontecer propio del ser del hombre, como lo que define su ser constitutivo y, por lo tanto, se cumple en todo proceso histórico y en toda época histórica por igual. La historicidad sería lo que hace posible la historia pero se trataría de un modo de ser que no es histórico él mismo, pues define la constitución ontológica del ser humano. El acontecer ontológico del ser humano (sobre todo en relación al pasado, a la tradición, fundamental en estos autores) es el mismo independientemente de las

diferencias sociales y epocales. Todo ello, como bien dices, resulta difícilmente compatible con enfoques teóricos sobre lo social explícitamente históricos y materialistas, para los que hablar de una constitución ontológica ahistórica del ser humano (que, paradójicamente, se presenta como la condición ontológica de posibilidad de la historia y de su conocimiento) supone una forma de renaturalización de lo histórico insostenible por su problemático carácter teórico y político.

La historicidad es en cambio relevante para una teoría crítica de la sociedad como algo de lo que ella se apropia *concretamente*. Esto quiere decir que la teoría crítica asume el carácter histórico tanto de su asunto (la sociedad), como de su propio enfoque teórico y, por último, de sus propias bases normativas. Aquí, claro, aflora la amenaza del relativismo. Desde mi punto de vista, de lo que se trata es de asumir la tarea de pensar hasta el final la posibilidad de una forma de historicismo no relativista, para lo cual encontramos aportaciones en diversos ámbitos: en el propio marxismo (Gramsci), en la sociología crítica (Bourdieu) y en la filosofía académica (entre nosotros, por ejemplo, Javier Muguerza). Un planteamiento historicista no tiene por qué renunciar a afirmar determinados procesos históricos acaecidos como progresivos y a aportar, en consecuencia, criterios según los cuales estamos en condiciones de valorar cuándo un decurso histórico supone un progreso o una involución en el plano político-moral. Creo que en este punto sí pueden encontrarse formulaciones productivas en la obra de Habermas y Honneth.

*Los intereses que alientan tus diversas investigaciones teóricas no se circunscriben únicamente a esta puesta en contacto de la teoría crítica con la tradición hermenéutica y fenomenológica; también conoces en profundidad la obra de F. Nietzsche, a cuyo pensamiento has dedicado varios libros.*

Mi ocupación con Nietzsche tiene condicionantes en buena parte biográficos, pero a pesar de ello se trata de un autor que ha aportado elementos importantes a mis trabajos recientes. De Nietzsche me empecé a ocupar desde muy joven: fue en realidad el pensador con el que me introduje en la filosofía. Y fue un pensador que, a los 18 años, se convirtió en mi autor de cabecera por el tipo de motivos que suele atraer a los jóvenes estudiantes de filosofía generalmente: su mordaz crítica de la metafísica, la religión y la moral, su vitalismo y la actitud ante la inmanencia y la transitoriedad plasmada en sus escritos. Sin embargo, se me hizo claro en seguida que resultaba realmente complicado articular un nietzscheanismo de izquierda y que intentos como el de Bataille, Deleuze y del primer Vattimo sólo eran posibles a través de una violentación del autor, que en el caso de Deleuze era consciente, que

no me parecía legítima. Me resultó patente desde muy pronto que en el plano ético-político (y en la misma concepción del hombre) de la filosofía de Nietzsche se plasmaba un pensamiento claramente reaccionario a todas luces rechazable.

Por ello, tendí a adoptar desde el principio la posición de lector crítico de la obra de Nietzsche, que gozaba hasta la carcajada con sus formulaciones más críticas respecto a la metafísica y moral tradicionales, pero que experimentaba indignación ante ideas suyas centrales en los ámbitos ético y político. Mi posición respecto a este autor adoptó la forma de una pensar *con Nietzsche contra Nietzsche*. En todo caso, mi confrontación con Nietzsche en mis trabajos académicos me permitieron profundizar en una serie de hallazgos suyos (sobre todo el método genealógico y en general el enfoque histórico aplicado por Nietzsche a todos los problemas, ya fueran epistemológicos, metafísicos o morales) que constituyen una aportación decisiva a las formas de pensamiento crítico actuales.

*Asimismo, te has ocupado también de la historia conceptual de R. Koselleck vinculándola con la crítica de la ideología de la Escuela de Frankfurt.*

En la obra de Koselleck entré de la mano del profesor Faustino Oncina, que me animó en 2006 a ocuparme de dicho autor en el marco de un proyecto de investigación sobre historia conceptual. Lo que comenzó por mi parte como una confrontación con las ideas de Koselleck sobre la historia y la modernidad desde parámetros próximos a la Teoría Crítica (sobre todo desde Benjamin), ha desembocado en la constatación del valor de algunas tesis centrales de la historia conceptual. En concreto, me parece enormemente fructífera la tesis de que los conceptos políticos fundamentales en la modernidad se nos presentan en la actualidad como incluyendo diversos estratos de significado, en los que se plasman los campos de experiencia y los horizontes de expectativa de los colectivos sociales que los enarbolaron en las luchas políticas de su época. Esto permite, de nuevo, un rico diálogo con ideas de Benjamin y Marcuse sobre la historicidad de los conceptos políticos y su dimensión crítica, trascendente respecto al marco institucional que consagra a la sociedad capitalista moderna. Y permite, en definitiva, plantear a una nueva luz la idea de crítica de la ideología, orientándola a una crítica ideológica de los conceptos políticos fundamentales que ponga de manifiesto no sólo su carácter legitimador de las instituciones de la sociedad moderna capitalista sino la promesa contenida en ellos que permanece no realizada.

*Alrededor de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) y de Constelaciones. Revista de Teoría Crítica, se ha conformado un importante núcleo de autores/as que están ayudando a vigorizar y renovar el panorama de la crítica social en el ámbito hispanohablante. También en Latinoamérica la teoría crítica da señales de gozar de buena salud, con numerosos autores/as, grupos de investigación y publicaciones. A la luz de estas diversas aportaciones, ¿cómo ves el presente y el futuro de la teoría crítica en los países de habla hispana? ¿Crees que pueden incidir de algún modo en descentralizarla de Alemania, tal como proponen algunos autores/as críticos/as con las implicaciones marcadamente eurocéntricas de J. Habermas o A. Honneth?*

Sí, la revista *Constelaciones* y la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica, coordinadas ambas por José Antonio Zamora, están desarrollando una importante labor, a nivel latinoamericano, de impulso de estudios y discusiones tanto sobre la Teoría Crítica como sobre problemas sociales y políticos centrales en la actualidad. Hay que referir aquí que José Antonio Zamora se ha ocupado en varios trabajos, desde parámetros próximos a Adorno, de la posibilidad y alcance de una teoría crítica del capitalismo y ha formulado una serie de argumentos que han sido relevantes para mi afrontamiento de esta cuestión.

Es cierto lo que planteas. En algunos países latinoamericanos, pienso fundamentalmente en Argentina y Colombia, hay un vivo interés académico por los autores y temas de la tradición de la Teoría Crítica, yo diría que superior al que existe en nuestro país. Se trata, sobre todo, de un interés por leer, comprender y discutir la obra de Benjamin, Adorno, Horkheimer y Marcuse. En Buenos Aires y en Medellín se celebran bianualmente congresos internacionales sobre Teoría Crítica. El que se celebra en Buenos Aires es realmente masivo, con más de 200 ponencias y comunicaciones. En Medellín llama la atención tanto la juventud de los investigadores como la conciencia de estar embarcados en un proyecto intelectual colectivo, en un trabajo teórico común. Todo ello es indicativo de que en los textos de estos autores hay una pretensión de radicalidad en la formulación de las lacras sociales, culturales y políticas del capitalismo desarrollado que conecta con la experiencia histórica de estas generaciones de jóvenes intelectuales en estos países (claramente, más que en el nuestro) en virtud de la especificidad de las condiciones socio-políticas y culturales de esta área del globo, en donde la fractura entre el desarrollo de las capacidades y la persistencia de una realidad desmoralizadora es más lacerante. La expectativa que surge aquí es que el interés compartido por esta generación de jóvenes estudiosos se plasme en el desarrollo de proyectos teóricos que tengan como asunto, además de las ideas de los autores de la Teoría Crítica como, los problemas teóricos, políticos y sociales de sus sociedades y, en definitiva, de la región latinoamericana.

No creo que resulte fácil descentralizar la posición de Alemania en el ámbito de estudio sobre la Teoría Crítica. Por el idioma, por tradición académico-intelectual y vinculación institucional, sigue siendo el referente para el resto del globo en relación a los estudios sobre Teoría Crítica, a pesar de que en los Estados Unidos ha fraguado todo un grupo de intelectuales con aportaciones decisivas para el estudio de los autores de la Teoría Crítica y para la discusión de los temas de los que se ocuparon.

Pero hay otra cuestión en juego aquí: creo que de Horkheimer a Honneth, pasando por Adorno y Habermas (pero no en el caso de Marcuse) el enfoque estuvo centrado en lo fundamental en el primer mundo. Este definía el marco a la hora de plantear y afrontar los problemas. En los nuevos seguidores de esta corriente no veo grandes cambios en este respecto, lo cual implica que su interés se oriente a las realidades y a las producciones intelectuales de los países más desarrollados y que, por ejemplo, presten fundamentalmente oídos a los argumentos de sus interlocutores anglosajones, dejando en una posición más bien subalterna las aportaciones provenientes, por ejemplo, del ámbito latinoamericano.

*A menudo se atribuye a la corriente del marxismo occidental, por ejemplo en la célebre obra de Perry Anderson, una tendencia a haberse recludo paulatinamente en la Academia y, derivado de ello, la adopción, ya sea consciente o inconscientemente, de un cierto elitismo intelectual, a teorizar, por así decirlo, desde una torre de marfil desvinculada de la praxis histórica real. Aunque en no pocas ocasiones se recurra a lugares comunes para hacer esta clase de objeciones, y no se comprenda la necesidad -coyuntural o no- de preservar la autonomía de la teoría respecto a los movimientos sociales, sí es cierto que a veces se trasluce cierta concepción idealista -ya rastreable en Hegel y los jóvenes hegelianos- de la relación entre teoría y práctica, entre conciencia y ser social, cayendo en posturas algo vanguardistas del intelectual crítico respecto a los grupos dominados. Según tu opinión, ¿de qué manera pueden evitarse estos deslices, salvaguardando al mismo tiempo el ámbito de validez e independencia de la teoría crítica?*

Una teoría crítica de la sociedad es, por definición, una teoría de la sociedad que debe incluir una amplia base sociológica y económica. Aunque su interés rector sea colaborar en la abolición de las relaciones de dominación y explotación existentes, debe someterse en cuanto teoría a los criterios de validez que orientan los debates internos a la disciplina teórica, conducentes a comprobar la consistencia y rigurosidad de las propuestas teóricas realizadas en cada caso. En este sentido, hay una pretensión de rigurosidad inextricable a la teoría crítica de la sociedad, aunque su motivación última sea, sintéticamente, comprender las transformaciones actuales

de la sociedad para posibilitar su crítica razonada y una intervención práctica sobre las mismas. El diagnóstico de la sociedad capitalista desarrollada a partir del proceso de aceleración efectuado por H. Rosa puede ubicarse a la perfección en este modo de proceder.

Es verdad que en el seno de la Teoría Crítica y también en la teoría crítica en general se han desarrollado reflexiones teóricas y metodológicas y discusiones de alcance filosófico orientados fundamentalmente a sustentar los parámetros de la propia labor teórica y de la propia crítica social. Es en este plano en el que he intentado realizar una aportación, sobre todo en el reciente libro *El lugar de la crítica*. Aquí adopto la posición del teórico que, a partir de la constatación de una serie de prácticas sociales determinadas, como es el caso de las críticas sociales efectivas en el marco de movimientos sociales de protesta, se esfuerza por llevar a cabo una contribución a la clarificación de sus bases normativas y su proceder, colaborando así a la justificación y legitimación (teórico-filosófica) de tales prácticas. En este sentido, el teórico no pretende orientar o guiar las críticas reales. Asume que a la hora de enjuiciar y cuestionar los problemas sociales él es uno más y que al hacerlo pone en juego lo que comparte con los demás ciudadanos: su capacidad de juicio político. En todo caso, esta labor puede llegar a tener efectos prácticos, al aportar argumentos, ideas, conceptos, que se muestren como productivos en los debates políticos en marcha al posibilitar respaldar, legitimar e inducir críticas reflexivas de lo existente.

**Muchas gracias por tu colaboración.**