06 2006

Para una topografía de la crítica

Hakan Gürses

Traducción de Gala Pin Ferrando y Glòria Mèlich Bolet, revisada por Joaquín Barriendos

En su novela *Engelszungen* (*Lenguas de ángeles*) Dimitré Dinev cuenta la historia de dos chicos. Uno de ellos, Iskren, hijo de un alto funcionario del Partido, pone de manifiesto una contradicción entre dos miembros de su familia: "A su abuela le gustaba hablar, sobre todo, del pasado; a su padre, del futuro. Ella, que había vivido la mayor parte de las cosas que contaba, a veces admitía que podía equivocarse; él, que no había visto aquello que estaba por venir, estaba siempre seguro."[1]

Esta contradicción también puede ser leída como parodia del socialismo real búlgaro de los años setenta. Las diferentes actitudes de dos generaciones respecto al tiempo (contadas desde la perspectiva de una tercera) se encarnan también en dos fuerzas sociales contrapuestas: reliquias fosilizadas del viejo sistema *versus* progreso. Sin embargo ¿no formaban historia y futuro una unidad dialéctica en la crítica social marxista?, ¿cómo podían chocar de tal manera en la 'nueva sociedad' (no sólo en Bulgaria)?, ¿cómo puede corromperse una crítica a la actualidad hasta convertirse en una fe supersticiosa en la magia del futuro para finalmente quedarse atrapada por el pasado?, o, dejando de lado la amarga experiencia

del socialismo real y preguntando de un modo más general, ¿cómo se convierte la crítica en poder?

Tomo estas preguntas como punto de partida con la intención de trazar una topografía de la crítica.

Facetas de la crítica

En el artículo *critique* de la *Encyclopédie,* Jean-François Marmontel propone contemplar el concepto de crítica desde dos puntos de vista: como "todos aquellos estudios a los que debemos la reconstrucción de la literatura antigua" y como "examen ilustrado y juicio mesurado de los avances del hombre"2. Con ello suscribe la actividad humanista-filológica de la revisión de la recepción por un lado --la cual permite pensar en la "edición crítica" de nuestro tiempo-- y, por el otro, remite a una mirada más amplia y a un metadiscurso que abarca tanto la lógica y la estética como la contrastación científica de la verdad. Esta definición del siglo XVIII contiene casi todas las facetas funcionales y semánticas que desde la antigüedad residen en el concepto de crítica, las cuales se mantienen hasta el día de hoy con excepción de un aspecto: su componente *agónico*.

En la Grecia clásica el uso del concepto 'crítica' se presenta principalmente como adjetivo (*kritikos*) y como verbo (*krinein*). Las actividades 'críticas' son: distinguir, separar, decidir, juzgar y denunciar, pero también *discutir* 3. Los primeros significados nombrados se enmarcan en la lógica, la teoría del conocimiento, la jurisprudencia y, finalmente, en la filología. Diferenciar lo bueno de lo malo, separar lo verdadero de lo falso, distinguir al culpable del inocente y denunciarlo; ultimadamente, se debe poder establecer también con certeza cuándo una narración transmitida es una

narración homérica. La crítica es *facultad* de discernimiento, una *actividad* que separa y evalúa al mismo tiempo. El último significado nombrado, *discutir*, remite en cambio a la *agonía* (directamente a su sentido médico): se trata de un punto de inflexión *crítico* en el curso de una enfermedad que puede ser el comienzo tanto de un final letal como de un restablecimiento. Lo crítico entendido como *crisis*: el tiempo (pasado, coyuntural y futuro) entra aquí como factor en el juego en tanto poder de transformación: no se trata sólo de juzgar lo acontecido como bueno o malo, para así distinguir el bien del mal; se trata también de reconocer que lo bueno se puede tornar malo, la salud en enfermedad (y que ese proceso de crisis puede ser influido, hasta cierto punto, por las propias acciones). Lo crítico encuentra en la crisis su momento voluntarista: como batalla con poderes más elevados.

Esta faceta agónica del significado aparece de nuevo muchos siglos más tarde con un nuevo ropaje: el de la sublevación, el repudio y el rechazo. Es interesante que la encontremos ahora en el marco de una actividad filológica. En sus comienzos se encuentra la simple pregunta: *¿Cómo debemos leer los textos sagrados?*

El trasfondo de las luchas de fe del siglo XVI clarifica la fuerza explosiva de esta pregunta: al católico *principio de tradición*, el cual determinaba que los padres de la iglesia fueran designados como lectores y vigilantes de la única exégesis adecuada de los textos, se le contrapone ahora el protestante *principio de escritura*, según el cual la lectura y comentarios de los textos sagrados les son también confiados a las almas 'comunes'. Paradójicamente, la pregunta por la comprensión del sentido y su método fue respondida por los doctos humanistas así como por los teológicos de *ambas* partes de *una y la misma* manera (aunque con objetivos contrarios): los textos sagrados han de leerse de manera crítica. Por ello tanto el

presbiteriano Leigh y el calvinista Capellus, como el católico Simon y más tarde Bayle, fueron amonestados por sus respectivas iglesias4.

El método y género literario llamado *critica sacra* o *crítica textual histórica*, encuentra su representante filosófico más interesante en Baruch de Spinoza, quien, en un cristianismo dividido, no sólo conoció los argumentos de ambas partes sino que también dominó a la perfección el hebreo, por lo que estuvo en posesión de la mejor herramienta filológica para la crítica de la Biblia, la mejor *arma crítica* de su tiempo.

Obviamente la búsqueda del método correcto de lectura no aparece por primera vez en el siglo XVII. Ya en el siglo tercero Orígenes había afirmado:

"Pero, como hemos comenzado a observar, el camino que nos parece correcto para el entendimiento de las Escrituras, y para la investigación de su significado, consideramos que es de la siguiente clase: que somos instruidos por la Escritura misma respecto a las ideas que nosotros deberíamos formarnos de ella. (...) Porque así como se dice que el hombre consiste de cuerpo, alma, y espíritu, también la sagrada Escritura, que nos ha sido concedida por la divina generosidad para la salvación del hombre"5.

De ahí surgió el conocido 'sentido triple de la escritura' (*historia*, *moralis* y *allegoria*), que fue ampliado por Agustín de Hipona con un cuarto (*anagogia*), y que se consolidó como doctrina en la enseñanza de la hermenéutica cristiana en el medioevo6. Más de catorce siglos después de Orígenes, alrededor de 1670, Spinoza realizó una réplica prácticamente idéntica:

"Por consiguiente, el conocimiento de (...) casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura (...)"7.

La diferencia sin embargo se encuentra en un detalle: Orígenes quiere extraer de las escrituras no sólo su sentido sino también el *método* necesario para obtenerlo. También Spinoza excluye los fundamentos de sentido extratextuales (como la creencia en una verdad inquebrantable), pero no deriva el método *bajo ningún concepto* de la escritura:

"Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica"8.

Características de la crítica

El método de la *critica sacra* espera de sus tareas hermenéuticas la satisfacción de tres condiciones. En primer lugar, el sentido de un texto ya no puede deducirse sin tener conocimientos sobre la historia del mismo, su lengua, el momento en el que se compuso y su autor o autora. El comentario, basado desde siempre en la continua adaptación de la Biblia a la actualidad, había creado un texto *atemporal*. Por el contrario, la crítica se dirige al sentido *temporalmente determinado* de las sagradas escrituras para poder comprenderlas realmente. El círculo hermenéutico se despliega históricamente. En segundo lugar, los silogismos o meras alusiones a la tradición ya no son aceptados como argumentos: cada comprensión del sentido se debe fundamentar en "documentos válidos (demostraciones externas, actas)", como dijo el católico

Richard Simon9. En tercer lugar, es necesario establecer una distinción: el método crítico no busca la verdad en el texto, sino el sentido10. El hecho de que un pasaje de la Biblia sea incomprensible, no puede significar automáticamente que en él se oculta una verdad superior. Crítica significa el final de la alegoría, del sentido múltiple de la escritura; el final del comentario11.

Quisiera sostener la afirmación de que la crítica tiene en esa *critica sacra* su paradigma. Ya que la crítica textual histórica reúne en sí *todos* los rasgos característicos que van a estar presentes en cualquier empresa crítica (con diferente dosificación y distinto grado de prioridad). ¿Cuáles son estas características?

1. *La crítica alcanza un afuera*: en tanto que la diferenciación y la separación son las actividades principales de la crítica, existe entonces una instancia, un criterio que se encuentra fuera de lo que es criticado y de la crítica al que se invoca; un afuera que sirve a la crítica como punto arquimedeo. ¿*Desde dónde* se separa lo bueno de lo malo? ¿*Bajo qué criterios* se puede diferenciar la forma de lectura correcta de otra incorrecta? De un modo parecido procede Spinoza: el método no está contenido *en* la escritura, sino *fuera* de ésta: en la explicación de la naturaleza. La verdad no debe buscarse en la escritura sino en la historia; el sentido no debe buscarse en el lenguaje presente sino en el que se ha perdido; finalmente no hay que buscar la autoridad en la santidad de los autores sino en el método, en los conocimientos del idioma, en la razón. *Crítica* y *criterio* no son sólo parientes etimológicos. La crítica implica y contiene el criterio.

2. *La crítica hace historia*: con la introducción de la mirada histórica en el proceso hermenéutico, la crítica también organiza el tiempo. Para comprender cómo lo criticado (contemporaneidad) ha llegado a serlo (pasado), es necesario presuponer un estado que aún no ha

aparecido (futuro). La incorporación de la historia señala un futuro que, a través de la crítica, parece alcanzable: discernir con ayuda de la historia del texto qué formas de lectura son incorrectas supone que en algún momento se llegará alcanzar un texto 'expurgado'. Cada crítica interviene y abre con ello una ventana que parte de un futuro borroso. La crítica se asemeja al *Angelus Novus* que Walter Benjamin propone como ángel de la historia12; con la única diferencia de que el ángel de la crítica no ha vuelto su rostro hacia el pasado y tampoco hacia el futuro. Él mira en derredor, intenta comprender su actualidad y, mientras tanto, *hace* historia: con un pasado determinado y un futuro aún por determinar.

3. *La crítica dota a las luchas de erudición*: al describir el componente agónico del concepto de crítica como "sublevación, repudio y rechazo", no pretendía afirmar que esta actitud hubiera sido posible sólo a partir del siglo XVII. La crítica textual histórica confiere a las luchas --que ciertamente han existido siempre-- una nota erudita, una erudición luchadora: las demostraciones contrastables, la meticulosidad filológica, el saber histórico y el tacto hermenéutico van a la par de la valentía, la infalibilidad, la voluntad y la impaciencia. La crítica se diferencia del progreso científico y de la revolución, entendida ésta como revuelta por la toma del poder. Michael Walzer remarca precisamente ese punto: "La crítica a la sociedad no es tanto un descendiente del saber científico, sino más bien un primo cultivado de las quejas comunes"13.

El método filológico-hermenéutico de la crítica textual tiene amplias consecuencias teológico- políticas. Constituye la cumbre de las primeras grandes batallas que la crítica contra la autoridad llevó a cabo en Europa. Así lo recogen las palabras de Michel Foucault tres siglos más tarde: "Digamos que la crítica es históricamente bíblica"14.

Los *topoi* críticos

¿Qué ha quedado de todo esto? Para la teología de hoy la lectura crítica de las santas escrituras constituye una obviedad. ¿Qué ha sido de las tareas de la crítica social desde el siglo XVII? Anteriormente perfilé ya la respuesta a esta pregunta. ¿Por qué todas aquellas teorías, discursos, movimientos y enfoques a los que se ha adjetivado como 'críticos' llegan tarde o temprano a una fase de 'entumecimiento'? ¿Por qué tras un comienzo fulminante pierden su agudeza crítica? ¿Por qué desembocan en un sistema que tiene él mismo que ser criticado? Semejante transformación se achaca, usualmente, a la falta de eficiencia, a un exceso de distancia con respecto a las 'masas', a la corruptibilidad humana o a una falta de perseverancia. De manera diferente, mi propuesta consiste en investigar la *base* sobre la que cada crítica se posiciona desde un inicio como un emplazamiento o 'zócalo', para con ello ver mejor las circunstancias en las que la crítica quiere inmiscuirse por una parte y para ser, uno mismo, ampliamente visible por la otra. Se trata de una "hoja de contraste"15 que debe ser primero trazada y después argumentada para que pueda contraponerse a lo existente (a lo que se critica). La base de la crítica está formada por una teoría bien elaborada --en la mayoría de los casos por una colección de normas, de estándares morales y representaciones de valores y, con mucha frecuencia, por un canon de textos y nombres--. Nos encontramos así con la primera y la tercera características mencionadas anteriormente. El *afuera* y la *erudición* se transforman en la base de la crítica.

Esta base, el *topos*, es al mismo tiempo el fundamento sobre el cual la crítica, paso a paso, construirá un futuro que inicialmente es indeterminado: un futuro al que cada crítica en su intromisión alude y que pronto se convierte en promesa y luego en el *propio*

futuro de la crítica y con ello, tarde o temprano, en su perdición. Su casi utópica orientación al futuro convierte a la crítica en algo pasado, en el pasado. Y aquí aparece la segunda característica que aportar: la *historicidad* de la crítica. Mi hipótesis es la siguiente: cuando las ambigüedades adscritas a la crítica (dentro y afuera, pasado y futuro, lucha y erudición) se transforman en un *topos* --se dejan circunscribir como *topos*--, la teoría crítica o el movimiento crítico empiezan a codificarse como fuente de poder.

Una *topografía de la crítica* puede ayudar a avanzar en la pregunta teórica sobre la posibilidad de una crítica sin *topos*. Para ello quisiera enumerar tres *topoi* desde un punto de vista histórico y estructural: quisiera llamar al primero simplemente *topos*, al segundo *utopos* y al tercero *idiotopos*[16].

Crítica tópica: La crítica sostiene en ocasiones su *topos* en normas, teorías y convenciones que están efectivamente bien fundamentadas, pero que no encuentran ninguna aplicación directa. Los derechos humanos dotan de una base reconocida a la crítica; sobre estos derechos se acuña un discurso crítico de los Estados-Nación en la actualidad basado en las diferentes violaciones de los derechos humanos, discurso con el cual se supervisan empeoramientos o mejoras. En otro ámbito, el del arte --así como en el de la crítica literaria-- el clasicismo corresponde a este *topos*: aquí es un canon (el cual sirve como base para el crítico y la crítica) el que proporciona unas medidas reconocidas con sus correspondientes nombres.

Otra forma de juego de la crítica tópica lo representa la crítica "inmanente" (defendida durante el Romanticismo y más recientemente por el filósofo social estadounidense Michael Walter)[17] en donde se trata de tomar lo criticado (la obra de arte /

la sociedad) en sus propias medidas y de "recordárselas"18. La crítica como interpretación de lo dado.

En la crítica tópica se puede afirmar un '*topos* tópico', un fundamento vinculante y dirigido al sentido común. Es reformatoria, inmanente al sistema y modeladora de la identidad.

Crítica utópica: "Utópico (...) no significa en absoluto imposible, sino simplemente irreal, es decir, aún no, o ya no posible", escribe Klaus J. Heinisch19. *Utopos* es el 'ningún-lugar' desde el cual el lugar real, la sociedad actual, pueden ser criticados. La descripción de este 'ningún-lugar' ya contiene en sí misma una crítica; así lo hace Tomás Moro en su *Utopía*, quien dio nombre al género literario.

Sin embargo, el *utopos* no tiene que ser una fantasía que se derive de ideales morales, representaciones religiosas o principios racionales, y que se proyecte en un futuro. El futuro, la aurora del "ser de otra manera", también puede ser destilada de la contemplación de la historia. Karl Marx escribe en este sentido, tomando como analogía las ciencias naturales: "La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono"20.

El presente como una forma más desarrollada, nos da por lo tanto la posibilidad de entender la forma rudimentaria del pasado. Pero ¿cómo puedo entonces entender el ahora?

"La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma (...), las concibe de manera unilateral"21.

La actualidad no tiene capacidad para criticarse a sí misma hasta que no tiene el conocimiento o la fantasía de algo más elevado: el mañana. Max Horkheimer afirma: "También los intereses del pensamiento crítico son universales, pero no están universalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influjo critican el presente. Las categorías marxianas de clase, explotación, plusvalor, beneficio, depauperización o hundimiento son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido no se debe buscar en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en la dirección de la justicia"22.

Esta "justicia" se ha de construir en un lugar que aún no se ha hecho realidad efectiva. La *crítica utópica* tiene su *topos* en una forma más elevada de desarrollo social. Sin una noción de esta forma desarrollada la crítica debería desplazar sus fundamentos hacia normas morales, o desembocar en aquello de lo que Marx y Engels no hablaban de forma especialmente amistosa: los anhelos anarquistas.

Crítica idiotópica: otro *topos*, en apariencia solipsista, deviene de la perspectiva propia (*idios: personal, propio*) de grupos particularmente discriminados, oprimidos o marginados. La propia historia, que a su vez es a menudo una historia de la opresión, es tematizada en la crítica idiotópica como 'hoja de contraste' (de la misma manera que es tematizada la propia diferencia sobre la que un grupo se ha construido y a la que ha transformado en una identidad cohesionada y positiva).

Semejante crítica *perspectivista*, que erige su *topos* en los pronombres 'nosotros' y 'nuestro', y que no se preocupa por la universalidad o la consistencia teórica de sus fundamentos, es un componente presente en cualquier política de la identidad. Un ejemplo histórico

lo proporciona Michel Foucault con el “discurso histórico-político” de la “guerra de razas”23.

Tras esta enumeración de los tres *topoi*, los cuales sirven a la crítica como fundamento de base y como ubicación propia, aparece la siguiente pregunta –como mínimo lógicamente justificada– sobre la posibilidad de pensar una crítica que no exigiera *ningún topos*. Esta pregunta se torna aún más urgente si resulta convincente la tesis anteriormente expuesta de que el *topos* supone para la crítica una trampa autoconstruida.

El marco de este breve ensayo me permite sólo indicar dos fuentes que dejan entrever la posibilidad de una *crítica atópica*. La primera es la crítica textual histórica la cual sugiere que es factible una crítica que construya un afuera, apunte a un futuro y desarrolle una erudición perspectivista, sin que por ello se edifique desde ella, o mejor, sobre ella, un suelo que más tarde se torne prisión de esa crítica (y, como señalaba el ejemplo del socialismo real, ¡no sólo de la crítica!). Cualquier *topos* obliga a la crítica a presuponer una *identidad*. La crítica sin embargo, en tanto que señala la *diferencia*, se dirige por definición contra la identidades24.

Me gustaría terminar con las palabras de Michel Foucault, mi segunda fuente: “Después de todo, la crítica no existe mas que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer”25.

---

1 Dimitri Dinev, *Engelszungen*, Múnich, 2006, pág. 329.

2 Marmontel, “Critique”, en D. Diderot, J. R. d’Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (…)*, vol. 4, París, 1754.

3 Cf. Kurt Röttgers, “Kritik”, en Brunner, Conze, Koselleck (edit.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziologischen Sprache in Deutschland*, vol. 3., Stuttgart, 1982, pág. 651 y ss. Cf. Reinhardt Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt, 1973 [castellano: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1989]; C. von Bormann, “Kritik”, en Joachim Ritter, Karlfried Gründer (edit.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, Darmstadt/ Basel, 1976. Puesto que en las dos enciclopedias aquí citadas y en la obra de referencia de Koselleck se puede encontrar información detallada acerca de la historia del concepto de crítica, nombraré aquí únicamente algunas piedras no angulares de esa historia.

4 Cf. Röttgers, *op. cit*., pág. 656 y Koselleck, *op. cit*., págs. 88 y ss.

5 Orígenes, *Tratado de los principios*, Ediciones Clie, Terrassa, 2002, págs. 313 y 314.

6 Cf. Peter Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik,* Fráncfort, 1975, págs. 20 y ss.; cf. Hennig Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, 1980, págs. 226 y ss.

7 “Darum muss die Erkenntnis von (...) fast allem, was in der Schrift enthalten ist, aus der Schrift selbst geschöpft werden (...)”, Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus,* Hamburgo, 1984, pág. 115 [castellano: Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 194].

8 “Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern völlig mit ihr

übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten", *ibídem*., pág 114 [castellano: *ibídem*, pág. 193].

9 Richard Simon, *R. Simons Kritische Schriften über das Neue Testament. Erster Theil,* Halle, 1976, pág. 21.

10 Spinoza, *op. cit.*, pág. 116 [castellano: *op. cit.*, pág. 195].

11 Cf. Hankan Gürses, *Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse*, Viena, 1996.

12 Cf. Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Fráncfort, 1977 [castellano: Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos, I. Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 2002, parágrafo 9, pág 183].
"Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro,

al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso".

13 "Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwerde", Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn,* Fráncfort, 1993, pág. 78.

14 "Die Kritik ist historisch gesehen biblisch", Michel Foucault, *Was ist Kritik?,* Berlín, 1992, pág. 13 [castellano: Michel Foucault, "¿Qué es la crítica?", *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, pág. 9].

15 Cf. Wolfgang Bonß, "Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen", en Alex Demirovic (ed.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie,* Stuttgart, 2003, pág. 368.

16 Cf. Hankan Gürses, "Das 'untote Subjekt', die 'ortlose' Kritik", en Gudrun Perko y Leah Czollek (ed.), *Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen*, Colonia, 2004. En este texto nombré los tres *topoi* de otra manera.

17 Cf. Walzer, *op. cit.*; cf. Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert,* Fráncfort, 1997.

18 El verbo alemán es "erinnern", cuyo uso común es el de 'recordar', pero está formado con la palabra 'innen' (dentro), de modo que sugiere un proceso de interiorización tanto a la hora de almacenar un dato o experiencia en la memoria, como más tarde al recuperarlo [NdT].

19 Klaus J. Heinisch, "Nachwort" en *Der Utopische Staat*, Reinbek bei Hamburg, 1993, pág. 262. "Utopisch heißt (...) keinesweg

unmöglich, sondern eben nur unwirklich, also noch nicht oder – nicht mehr möglich".

20 "In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen". Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf),* Berlín, 1974, pág. 26 [castellano: Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, Siglo XXI, Madrid, 1972, pág. 26].

21 "Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangnen als Stufen zu sich selbst betrachtet, und, da sie selten, und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren (...), sie immer einseitig auffaßt", *ibídem* [castellano: *ibídem*, pág. 27].

22 "Die Interessen des kritischen Denkens sind allgemein, aber nicht allgemein anerkannt. Die Begriffe, die unter ihrem Einfluss entstehen, kritisieren die Gegenwart. Die Marxschen Kategorien Klasse, Ausbeutung, Mehrwert, Profit, Verelendung, Zusammenbruch sind Momente eines begrifflichen Ganzen, dessen Sinn nicht in der Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern in ihrer Veränderung zum Richtigen zu suchen ist", Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", en *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Fráncfort, 1995, pág. 235 [castellano: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 53].

23 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-1976)*, Fráncfort, 1999, págs. 52-98 [castellano: Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003].

24 Cf. John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, El Viejo Topo, Barcelona, 2002.

25 “Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: Sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann”, Foucault, *Was ist Kritik?, op. cit.*, pág. 8 [castellano: “¿Qué es la crítica?”, *op. cit.*, pág. 5].