

## Crítica de algunos aspectos relativistas desde Friedrich Nietzsche hasta la Escuela de Frankfurt

H. C. F. MANSILLA\*

**Resumen:** Puntos centrales del postmodernismo como la muerte del sujeto y el fin del logocentrismo fueron anticipados brillantemente por Friedrich Nietzsche. En su filosofía, en algunas porciones de la Escuela de Frankfurt y en el postmodernismo se generan contradicciones performativas porque estas concepciones son pensadas por sujetos bien centrados y transmitidas mediante procedimientos logocéntricos. Estas ideas pueden terminar en un nuevo autoritarismo, que proclama certezas sobre la incertidumbre.

**Palabras clave:** postmodernismo, autoritarismo disimulado, nuevo dogmatismo, muerte del sujeto, Friedrich Nietzsche, Theodor W. Adorno.

**Abstract:** Central points of postmodernism, like the death of the subject and the end of logocentrism, were brilliantly anticipated by Friedrich Nietzsche. In his philosophy, in large portions of the Frankfurt School and in postmodernism performative contradictions arouse because these conceptions are called forth by well-centred thinkers and transmitted by means of logocentric proceedings. These ideas can end at a new authoritarianism, which celebrates certainties about uncertainty.

**Key words:** postmodernism, disguised authoritarianism, new dogmatism, death of the subject, Friedrich Nietzsche, Theodor W. Adorno.

### La filosofía de Nietzsche y el surgimiento del postmodernismo

Durante el siglo XIX brotaron diversas tendencias proclives al pesimismo histórico y al relativismo axiológico, como una reacción plausible a una larga época dominada por el idealismo racionalista y el optimismo evolutivo. Los representantes más ilustres de esta corriente fueron *Arthur Schopenhauer* y *Friedrich Nietzsche*. Los logros asociados al pensamiento de Nietzsche (1844-1900) son sólidos y bien conocidos. Basta mencionar su esfuerzo indeclinable por descubrir la voluntad de poder en los más diversos actos del intelecto: detrás de los ideales de objetividad de los científicos y detrás de las aspiraciones de rectitud de la moral universalista se ocultan los imperativos de la autoconservación y los designios del poder desnudo. Después de Nietzsche no podemos retroceder a aquel estadio ingenuo que trata de ignorar los nexos que frecuentemente se dan entre la voluntad de dominar, las construcciones racionalistas y los preceptos éticos<sup>1</sup>.

---

Fecha de recepción: 10 enero 2006. Fecha de aceptación: 3 abril 2006.

\* Dirección postal: Casilla 2049. La Paz. Bolivia. E-mail: [hcf\\_mansilla@yahoo.com](mailto:hcf_mansilla@yahoo.com)

1 Cf. entre otros: Rosa María Rodríguez Magda, *Nietzsche, la construcción estética del vacío*, en: DEBATS (Valencia), N° 91, invierno de 2005/2006, pp. 8-16; Fernando Savater, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona: Dopesa 1997; Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península 1996; Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama 1986.

La doctrina de la suspicacia sistemática que practicó Nietzsche le condujo, empero, a percibir sin matices la vigencia omnipotente de los instintos detrás de todo principio moral, a sospechar de la consciencia en cuanto mero disfraz de apetitos, a conjeturar que toda reflexión encubre una concupiscencia irrefrenable y a presumir que el trabajo, las instituciones sociales y políticas y hasta las edificaciones de la historia configurarían un barniz de hipocresía y falsas apariencias del cual se dotan todas las sociedades. El despliegue sistemático de esta teoría de la desilusión y el desencanto —con su aspecto de un estoicismo aristocrático: el verdadero sabio toma a su cargo el lastre y la pesadumbre que significa la veracidad— termina ineludiblemente en la sentencia de que la realidad es sólo el mundo de los apetitos y las pasiones y que el pensamiento es únicamente la relación de los instintos entre sí<sup>2</sup>. Reflexionar, actuar y hasta sentir configuran para Nietzsche manifestaciones de una racionalidad estratégico-instrumental concebida de modo unilateral, pues lo que Nietzsche llama las virtudes socráticas, los fundamentos de la moral, las destrezas humanas más diversas y toda forma racional de análisis, constituirían sólo formas y manifestaciones del instinto de autopreservación, refinamientos del ímpetu animal consagrado a buscar alimento y protección frente al peligro incesante que es la vida<sup>3</sup>.

La consecuencia de esta teoría es terrible: la pura inmediatez adquiere una dignidad ontológica superior a la consciencia. Paradójicamente la polémica de Nietzsche contra la consciencia (en cuanto un estado personal enfermizo e imperfecto<sup>4</sup>) y, en el fondo, contra la individualidad y el proceso de individuación<sup>5</sup>, sólo puede brotar de una consciencia altamente reflexiva que se observa y critica a sí misma con la lucidez del más refinado raciocinio. Además: esta gran concepción está basada en algunas simplificaciones características. La historia universal es percibida como un proceso aplazado y uniformado, hecho de una sola pieza, un *continuum* de represión, por un lado, y de racionalizaciones, por otro: un fenómeno determinado por tradiciones culturales consideradas por Nietzsche como deplorables, cuyas figuras emblemáticas son Sócrates y Cristo. La enorme diversidad de las épocas históricas, las civilizaciones extra-europeas y la contribución específica de Europa Occidental a la configuración del mundo moderno, como la describiera *Max Weber*, no juegan ningún rol particular y menos uno decisivo<sup>6</sup>. Sobre todo es sintomático el hecho de que la propia modernidad, la era inaugurada por el Renacimiento, la Reforma protestante y los descubrimientos geográficos y proseguida por el avance científico, la Revolución Francesa y la expansión de la democracia, no signifique para Nietzsche nada digno de mención. Esta visión reduccionista de la historia es compartida, en lo esencial, por la Escuela de Frankfurt.

En todo intelectual atormentado por la sinrazón de la crónica humana, esta doctrina posee una fuerza manifiesta de atracción y seducción, pero hay que considerar que Nietzsche intentó desen-

2 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Allende lo bueno y lo malo. Preludio a una filosofía del futuro) [1884/1885], en: Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer 1968, t. III, p. 53.

3 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres) [1876/1878], en: Nietzsche, *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), t. II, p. 58.

4 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (Sobre la genealogía de la moral. Una polémica) [1887], en: Nietzsche, *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), t. IV, p. 79 sq.

5 En 1872 escribió Nietzsche que la individuación era el mal primigenio y mayor y que el arte representaba la feliz esperanza de poder aniquilar la maldición de la individualidad. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música), en: Nietzsche, *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), t. I, p. 65.

6 Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 108, 119 sq., 149, 184.

mascarar los motivos profundos que él vislumbró como perennes en las relaciones humanas. Se colocó deliberadamente en una perspectiva situada fuera de las fronteras convencionales, lo que en este caso significaba estar fuera del racionalismo y adoptar una perspectiva autorreferencial y estética alimentada por la «verdad dionisiaca». Y esta última es una edificación altamente teórica, logocéntrica y especulativa, que construye arbitrariamente las figuras de Sócrates y Cristo en cuanto negadores de la espontaneidad y el sensualismo y que asevera que las víctimas (y no los victimarios) son los últimos responsables de la calamidad universal.

Al adoptar la parte central de esta doctrina, la Escuela de Frankfurt realizó un infeliz aporte al surgimiento del relativismo axiológico y del postmodernismo. Sobre todo en *La dialéctica de la Ilustración*, este pensamiento renunció así a sus facultades más nobles y promisorias al no discriminar adecuadamente entre la razón *per se* y sus innumerables manifestaciones, entre el instinto de autopreservación y el potencial crítico de la reflexión matizada. Y todo esto pese a que debemos a la misma Escuela de Frankfurt la tematización más profunda de la diferencia entre una racionalidad de los fines y una meramente instrumental.

El resultado es el pesimismo histórico extremo y el «escepticismo desenfrenado» de Theodor W. Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973). Lo deplorable, como lo señaló Jürgen Habermas, es que Adorno y Horkheimer analizaron todos los recovecos y laberintos de la razón en su marcha hacia el desastre y la inhumanidad, y lo hicieron heroica y detenidamente, sin claudicar y exigiendo al lector un genuino sacrificio, pero se entregaron mansamente a la dinámica autodestructiva de la razón, diagnosticada críticamente por ellos, y no cuestionaron seriamente las causas de ese «escepticismo desenfrenado»<sup>7</sup>. En este punto se puede consignar una contradicción performativa en el pensamiento de Adorno y Horkheimer: si la razón se ha convertido toda ella en totalitaria e instrumental, entonces no se la puede censurar fehacientemente desde ninguna perspectiva, y los textos de estos autores caerían bajo la clasificación de meros ejercicios de una racionalidad instrumental. Pero la existencia misma de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt constituye un alegato en el sentido de que es posible y recomendable una posición que supere el relativismo axiológico, que logre una visión realmente crítica de la totalidad social y que, aunque sea muy precariamente, señale el derrotero de una praxis razonable.

Como se mencionó, uno de los logros más importantes de la Escuela de Frankfurt es la diferencia entre una razón substancial y una racionalidad instrumental, pero precisamente esta distinción se diluye y confluye en una sola «fuerza natural destructiva», en una sinrazón que conduce a la regresión civilizatoria y a la autodestrucción. La *Dialéctica de la Ilustración* se pliega a las simplificaciones de Nietzsche y termina reduciendo la razón a un mero instrumento del instinto de autopreservación<sup>8</sup>. Se advierte en Adorno y Horkheimer un abandono de su brillante dialéctica y diferenciación entre razón global e instrumental, que es lo que, en el fondo, permite vislumbrar los

7 Habermas, op. cit. (nota 6), p. 137, 156.- Sobre la contradicción performativa de Adorno y Horkheimer y en torno a la diferencia entre las diversas generaciones de la Escuela de Frankfurt cf. dos brillantes ensayos: Martin Jay, *The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-Structuralists*, en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Consideraciones provisionarias. En el proceso del esclarecimiento), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 171-209; Helmut Dubiel, *Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie* (Dominio o emancipación? La pugna en torno al legado de la teoría crítica), en: *ibid.*, pp. 504-518.

8 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Amsterdam: Querido 1947, p. 102, 106, 111, 141; cf. Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt: Jenseits der Aufklärung?* (Tener presente la naturaleza en el sujeto: allende la Ilustración?), en: Gunzelin Schmid Noerr (comp.), *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute* (Metamorfosis de la Ilustración. La crítica de la razón hoy), Tübingen: Diskord 1988, pp. 68-98.

elementos emancipatorios que están contenidos en una praxis sociopolítica razonable. Este acercamiento acrítico a Nietzsche y a la exaltación del rol de los instintos naturales trae consigo una subestimación del carácter y de las posibilidades de la consciencia racional y termina en una identificación entre política y poder. Este último es visto por Adorno y Horkheimer —pero no así por la mayoría de los postmodernistas— como la maldad por antonomasia. Esta inclinación a igualar la sinrazón, la presunta evolución humana hacia la auto-aniquilación y la praxis política en cuanto ejercicio de monstruosidades no es extraña en individuos que viven entre libros, que son algo ingenuos con respecto al mundanal ruido y especialmente a la esfera del poder político, pero que, al mismo tiempo, quieren dar la impresión de una gran perspicacia con referencia a asuntos terrenales y, por las dudas, perciben sólo perversidades en la historia concreta y cotidiana. Esta concepción de Adorno y Horkheimer fue determinada por las experiencias temporales que les tocó vivir, sobre todo la Segunda Guerra Mundial, el terror del nazismo y el exterminio de los judíos, experiencias que no fueron relativizadas críticamente y más bien, bajo la influencia de Nietzsche, extendidas a toda la historia de la humanidad<sup>9</sup>. El fascismo y el stalinismo habrían hecho fracasar la concepción de una humanidad organizada racionalmente, y el resultado final sería el «mundo administrado» (Horkheimer), en el cual las relaciones entre los individuos alcanzarían el máximo de la alienación en medio de un totalitarismo absorbente.

Es evidente que los experimentos totalitarios del siglo XX, la devastación ecológica, la declinación de la moral autónoma y el vaciamiento del individuo —fenómenos impensables sin la expansión de la racionalidad instrumental— han debilitado y desprestigiado casi todas las formas de idealismo, racionalismo y humanismo. La racionalidad instrumental ha otorgado continuidad y fortaleza a los más diversos modelos de poder político, postergando la posibilidad de genuina emancipación. La necesidad de cuestionar estos procesos condujo necesariamente a una crítica profunda y exhaustiva de la razón, lo que constituye el rasgo principal de la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Como señaló Jürgen Habermas, este camino no podía estar iluminado por Karl Marx, sino por Nietzsche<sup>10</sup>. (Todas las variantes del marxismo han propagado un optimismo histórico insostenible a la vista de las experiencias reales y se han plegado a un racionalismo que hoy se manifiesta como ingenuo.)

Claudio Magris escribió en 1981 uno de los primeros y mejores textos que hasta ahora han aparecido sobre el renacimiento de la filosofía asociada a Friedrich Nietzsche y los comienzos del postmodernismo, periodo que coincide con la declinación de la teoría marxista y del paradigma socialista. Se trata, sin duda alguna, de un tiempo percibido como la liberación de diversos dogmatismos y como la instauración de un saludable individualismo anarquista. Nietzsche, dice Magris, fue visto entonces como símbolo y guía de esa constelación, pues hasta una nostalgia libertaria requiere de un maestro<sup>11</sup>.

9 Cf. la tesis de su biógrafo: Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Munich: Beck 1987, p. 60 sq.

10 Jürgen Habermas, *Max Horkheimer: zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes* (Max Horkheimer: sobre la historia de la evolución de su obra), en: Habermas, *Texte und Kontexte* (Textos y contextos), Frankfurt: Suhrkamp 1991, p. 97 sq., 101.- Sobre las relaciones entre Nietzsche, Adorno y Horkheimer cf. el interesante ensayo, muy bien documentado, de Norbert Rath, *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos* (Sobre la recepción de Nietzsche por Horkheimer y Adorno), en: Willem van Reijen / Gunzelin Schmid Noerr (comps.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: «Dialektik der Aufklärung» 1947-1987* (Cuarenta años de mensaje en botella: la «Dialéctica de la Ilustración» 1947-1987), Frankfurt: Fischer 1987, pp. 73-110.

11 Claudio Magris, «*Ich bin die Einsamkeit als Mensch*». *Nietzsche und die neue Linke* («Yo soy la soledad como hombre». Nietzsche y la nueva izquierda), en: SÜDDEUTSCHE ZEITUNG (Munich) del 3-4 de enero de 1981 (suplemento SZ AM WOCHENENDE, p. 1).

El pensador que emergió de ellos fue ante todo el desmistificador y crítico radical de la cultura, el destructor de los valores tradicionales y el precursor del psicoanálisis y del postmodernismo. Nietzsche se convirtió en el maestro del arte de desenmascarar, pero de una manera inédita hasta entonces. Todo filósofo más o menos decente había tratado de arrancar los velos que cubren la verdad, pero Nietzsche intentó —dicen sus adeptos— ir mucho más allá, es decir: alcanzar una auténtica originalidad. Para eso había que aniquilar el concepto mismo de verdad. La idea de la verdad es considerada por Nietzsche como una máscara que se pone ante el juego incesante e imparable de las interpretaciones<sup>12</sup>. No hay ni hechos ni verdades, sólo diversos modos de exégesis, todos sometidas al azar y al error. Todo proceso intelectual estaría basado en la elaboración de metáforas e imágenes de índole instrumental-estratégica; la incertidumbre, la simulación y hasta la actividad metafórica constituirían mecanismos para transformar la realidad de acuerdo a designios de poder y supervivencia<sup>13</sup>. Si esto es así, tampoco existe un sujeto cognoscente, autocentrado, racional y unitario. La consciencia no sólo sería la instancia del conocimiento y de las decisiones racionales, sino en primer lugar la fuente del auto-engañó y las equivocaciones.

Para Nietzsche y el postmodernismo la desaparición del sujeto —la auténtica liberación que significaría la evaporación de su yo y consciencia— es vista como una promesa que permite el júbilo. Aunque esta tesis ha sido postulada en muchas variantes y en forma altamente diferenciada, no hay duda de que abstrae de las experiencias sedimentadas durante siglos y de conocimientos científicos y filosóficos de notable solvencia. Y junto con la dilución del yo, aquí están ya prefigurados todos los grandes temas del postmodernismo: la negación del imperativo de verdad, la impugnación de las fundamentaciones básicas (serían sólo «patéticas») y, curiosamente, la exaltación universal del valor de intercambio por encima del valor de uso<sup>14</sup>.

### El potencial totalitario del relativismo axiológico

Muy pronto se vio, empero, que el desprenderse del dogmatismo marxista y el fomentar un sano anarquismo individualista constituyen operaciones muy complejas y llenas de sorpresas. La voluntad de poder como fuerza motriz (en cuanto la única fuerza realmente identificable) del individuo y del mundo, proclamada por Schopenhauer y Nietzsche, abre la puerta al irracionalismo en muchas variantes. Como se trata de un instinto oscuro y ciego, impredecible e intempestivo, y no una tendencia mitigada por la ética y auxiliada por la razón, este impulso vital puede estar asociado a cualquier capricho y, sobre todo, a cualquier rigor y ferocidad. Y entonces no tendríamos criterios fiables para criticar y menos para detener ese ímpetu. Ello es lo que genera uno de los aspectos inaceptables en la obra de Nietzsche: la crueldad sería una de las más antiguas alegrías festivas de la humanidad. Como aseveró Rüdiger Safranski: «El análisis nietzscheano de la moral sigue la tendencia casi obsesiva a descubrir la crueldad primaria que la moral enmascara. De ahí que para él la crueldad abierta sea el instante de la verdad. [...] Lo elemental rompe la corteza de la civilización»<sup>15</sup>. En la política,

12 Esto hay que relativizarlo, pues algunos libros de Nietzsche (como *Así hablaba Zaratustra*) están llenos de expresiones que reclaman y proclaman la *verdad* en sentido enfático: la propia. (Sucede por ejemplo con la verdad dionisiaca.) Se puede argüir que esto era sólo un artificio retórico, pero es probable que Nietzsche creyera en la verdad absoluta de sus expresiones teóricas; el estilo general de sus escritos, autoritarios y categóricos, apunta a esta conclusión. Es decir: él mismo no poseía, como muchos postmodernistas, una distancia irónica y lúdica con respecto a la propia obra.

13 Rosa María Rodríguez Magda, op. cit. (nota 1), p. 11.

14 Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne* (El fin de la modernidad), Stuttgart: Reclam 1990, pp. 29-31.

15 Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona / México: Tusquets 2001, p. 198.

en la vida privada e íntima y en todo lugar esto resulta altamente peligroso, sobre todo a la vista de las consecuencias ya experimentadas en el terrible siglo XX.

Se debe a Nietzsche y a *Michel Foucault* la doctrina de que hay muchos cuerpos y, por consiguiente, variadas configuraciones entre ellos y innumerables poderes. Estas configuraciones no requieren de ningún orden o concierto justificados lógicamente o razonablemente, pues la razón es un simple órgano del cuerpo. Ante la multiplicidad inconmensurable y la legitimidad primaria de los cuerpos-poderes, las teorías asociadas al racionalismo clásico que podrían ser la fuente de constitución y crítica de un posible ordenamiento racional de la sociedad aparecen como ingenuas. Pero al postular la noción de cuerpos autónomos munidos cada uno de su incontrolable e irreductible voluntad de poder, Nietzsche y sus discípulos postmodernistas proclaman y propugnan una pretensión universalista, una especie de ley inescapable. Se trata, obviamente, de una ley *sui generis*, pero ley al fin y al cabo: la mera casualidad y la lucha incesante de todos contra todos sería el principio y el fin de las cosas. «Lo que actúa en el conjunto no es un sentido, sino una dinámica de lucha, de auto-afirmación y de incremento de sí mismo, en el plano individual y en el colectivo»<sup>16</sup>. La guerra aparece entonces como la causa de todas las cosas, pero esta constatación nietzscheana, anticipada por *Thomas Hobbes* y muchos otros pensadores, es realizada sin distancia crítica y sin intención analítica, más bien como una exaltación algo candorosa de la misma, como si no hubiera habido una amplísima discusión de esta doctrina por lo menos desde los tiempos de Hobbes. La historia resulta así la crónica de conflictos sin solución y sin síntesis.

No se puede pasar generosamente por alto la significativa cercanía de estos teoremas nietzscheanos con respecto a los «grandes» filósofos del nazismo alemán (*Alfred Baeumler*, *Ernst Forsthoff* y *Ernst Krieck*), aunque estos ideólogos siempre sintieron un notable recelo contra Nietzsche a causa de los ataques de este último al antisemitismo y al pangermanismo<sup>17</sup>. Baeumler, como Michel Foucault, rescató la idea nietzscheana de la existencia primaria de los cuerpos en lucha y de su contingencia liminar (no hay entonces ningún sentido racional ni tendencia histórica discernibles por medio de operaciones intelectuales); interpretó a Nietzsche como uno de los padres fundadores del antihumanismo y de la lucha perenne de las «unidades concretas» (individuos y naciones) entre sí<sup>18</sup>. El peligro que se deriva de esta posición teórica es más o menos obvio y representa algo que los pensadores postmodernistas evitan sintomáticamente tratar. Si se presupone que la historia es la lucha inmisericorde de los más aptos (o los más astutos), se puede llegar fácilmente a la aceptación de que la evolución del ser humano es una crónica de casualidades y arbitrariedades, un decurso irracional, donde triunfa generalmente el más fuerte. Y entonces habría que aceptar ciega o cínicamente el orden imperante en un momento dado, porque su prevalecencia indicaría sólo dónde es visible la voluntad de poder, quién es el triunfador del instante, cuál corriente ha conseguido la victoria de la ocasión<sup>19</sup>.

16 Safranski, *Nietzsche...*, op. cit. (nota 15), p. 360.

17 Bernhard H. F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus* (Nietzsche y el fascismo), Hamburgo: Junius 1989.

18 Alfred Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (Nietzsche, el filósofo y el político), Leipzig 1931, p. 179; Baeumler, *Der theoretische und der politische Mensch* (El hombre teórico y el hombre político), en: Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft* (Asociaciones varoniles y ciencia), Berlin: Junker und Dünhaupt 1937, p. 90 sqq.

19 Hay, evidentemente, espacio para otras interpretaciones diferentes y divergentes de la expuesta aquí, que a partir de la «política de los cuerpos» recuperan una visión diferenciada, individualista y no una colectivista de las relaciones interhumanas. Cf. Rüdiger Safranski, *Nietzsche*, op. cit. (nota 15), p. 361 sqq.; Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Madrid: Pretextos 1988.

Concordante con esto decía Ernst Forsthoff: «La realidad no puede ser conocida, sólo puede ser reconocida»<sup>20</sup>. Esta es una clara renuncia a uno de los postulados centrales del racionalismo desde épocas clásicas, que es precisamente el deber de poner en cuestionamiento todos los asuntos humanos (y no sólo los conocimientos derivados de las ciencias naturales) y someterlos a muy diferentes métodos de crítica. Ya en 1872 Nietzsche declaró que todo derecho se asentaba sobre la violencia y la victoria de las armas<sup>21</sup>. Si toda legislación es esencialmente arbitraria, no es posible discriminar racionalmente cuál de ellas sería relativamente más aceptable; el resultado fáctico de este axioma es el sometimiento a la autoridad del día y del lugar: una actitud envidiablemente cómoda, que ya fue propugnada por los representantes del escepticismo clásico.

La misma función anticrítica está contenida en la exaltación de las obscuras fuerzas naturales, anteriores y por ello superiores a toda razón, lo que conlleva la devaluación de los esfuerzos democráticos y racionalizadores en las esferas de la política y la moral. A esta posición llegó Ernst Krieck<sup>22</sup>, cuyos ataques al humanismo universalista derivaron en una defensa de una pluralidad de culturas populares nacionales. Se puede constatar una curiosa similitud con varios autores postmodernistas y partidarios del multiculturalismo. Krieck sostuvo que ya había periclitado la época de los valores universalistas; lo que estaba a la orden del día era abandonar el ámbito de la humanidad y del espíritu racional el espacio que protege a los débiles, y consagrarse al heroísmo, a las acciones y a los hechos<sup>23</sup>. Bajo un vocabulario puesto al día, estos postulados vuelven a tener vigencia, como la apología del terrorismo en cuanto defensa de nacionalidades en peligro.

### La posición crítica de la Escuela de Frankfurt y los cuestionamientos del postmodernismo

La mayoría de los filósofos postmodernistas presupone que la obra de Nietzsche está construida como oposición a la de Kant: el pensamiento de Nietzsche sería el esfuerzo de superar la esfera de lo racional, no complementar o actualizar el idealismo clásico alemán. Nietzsche, y no Kant, sería el gran filósofo crítico<sup>24</sup>. Esta devaluación del rol fundante de la subjetividad y, por ende, del idealismo trascendental kantiano fue promovida también por Adorno. Mediante el acostumbrado despliegue de una de sus ingeniosas paradojas, este autor, «confiando en sus impulsos espirituales», sostuvo que su tarea era quebrantar el fraude y el engaño que sería la «subjetividad constitutiva», y justamente por medio de la «fuerza del sujeto»<sup>25</sup>. El celebrado *antisistema* adorniano emerge a primera vista como una severa impugnación de la filosofía de Kant, pero, como afirmó Luis Arenas en un interesante texto, el propósito profundo de Adorno era la crítica de la ontología fundamental de *Martin Heidegger* y teorías afines, claramente predominantes en su tiempo, y para ello se apoyó en elementos centrales del criticismo kantiano, como el concebir la razón y el conocimiento pensando

20 Ernst Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Philosophie und Theologie* (El fin de la ilusión humanista. Una investigación sobre los presupuestos de la filosofía y la teología), Berlin: Furche 1933, p. 25.

21 Friedrich Nietzsche, *Der griechische Staat* (El Estado griego) [1872], en: Nietzsche, *Studienausgabe*, op. cit. (nota 2), t. I, p. 130.

22 Ernst Krieck, *Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern* (El idealismo alemán entre las épocas), en: VOLK IM WERDEN, vol. I (1933), N° 3, p. 1 sqq.

23 Sobre Krieck cf. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo), Frankfurt: Fischer 2000, p. 267.

24 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama 1971, passim; Olivier Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, México: Anthropos 1993.

25 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp 1966, p. 8.

simultáneamente sus límites y limitaciones<sup>26</sup>. Como lo postuló Kant sin grandes aspavientos, hay que hacer un uso autocrítico de la razón, no sólo en la esfera de la razón pura, pero también en el campo de la praxis: los individuos pueden alcanzar un comportamiento autónomo y conformar sociedades libres si mediante esfuerzos intelectuales comprenden y respetan las leyes que ellos mismos se dan. Adorno guardó fidelidad a este programa, establecido por Kant y enriquecido por la crítica de Hegel: uno de los rasgos constitutivos y rescatables de la modernidad es la subjetividad racional y autocrítica, bien informada y pasablemente interesada en los terrenos de la ciencia y la investigación, la moral y el derecho, el arte y la configuración de la vida cotidiana. Pese a sus propias convicciones y en contra de sus propias palabras hay que subrayar lo siguiente: la gran contribución de Adorno a la «fundación intelectual» de la República Federal de Alemania y a su dotación de sentido e identidad fue el haber preservado y fructificado el legado progresista del idealismo clásico alemán y haberlo purificado de la contaminación fascista<sup>27</sup>.

En el dilatado ámbito de la filosofía y las ciencias sociales el aporte decisivo de Adorno debe ser visto en el cuestionamiento radical de la razón contemporánea. De la crítica hegeliana a Kant, Adorno y la Escuela de Frankfurt tomaron la concepción fundamental de que la modernidad es la consciencia de una crisis global, apresurada precisamente por la complejidad creciente del desarrollo moderno. La razón «convencional», la que no pasó por el tamizado de la crítica de Hegel y pensadores posteriores, es la que perdió su antiguo resplandor al ser transformada mayoritariamente en una racionalidad instrumental, responsable, por lo menos parcialmente, de los totalitarismos del siglo XX y de la destrucción ecológica. Pero esta crítica, así como todo cuestionamiento legítimo de la subjetividad constitutiva, sólo puede ser realizada por un sujeto cognoscente que echa mano reflexivamente del gran legado del racionalismo y la Ilustración: una operación manifiestamente logocéntrica.

Hay que consignar, sin embargo, que Adorno y Horkheimer tenían consciencia de este dilema. Según ellos la modernidad desarrolló sus rasgos totalitarios cuando la racionalidad instrumental pretendió ser la única forma aceptable y aceptada de razón: se hinchó hasta convertirse en un todo irracional. La crítica de esta falsa totalidad denota siempre elementos aporéticos. Esto se percibe en la *Dialéctica de la Ilustración* hasta en los detalles estilísticos: el gesto radical de la no adhesión a afirmaciones sistemáticas; la contradicción continua entre los enunciados, cuando una frase parece borrar el contenido de la precedente; y la inclinación a enmudecer ante la magnitud del horror. La exageración más conocida de esta obra es la aseveración de que existiría un universo «burgués» inescapable desde Homero y Ulises hasta nuestros días<sup>28</sup>. Pero al mismo tiempo se halla presente el ímpetu clásico de la Ilustración: de acuerdo a Adorno y Horkheimer no queda otro instrumento para

26 Luis Arenas, *Metacrítica de la razón pura. El Kant de Adorno*, en: Revista de Filosofía, Madrid, vol. 28 (2003), n° 2, p. 355, 357. Cf. también P. López Álvarez, *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid: Biblioteca Nueva 2000.

27 Clemens Albrecht, *Die Dialektik der Vergangenheitsbewältigung oder: Wie die Bundesrepublik eine Geschichtsnation wurde, ohne es zu merken* (La dialéctica de la superación del pasado o: cómo la República Federal sin notarlo llegó a ser una nación histórica), en: Clemens Albrecht et al., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* (La fundación intelectual de la República Federal. Una historia de los efectos de la Escuela de Frankfurt), Frankfurt / New York: Campus 1999, p. 571 sq.

28 Sobre el brillante (y exorbitante) capítulo en torno a la *Odisea* en la *Dialéctica de la Ilustración*, cf. Helga Geyer-Ryan / Helmut Lethen, *Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung. Eine Re-Vision der Odyssee* (De la dialéctica de la violencia a la Dialéctica de la Ilustración. Una revisión de la Odisea), en: Willem van Reijen / Gunzelin Schmid Noerr (comps.), op. cit. (nota 10), pp. 41-72.



criticar la razón en cuanto totalidad irracional que la razón misma: se impone entonces una crítica inmanente.

Es en este punto donde ha surgido la impugnación más seria a la teoría de Adorno y Horkheimer de parte de numerosas corrientes, desde partidarios de la propia Escuela de Frankfurt hasta pensadores adscritos al postmodernismo. Si la razón en sí misma y como totalidad está infectada de irracionalismo, si toda ella sufre bajo el hechizo de la regresión perenne, es ilógico pensar que la razón pueda esclarecerse y analizarse a sí misma. Aquí se daría una situación sin salida, una aporía insalvable<sup>29</sup>. Pero también hay que considerar otra posibilidad. Todos estos factores —el elemento de la exageración en Adorno, un estilo cercano a un aforismo perpetuo y la edificación premeditada de aporías y autocontradicciones— pueden ser estimados como una intención didáctica: desprenderse de la pesadez de lo fáctico, enfatizar los extremos sólo para mostrar su unilateralidad, provocar un exceso de significaciones para que el lector reaccione con una reflexión consciente<sup>30</sup>. Axel Honneth ha sugerido la tesis de que la *Dialéctica de la Ilustración*, con su estructura en el fondo narrativa, sus exorbitancias y el instrumento de una «condensación retórica», nos ofrece la oportunidad de una «autocrítica terapéutica». Una luz molesta, aguda y hasta deslumbrante obliga al lector a percatarse de la dilatada patología política que es el mundo de hoy, y así empieza a cuestionar el carácter obvio que poseen los mecanismos de disciplinamiento social<sup>31</sup>.

Pero aun así: lo que asemeja la Escuela de Frankfurt al postmodernismo es la parte deleznable y prescindible de esta teoría, la que probablemente no pasará la prueba de los tiempos y las generaciones: las hipérboles y las exorbitancias. Adorno, por ejemplo, impugnó la comunicabilidad de las ideas por ser ésta una mera «ficción liberal», porque los verdaderos pensamientos son sólo aquellos «que no se entienden a sí mismos»<sup>32</sup>. Esto está muy bien como un *bon mot* teórico, pero no es aplicable a la crítica social e histórica. Curiosamente es lo que acerca el postmodernismo a Adorno: la protesta contra Platón y Aristóteles y contra la filosofía en general estaría provocada por la prevalencia concedida a lo lógico por delante de lo retórico, protesta que alimenta gran parte de la tradición hermenéutica<sup>33</sup>.

Para esbozar los nexos entre el postmodernismo y la Escuela de Frankfurt lo más adecuado es un breve vistazo a la doctrina del poder de Michel Foucault, el más importante e influyente pensador de esta corriente<sup>34</sup>. En resumen se puede decir que la teoría foucaultiana del poder debe ser calificada de conservadora y afirmativa porque sostiene una dilución general de los centros del poder y así consi-gue, en el fondo, restar importancia a las genuinas concentraciones de poder político y volverlas ino-

29 Sobre este punto cf. la extensa y brillante obra de Alex Demirovic, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* (El intelectual no conformista. La evolución desde la Teoría Crítica hasta la Escuela de Frankfurt), Frankfurt: Suhrkamp 1999, p. 518 sq.

30 Cf. Stefan Müller-Doohm, *Adorno. Eine Biographie* (Adorno. Una biografía), Frankfurt: Suhrkamp 2003, p. 521 (Detrás de este modesto título se halla la exposición más amplia de la vida y obra de Adorno hasta la fecha).

31 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo otro de la justicia. Ensayos sobre la filosofía de la praxis), Frankfurt: Suhrkamp 2000, pp. 81-85.

32 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima moralia. Reflexiones desde la vida deteriorada), Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 254.

33 Jürgen Habermas, *Der philosophische...*, op. cit. (nota 6), p. 221.

34 Cf. entre muchos otros: David Owen, *Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie (Crítica y prisión. Genealogía y Teoría Crítica)*, en: Axel Honneth / Martin Saar (comps.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* (Michel Foucault. Balance provisorio de una recepción. Conferencia sobre Foucault en Frankfurt 2001), Frankfurt: Suhrkamp 2003, pp. 122-144; David Couzens Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell 1986 (especialmente el célebre ensayo de Charles Taylor contenido en este volumen: *Foucault on Freedom and Truth*).

fensivas<sup>35</sup>. Es sintomática la simpatía neoliberal por las ideas de este pensador, sobre todo en la academia norteamericana<sup>36</sup>. No se podría, por ejemplo, conquistar el poder a la manera tradicional, porque ya no existirían esos «centros del poder», sino a lo sumo redes, abiertas y de uso general, y la eficacia del poder sería ubicua y profunda, pero totalmente diseminada<sup>37</sup>.

Se trata de una teoría difícil de referir, pues su carácter retórico y gelatinoso impide una reconstrucción breve y acertada. No hay duda de la profundidad y originalidad de muchas de las aseveraciones de Foucault, especialmente en terrenos específicos e investigaciones históricas<sup>38</sup> (el campo de lo micrológico, por ejemplo), pero en su conjunto es una doctrina difusa, carente de una perspectiva clara de aplicación y falta de una base normativa discernible, sobre todo para distinguir entre un poder totalitario y un gobierno aceptable, distinción a la que no podemos renunciar. La libertad no puede ser lo mismo que la opresión, ni esta temática debe ser reducida a un problema semántico. Precisamente en la praxis política Foucault no nos brinda ningún criterio para resistir formas totalitarias y autoritarias de dominio. Bajo ningún concepto se pueden aceptar las ocurrencias de que la libertad sólo existe como transgresión y que un Estado de Derecho constituye un modelo sutil de despotismo. Como se sabe, estos teoremas foucaultianos —que son vistos ahora como el genuino aporte de una mente original y a la altura de la matizada sensibilidad contemporánea— sólo han servido para aumentar la popularidad de los escritos de Foucault. Los escritos foucaultianos hablan de contextualismo y de la vida en plural; en ellos lo particular posterga lo general y la existencia cotidiana desplaza la moralidad y la teoría a un rincón insignificante. Pero esta inclinación a censurar las generalidades está llena de enunciados de índole universalista y uniformadora; no es casualidad que la crítica de todo método disciplinario termine en la apología de lo existente<sup>39</sup>. La relevancia y el sentido de la crítica de la sociedad disciplinaria quedan entonces en el aire. Por otra parte, Foucault tendía a sobrevalorar lo arcaico, trágico, oscuro y pesado, lo onírico, exótico y prohibido; estaba indudablemente al lado de las grandes corrientes de moda, las preferencias juveniles y las inclinaciones simbólicas (e inofensivas) a la transgresión de todo, pero no es probable que haya creado una teoría perdurable en filosofía y ciencias sociales<sup>40</sup>. Como se sabe, esta concepción era propia de Nietzsche, quien creía en un desorden arrollador de la vida, el cual

35 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (El orden de las cosas), Frankfurt: Suhrkamp 1969, passim.

36 Para una crítica de Foucault en cuanto precursor de ideas y prácticas neoliberales, cf. el número monográfico de DAS ARGUMENT (Berlín), vol. 45 (2003), N° 1.

37 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (La voluntad de saber. Sexualidad y verdad I), Frankfurt: Suhrkamp 1979, p. 113 sqq.- Sobre la teoría foucaultiana del poder cf. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica del poder. Niveles de reflexión de una teoría crítica de la sociedad), Frankfurt: Suhrkamp 1985.

38 Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht* (Microfísica del poder), Berlín 1976.- Cf. el brillante ensayo de Richard J. Bernstein, *Foucault: Critique as a Philosophic Ethos*, en: Axel Honneth et al. (comps.), op. cit. (nota 7), pp. 395-425.

39 Jürgen Habermas, *Untiefen der Rationalitätskritik* (El bajo fondo de la crítica de la racionalidad), en: DIE ZEIT (Hamburgo) del 17 de agosto de 1984, p. 16; Herbert Schnädelbach, *Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer* (La cara en la arena. Foucault y el sueño antropológico), en: Axel Honneth et al. (comps.), op. cit. (nota 7), pp. 231-261.

40 Sobre la sociedad disciplinaria y el fondo de la teoría del poder de Michel Foucault cf. Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert* (Duda e intervención. Crítica de la sociedad en el siglo XX), Frankfurt: Fischer 1997, pp. 261-286. Walzer calificó la obra de Foucault como retórica, altamente contradictoria, nihilista, superficial, inconsistente, plena de poses y frases y sin base sólida.- El gran historiador alemán *Hans-Ulrich Wehler* sostuvo que la teoría de Foucault era frívola, difusa, llena de odio, carente de responsabilidad y radical antinormativista, frecuente sólo en los medios académicos norteamericanos. Cf. Ulrich Brieler, *Blind Date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft* (Blind Date. Foucault en la ciencia histórica alemana), en: Honneth / Saar (comps.), op. cit. (nota 34), p. 330, 333.

nos eximiría de sistemas y preceptos éticos. En el fondo la vida era para él algo misterioso, inasible, de curso azaroso, lleno de infinitos caprichos, donde la moral aparecía como superflua o, peor, como una limitante de la voluntad de poder y del *élan vital*, fuerzas ciegas y arbitrarias, y por ello, paradójicamente, de una dignidad ontológica superior a los esfuerzos de la razón<sup>41</sup>. Al cuestionar todo rasgo distintivo del Hombre y al postular la total plasticidad del mismo, la antropología de la escuela nietzscheana puede abrir la puerta a cualquier experimento (y a cualquier acto de lesa humanidad) con los habitantes del planeta.

### Conclusiones provisionales sobre los enfoques relativistas y postmodernistas

Hay que reconocer que la crítica postmodernista —como la postulada por *Jean-François Lyotard*, *Richard Rorty* y *Gianni Vattimo*— es ciertamente válida contra las pretensiones universalizadoras y totalizadoras del racionalismo, contra la pasión globalizante de la ciencia moderna, contra la hermenéutica descifradora de todo sentido y contra la ilusión de la emancipación total de la raza humana. Teorías postmodernistas han contribuido a combatir las tendencias omnímodas con inclinación a tragarse todo lo deviante (la tiranía de lo absoluto), tendencias que están en estrecho e indudable nexo con el racionalismo. El postmodernismo es útil y aceptable en cuanto abogado del politeísmo, la precariedad y la pluralidad de saberes.

Puesto que lo criticable del postmodernismo es ya bien conocido, basta aquí una mención de lo problemático contenido en el relativismo. Citando explícitamente a Nietzsche, Richard Rorty postuló la tesis de que no podemos escapar de la contingencia, del contexto casual de circunstancias y prejuicios en el que estamos inmersos, y que la consciencia no puede pretender ser algo superior o estar allende esa constelación. No existiría un hecho exento de interpretación, al cual podríamos acudir para ganar un criterio realmente objetivo para diferenciar enunciados verdaderos de falsos; sólo podemos movernos en medio de juegos lingüísticos locales. Además: en la actualidad ya no se utilizarían puntos de vista trascendentes en las ciencias sociales, porque este tipo de crítica es percibido como demasiado distanciado y elitario, y ningún grupo social relevante lo aceptaría como propia. El objetivo de la filosofía y de nuestros esfuerzos intelectuales se reduce entonces, según Rorty, a soportar serenamente el sentimiento existencialista de la contingencia y la mortalidad y a convertirnos en ciudadanos más pragmáticos, más tolerantes y mejor predispuestos con respecto al «atractivo de la racionalidad instrumental»<sup>42</sup>. Hoy en día este programa, al cual no se le puede negar un dejo de elegante cinismo, puede ser inmensamente popular, pero es demasiado modesto y mezquino frente a las tareas del mundo.

También puede aducirse que la diferenciación extrema que postulan numerosos pensadores postmodernistas impide una de las facultades esenciales de la razón, que es percibir el mundo allende o por encima de los límites de sus fenómenos recurrentes y poner a éstos en relación aceptable unos con otros. Una división de la razón en múltiples racionalidades específicas según cada fenómeno vis-

41 La exaltación de la voluntad de poder tiene un antecedente en el *nominalismo* de la Edad Media. Para *Duns Scotus* y otros teólogos de esta corriente, Dios es pura voluntad y ya no razón, lo que permite justificar la absoluta arbitrariedad de los actos divinos, la total insignificancia del género humano y la suposición de que, frente a la inefable, insondable e incomprendible majestad de Dios, todos los fenómenos son meros nombres y signos aleatorios. Cf. el hermoso ensayo de Iring Fetscher, *Aufklärung über Aufklärung* (Esclarecimiento sobre la Ilustración), en: Axel Honneth et al. (comps.), op. cit. (nota 7), p. 659.

42 Richard Rorty, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays (Solidaridad u objetividad? Tres ensayos filosóficos)*, Stuttgart: Reclam 1988, p. 5 sq., 70, 108.

lumbrado termina en la atomización de la razón. Este peligro de la total incompreensión mutua es inherente a la teoría de *Jean-François Lyotard*, según la cual los lenguajes, los discursos y las cosas se asemejan a islas (o mónadas) liminarmente aisladas entre sí, aunque se hallen en el seno de un archipiélago. La introducción de un juez competente para entender todos los discursos que propone Lyotard es una incongruencia con la propia doctrina, pues así se establece una instancia universal de corte metafísico (por encima de todos los fenómenos y en comunión con ellos), cuya imposibilidad lógica intentó demostrar este autor en todos sus escritos<sup>43</sup>.

Siguiendo un argumento de Jürgen Habermas se puede aseverar como resumen<sup>44</sup>: pese a todos los retrocesos históricos existe la posibilidad de una praxis política (la autorrealización del ser humano) basada en la reflexión crítica y, por ello, en la autodeterminación. Para ello hay que diferenciar fundamentalmente los aspectos emancipatorios de la razón de sus lados represivos. Esto conlleva la distinción entre esclarecimiento y manipulación, entre la consciencia y lo inconsciente, entre verdad e ideología y, sobre todo, entre una razón substancial y una racionalidad instrumental. Suponer que la praxis política es ya totalmente uniforme y aplanada, representa una cierta ceguera. Se puede sostener que la humanidad ha avanzado mediante la diferenciación y la individuación, y que, pese a todos los fenómenos de represión, aun se da un proceso abierto, que permite, bajo ciertas circunstancias, hablar de progreso. La reflexión de la razón sobre sí misma nos puede enseñar que existe un interés universal, racional y democrático de la humanidad para sobrevivir en las mejores condiciones, que no puede y no debe ser relativizado. No debemos aceptar, por ejemplo, la concepción tan expandida hoy en el Tercer Mundo, que partiendo de la diversidad de culturas y de la presunta incomparabilidad e inconmensurabilidad de las mismas, postula como imposible (e «imperialista») la vigencia de los derechos humanos universales<sup>45</sup>.

Hay que preservar, por consiguiente, lo valioso del legado frankfurtiano: la función autocrítica de la razón (sin concesiones con respecto a sí misma), el reconocimiento de lo no-idéntico y el cuestionamiento de todo dominio que pretender estar por encima de los intereses sectoriales, como el tecnocrático. La insistencia de Adorno en lo no-idéntico (en la tradición de *Walter Benjamin*) permitió, mucho antes del surgimiento del postmodernismo, el análisis de lo marginal y fragmentario contra las inclinaciones uniformadoras de la razón convencional. Pero si bien es cierto que no existe ninguna razón eximida de algún contexto socio-histórico, tampoco se puede aseverar, dice Habermas, que todos los criterios de la razón se modifican con cada nuevo contexto<sup>46</sup>. La autorreflexión de la razón no es, entonces, su retractación; la necesaria crítica a la razón no debe ser utilizada para un debilitamiento o una revocatoria de esta última.

43 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit* (El diferendo), Munich: Hanser 1987, p. 237

44 Jürgen Habermas, *Der philosophische...*, op. cit. (nota 6), p. 391 sq.

45 Sérgio Costa, *Derechos humanos en el mundo postnacional*, en: Nueva Sociedad, Caracas, n° 188, noviembre/diciembre de 2003, pp. 52-65, donde el autor expone la cómoda y popular teoría de que los derechos humanos no tienen carácter universal y, por ende, pueden ser relativizados porque pertenecerían casualmente a una tradición específica, la de Europa Occidental.

46 Jürgen Habermas, *Der philosophische...*, op. cit. (nota 6), p. 220.