



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El problema de la felicidad en Theodor W. Adorno

Aspectos políticos y estéticos

Autor:

Schwarzböck, Silvia

Tutor:

Dotti, Jorge Eugenio

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 823.873	MESA
21 DIC 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**"EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD EN THEODOR W. ADORNO.
ASPECTOS POLÍTICOS Y ESTÉTICOS"**

por **SILVIA ALICIA SCHWARZBÖCK**

**DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN Y PLAN DE TESIS:
DR. JORGE E. DOTTI**

**CONSEJERO DE ESTUDIOS:
PROF. JOSÉ SAZBÓN**

DATOS DE LA DOCTORANDA

Nombre y apellido completos: **Silvia Alicia Schwarzböck**

Título de grado: **Licenciada en Filosofía (U.B.A.)**

Expediente Nº **892.052**

DNI: **17.588.679**

Dirección postal: **Gurruchaga 401 – 7º "B" – (1414) Capital Federal**

Dirección electrónica: **silviaschw@yahoo.com.ar**

Teléfono: **4 855-5592**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas**

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), por la Beca Interna de Formación de Postgrado (1998-2003) que me permitió escribir esta tesis y realizar la investigación previa.

A la Fundación Antorchas, por el Subsidio al proyecto "Arte y política en el siglo XX" (2001-2004), dirigido por el Dr. José Fernández Vega, que hizo posible financiar parte del material necesario para la investigación y la escritura de esta tesis.

Al Dr. Jorge E. Dotti, por haber dirigido esta tesis de una manera tan comprometida.

Al Prof. José Sazbón, por sus valiosos consejos.

A José Fernández Vega y a Luis Rossi, por su amistad y generosidad.

A Oscar Fuentes, por todo.

TESIS DE DOCTORADO

El problema de la felicidad en Theodor W. Adorno. Aspectos políticos y estéticos

por Silvia Alicia Schwarzböck

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL

Las páginas vacías de la historia (1-8)

PRIMERA PARTE

FELICIDAD

Capítulo 1

El problema de la felicidad en Adorno (9-33)

1. Estado de la cuestión. La recepción de Adorno y el problema de la felicidad (9-33)

1. 1. Los años 70. Adorno y la izquierda (9-14)

1. 2. Los años 70. Adorno y el postestructuralismo (14-16)

1. 3. Los años 80. El ocaso de Adorno (16-18)

1. 4. Los años 90. El resurgimiento de Adorno (18-33)

1. 4. 1. Adorno y el mesianismo (19-24)

1. 4. 2. Adorno y la crítica de la metafísica (24-25)

1. 4. 3. Adorno y la crítica de la racionalidad occidental (25-28)

1. 4. 4. Adorno y los debates actuales de la filosofía práctica (28-31)

1. 4. 5. Adorno y la estética (31-33)

2. Adorno contra Hegel: ¿por qué en la historia no hay momentos felices? (34-59)

2. 1. Hegel como antieudemonista (34-35)

2. 2. ¿Era Hegel un filósofo antieudemonista? (35-37)

2. 3. ¿Por qué Adorno necesita leer a Hegel como un filósofo antieudemonista? (37-39)

2. 4. En nombre de la felicidad: crítica del idealismo y defensa del materialismo (39-42)

2. 5. Crítica –y redención parcial- de la defensa adorniana del materialismo (42-43)

2. 6. Excurso sobre Kant y Hegel. El problema de la felicidad es que siempre es la felicidad propia (43-59)

2. 6. 1. La felicidad en Kant (44-52)

- 2. 6. 1. a. La felicidad propia y la felicidad ajena (44-48)
- 2. 6. 1. b. Felicidad y merecimiento (48-52)
- 2. 6. 2. La felicidad en Hegel (53-59)
 - 2. 6. 2. a. El punto de vista de *Fenomenología del espíritu* (53-55)
 - 2. 6. 2. b. El punto de vista de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (55-57)
 - 2. 6. 2. c. El punto de vista de la *Filosofía del derecho* (57-59)
- 3. El problema de la felicidad en Adorno. Felicidad prehistórica y felicidad paradójica (60-99)
 - 3. 1. Adorno como eudemonista (60-62)
 - 3. 2. Presentación del problema: una felicidad a la medida del sujeto cosificado (62-63)
 - 3. 3. Felicidad prehistórica y felicidad paradójica: el mal modelo y su realización fallida (63-67)
 - 3. 4. La astucia de Odiseo y la derrota del derecho prehistórico (67-71)
 - 3. 5. Excurso sobre el problema de la prehistoria en *Dialéctica negativa* (71-72)
 - 3. 6. La felicidad paradójica. Género y especies (72-99)
 - 3. 6. a. Crítica a las interpretaciones que no reconocen la felicidad paradójica: los casos de R. Wiggershaus y de A. Wellmer (77-78)
 - 3. 6. b. Modalidades de la felicidad paradójica (78-99)
 - 3. 6. b. 1. La industria cultural y la felicidad de los hombrecitos (79-81)
 - 3. 6. b. 2. La ontología como encandilamiento (81-83)
 - 3. 6. b. 3. El arte y la filosofía como consuelos (83-85)
 - 3. 6. b. 4. La felicidad al precio de renunciar al poder político. La paradoja de la vida intelectual (85-88)
 - 3. 6. b. 5. La felicidad como libertad económica y como éxito social. La paradoja de la riqueza (88-90)
 - 3. 6. b. 6. La felicidad decretada por el psicoanálisis (90-93)
 - 3. 6. b. 7. El amor como ideología y el concepto normativo del amor (93-99)

Capítulo 2

La felicidad fuera de los límites de la filosofía moral (100-147)

- 1. Introducción: Felicidad y ética. El olvido de la buena vida (100-101)
- 2. Moralidad y vida dañada (101-106)
- 3. Excurso sobre el concepto de ideología (106-109)
- 4. La hegelianización de la crítica a la moralidad (109-111)
 - 4.a. La virtud y el curso del mundo en *Fenomenología del espíritu* (109-110)
 - 4.b. La virtud y el curso del mundo en *Minima moralia* (110-111)
- 5. Crítica a las interpretaciones del problema de la moralidad en Adorno (111-125)

5. a. Adorno junto a Schopenhauer y Nietzsche. Las interpretaciones de M. Wischke, U. Kohlmann, y G. Schweppenhäuser (111-113)
5. b. Adorno en el debate entre internalistas y externalistas. La interpretación de J. M. Bernstein (113-125)
6. Moralidad, libertinaje, e ilustración. Crítica a la interpretación adomiana de Kant, Sade y Nietzsche (126-129)
7. R. Rorty contra Horkheimer y Adorno. La crítica pragmatista a *Dialéctica de la ilustración* y el problema de la moralidad (130-133)
8. Adorno a favor y en contra de Kant. La concepción adomiana del sujeto moral (133-138)
 8. a. La paradoja de la moralidad kantiana (133-134)
 8. b. La ética kantiana como pensamiento burgués progresista (134-135)
 8. c. La libertad esquizofrénica (135-137)
 8. d. El yo fuerte como condición de la moralidad (137-138)
9. Crítica a la interpretación adomiana de la filosofía moral de Kant (138-138)
11. Libertad y felicidad. La dialéctica entre kantismo y decisionismo (138-144)
12. La felicidad como problema político, no ético (144-147)

PARTE II

FELICIDAD Y POLÍTICA

Capítulo 3

Adorno contra sí mismo (148-200)

1. Introducción: O la policía o los estudiantes (148-149)
2. Adorno y la política (149-152)
3. La política antes y después de *Dialéctica negativa* (152-155)
4. Las razones para no bajarse de la torre de marfil (155-159)
5. El asesinato del padre. Adorno y el movimiento estudiantil (159-165)
6. Adorno contra Marcuse: ¿cuál debería ser la postura política de la Teoría Crítica? (165-175)
7. Adorno contra el activismo: ¿qué significa resignarse en política? (175-180)
8. Las contradicciones de Adorno y las contradicciones de Krahl (180-185)
9. Si la dialéctica es contingente, ¿por qué hay que esperar la catástrofe y no el milagro? (185-187)
10. Activismo vs. realismo político: ¿cuándo es el momento propicio para transformar la sociedad? (188-190)
11. La deformación de la política: ¿por qué la praxis verdadera se convirtió en falsa? (190-198)
12. Frialdad e identificación falsa: la paradoja de la acción política (198-200)

Capítulo 4

Hegel contra sí mismo. La construcción del espíritu y el comienzo de la infelicidad humana (201-223)

1. La construcción del espíritu: de cómo lo contingente se volvió necesario (201-207)
2. La interrupción de la dialéctica: la crítica de Adorno al Estado hegeliano (207-211)
3. De Aristóteles a Hitler. Excurso sobre la relación entre individuo y Estado (211-216)
4. Pasiones y política: la teoría hegeliana de los grandes hombres (216-219)
5. Ascenso y decadencia del individuo (219-221)
6. La felicidad en la tierra: el concepto adorniano de la política (221-223)

Capítulo 5

Freud con Sade. El fin de las pasiones y el fracaso de la política (224-244)

1. La extinción de la política y el problema de la apatía (224-227)
2. La filosofía política de la apatía. Lo que Adorno debería haber leído en Sade (y no leyó) (227-239)
3. Excurso sobre las pasiones y los individuos: la relación entre apatía y obediencia (239-241)
4. Freud y el fracaso de la política: el problema de la identificación con el opresor (241-244)

Capítulo 6

La era de los hombres obedientes. La dominación sistemática y la disolución de la esfera política (245-278)

1. Adorno vs. Arendt. La lectura de la sociedad de masas como sociedad totalitaria (245-247)
2. El sistema en miniatura: el sujeto modelado por la industria cultural (248-252)
3. ¿Qué es lo que explica la industria cultural? (252-256)
4. Crítica de la lectura adorniana del film sonoro: el cine clásico no duplica el mundo real (256-263)
5. Excurso sobre la televisión (263-264)
6. El entretenimiento como industria (265-270)
7. La pedagogía del dolor (271-272)
8. La pseudoindividualidad (273-274)
9. La felicidad en la esclavitud (275-278)

Capítulo 7

La sociedad totalitaria: género y especies (279-317)

1. Lo necesario y lo contingente: ¿por qué, si todas las sociedades de masas son totalitarias, sólo algunas tuvieron campos de concentración? (279-280)
2. Actualización del concepto de sociedad totalitaria (280-281)

3. Sociedades totalitarias con Estados democráticos (281-291)
4. Sociedades totalitarias con Estados totalitarios (291-313)
 - 4.1. El nazismo como un caso de ideología. Adorno contra Heidegger (291-309)
 - 4.2. El buen y el mal materialismo (309-313)
5. La crítica al *Diamat* y el concepto adorniano de la política (313-317)

Capítulo 8

La felicidad en la tierra. El problema de la representación de la sociedad emancipada (318-340)

1. El problema de la representación de la sociedad emancipada (318-320)
2. ¿Por qué los momentos felices son las páginas vacías de la historia? (321-322)
3. El idealismo y el problema de la cosificación (322-324)
4. Felicidad y cosificación: Adorno contra Lukács (324-330)
5. ¿Puede la sociedad antigua servir de modelo para la sociedad emancipada? (330-335)
6. La utopía como recuerdo y el problema de la contingencia (335-338)
7. El principio del intrincamiento. El problema de la representación de la sociedad real (338-340)

TERCERA PARTE

FELICIDAD Y ESTÉTICA

Capítulo 9

Lo que debería existir en la sociedad sólo existió en el arte (341-363)

1. El arte es verdadero en un mundo falso (341-345)
2. El arte es autónomo en la sociedad burguesa (345-346)
3. Excurso sobre Kant, Hegel, y las categorías de lo bello y lo sublime (346-349)
4. Cuando la emancipación humana no es posible, el sujeto sólo puede emanciparse por medio de la contemplación (349-351)
5. El sujeto emancipado sólo puede expresarse en el lenguaje del arte moderno (351-355)
6. Mímesis y racionalidad en la obra de arte (355-360)
7. La utopía del arte y el concepto adorniano de utopía (360-363)

Capítulo 10

¿Por qué el arte no puede cambiar a los hombres? (364-377)

1. O autonomía o catarsis (364-365)
2. La paradoja de la autonomía artística (365-366)
3. El buen modernismo y la dialéctica entre lo alto y lo bajo (367-369)
4. El problema de la catarsis. Crítica de la crítica de Jauss a Adorno (369-370)
5. Continuación de la crítica a Jauss por otros medios. La experiencia estética como goce de un sujeto apático (370-372)
6. La catarsis como experiencia inauténtica (372-373)
7. Crítica de Adorno en contra de sus detractores / Defensa de Adorno en contra de sus entusiastas (373-375)
8. La catarsis en la era de la reproductibilidad técnica (375-377)

EPÍLOGO

FELICIDAD Y MELANCOLÍA

1. Melancolía sin mesianismo (378-380)
2. La felicidad y la infancia (380-382)
3. Conclusión (382-383)

BIBLIOGRAFÍA (384-390)

1. Fuentes (384-385)
2. Bibliografía secundaria (385-390)
 - 2.1. Bibliografía sobre Adorno y sobre la Teoría Crítica (385-388)
 - 2.2. Bibliografía complementaria (388-390)

El problema de la felicidad en Theodor W. Adorno. Aspectos políticos y estéticos

por Silvia Schwarzböck

INTRODUCCIÓN

Las páginas vacías de la historia

Quien confía en que la historia sigue un plan no se lamenta por las posibilidades que el espíritu descarta. No le importa cómo habría sido el curso del mundo si las posibilidades irrealizadas hubieran ocupado el lugar de las realizadas, porque no duda de que sólo se realizan aquellas que son compatibles con el plan del espíritu. Por eso es tan razonable que Hegel sostenga que la historia universal no incluye la felicidad humana. Los momentos felices –para él– son las páginas vacías de la historia¹. En principio, eso no significa que la felicidad no exista, sino que es algo banal, y que por eso no entra en la dimensión histórica. El espíritu, para realizar su plan, no necesita que los hombres sean felices. Hegel encuentra sin saberlo el que sería el punto ciego de su propia filosofía: la realidad que él concibe como perfecta (porque todo lo sucedido sucedió del único modo en que podía suceder), carece de algo que los hombres anhelan y que, a diferencia de la libertad, no se encuentra en el plan divino. Esta paradoja, la de una realidad a la que no le falta nada (porque la historia cumplió con su meta e hizo libres a los hombres), pero que no tiene lugar para algo que los hombres desean por sobre todas las cosas, revela sin querer que felicidad y necesidad son ideas incompatibles. Si todo sucede del único modo en que puede suceder, los hombres, entonces, están destinados a no ser felices, porque la historia ya ha probado por sí misma que ignora los deseos humanos.

Así piensa Adorno la famosa frase hegeliana de que los momentos felices son las páginas vacías de la historia. Ahora bien, ¿por qué elige como el concepto hegeliano de la felicidad a aquel que sigue de esta frase? ¿Por qué elige a Hegel como el representante máximo del antieudemonismo del que, por otra parte, según él, adolece toda la historia de la filosofía?

Adorno opera muchas veces con la dialéctica hegeliana como si se tratara de un tipo de pensamiento que, aun teniendo una intención final conciliadora, es posible usarlo contra sí mismo. Bajo esa perspectiva, el antieudemonismo hegeliano es al antieudemonismo de toda la tradición de la filosofía práctica racionalista lo que el idealismo absoluto es al odio hacia la naturaleza profesado tímidamente por la metafísica de la identidad, de Tales de Mileto en adelante. Por eso Adorno combate contra Hegel: porque su dialéctica hace explícito lo que ninguna filosofía anterior se atrevía a confesarse a sí misma.

¹ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, pp. 42-43

De todos modos, la famosa frase hegeliana de que en la historia no hay momentos felices no pretendía ser un juicio empírico, sino una máxima moral: cada hombre que la escuchara o la leyera –fuera o no piadoso- debería obligarse a vivir sin la esperanza de ser feliz, confiando en la sabiduría del todo. Si el plan divino no incluye la felicidad en la tierra es porque el deseo que los hombres tienen de ella es trivial. Aun cuando algunos hombres –los más triviales, precisamente- lograsen ser felices, esa felicidad no tendría rango histórico. Al banalizarla, Hegel descubre el rasgo principal de la felicidad que niega: esa felicidad queda del lado de lo que no puede contarse. Lo que hace feliz a un sujeto no tiene status narrativo, porque siempre se trata de algo que le recuerda a aquello a lo que tuvo que renunciar: la naturaleza y la infancia.

Antes de Adorno, fue Nietzsche quien vio que al difamar los sentidos la filosofía iba en camino de trivializar la felicidad. Dándole razones metafísicas a su ausencia, los filósofos sublimaron como infortunio el rencor hacia ella. Lo que los hombres tuvieron que prohibirse bajo la coerción del orden, la filosofía lo transformó en algo malo y superfluo. Cuando los pensadores antiguos hablaban de felicidad, los términos mismos en que lo hacían demostraban que la respectiva época no estaba en condiciones de hacer que *todos* los hombres pudieran algún día no muy lejano llamarse a sí mismos felices. De ahí que lo que los filósofos pensaban como felicidad no tuviera nada que ver con lo que el resto de los hombres podían esperar de la vida. Aunque tuvieran que reconocer –como lo reconoce de algún modo Aristóteles²- que el ejercicio de la virtud es más fácil para aquellos que cuentan con suficientes bienes exteriores o que tienen la suerte de su lado, los filósofos antiguos no podían hablar de la buena vida sin banalizar las aspiraciones de felicidad de la mayoría de los mortales. Era inevitable que el punto de vista de la moralidad se impusiera sobre el de la psicología, porque los hombres de carne y hueso siempre midieron la propia felicidad en función de la propia suerte. Ahora bien, si los filósofos antiguos enseñaban que los actos de acuerdo con la virtud –en lugar de las vicisitudes de la fortuna- son los que hacen que un hombre pueda llamarse feliz, lo que el público de lectores de aquel momento podía aprender como lección era, a lo sumo, que debía transferirle a la vida virtuosa el carácter estable que en realidad esperaba que tuviera la suerte. De hecho, la idea de Solón de que sólo se puede decir del hombre muerto que fue feliz –idea contra la cual se pronuncia Aristóteles en nombre de la estabilidad de la vida virtuosa³- le hacía justicia a dos observaciones empíricas que aun hoy no han perdido vigencia: que una desgracia puede invalidar la felicidad pretérita, y que nadie sabe que es feliz mientras lo está siendo.

La tradición racionalista asocia felicidad con virtud. Virtud equivale a autodomínio. En este punto, Aristóteles no es tan distinto de Sócrates, si la vida contemplativa, para que pueda ser la vida más feliz, tiene que convertirla –como virtud dianoética- en la máxima virtud. El hombre virtuoso debe aceptar que es feliz aun cuando se sienta infeliz, porque la felicidad que él –como sujeto empírico- pudiera sentir como felicidad, no sería algo de lo cual pudiera enorgullecerse (aun cuando no fuera

² Arist., *Et. nic.*, 1101a

algo malo, sería algo trivial). Por eso Hegel es quien mejor le da status filosófico al carácter trivial de la felicidad. En relación con esta tradición, incluso el propio Adorno es un poco ambiguo, porque su idea de que no es posible la vida buena en medio de la falsa, si bien no niega el derecho de desear la felicidad, convierte en paradójica a la felicidad buscada por un sujeto cosificado. Cuando el sujeto intenta escapar del autodomínio —y la virtud es un caso de autodomínio— para recuperar la naturaleza a la que ha renunciado, se entrega a pasiones que ya no son las de un buen salvaje. En una sociedad falsa, la razón es tan tiránica como bajas son las pasiones que le toca dominar.

Frente a la tradición del racionalismo socrático, después criticada hasta el cansancio por Nietzsche,³ el materialismo de los jóvenes hegelianos es la primera doctrina que sostiene que la felicidad es posible aquí y ahora, aunque por eso mismo se vea obligada a explicar por qué los hombres no son felices, cuando están dadas las condiciones para que lo sean. En esa línea materialista propongo ubicar en principio a Adorno. En pleno siglo XX, él podría haber sido el último hegeliano de izquierda, incluso a pesar de no tener la veta mesiánica de los del siglo XIX. Pero su lectura hobbesiana de Freud lo convirtió en un filósofo marxista que desconfiaba de la revolución. El pesimismo social, a mi entender, hay que interpretarlo como un elemento constitutivo de la filosofía de Adorno, no como el resultado de algún progresivo desencanto con la realidad histórica del siglo XX.

De ahí que no sea posible reconstruir el pesimismo adorniano de acuerdo con el patrón de la biografía intelectual. Definitivamente, a él no podría retratárselo como el hombre póstumo que Hannah Arendt⁴ supo ver en Benjamin. El problema de Adorno no era la mala suerte, como sí lo fue para su amigo. Si uno quisiera hacer un retrato suyo bajo la clave del filósofo desgraciado, probablemente fracasaría, más allá de que tampoco se pueda decir que haya sido un hombre de buena suerte. En todo caso, habría que ensayar la fórmula del filósofo amargado, porque entre su pesimismo y su vida no es fácil encontrar una conexión causal que revele razones de mayor peso que las que tuvieron la mayor parte de los intelectuales emigrados de la Alemania nazi para ser infelices. Pero así como ese pesimismo no tiene bases biográficas, tampoco puede interpretarse como el producto de un desengaño intelectual. Su caso no es el de quien ha caído desde una esperanza muy alta, como sí les sucedió a muchos de sus contemporáneos marxistas. De hecho, ni siquiera sería correcto sostener que Auschwitz pueda haber sido el motivo de un desencantamiento, dado que los escritos juveniles anteriores a *Dialektik der Aufklärung* (DA, 1944/7) no muestran ninguna expectativa emancipatoria que no sea la del mesianismo benjaminiano que por entonces todavía influía sobre él⁵. Si se lee al joven Adorno a la luz del

³ Ibid., 1100a-1100b

⁴ Me refiero al ensayo "Walter Benjamin: 1892-1940", escrito como introducción a *Illuminations*, que fue publicado por primera vez en 1968 en *The New Yorker*, y luego incluido en: Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace, 1968

⁵ Me refiero a "Die Aktualität der Philosophie" (1932) y sobre todo a "Die Idee der Naturgeschichte" (1932), incluidos como "Vorträge und Thesen" en los *Philosophische Frühschriften* (Ver. Adorno, T. W., GS 1, pp. 325-365)

último Adorno, se adivina a un filósofo que siempre fue tardío. Esa actitud, no obstante, recién se revela como actitud filosófica en *Negative Dialektik* (ND; 1966).

La raíz de esa actitud filosófica invariablemente amargada creo que hay que buscarla en su peculiar freudismo. Basándose en Freud, Adorno sin prácticamente citarlo nunca, va a sostener que todos los que se propongan crear una nueva sociedad siempre encontrarán como obstáculo a la psiquis humana, porque los hombres constituyen su identidad identificándose con el opresor: la violencia que reprimen en el acto de obedecer la canalizan aplicando sobre otros el mismo principio que los hace sufrir. A diferencia de los marxistas, que suelen historizar esta tesis y considerarla a lo sumo como un buen diagnóstico de la subjetividad burguesa, Adorno –siempre tan poco afecto a la historia y tan enemigo de cualquier relativismo– la convierte en la clave para entender el fracaso de la emancipación humana. Si la víctima se identifica con el opresor, haciendo sufrir a otros, el sufrimiento la endurece y la enfría, en lugar de sensibilizarla. Esta forma universal de descargar la agresión vuelve a los hombres tan incapaces de emanciparse como si fueran malos por naturaleza. Que otros sufran por causa nuestra, mientras uno sufre por causa de otros, no hace que el mundo sea más justo, pero permite una compensación que sólo se revela como tal con el fracaso de las revoluciones. Las víctimas, una vez liberadas, hacen sin saberlo todo lo posible para que el nuevo orden les provea las condiciones opresivas del anterior, donde sufrían y se quejaban, mientras hacían sufrir a otros.

La posibilidad de fundar un orden nuevo –independientemente de que se llegue o no por él a la emancipación humana– siempre requiere de la cancelación del pasado. La novedad que trajo a la filosofía racionalista la dialéctica cerrada –primero la hegeliana y después la marxista– es que propuso la resignación respecto del pasado: de hecho, la esperanza de un quiebre revolucionario de la historia es sólo en relación al futuro. Pero si la dialéctica se abre en el sentido de Adorno, la contingencia afecta tanto al pasado como al futuro, porque nunca nada fue necesario. Esa idea de contingencia, al combinarse con el freudismo adorniano, sólo permite responder negativamente a la tercera pregunta kantiana, la de *qué podemos esperar*, que es de algún modo la pregunta teológico-política por excelencia. Este es el punto donde creo que la temporalidad abierta que propone ND –por ser abierta en ambas direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro– se vuelve contrarrevolucionaria, aunque por eso mismo resulta tan adecuada para pensar la realidad de los tiempos postpolíticos.

La tesis que me propongo demostrar es que la felicidad en la tierra sólo puede ser pensada como posible por una dialéctica materialista y abierta, que conciba la historia como contingente y no como necesaria. El modelo de esa dialéctica se encuentra en la dialéctica negativa de Adorno. El problema es que cuando uno intenta pensar la felicidad de acuerdo con esa dialéctica, descubre que la felicidad terrenal resultaría posible por las mismas razones que está condenada al fracaso. Este fracaso se debería a que la posibilidad de que los hombres sean felices aquí y ahora depende de la política –porque la política es la praxis destinada a eliminar de este mundo el sufrimiento–,

pero la política no logra cambiar la psiquis humana –porque la psiquis humana está constituida para perseverar en la opresión, no para emanciparse–.

Si bien Adorno, como intelectual, ha expresado en distintas coyunturas sus opiniones sobre cuestiones políticas concretas (el nazismo, el antisemitismo, el activismo, el realismo socialista, o el pacifismo), no tiene una teoría explícita sobre el hecho político ni ninguna de sus obras se ocupa específicamente de temas de filosofía política. No obstante, el objetivo de mi tesis no fue pensar la política en Adorno a partir de sus intervenciones coyunturales –como hizo Russell Berman⁶–, sino reconstruir ese problema a partir de sus obras filosóficas, e incluso ir más allá de ellas. La reconstrucción de la naturaleza de la política, así como las razones de su fracaso, la realicé a partir del tratamiento que Adorno hace de otros problemas afines: la constitución del sujeto y de la industria cultural en *Dialektik der Aufklärung* (DA, 1947), la praxis, la ideología y la vida dañada en *Minima moralia* (MM, 1951), la construcción del espíritu, la sociedad devenida sistema y la posibilidad de que la dialéctica se abra en *Negative Dialektik* (ND, 1966), la deformación de la praxis en “Marginalien zu Theorie und Praxis” (1969), los modelos críticos de *Kulturkritik und Gesellschaft* (KG I: 1955/63; KG II: 1969) y la relación entre arte y sociedad en *Ästhetische Theorie* (ÄT, 1970).

De acuerdo con mi reconstrucción, la filosofía política adormiana tiene dos momentos. Un primer momento, el momento materialista, donde Adorno razona como un hegeliano de izquierda, y propone a la política como la praxis para eliminar el sufrimiento de la especie, y un segundo momento, el momento freudiano, donde desarrolla el principio de la vida dañada y explica con él por qué la política fracasa, en la medida en que los hombres se han vuelto irredimibles por la misma capacidad de sufrimiento que podría salvarlos. El momento materialista explica, a mi entender, cómo sería posible la emancipación humana, y el momento freudiano, por qué fracasa cada vez que se la intenta. La dialéctica adormiana, por ser una dialéctica abierta, no se propone la conciliación entre esos dos momentos. Lo que muestra es que, una vez que el espíritu, bajo cuyo hechizo viven los hombres, termina su despliegue, la política queda neutralizada. Al cerrarse sobre sí misma, la totalidad se vuelve impermeable a la acción con que los individuos intentan modificarla. Es más, ya no necesita ni siquiera de aquellos individuos excepcionales –los grandes hombres hegelianos– de los que el espíritu antes se aprovechaba por sus pasiones. Con el anacronismo de las pasiones comienza la era actual, en la que los hombres requieren de otra forma de dominación, porque la apatía los vuelve espontáneamente obedientes. Las reglas por las que se rigen nunca violan el principio del intercambio vigente en la sociedad. Con la totalidad internalizada –un trabajo cumplido por la industria cultural–, cada sujeto es el sistema en miniatura. Es necesario reconstruir la filosofía política adormiana –que no fue desarrollada de manera expresa por el autor–, para poder comprender el problema de la felicidad, sin convertirlo en un planteo ético acerca de la buena vida –es decir, sin hacer de Adorno el filósofo moral que nunca quiso ser–, o sin

reducirlo a la promesa de felicidad del arte, como si esa promesa no fuera al mismo tiempo el indicio de que, si el arte se ha quedado con aquello que a la sociedad le falta, es porque la emancipación humana es una causa perdida por la política. La reducción de la felicidad a un capítulo o de la ética o de la estética han sido, respectivamente, las posturas predominantes entre los intérpretes, a los que intento refutar en el capítulo 1.

Al definir en estos términos mi perspectiva sobre el problema de la felicidad, advierto que a lo largo de este trabajo no me voy a ocupar ni de los escritos musicales ni de los escritos sociológicos de Adorno. Más allá de la indudable importancia que tienen unos y otros -no sólo para las disciplinas más directamente vinculadas con sus temas respectivos (la musicología y la sociología), sino también para la estética musical y para la historia de las ideas-, considero que sus contenidos, por específicos y técnicos, exceden totalmente los alcances del problema central de esta tesis y de su metodología de abordaje.

Si bien la combinación de marxismo metodológico y pesimismo social llegó a ser con el tiempo un lugar común, no lo era en la época en que se publicó ND (1966). Hasta entonces, la idea de que es imposible llegar a una sociedad definitivamente conciliada se había sostenido por derecha, no por izquierda. Tal vez por eso, por haberse generado dentro de una tradición intelectual como la marxista, que hasta hoy se caracteriza por no renunciar a la emancipación humana, el pesimismo adorniano fue peor recibido que el de aquellos filósofos que en nombre de la radicalidad del mal -y en contra de las posturas liberales, hegeliano-materialistas, libertarias y mesiánicas- descreen de esa posibilidad. Pero tampoco era de esa clase el extraño pesimismo político que cultivó Adorno. Los que piensan que, partiendo de la maldad del hombre, no se puede esperar una vida feliz, pero sí una vida tranquila, pueden estar más o menos desconformes con este mundo, pero su máxima expectativa sobre cómo podría haber sido la vida sobre la tierra es tan moderada, que sus respectivos pesimismoes, por extremos que sean, nunca podrían ser calificados de melancólicos, como si sucede con el de Adorno.

Con las solas herramientas teóricas del marxismo occidental, de todos modos, no es posible explicar por qué los hombres no pueden emanciparse. Para eso se necesita introducir el psicoanálisis -como sustituto de la teología- en la reflexión política, porque es la psiquis humana la que hace fracasar cualquier intento emancipatorio.

Según Adorno, es imposible borrar el descubrimiento psicoanalítico de que los mecanismos represivos de la civilización transforman la libido en agresión anticivilizatoria. La filosofía política moderna no podía ser consciente de esta idea, aunque igual concebía al Estado previendo sus consecuencias. Pero la filosofía política contemporánea no puede ignorar cuáles son los condicionamientos psicológicos de los hombres que viven en sociedad. La psiquis humana no

⁶ Russell Berman, "Adorno's Politics", en: N. Gibson and A. Rubin (eds.), *Adorno. A Critical Reader*, Massachusetts / Oxford, Blackwell, 2002, pp. 110-131

representa el margen de error de la política, sino el terreno donde triunfa indefectiblemente la ideología.

No obstante, la única forma de praxis capaz de abrir la dialéctica cerrada por Hegel -y de abrirla en dirección a la felicidad terrenal-, es la política. La política intenta que los hombres dejen de sufrir como miembros de la especie, aunque no puede evitar que como individuos sigan padeciendo los sufrimientos que les crea su psiquismo o los que les son creados por el psiquismo de otros individuos. Pero la política fracasa, porque el sufrimiento, que es lo único que les queda a los hombres para contrarrestar el hechizo que ellos mismos han creado y bajo el cual viven -el hechizo del espíritu-, los fortalece para perseverar en la opresión, en lugar de sensibilizarlos para querer eliminarla.

La humanidad, entonces, no puede emanciparse a través de la política, aunque esa es la única vía que tiene para hacerlo. No hay indicios en la historia de Occidente como para pensar que la emancipación ocurra alguna vez en la sociedad, sobre todo si ya ha ocurrido en el arte, que es donde se ha expresado lo no idéntico. Pero la praxis humana destinada a cambiar la sociedad no era el arte, sino la política. De hecho, ni siquiera el arte moderno emancipa a los hombres, sino que es el índice de la falta de emancipación social: al expresarse en su lenguaje negativo un sujeto inexistente (que no es ni el artista ni el receptor de la obra) sirve de testimonio de lo que no ha ocurrido en la sociedad. De ahí que la parte de esta tesis dedicada a la relación entre felicidad y estética (la tercera) sea menos extensa que la segunda, dedicada a la relación entre felicidad y política.

La diferencia misma en la cantidad de páginas dedicadas a la filosofía política y a la estética forma parte, si se quiere, de lo que pretende demostrar este trabajo: que aunque la felicidad, por ser de carácter individual, sea contingente, para que un individuo que llegue a ser feliz lo sea de manera verdadera y no falsa, todos los individuos tienen que estar previamente en las mismas condiciones para satisfacer la parte de su felicidad que corresponde a la componente somática. Esa parte de la felicidad es por la que -según Adorno- debería haber velado la política.

Esta diferencia en la extensión que dediqué a los aspectos políticos y estéticos del problema de la felicidad en Adorno no afecta en absoluto el reconocimiento de la mutua dependencia entre la esfera donde se expresa un sujeto emancipado (el arte) y la esfera donde esa emancipación no sucede, a pesar de que están dadas las condiciones para que sí suceda (la sociedad). De hecho, la extensión dedicada a la política se justifica por la necesidad de explicar por qué es en la esfera del arte donde se refugia la promesa incumplida por la política.

Los aspectos políticos y los aspectos estéticos de la felicidad, que se mencionan en el subtítulo de esta tesis, no constituyen dos puntos de referencia desde los cuales mirar alternativamente un solo y mismo problema, sino las dos mitades que, debidamente articuladas, explican la falta de felicidad que padecen los hombres: la felicidad que la sociedad no tiene por no estar emancipada se ha podido expresar negativamente en las obras de arte (la mitad que le corresponde al aspecto estético del problema), precisamente porque la política no ha liberado a los hombres del

sufrimiento que padecen como especie (ésta sería la mitad correspondiente al aspecto político). Sólo una sociedad no emancipada tiene un arte donde la emancipación humana es posible. En ella, el arte es verdadero, porque dentro de su esfera se conserva lo que la sociedad pierde con su racionalización completa. Al volverse autónoma, la esfera artística compensa lo que le falta a la sociedad burguesa, produciendo dos categorías de objetos que ya no pueden existir en la realidad: lo bello y lo sublime, con sus respectivos opuestos: lo feo y lo terrible. A partir de ese momento, la dialéctica de la apariencia estética avanza en la línea del arte moderno hacia grados de síntesis cada vez menos coercitivas, que permiten expresar en el lenguaje de la negatividad lo que socialmente no puede expresarse -lo no idéntico-. La sociedad, mientras tanto, se rige por la lógica de la identidad, que subsume coercitivamente lo no idéntico bajo un concepto universal. Al ser verdadero bajo esas condiciones, el arte no puede dejar de ser al mismo tiempo ideología. Por eso la burguesía ha podido pedir al mismo tiempo moderación en la política y radicalidad en el arte. Lo que hace que el arte haya quedado fuera de la racionalidad destructiva de la que no pudieron escapar ni la ciencia ni la filosofía es lo mismo que lo vuelve inocuo respecto de la sociedad. Es que la praxis humana destinada a cambiar la sociedad no era el arte, sino la política.

PRIMERA PARTE

FELICIDAD

Capítulo 1

El problema de la felicidad en Adorno

1. Estado de la cuestión. La recepción de Adorno y el problema de la felicidad

1.1. Los años 70: Adorno y la izquierda

La actualidad de Adorno empieza a notarse recién a comienzos de la década del 90. A fines del siglo XX se vuelven realidad -aunque no de la forma esperada- las profecías del sistema total aplicadas al capitalismo tardío. A partir de entonces, el marxismo adorniano -aún más que el de Althusser, el de Gramsci, o el de Raymond Williams- revela como premonitorias ciertas tesis que para los lectores de las décadas anteriores resultaban inasimilables como pensamiento de izquierda.

Si el marxismo, a muy grandes rasgos, se propone pensar por qué es posible la emancipación humana, aun cuando no se haya logrado hasta ahora, Adorno -a mi entender- le aporta las razones por las que los hombres serían incapaces de emanciparse, incluso cuando estén dadas las condiciones materiales para que eso suceda. En este sentido, podría decirse -siguiendo a F. Jameson⁷- que Adorno no deja en ningún momento de ser marxista, sólo que piensa como un marxista de fin del siglo XX en plena Guerra Fría o, mejor dicho, como un pensador postmarxista, sin que eso permita calificarlo de posmoderno. No obstante, creo que no es justo reevaluar el pensamiento adorniano basándose nada más que en la recepción que hizo de él la izquierda, como si fuera únicamente dentro de esa tradición donde su pesimismo social adquiere el valor de anomalía. La recepción de Adorno que describe Jameson se circunscribe sobre todo al medio académico e intelectual norteamericano. Ese límite merece ser apreciado en su debida proporción: en materia de marxismo, Estados Unidos representa más a una provincia rica que a la capital del Imperio. Es posible que el hecho de que la izquierda intelectual norteamericana no tuviera un pensador equivalente a Adorno en la propia tradición haya contribuido a que su recepción fuera tan temprana. Jameson mismo dice que para él Adorno fue un descubrimiento crucial, ya que hacia el fin de la era de Eisenhower no existía en el contexto de su país una concepción de la dialéctica que permitiera acercarse a la idea de capitalismo tardío. La dialéctica, aun pensada como metodología, es un elemento extrínseco al pensamiento filosófico estadounidense, donde predominaron primero, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, el pragmatismo de raíz local y,

⁷ F. Jameson, *Late Marxism. Adorno or The Persistence of the Dialectic*, London / New York, Verso, 1990, pp. 3-12

a partir de mediados de la década del 30, la filosofía analítica, incorporada a través de los exiliados del Círculo de Viena.

En la valoración de Adorno como un pensador sin equivalentes en la tradición norteamericana, J. M. Bernstein⁸ no es tan taxativo como Jameson. Para él, existen notables coincidencias entre el pragmatismo de J. Dewey y la dialéctica adorniana, aunque se restrinjan a la interpretación del tópico weberiano del desencantamiento. Como el objetivo de su libro es demostrar que el debate entre internalistas y externalistas acerca de cómo fundar un orden normativo sin un fundamento metafísico es la versión anglosajona del problema de la razón instrumental -en tanto se vuelve contra sí misma-, es lógico que quiera que los antecedentes de ese diálogo se remonten lo más atrás en el tiempo que sea posible. Por eso dice que el único obstáculo para buscar afinidades entre el pragmatismo norteamericano y Adorno es el hecho de que Adorno se oponía a él. Pero la postura de Bernstein en este punto es insostenible: por un lado, que Dewey haya sido lector de Hegel no autoriza a decir que su pensamiento aspiraba a ser dialéctico, por el otro, el renacimiento del pragmatismo dentro del ambiente intelectual norteamericano -debido sobre todo a la influencia de Rorty- es bastante posterior a la recepción de Adorno.

Los filósofos marxistas que en ese momento tenían un perfil intelectual que podía competir con el de Adorno eran Sartre y Marcuse. Según Jameson, que Adorno fuera una figura hostil hacia todo aquello que en la izquierda de fines de los 60 despertaba simpatía (la Unión Soviética, el Tercer Mundo, el jazz, el Black Power) lo hizo poco asimilable a su programa. Para colmo, por ese entonces, en Estados Unidos, la izquierda intelectual había girado hacia un populismo del que nunca regresó. Lo que redescubre por entonces la izquierda norteamericana son sus propias raíces populistas, de ahí que sea el modernismo estético adorniano el rasgo que le resulta más incompatible con su proyecto de comprender la cultura de masas, reconociendo en ella su propio origen⁹.

M. Sullivan y J. T. Lysaker¹⁰, en un artículo sobre la recepción de Adorno en las revistas de la izquierda intelectual publicadas en inglés, sostienen que durante los años 70 y hasta los primeros 80, las contribuciones sobre este autor siempre empezaban con la siguiente pregunta: ¿puede proveernos de alguna vía para la acción política positiva? Dado que la respuesta era invariablemente negativa, los cargos de pesimismo, quietismo y resignación le eran atribuidos tanto por las posturas más radicalizadas, que chocaban contra su recomendación de no subordinar la teoría a la praxis, como por las posturas más conciliadoras que, por esperar cambios graduales a través del reformismo, no creían en una crítica que no fuera constructiva (un concepto -el de crítica constructiva- al que Adorno se oponía sin reservas).

⁸ Bernstein, Jay M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 1-2. El libro, precisamente, se abre con un epígrafe de Dewey.

⁹ F. Jameson, Op. cit., p. 4 y pp. 140-142

¹⁰ Sullivan, Michael, and Lysaker, John, "Between Impotence and Illusion: Adorno's Art of Theory and Practice", en: *New German Critique*, Fall 92, Issue 57, p 87, 36 p.

Por su parte, R. Berman¹¹ señala que en distintas épocas reinó el consenso acerca de que Adorno carecía de política. Que a su pensamiento se lo acusara de faltarle ese capítulo implicaba suponer que otro pensador, que no era él, sí lo tenía. Dónde se encontraba el pensamiento de izquierda adecuado a las necesidades políticas coyunturales dependía de las opciones que ofreciera el contexto: en las décadas del 60 y del 70, marcadas por la revuelta y la protesta, fue en el marxismo combativo de Marcuse y de Sartre, y en la década del 80, cuando la izquierda tendió a militar dentro de los espacios que le dejaba el modelo de la democracia liberal, en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Así, la clase de política que se esperaba encontrar en Adorno era relativa a las expectativas que la izquierda tuviera de la política. La acusación de impolítico, en ese sentido, habla más acerca de las aspiraciones de sus críticos que de Adorno mismo¹². Cuando se lo consideraba un pensador político fracasado, corría la suerte de los renegados dentro del socialismo: su posición frente la "política de izquierda" era más escandalosa que la de un conservador o la de un demócrata liberal, justamente porque surgía desde dentro de la izquierda misma.

Dentro de la coyuntura radicalizada de los años 70, aparecen *The Dialectical Imagination* (1973)¹³, la historia de la escuela de Frankfurt escrita por Martin Jay, y dos excelentes introducciones al pensamiento adorniano y frankfurtiano: *The Origin of Negative Dialectics, Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977)¹⁴, de Susan Buck-Morss, y *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (1978)¹⁵, de Gillian Rose. En los tres casos, se trata de intentos de una lectura inmanente, tanto de Adorno como de la teoría crítica, que no pretende cuestionar desde un marxismo militante el "marxismo sin proletariado" de la Escuela, sino interpretar su novedad filosófica e intelectual a partir de su propio y complejo horizonte de influencias¹⁶.

¹¹ Russell Berman, "Adorno's Politics", en: N. Gibson and A. Rubin (eds.), *Adorno. A Critical Reader*, Massachusetts / Oxford, Blackwell, 2002, pp.110-131

¹² "... Su consistente afirmación de la autonomía de la teoría respecto de la praxis, dentro de una interdependencia dialéctica, así como ese Leitmotiv de la teoría crítica desde los años 30, el de la necesidad de que la razón reflexione acerca de sí misma, valen como advertencias de cautela que solo pueden irritar a una izquierda que, desde el movimiento estudiantil, ha pasado por la forma del dogmatismo, del sectarismo y del conformismo, sólo para desembocar en la más moderada pero no menos reificada corrección política del presente. En otras palabras, la imagen de Adorno, del esteta impolítico, es algo más que un fantasma que asusta a una izquierda que cultiva su propia autoengaño acerca de la inmediatez de la práctica política. Porque está convencida de que la política progresista debe ser fácil, demoniza a Adorno por señalar las dificultades ..." Ibid., p. 111

¹³ Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, Little Brown, 1973

¹⁴ Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics, Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, Free Press, 1977. Todas las referencias a esta obra corresponden a la traducción castellana: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. Nora Rabotnikof Maskivker, México, Siglo XXI, 1981

¹⁵ Rose, Gillian, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 1978

¹⁶ Gillian Rose abre el prefacio de *The Melancholy Science* con la advertencia de que las interpretaciones de Adorno que sólo intenten referirlo a Marx o a la tradición marxista están condenadas al fracaso. Cualquier discusión del pensamiento adorniano recomendaba que fuera "inmanente", aun cuando estuviera realizada en un formato expositivo estándar -como era el caso de la suya-. Ibid., p. IX

Por entonces ya se habían traducido al inglés las principales obras de Adorno, Lukács y Benjamin. Las revistas donde se discutía a estos autores estaban vinculadas al marxismo y, sobre todo, a lo que dio en llamarse la nueva izquierda: *Telos*, *New Left Review*, *New German Critique* y *Philosophy and Social Criticism*. Años antes, ellas mismas se habían encargado de traducir los artículos de Adorno prácticamente a la par que salían publicados en alemán. Desde un comienzo, Benjamin fue más leído que Adorno y que Lukács. Con el tiempo, iba a ser también el más influyente de los tres¹⁷.

En ese contexto, el enfoque de M. Jay sobre la teoría crítica presenta un problema de interpretación, que S. Buck-Morss es la primera en hacerlo notar: él piensa a la Teoría Crítica como una escuela de pensamiento, donde las diferencias entre sus miembros no son tan significativas como sus supuestos comunes. Jay se centra en la figura de Horkheimer e identifica su desarrollo intelectual con el de la escuela misma. De ahí que se ocupe sobre todo de las décadas del 30 y del 40 dentro del Instituto, que fueron las más productivas para Horkheimer, no para Adorno. Es más, dentro de ese relato la figura de Adorno resulta algo borrosa, a pesar de que era el colaborador más directo de Horkheimer y el coautor de una de sus principales obras, *Dialéctica de la ilustración*, que se publica en 1944/7, dentro del período abarcado por Jay (1923-1950).

Respecto del hecho de que la primera introducción a la Escuela de Frankfurt haya sido realizada para los lectores de habla inglesa, Buck-Morss se hace una pregunta que aún hoy sigue siendo relevante para empezar a entender la recepción de Adorno en Estados Unidos: ¿cuáles son los lazos que unían a la izquierda alemana con la norteamericana?. ¿Qué hacía que ella misma o Angela Davis –quien posteriormente sería una Black Panther- se interesaran por hacer un doctorado sobre un filósofo al que los militantes estudiantiles alemanes consideraban, en plena revuelta, un ejemplo de resignación, no de lucha?¹⁸ Es cierto que hay varias razones que permitirían responder rápidamente a esta pregunta. Adorno se había exiliado en California, Marcuse enseñaba en Columbia, Benjamin, Adorno y Lukács eran novedades editoriales en lengua inglesa y –como sostiene Jameson- la tradición intelectual norteamericana no tenía un pensador equivalente a Adorno. Pero, aún así, estar en la Universidad de Frankfurt cuando recién se abría el archivo Adorno significaba encontrarse en el momento correcto en el lugar correcto como para acceder a un material todavía virgen y tener sobre él el derecho a la primera palabra. Buck-Morss realiza su investigación sobre los orígenes históricos de la filosofía de Adorno entre 1970 y 1973, precisamente cuando se habían reunido sus escritos inéditos para la publicación de las Obras completas. Como resultado, ella termina siendo una de las editoras, junto a Gretel Adorno, Rolf Tiedemann y Klaus Schultz, y parte significativa de la operación por la que se pregunta.

¹⁷ Hasta el punto de llegar a ser asimilado por ciertos filósofos postanalíticos, aunque, desde ya, por los más heterodoxos, como es el caso de Stanley Cavell. Ver: Cavell, Stanley, "Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities", en: *Critical Inquiry*, Winter 1999, Vol. 25, Nr.2, pp. 235-246

¹⁸ Buck-Morss, S., *Origen de la dialéctica negativa* ..., p. 14

Buck-Morss, al igual que Rose y que Jay¹⁹, parten de la idea de que el estilo adomiano es el primer obstáculo que debe allanar una introducción pensada para el público angloparlante, acostumbrado no sólo a otro tipo de filosofía, sino a otro tipo de escritura filosófica. Tal vez por provenir del mismo público de lectores dentro del cual se proponen introducir a Adorno, ellos comprenden sus limitaciones en el mismo grado que las padecen.

Pero a pesar de poner en primer plano el problema del estilo, ninguno de estos tres intérpretes logra —a pesar de sus brillantes análisis— conectarlo correctamente con el problema de la dialéctica. Que Adorno rompa con la argumentación lineal y derivativa no se relaciona exclusivamente con su defensa del ensayo como forma o con la influencia de la escritura fragmentaria de Benjamin sobre la propia. Es posible que el estilo por el que lo caracteriza Rose Adorno nunca lo haya cultivado tanto como en MM, de ahí que su análisis se centre en ese libro. Pero, cuando se evalúa la obra de Adorno como un corpus, es imposible no darse cuenta de que se trata de un filósofo en el sentido incluso más alemán del término, no de un ensayista que reflexiona sobre la vida dañada bajo la forma de la autobiografía. Creo que Buck-Morss, Rose y Jay exageran un poco la peculiaridad del estilo adomiano y que el desciframiento de ese estilo carece de relevancia filosófica, si no se lo relaciona con un propósito mayor, que es el de abrir la dialéctica.

La dialéctica, para no cerrarse —como la hegeliana—, debe resistirse a toda posibilidad de conciliación. Entre dos momentos contrapuestos no tiene que mediar un tercero que los niegue a ambos como mutuamente excluyentes, los absorba como negaciones determinadas, y construya a partir de ellos un momento nuevo, más verdadero que los anteriores. Pero justamente por eso, porque la tensión que caracteriza a cualquier dialéctica en la suya nunca desaparece, es imposible saber cuándo Adorno está diciendo la que sería su tesis definitiva sobre el tema del que está hablando. A cualquier afirmación que él haga —por ser afirmación— le sigue otra que la niega, pero de la confrontación entre ambas no surge ninguna positividad. Tampoco se trata de la intención de avanzar por medio de digresiones, porque en tal caso habría una tesis primera, respecto de la cual la digresión sería una digresión, y las tesis de Adorno no son técnicamente tesis. En términos dialécticos, una tesis implica una afirmación y el objetivo de la dialéctica negativa es evitar que de la negación de la negación resulte una positividad, como Adorno cree que sucedía con la dialéctica hegeliana.

El problema que debería plantearse —y no lo plantea Rose ni los otros intérpretes— es si, pensada en estos términos, la dialéctica abierta es verdaderamente una dialéctica. Destruir el sistema (el sistema es la forma estática que toma la dialéctica al cerrarse) y pensar con la fuerza del sistema el antisistema —como quiere Adorno en ND— no es lo mismo que construir una nueva dialéctica sin conciliación final o con final abierto. La dialéctica abierta —tal como la practica Adorno— se parece más a una no dialéctica que una dialéctica alternativa a la cerrada. Es por eso quizá que esta línea de intérpretes enfatiza tanto es aspecto estilístico. Lo que han captado de Adorno a través del

¹⁹ Me refiero aquí a su libro específico sobre Adorno: Jay, Martin, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts,

problema del estilo es que el avance en la lectura de sus escritos no implica un avance en la argumentación, aunque a medida que se sigue adelante se conoce mejor lo que algo no es.

Creo que es más fácil entender lo que Adorno no quiere que sea su dialéctica comparándola con lo que él piensa que es el resultado de la dialéctica hegeliana: una totalidad que gira sobre sí misma y que sólo permite esperar, en el mejor de los casos, que el futuro profundice lo mejor –junto con lo peor- del presente alcanzado, pero nunca nada nuevo.

De cualquier modo, cuando se lee a Adorno, sobre todo en ND, la impresión más fuerte que se tiene es que el pensamiento no sistemático que él practica, si bien no pretende ser ni débil –como para Vattimo- ni con minúscula –como para Rorty- no avanza hacia ningún tipo de verdad más allá de la mera revelación de que la primacía del sujeto impide el conocimiento y que sólo entregándose al objeto el sujeto podría conocerlo. En la Tercera Parte de ND, dedicada a los modelos de Kant, Hegel y la metafísica, los resultados se presentan de una manera aporética que parece inspirada en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. No considero que este intento de relectura de la historia de la filosofía con el fin de descifrar la clave de su fracaso, por dispersa que sea por momentos, pueda ser tipificada como una reflexión ensayística, aunque Adorno, por supuesto, ha escrito muchos y verdaderos ensayos (los que componen los volúmenes de *Crítica cultural y sociedad*, los de *Notas de literatura*, las monografías musicales sobre Wagner, Mahler y Berg, y, más que ninguno, MM).

1.2. Los años 70: Adorno y el postestructuralismo

En la primera mitad del siglo XX, el influjo de Hegel y Marx sobre la filosofía francesa –debido a Kojève, Hyppolite y Sartre- fue paralelo al auge del existencialismo y de la filosofía de la conciencia. El postestructuralismo reacciona a la tríada existencialista de las tres hachas (Hegel, Husserl, Heidegger) con una hermenéutica de la sospecha basada en Marx, Nietzsche y Freud, pero el Marx de esa nueva tríada no es hegeliano. El desafío que propone Althusser es leer a Marx sin Hegel. Dada la evolución autónoma que inicia la filosofía francesa a partir de ese momento, es lógico que cualquier parecido entre Adorno y el postestructuralismo sea un caso de afinidad electiva reconstruido retrospectivamente.

En los años 70, el desarrollo antihegeliano del estructuralismo, primero, y del postestructuralismo, después, hizo que Adorno no formara parte de las lecturas de cabecera de la intelectualidad francesa, aun cuando compartía con las nuevas corrientes casi los mismos maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud). Que Foucault, por ejemplo, confesara no haberlo leído - cuando se le señalaba su posible influencia²⁰-, revela que su transición hacia la temática del poder

Harvard University Press, 1984

²⁰ F. Jameson, *Late Marxism ...*, p. 9. Ver la entrevista de M. Foucault con Gérard Raulet "Structuralism and Poststructuralism", en: *Telos*, No. 55, Spring 1983, pp. 195-211. No obstante, aun cuando Foucault declarara

y del descentramiento del sujeto sólo tomó como fuente a Nietzsche. No obstante, en ese contexto dominado por el postestructuralismo aparecen como excepciones el libro de Marc Jiménez *Theodor W. Adorno: Art, Idéologie et Théorie de L' Art* (1973)²¹ y el ensayo de J-F. Lyotard "Adorno como el diablo" (1974)²².

Mientras tanto, la recepción continuó siendo importante en Alemania, sobre todo a causa de que se empezaban a editar las *Obras completas*, y en Italia (donde ya en la década del 50 se habían traducido MM, DA, *Disonancias* y *Filosofía de la nueva música*)²³.

Según P. Lauro²⁴, el único pensador italiano que ha tratado autónomamente temáticas afines a las de Adorno ha sido Pier Paolo Pasolini. Lo que tenían en común era una actitud ambigua respecto de las consecuencias del desarrollo de las fuerzas productivas: a los valores del mundo arrasado por el capitalismo nunca los sustituían otros mejores. Para ellos era inútil aferrarse a lo que de todos modos tenía que morir, pero les resultaba lamentable tener que aceptar como un progreso la imposición de una cultura plebeya que carecía de cualquier perspectiva emancipatoria. De todos modos, creo que si bien ambos tienen en común una formación marxista respecto de la cual son heterodoxos –y hasta heterodoxos en un sentido parecido–, el catolicismo de Pasolini –también heterodoxo– es una fuente importante de diferencias. Además, tampoco es productivo encontrar parecidos en base a tesis tan generales como la que enuncia P. Lauro. En tal caso, también Luchino Visconti podría ser considerado afín a Adorno, incluso más afín que Pasolini. Lo que sí es cierto es que ese posible parecido de Adorno con Pasolini, lejos de haber relegado su lectura por parte de la izquierda local, parece haberla favorecido. No obstante, Lauro aclara que tanto Adorno como Pasolini aparecían como autores difíciles no sólo por el modo en que escribían²⁵, sino porque en el contexto de segunda posguerra debían ser leídos como moralistas.

Los años 70 –en la peculiar evocación de Jameson– fueron esencialmente franceses. Durante esa década, el pensamiento centroeuropeo, con las excepciones de Benjamin y Brecht, quedó momentáneamente en el ocaso. La dialéctica resultaba incompatible con la época. Los intentos de

no haber leído a Adorno, sí reconocía el paralelismo entre sus propios análisis de la sociedad disciplinaria –o carcelaria– y el mundo administrado adomiano. Ver: M. Jay, *Adorno*, p. 22. Jay cita como fuente una entrevista a Foucault que él mismo le hizo en Berkeley, el 27 de octubre de 1980.

²¹ Jiménez, Marc, *Art, Idéologie et Théorie de L' Art*, Paris, Union Générale d' Éditions, 1973

²² Lyotard, Jean-Francois, "Adorno as the Devil", en: *Telos* 19, Spring 1974

²³ El interés por Adorno en Italia se manifestó sobre todo en la rapidez con que fueron traducidas sus obras²³. *Minima Moralia*, publicada en alemán en 1951, se traduce al italiano en 1954. *Filosofía de la nueva música* y *Disonancias*, en 1959. *Kierkegaard*, en 1962. *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*, en 1964. En 1966 se traducen *Dialéctica de la ilustración*, una parte de los *Escritos de Sociología*, dos de las monografías musicales, publicadas en un solo tomo (el *Ensayo sobre Wagner y Mahler. Una fisiognómica musical*). En 1970 se traduce *Dialéctica negativa*. En 1971, *Introducción a la sociología de la música y Tres estudios sobre Hegel*. En 1972, la *Polémica con el positivismo* y *Prismas*. En 1973, "La actualidad de la filosofía". En 1975, *Consignas, Teoría estética* y los dos tomos de *Terminología filosófica*. En 1979, el resto de los *Escritos de Sociología* (los que no se habían traducido en la edición de 1966). En 1977, "La idea de historia natural". En 1979, *Notas de literatura* y *Parva Aesthetica*. En 1988, "El estilo tardío de Beethoven" y en 1989, *La jerga de la autenticidad* (la traducción es de Remo Bodei).

²⁴ Lauro, Pietro, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Milano, Guerini e Associati, 1994, pp. 17-20

²⁵ Las obras de Pasolini a las que se refiere Lauro son *Scritti corsari* (nuova ed., Milano, 1990) y *Lettere Luterane* (Torino, 1976)

conciliar a Derrida con Adorno, en este sentido, son posteriores. Es posible que el lector que en ese momento hubiera podido leer a Adorno, lo haya finalmente reemplazado por un autor francés. De todos modos, Jameson olvida señalar que J. Derrida sí había leído a Benjamin, más allá de las afinidades electivas que puedan encontrarse entre ambos sin hacer mediar esa lectura, tal como lo apunta Jay²⁶. No obstante, sería exagerado decir que por leer a Benjamin Derrida estaba cerca de Adorno, como si las influencias pudieran justificarse sólo en nombre de la transitividad.

Lo mismo sucede con la influencia de Franz Rosenzweig, que Adorno e I. Levinas habrían tenido en común. Si bien no creo —como cree Jay²⁷— que Adorno haya sido tan influido por Rosenzweig como lo fue Levinas, mucho menos creo que el hecho de compartir una influencia haga que dos pensadores sean parecidos entre sí. Hasta el propio ejemplo que da Jay de esa semejanza me parece el menos apropiado para demostrarla. La interpretación del Holocausto que hace cada uno es diferente de la del otro por la respectiva relación previa con el judaísmo. Que para Adorno Auschwitz confirme el filosofema de la pura identidad como muerte (porque se busca eliminar al judío en la medida en que aparece como lo no idéntico con la razón) no implica de su parte una interpretación mesiánica de la historia, en la que el judaísmo, por ser el pueblo elegido para la emancipación humana, estaría condenado a la persecución. La idea de que la verdad queda del lado del oprimido, inspirada en Rosenzweig, Adorno la transforma en la paradoja de que todo lo que mantiene algún vínculo con la naturaleza es temido y, por ese temor, se lo intenta eliminar. Pero la diferencia radical con Rosenzweig consiste en que, para Adorno, el oprimido no se mantiene en estado de inocencia, como si fuera un otro absoluto respecto de la mismidad, sino que se identifica con el opresor y aplica sobre otros el principio que lo hace sufrir²⁸.

1.3. Los años 80: el ocaso de Adorno

El ocaso de la recepción de Adorno en los años 80 responde a una transformación general que sufre la filosofía en todo el mundo, tratando de generar un pensamiento que sea más conciliador con la realidad histórica. Aun antes de la caída del socialismo real en los países del Este europeo y en la Unión Soviética, el proceso de desmarxificación que realiza la intelectualidad europea afecta no sólo a la lectura de Adorno —cuya dialéctica no lleva a ninguna conciliación final—, sino a la teoría crítica en términos generales. La explicación de Habermas²⁹ de que la teoría crítica habría entrado en el ocaso por haberse propuesto explicar el no cumplimiento de los pronósticos marxistas sin romper con las intenciones del marxismo podía parecer apropiada en ese contexto, donde el deseo de olvidar a Marx, por imperioso, hacía que se confundiera un marxismo metodológico como el de la primera Escuela de Frankfurt con un marxismo que intentaba corregir al socialismo real. Esta

²⁶ Jay, Martin, *Adorno ... op. cit.*, p. 21

²⁷ *Ibid.*, p. 21

²⁸ Este problema lo desarrollo sobre todo en el punto 4 del capítulo 5

²⁹ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985, 5, II (*El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus 1989, p. 146)

última intención, en todo caso, se parece más a la de la segunda teoría crítica, que se propone hasta hoy construir un pensamiento progresista que satisfaga los requisitos de la democracia liberal sin renunciar al ideal de la emancipación humana. En ese sentido, la interpretación habermasiana del primer programa frankfurtiano es, cuanto menos, muy general e inexacta, sobre todo si se la trata de hacer valer para Adorno. Si se sobreentiende que la emancipación humana está entre lo que Habermas llama "las intenciones del marxismo", la obra de Adorno, al no aportar tantas razones para esperarla como para entender por qué esa espera puede ser inútil, rompería con esas intenciones.

Que en Alemania se haya seguido leyendo a Adorno, a pesar de la desmarxificación y de la expansión de la filosofía analítica en las universidades europeas –dos fenómenos que en principio no están desconectados– no resultó a fin de cuentas un acto de justicia. La consigna, en todo caso, era leer a Adorno para olvidarlo. Es más, quizá haya que interpretar la lectura que hizo de él la segunda teoría crítica como parte del eterno malentendido entre nuestro autor y la intelectualidad de su país. Así como los activistas estudiantiles de fines de la década del 60 le reclamaban a Adorno que reconociera en ellos a los verdaderos continuadores –por otros medios– de la teoría crítica, los académicos formados a la sombra del Instituto (J. Habermas, A. Wellmer, A. Honneth, H. Schnädelbach) no tenían otro remedio que olvidarlo, si querían elaborar un pensamiento que sirviera de correctivo a la democracia liberal. De ese modo, el giro lingüístico de la segunda teoría crítica le concede a la primera el beneficio de lo inactual, para reservarse para sí el de estar a tono con la época.

La Introducción que escribe Rolf Wiggershaus a su libro³⁰, que es hasta hoy el estudio más exhaustivo sobre la historia intelectual de la Escuela de Frankfurt, puede servir para apoyar la interpretación que vengo haciendo acerca de la relación entre la primera y la segunda teoría crítica. Allí, Wiggershaus³¹ señala que la teoría crítica llega a su fin con la muerte de Adorno. A partir de ese momento, lo que quedaba del viejo Instituto terminó de desintegrarse y sus miembros originales siguieron trabajando al margen de él. Tanto el retiro de Horkheimer como la politización radical de Marcuse pueden leerse como signos de que lo que supo llamarse Escuela de Frankfurt era parte del pasado. Hasta ese nombre –puesto desde afuera en la década del 60, pero usado con orgullo por el propio Adorno–, estaba ingresando en la dimensión del mito. Wiggershaus atribuye esta mitificación a la fama lograda por Marcuse. Los medios de comunicación lo presentaban como el ídolo intelectual de la protesta estudiantil, junto a Marx, Mao y Ho Chi Minh. De ahí que Jay haya tenido que bajar ese mito a la dimensión terrena de los hechos humanos, escribiendo la primera historia del Instituto, cuando el cadáver de Adorno todavía estaba tibio. Esa cercanía temporal puede haber contribuido a lo que ya Buck-Morss le había criticado a Jay: que la figura de Adorno, dentro de esa primera parte de la historia, que llega hasta la época del exilio, se pierda en el

³⁰ Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München, DTV, 1988

³¹ Wiggershaus, Rolf, Op. cit., p. 9

trasfondo, como si él hubiera sido uno más dentro de un grupo homogéneo que rodeaba a Horkheimer y no el coautor de DA. Los años que separan a Wiggershaus de la muerte de Adorno – su libro es de 1986 y el de Jay, de 1973- le permiten ver la historia de la teoría crítica como definitivamente clausurada, y tomar el giro lingüístico de sus continuadores como la confirmación de ese final.

De todos modos, las ventajas del libro de Wiggershaus sobre su antecedente canónico, *The Dialectical Imagination*, son también de orden académico³². En primer lugar, él tuvo acceso a la correspondencia entre sus protagonistas, lo que le permitió reconstruir el detrás de la escena de los principales momentos de la formación y el desarrollo de la Escuela de Frankfurt. En segundo lugar, por esa misma razón, su historia llega más lejos que la de Jay. Al haber empezado a investigar en un momento en que había más material del Archivo Adorno a su disposición, pudo continuar su relato precisamente donde su antecesor lo había terminado: con el retorno de Horkheimer y Adorno a Alemania después del exilio en Estados Unidos. Así, Wiggershaus le agrega los capítulos faltantes al libro de Jay y completa los que él ya había escrito desde una perspectiva más escéptica, producto de haber visto un tramo más largo del curso que tomó el mundo –y no sólo el Instituto- después de la muerte de Adorno.

1.4. Los años 90: el resurgimiento de Adorno

La década del 90, al contrario de la anterior, estuvo particularmente atenta a la obra de Adorno. Varios hechos se combinaron para que así fuera. Por un lado, la editorial Suhrkamp comenzó a editar sus escritos póstumos, que suman treinta tomos: diez más que las obras completas, publicadas en 1970 y reeditadas en 1997. Por el otro, se produce un recambio generacional entre los intérpretes: la teoría crítica empieza a dejar de ser un legado reciente, del que daban cuenta quienes conocieron a sus últimos sobrevivientes (como lo habían hecho Martin Jay, Susan Buck-Morss, Albrecht Wellmer, o Rolf Tiedemann), y pasa a ser un tema con la antigüedad mínima como para entrar en el repertorio de lo contemporáneo.

Para la generación de recambio, Adorno es un objeto estrictamente académico, con lo cual ya no importa de ningún modo si se trata o no de un pensador impolítico, aquello de que se lo acusaba por izquierda –desde posturas radicalizadas, primero, y conciliadoras, después- en las dos décadas anteriores.

De este modo, se impusieron cinco tendencias bien diferenciadas dentro de la discusión académica del pensamiento de Adorno: la primera se interesa por la temática mesiánica, la

³² Una exposición detallada de los aportes de Wiggershaus al estudio de la teoría crítica se encuentra en la reseña del Simposio realizado en 1994, cuando el libro se publicó en inglés. Wolin, Richard et al., "Review Symposium. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, by Rolf Wiggershaus, trans. Michael Robertson, Cambridge: MIT Press, 1994, 787 pp.", en: *Constellations*, Vol. 2, Oxford / Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1995, pp. 268-291

posteriores³⁹ logra desarrollar una filosofía original, aun cuando lo hace –muy a la manera contemporánea- a partir de la filosofía de otros. Ni siquiera Susan Buck-Morss consigue tanta independencia respecto de las que fueron sus lecturas formativas. Aunque se haya dejado influir más por Benjamin que por Adorno, Buck-Morss continúa –no por otros medios, como pretende la segunda teoría crítica, sino sobre otros objetos- la crítica cultural frankfurtiana. Dado que los continuadores de la teoría crítica se cambiaron de discurso para ocuparse de la formaciones culturales postmodernas –tales son los casos de Habermas y Wellmer-, ella se comporta como quien debe hacerle justicia a un estilo de pensamiento que hoy más imitadores que herederos.

Una vez que Rose elabora un pensamiento propio, no encuentra en él un lugar para Adorno. A pesar de que interpreta el judaísmo como una tradición que ha perdido su identidad y cuyo rescate sólo puede justificarse en nombre del fin de la filosofía (de ahí sus críticas al judaísmo antihistórico de Leo Strauss y de I. Levinas⁴⁰), Adorno no entra en la categoría de filósofo judío. El único modo en que Rose puede leerlo es como crítico de Hegel, aun cuando no esté de acuerdo con esa crítica.

La que para Rose sería la crítica correcta al Sistema –así lo llama al sistema hegeliano y así llama a la crítica que debería hacersele- la presenta en su libro *The Broken Middle*⁴¹. En principio, la crítica al Sistema no debería dedicarse a encontrar qué es aquello que lo excede –lo no idéntico (Adorno), la *differance* (Derrida), el Otro / los Otros (Levinas), el dolor (Blanchot), la muerte (Rosenzweig)-, para después decir que no puede pensarlo y que, en ese sentido, el Sistema no es todo lo invencible, inevitable e invulnerable que se cree de él. Todas esas críticas, por estar hechas en base a los excedentes del Sistema, reconocen implícitamente la autoridad de Hegel como maestro, y sólo son válidas en tanto sirven como estrategias para encontrarle un nuevo comienzo a la filosofía.

La “crítica correcta” al Sistema no es la que busca cuál es su excedente, sino la que empieza por aceptar que el Sistema es invencible, inevitable e invulnerable a la crítica. Si nada escapa al Sistema, porque la unidad del concepto está presente en todas las cosas y todas las cosas guardan entre sí una cohesión perfecta, cualquier escritura que sea fragmentaria sólo puede existir dentro suyo –nunca afuera- y hacerlo bajo la forma de lo necesario imposible: como aquello que está escrito dentro del tiempo fuera del tiempo, que quiebra la unidad sin quebrarla (porque no puede ejercer coerción: si la quebrara por la violencia, entraría en la lógica de lo que critica), y que por eso es dejado aparte sin llegar a ser conocido. Las críticas por el excedente, en cambio, terminan restableciendo la autoridad de lo que critican, en la medida en que sólo pueden hablar contra la identidad en el lenguaje de la identidad y mantenerse en silencio sobre lo no idéntico.

³⁹ Hegel contra Sociology, London, Athlone, 1981; *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law*, Oxford, Blackwell, 1984; *The Broken Middle. Out of our Ancient Society*, Oxford, Blackwell, 1992; *Judaism and Modernity. Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 1993

⁴⁰ Ver: *Judaism and Modernity ...* (1993), caps. I-IV y cap. XII

⁴¹ Rose, G., *The Broken Middle ...*, pp. 4-5

En ese sentido, el judaísmo podría pensarse como aquello que ha existido dentro del Sistema, pero que, al existir allí como segregado, mantuvo rasgos que ahora permiten oponerlo a la lógica de la modernidad. Tal es el modo en que quisieron entenderlo algunos filósofos judíos (Leo Strauss e Immanuel Levinas son los ejemplos que analiza y critica Rose). Pero el redescubrimiento del judaísmo –después de que había sido considerado una religión obsoleta por la tradición de la metafísica de la identidad-, si bien se justifica como un recurso propio del *fin del fin de la filosofía occidental*⁴², se hizo en nombre de un propósito desmedido: sus defensores aspiraban a que el judaísmo convergiera directamente con la filosofía, sin buscar una mediación –un *tertium quid*- que hiciera posible esa convergencia. Esa mediación debería haberla realizado la filosofía judía. El problema es si existe tal cosa. De hecho, Rose dice que no sólo no puede responder a la pregunta de si existe una filosofía judía, sino que tampoco puede afirmar que la suya lo sea: si lo es, no se debe a que ofrezca la consolación de la filosofía, ni mucho menos, a que conserve el esoterismo de la teología; lo único que ella tiene para ofrecer es un nuevo malestar en la cultura⁴³.

El fin de la filosofía occidental fue anunciado desde dos tradiciones. La primera tradición, que va de Kant a Heidegger (pasando por Nietzsche), proclama el fin de la filosofía como el fin de la metafísica. Lo que ella niega es la Idea eterna –en sentido platónico-, que se proyecta como el Dios de la salvación en el cristianismo, o, en términos de la ontoteología, como el Ser supremo o el fundamento de los entes. La segunda tradición, que va de Hegel a Adorno, declara que la filosofía ha llegado a su fin precisamente porque su fin –su finalidad- ya se ha cumplido. El momento de realización de la filosofía está en el pasado. El problema que tiene la primera tradición consiste en saber si lo que le queda a la filosofía es revertir o repetir un origen; el de la segunda, si debe recuperar o suspender la finalidad.

Estos son para Rose los dos finales *modernos* de la filosofía. Ambos pueden ser superados –y conservados- en un tercer sentido de final, que está implícito en los dos finales anteriores: el fin de la filosofía en el sentido de la filosofía griega clásica, esto es, el fin de la libre indagación en los comienzos, los principios y las causas. Este tercer deceso, el de la filosofía especulativa, es el que hace que el pensamiento tenga que reconducirse explícitamente hacia la ética y hacia el derecho, pero ahora sin los presupuestos del individualismo moderno.

De este modo, en el fin del fin de la filosofía, el judaísmo aparece como una tradición práctica no sólo no explotada, sino directamente excluida por la metafísica de la identidad. Si la filosofía especulativa ha llegado a su fin y la filosofía por venir sólo puede ser práctica, es necesario encontrar un modelo de normatividad alternativo al del racionalismo, ya que el racionalismo ha fracasado y después de Auschwitz no hay manera de restaurarlo. Ese modelo podría ser la *halakah*, la normatividad que se desprende del Talmud. El único impedimento para incorporarla sin

⁴² Rose, Gillian, "Esiste una filosofia ebraica?", en: *Atene e Gerusalemme. Saggi su Ebraismo e Modernità*, trad. F. Chisalé – M. Loewy, Genova, ECIG (Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1997, cap. 1, p. 28. Todas las citas de *Judaism and Modernity* (1993) corresponden a esta traducción italiana de la obra.

⁴³ *Ibid.*, p. 39

excelencia del tipo de coerción abstracta que ejerce lo universal sobre lo particular. Todas las antinomias que Hegel quiso mediar con el espíritu (sujeto – objeto, particular – universal, moralidad – eticidad, sociedad civil – Estado) Adorno las deja a propósito sin conciliar, desmontando la operación hegeliana. Así repetiría el error que le critica a Hegel: el de usar la dialéctica, pero sin abandonarse a ella. Con la circularidad que representan las antinomias en tanto inconciliables, la dialéctica carece de desarrollo histórico, y todo pasa a explicarse de manera especulativa, como consecuencia de la cosificación. Al no importar lo que la historia hace a partir de ella, la cosificación se convierte en un arquetipo metafísico y el movimiento dialéctico deviene especulativo. Lo que puede explicarse dialécticamente es prácticamente nada, porque lo que sucede es siempre lo mismo. La dialéctica adormiana cae bajo el mismo hechizo que denuncia en la de Hegel, con la desventaja de que la suya nunca podría ser leída como la realidad histórica puesta en conceptos, porque para eso necesitaría de la eticidad.

Pero la objeción de Rose contra el carácter antihistórico de la dialéctica adormiana podría contestarse diciendo que la historia repite siempre las mismas antinomias sin comprenderlas, porque no existe un sujeto que logre un verdadero autoconocimiento en el conocimiento de lo enajenado. Si el sujeto sólo se conoce a sí mismo en la historia, el procedimiento de la mediación está congelado. Rose tiene razón al decir que Adorno defiende la dialéctica sin practicarla, pero la crítica sólo es válida si se acepta –tal como ella implícitamente hace– que la dialéctica debe seguir el modelo de los tres estadios (abstracto, dialéctico y especulativo) bajo el cual la presenta. Adorno propone abrir la dialéctica, pero no encuentra en la realidad el sujeto apropiado para llevarla adelante. De ahí que ese sujeto aparezca en el lenguaje negativo de la obra de arte, donde puede existir como históricamente inexistente. A falta de ese sujeto en el nivel de la historia, la mediación –la verdadera mediación, no el mero dominio sobre lo no idéntico– es imposible. ¿Qué eticidad puede proponer Adorno que sea equivalente a la síntesis no coercitiva lograda por la obra de arte moderna?⁴⁵

1.4.2. Adorno y la crítica de la metafísica

Alexander García Düttmann ubica a Adorno entre los críticos de la metafísica de la identidad. En *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno* (1991)⁴⁶, este intérprete retoma una tendencia a las comparaciones iniciada en la década anterior por Hermann Mörchen (1980)⁴⁷, pero desde una perspectiva que él mismo reconoce como inspirada en Derrida e

⁴⁵ De la discusión de este problema me ocupo en los capítulos 4 y 5.

⁴⁶ García Düttmann, Alexander, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991

⁴⁷ Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett Kotta, 1980; Id., *Macht und Herrschaft im Denken von Adorno und Heidegger*, Stuttgart, Klett Kotta, 1980

influenciada por Philippe Lacoue-Labarthe (a quien está dedicado el libro) y Jean-Luc Nancy⁴⁸. A García Düttmann no le importa que el modo en que Heidegger convierte a la experiencia del Tercer Reich en la motivación de su pensamiento sea diametralmente distinto del modo en que lo hace Adorno. De ahí que tampoco le preocupen las razones empíricas por las cuales ambos nunca dialogaron.

La semejanza que encuentra García Düttmann entre Heidegger y Adorno proviene de la crítica que cada uno hace a la metafísica de la identidad. Germanien y Auschwitz son, respectivamente, los nombres de un acontecimiento que quiebra la historia de la metafísica de la identidad y que, por esa razón, se sustrae a toda cronología. Germanien no es la nación alemana, sino la primacía de su lengua filosófica. Auschwitz no es un campo de exterminio, sino la invalidación de una cultura. En ambos casos, y más allá de las diferencias en lo que implican, son esos nombres los que, por inconciliables con todo lo que les precede, abren la posibilidad de una nueva manera de filosofar. El nombre es, para Adorno, el límite de la dialéctica negativa y para Heidegger, el límite de la destrucción y la superación de la metafísica. Pero, al mismo tiempo, los nombres en cuestión, Germanien y Auschwitz, señalan un desdoblamiento: hay dos nombres y un solo acontecimiento. Ese acontecimiento sería el punto ciego de ambas filosofías⁴⁹.

1.4.3. Adorno y la crítica de la racionalidad occidental

La tercera tendencia, la que revisa la crítica adorniana a la racionalidad occidental, es posible reconstruirla a partir del libro de A. Wellmer *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (1985)⁵⁰ y del volumen colectivo *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (1993)⁵¹, compilado por Christoph Menke y Martin Seel. En ambos casos queda claro que esta discusión está pautada por el revisionismo de la segunda teoría crítica. El objetivo es conciliar la herencia postmarxista de la primera teoría crítica con el paradigma de la filosofía del lenguaje, incorporado a la segunda por Habermas. Al querer terciar entre la primera y la segunda teoría crítica, el obstáculo con que se encuentran estos intérpretes es que, después del giro lingüístico habermasiano, los supuestos de la primera teoría crítica les resultan obsoletos. La primera teoría crítica pensaba la racionalidad en términos de dominio. Si se la juzga desde los

⁴⁸ García Düttmann, Alexander, *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger, and Rosenzweig* (Syracuse University Press, 2000) continúa dentro de esta misma línea.

⁴⁹ Si bien el ensayo de García Düttmann busca semejanzas entre el pensamiento adorniano y el heideggeriano desde una perspectiva inusual, no me ha aportado elementos como para discutirlo en relación a mis propias hipótesis. Lo mismo sucede con los estudios sobre teología negativa, más allá de su calidad de algunos de ellos, como es el caso del libro de Michael Theunissen (*Negative Theologie der Zeit*, 1991).

⁵⁰ Wellmer, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985

⁵¹ Menke, Christoph, Seel, Martin (hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/M, 1993

supuestos de la segunda teoría crítica, esa interpretación forma parte del paradigma de la filosofía de la conciencia que Habermas habría dejado atrás.

El giro que Habermas propuso a principios de los años 80⁵² para la segunda teoría crítica podría resumirse en el siguiente programa: superar el paradigma de la filosofía de la conciencia -dentro del cual todavía se inscribe la crítica a la ilustración de Horkheimer y Adorno- en beneficio del paradigma de la filosofía del lenguaje, inaugurado por Wittgenstein. El argumento de Habermas a favor del cambio de paradigma es que el nuevo permite pensar la intersubjetividad de la comprensión, por un lado, y la objetivación de la realidad en sistemas de acción instrumental, por el otro, como partes de una misma razón ligada intrínsecamente al lenguaje⁵³. El paradigma de la filosofía de la conciencia, en cambio, pensaba la realidad como producto de un sujeto que sólo puede representarse lo otro de sí como objeto y que se agota en esa tarea⁵⁴. Conocimiento y acción -para la filosofía de la conciencia- son siempre formas de dominio y, para el caso, no importa cómo sea valorado ese dominio, si de manera positiva o negativa. Dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia no hay lugar para el componente comunicativo de la razón, porque aquello que hace accesible el mundo -el lenguaje- sólo puede ser pensado como parte de la relación asimétrica entre sujeto y objeto. El lenguaje es el medio por excelencia para dominar al objeto, pero al tener nada más que un valor instrumental, no constituye por sí mismo una racionalidad dentro de la cual pueda quedar espacio para un discurso que no sea coercitivo.

De ahí que para la segunda teoría crítica sea inaceptable que Adorno conciba a la síntesis sin violencia del arte moderno como la única alternativa a la síntesis coercitiva que el sujeto ejerce a través del concepto. Vista desde el paradigma de la filosofía del lenguaje, esa solución es tan obsoleta como el problema al que responde, porque no piensa al sujeto en términos de una racionalidad comunicativa, sino de una razón instrumental (cuando el aspecto cognitivo e instrumental es sólo un aspecto de la racionalidad comunicativa entendida en sentido amplio) y, en consecuencia, no puede reconocer detrás de las funciones de objetivación del lenguaje los logros comunicativos que éste alcanza. Adorno piensa la mimesis (el residuo de la naturaleza que se ha refugiado en la esfera artística) como lo Otro de la racionalidad. La mimesis y la racionalidad sólo convergen en la obra de arte, porque en la obra de arte es posible la negación de la realidad histórica. La mimesis se refugia en la esfera artística, que es donde el lenguaje evoluciona desde las síntesis más coercitivas -es decir, más comunicativas- del arte clásico hacia las síntesis menos coercitivas -y en ese sentido menos comunicativas y más miméticas- del arte moderno. Según Wellmer, para que Adorno pudiera reconocer la unidad siempre en curso del elemento mimético y

⁵² Tomo a la *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981, como el libro que inaugura el giro lingüístico de la teoría crítica. Sobre este tema, que excede los alcances de mi tesis, ver: Claudia Rademacher, *Versöhnung oder Verständigung?. Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Lüneburg, zu Klampen, 1993, y Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*, New York, State University of New York Press, 2001.

⁵³ Ver: Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981, Band 1, p. 497 ss.

⁵⁴ *Ibid*, p. 523

el elemento racional en los fundamentos mismos del lenguaje –en lugar de reconocerla exclusivamente en la esfera del arte- habría necesitado cambiar de paradigma filosófico, como finalmente hizo Habermas⁵⁵.

Para Wellmer, el problema de Adorno es que plantea el descentramiento el sujeto no desde el paradigma de la filosofía del lenguaje, sino desde el paradigma de la filosofía de la conciencia. El freudismo y el marxismo –por más reformados y heterodoxos que puedan ser en la versión adorniana- quedan atrapados dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia, con el agravante de que Adorno cuestiona precisamente lo que a Freud y a Marx les quedaba de pensadores ilustrados. Su freudismo no quiere ser realista, sino radical, y su marxismo no quiere ser utópico, sino metodológico. Freud y Marx siguen siendo ilustrados; Freud porque quiere una humanidad desencantada, dispuesta a entrar en razón y a hacerse cargo de sus propios límites; Marx, porque confía en que la sociedad burguesa puede superarse con el mismo modelo de racionalidad que garantiza su permanencia. Horkheimer y Adorno, en cambio, explican el fracaso de la ilustración, el problema es que lo explican en términos de regresión. De ese modo, si la ilustración fracasa por ser regresiva, eso significa que finalmente no logra consumir la destrucción total, sino que sólo llega a la autoconciencia de su propio poder destructor.

Hasta aquí la crítica de Wellmer parece inobjetable, porque de hecho Auschwitz fue –incluso desde perspectivas filosóficas diferentes- un momento de autoconciencia del poder destructor de la razón. Pero habría que aclarar –y aclararle a Wellmer- que esa autoconciencia –la capacidad de la ilustración de ilustrarse acerca de sí misma- la razón sólo la alcanza en el medio que le es propio, que es el del concepto. Por lo tanto, la razón puede comprender su carácter destructivo y autodestructivo (esta lógica de oprimir tanto como se es oprimido y de auto-oprimirse en el mismo grado en que se quiere oprimir a otros), pero no por eso puede cambiarla.

Frente a esta posibilidad que tiene la razón de comprender su lógica, pero no por eso de cambiarla, Adorno no elige ni el cinismo ni la teología. Que el sujeto recuerde la naturaleza que hay en él no quiere decir que se tenga que abandonar al hedonismo o que en la obra de arte quede encerrada una promesa de felicidad incumplida no representa ningún anticipo de una reconciliación real entre los hombres y de los hombres con la naturaleza. Wellmer se enfrenta al callejón sin salida de la filosofía adorniana con la misma perplejidad que todos sus nuevos compañeros habermasianos: cuando se vuelve imposible seguir adelante, hay que cambiar de camino. Es cambio consiste en salir de Adorno para entrar en el segundo Wittgenstein⁵⁶.

Después de pasar por la “reflexión wittgensteiniana”, no se puede pensar más al sujeto como una unidad constituyente del sentido que se contrapone, en su singularidad trascendental, a un mundo de objetos. En la medida en que Adorno sigue pensando de ese modo, no queda otro remedio que

⁵⁵ Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne ...*, pp. 150-151

⁵⁶ Este camino, prefigurado ya en su historia de la Escuela de Frankfurt de 1988, termina tomándolo el propio Wiggershaus a fines de la década del 90. Ver: Wiggershaus, Rolf, *Wittgenstein und Adorno*, Göttingen, Wallstein, 2000

abandonarlo, porque, si no, la crítica de la racionalidad que pueda inspirarse en él será siempre, secretamente, una crítica psicológica del sujeto.

Lo más descentrado que Adorno podía pensar al sujeto era a partir de la ayuda de Freud y de Marx. Sólo si hubiera sido más ilustrado que sus antecesores y hubiera propuesto alguna forma de reconciliación final entre los hombres, Wellmer podría reivindicar a Adorno como una reliquia valiosa, de la que puede tomar alguna enseñanza o, mejor dicho, con la que puede completar la parte de mesianismo que le falta a su nuevo credo. Pero al faltarle la perspectiva utópica (una filosofía de la historia que confíe en la reconciliación), le falta el ingrediente que él precisamente necesita para salvar el déficit de la segunda teoría crítica, que es utopista donde quiere ser pragmática (porque la razón instrumental, aun cuando se reconozca como siendo sólo una parte de la razón comunicativa, sigue operando con la misma lógica de dominio de siempre) y es pragmática donde quiere ser utopista (porque confía en las bondades del liberalismo político sin poder justificarlo como el mejor de los mundos posibles, sino como el menos malo).

En la disyuntiva entre continuar la primera teoría crítica por otros medios, o romper definitivamente con ella, se reflejan los efectos del giro habermasiano sobre lo que ha quedado de la vieja Escuela de Frankfurt: nadie quiere hacer la opción por el pasado, ni refugiarse en una melancolía inútil, pero la miseria actual de la filosofía –y del mundo– no les alcanza como para transformar en ventaja –como sí intenta hacerlo Rorty, por ejemplo– el mero hecho haberles tocado vivir en tiempos postfilosóficos.

1.4.4. Adorno y los debates actuales de la filosofía práctica

Los cultores de la filosofía práctica suelen ser reacios a reconocer que el tema de la buena vida –al que Adorno, en la dedicatoria de *Minima Moralia*⁵⁷, lo considera el olvido más significativo de la filosofía moderna– no estaba destinado a la ética, sino a la filosofía política.

No obstante, estos intérpretes tienen una ventaja sobre los anteriores (me refiero a los que se ocupan de la crítica de la racionalidad): que leen a Adorno sin el aparato habermasiano y, en consecuencia, no le cuestionan haberse quedado afuera del giro lingüístico de la filosofía contemporánea. Los trabajos más representativos de esta línea interpretativa fueron compilados por Gerhard Schweppenhäuser y Mirko Wischke en *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno* (1995)⁵⁸. Fuera de este grupo, pero con una perspectiva semejante, se ubica Ulrich Kohlmann, el autor de *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos* (1997)⁵⁹.

⁵⁷ Adorno, T. W., GS4, p. 13

⁵⁸ Schweppenhäuser, Gerhard, Wischke, Mirko (Hg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg / Berlin, Argument-Sonderband, 1995

⁵⁹ Kohlmann, Ulrich, *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lüneburg, zu Klampen, 1997

Lo que todos ellos tienen en común es que ubican a Adorno entre los grandes críticos de la moral, junto a Schopenhauer y Nietzsche. Por eso, en el capítulo siguiente –aquí sólo adelanto mi posición- intentaré demostrar que esta perspectiva no es la correcta para tratar el problema de la felicidad en Adorno. La idea adorniana de la felicidad –a mi entender- no puede reconstruirse como parte de una crítica de la moralidad. El propósito de Adorno no es volver a Schopenhauer y a Nietzsche, sino a Hegel. Es contra Hegel que Adorno piensa en abrir la dialéctica, para que ya no haya que aceptar que los tiempos felices son las páginas vacías de la historia (aun cuando, desde ya, se equivoque en su sesgada interpretación de Hegel como un pensador antiudemonista, tal como mostraré más adelante⁶⁰).

En el otro extremo de este grupo, como su antípoda en el tratamiento del mismo problema, se encuentra Jay M. Bernstein (2001)⁶¹. Bernstein piensa que Adorno es el filósofo ideal para replantear en otros términos la polémica anglosajona entre internalistas y externalistas. A pesar de haberse formado con Gillian Rose (que era además su amiga), él no ha desarrollado todavía un pensamiento original, como sí hizo su mentora. Su objetivo, entonces, es valerse de Adorno para posicionarse dentro de los debates académicos de la filosofía práctica, aprovechando la ventaja de tener mejores herramientas teóricas que sus competidores (Bernstein se comporta, desde los agradecimientos mismos de su libro, como quien conoce en profundidad tanto la tradición continental como la anglosajona). Si internalistas y externalistas comprendieran el problema del desencantamiento tal como lo plantea Adorno, podrían llevar su disputa a otro nivel y entender cuáles son las razones profundas por las que no logran ponerse de acuerdo sobre la fundamentación de las normas morales.

De todos modos, se ha vuelto un poco anacrónico tratar de juzgar a las interpretaciones más recientes de la obra de Adorno en base a la vieja disyuntiva: o filosofía continental o filosofía anglosajona. En realidad, rige cada vez menos la norma de estudiar a un filósofo con las herramientas de su propia tradición (tal como intentaron hacerlo, veinte años antes, G. Rose, S. Buck-Morss o M. Jay). Así como Jameson se proponía leer a Adorno desde el marxismo, para poder juzgar las anomalías de su pensamiento de acuerdo al canon de esa tradición, y G. Rose, antes que Jameson, había juzgado que no se podía leer a Adorno ni como marxista ni como sociólogo –sólo valía para él la lectura inmanente-, Bernstein rompe con todos estos reparos, propios de quienes sentían que estaban ante un pensamiento anómalo dentro de una línea de pensamiento todavía en curso (me refiero al marxismo).

Esta ruptura con los reparos de antaño –como marca común a todas las lecturas académicas actuales- revela que Adorno ya no es leído como parte de una escuela –la de Frankfurt- o de una corriente –el marxismo occidental-, sino como un autor desprendido de esos horizontes hermenéuticos. Hoy no resulta raro que Bernstein empiece su libro con un epígrafe de Dewey y que, a partir de ahí, sostenga que, antes que Weber, fue el pragmatismo norteamericano quien se

⁶⁰ En este mismo capítulo, ver: 2. Adorno contra Hegel: ¿por qué en la historia no hay momentos felices?

preocupó por las consecuencias del desencantamiento del mundo. La cita es la siguiente: "... La naturaleza, al dejar de ser divina, deja de ser humana. Aquí está en realidad nuestro problema. Tenemos que cruzar el abismo de la poesía desde la ciencia. Tenemos que curar esta herida innatural. Tenemos que justificar y organizar en el modo fríamente reflexivo del sistema crítico la verdad que la poesía, con su contacto espontáneamente ingenuo, ya ha sentido y comunicado ..."⁶². Bernstein toma esta cita del libro de J. P. Diggins⁶³, con la intención de aprovechar también su tesis sobre el pragmatismo: que el pragmatismo "... no es tanto una filosofía como una historia del movimiento ascendente de la vida, una visión esperanzada que interpela a la imaginación romántica de América ..."⁶⁴. Las consecuencias del desencantamiento (el hecho de que nuestros valores más altos se desvaloricen por sí mismos, como producto de la dialéctica de la ilustración) sería el Leitmotiv del pragmatismo entendido de esta manera⁶⁵.

No obstante, no se entiende del todo para qué sirve encontrar semejanzas y establecer comparaciones entre Adorno y el pragmatismo: si para justificar su importancia poniéndolo a la par de algunos precursores de la filosofía norteamericana hoy revalorizados –como es el caso de Dewey gracias a Rorty- o si para relativizar el impacto que Adorno tuvo sobre la generación de intérpretes anterior a Bernstein – Jay, Buck-Morss, e incluso Jameson- y así no sentir tanto la diferencia con el presente, donde ningún filósofo vivo o recién fallecido ha logrado ocupar su lugar. Bernstein no es el único que cruza a Adorno con las corrientes anglosajonas y pragmatistas de la filosofía contemporánea. Desde un punto de vista metódico, el intento más ambicioso de reubicar la herencia filosófica adorniana en el marco de la filosofía del lenguaje lo ofrece Thorsten Bonacker (2000)⁶⁶. El problema que él plantea, de hecho, no es muy diferente del de Bernstein: ¿qué puede considerarse como teoría normativa *después* de Adorno y Weber?, ¿cómo puede mantenerse en pie la normatividad, si bajo las condiciones de una teoría de la sociedad postesencialista ya no es posible fundamentarla?

Según Bonacker, en Adorno se hallarían dos modalidades de fundamentación para una teoría normativa: la forma dialéctico-negativa y la forma histórico-genealógica. Si la primera forma apunta a justificar la contingencia de las normas, de manera tal que pueda quedar latente la esperanza de transformación, la segunda requiere adoptar el punto de vista de la reconciliación a la manera de un principio regulativo. Mantener despierto el recuerdo de la posibilidad de transformación es para este autor la tarea central de la teoría crítica de Adorno. Pero, si ambas fundamentaciones necesitan remitirse la una a la otra, se plantea la cuestión de cómo deben relacionarse entre sí la reconciliación y la contingencia. La teoría crítica siempre oscila entre la posibilidad y la

⁶¹ Bernstein, Jay M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

⁶² Dewey, John, "Wandering Between Two Worlds", en: *Ibid.*, p. 1. Todas las traducciones del libro de Bernstein son mías.

⁶³ Diggins, John Patrick, *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, Chicago University Press, 1994, cap. 1, p. 4

⁶⁴ *Ibid.*, p. 20

⁶⁵ De desarrollar y criticar en detalle la postura de Bernstein me ocuparé en el capítulo siguiente.

⁶⁶ Bonacker, Thorsten, *Die normative Kraft der Kontingenz*, Frankfurt/M, Campus, 2000

imposibilidad de la reconciliación⁶⁷. Si se quiere justificar sobre la base de la teoría crítica la posibilidad futura de una transformación social que no sea deformada, la única idea adorniana que sirve a tal fin no es la de reconciliación, sino sólo la de contingencia⁶⁸.

A pesar de que las tradiciones de las que provienen son distintas, los intérpretes que se ocupan del tema de la moralidad en Adorno tienen más rasgos en común que incompatibilidades. Quizá porque el horizonte de sus propios intereses filosóficos es la ética, nunca terminan de aceptar que para Adorno la moralidad queda encerrada en la paradoja de que en la sociedad en la que sería necesaria –en la existente– es imposible y en la sociedad en la que sería posible –en la emancipada– sería innecesaria⁶⁹.

1.4.5. Adorno y la estética

La recepción de *ÁT* merecería un capítulo aparte, pero como mi lectura de la obra se dirige a comprender cómo aparece en ella el problema de la felicidad, sólo voy discutir en el capítulo 9⁷⁰ aquellas interpretaciones que comparten mi objetivo. De lo contrario, la reconstrucción del estado de la cuestión en este punto sería incompleta, aun cuando pretendiera ser exhaustiva, porque la estética adorniana ha sido materia de discusión prácticamente tantas veces como las que se ha intentado pensar el modernismo. En todo caso, Adorno recién dejó de ser insoslayable a partir del momento en que las reflexiones estéticas cambiaron el eje del modernismo por el del postmodernismo y la muerte del arte. Un caso paradigmático de cómo se puede soslayar a Adorno sería el de Arthur Danto (1997)⁷¹. Para desarrollar su concepción del arte contemporáneo como arte posthistórico –esto es, como un arte conciente de la muerte del arte– Danto retoma a Hegel y para referirse al principal relato sobre el modernismo, a Clement Greenberg⁷², no a Adorno.

El hecho de que Adorno prácticamente no reflexione sobre ni el arte contemporáneo –del pop art⁷³ al conceptualismo, por lo menos– ni sobre el problema de la recepción hace que hoy se relativice la vigencia de su pensamiento estético. Así como los intérpretes que buscan la ética en Adorno no suelen aceptar que la paradoja de la moralidad kantiana hay que extenderla a toda moralidad posible, los estetas y críticos de arte casi siempre se convierten en lectores de Adorno con la esperanza de sacar de él una estética aplicada, por eso les resulta difícil pensar cuáles son las

⁶⁷ Ibid., p. 277

⁶⁸ De la refutación de esta tesis me ocupo en el capítulo 10. Lo que hago aquí, simplemente, es encuadrar la postura de Bonacker dentro del contexto de las discusiones contemporáneas de la filosofía práctica.

⁶⁹ Demostrar que en Adorno el problema de la felicidad corresponde a la filosofía política, y no a la ética, es el propósito del segundo capítulo de esta Tesis, y reconstruir la filosofía política donde ese problema cobra sentido, el de los capítulos 3 a 8, correspondientes a la segunda parte.

⁷⁰ El capítulo 9 de esta tesis se titula precisamente “La estética y el problema de la felicidad. Lo que debería existir en la sociedad sólo existió en el arte”

⁷¹ Danto, Arthur C., *After the End of Art*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997

⁷² Ibid., sobre todo el capítulo 5

consecuencias de una teoría donde el arte es verdadero porque el mundo es falso. Es por estas consecuencias, habitualmente no atendidas, que en el capítulo 9 me voy a ocupar del pensamiento estético de Adorno.

Quien abre el debate acerca del lugar de Adorno dentro de la postmodernidad es F. Jameson. En la era del capital monopólico, cuando los imperios se expanden más allá de sus límites nacionales, surge el modernismo, expresando una duda radical acerca de la posibilidad de representar la sociedad como un todo. En la era postmoderna y multinacional, en cambio, la totalidad ya no aparece como algo que no puede representarse, sino como algo que hay que resignarse a que desaparezca y que por razones morales y políticas es mejor desear que no retorne. Cómo ubicar a Adorno dentro de este panorama es el problema con que se abre y se cierra *Late Marxism*.

Para Jameson, si bien ND es una obra que podría leerse en la misma clave que las críticas postestructuralistas y postmarxistas a la metafísica de la identidad, *ÁT* impide cualquier asimilación de Adorno a las posturas filosóficas postmodernistas⁷⁴. La crisis del modernismo consistiría en un escepticismo general acerca de la posibilidad de la representación, esto es, acerca de la posibilidad de decir algo sobre algo. Adorno participa de este diagnóstico y lo comparte, pero al mismo tiempo mantiene la fe en la verdad del referente, culpando de la incapacidad de representarlo a las estructuras del sujeto.

Frente a Jameson, mi postura será que no sólo *ÁT*, sino la propia ND impiden encuadrar a Adorno dentro del postmodernismo. Más allá de que ND se postula como el antisistema, su concepción del filosofar —ejemplificada en los tres modelos de la Tercera Parte de la obra— no tiene nada que ver, por sus expectativas, ni con la filosofía “con minúscula” de Rorty ni con el deconstructivismo de Derrida. El proyecto de cumplir el programa inconcluso de la *Fenomenología del espíritu*, haciendo que el sujeto se entregue al objeto y desaparezca en él, no es un propósito que pueda equipararse, por lo ambicioso, con la modestia o la resignación de ninguna filosofía postfilosófica.

Otros libros, como *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern* (1997), compilado por Max Pensky, *The Semblance of Subjectivity. Adorno's Aesthetic Theory*, editado por Tom Huhn y Lambert Zuidervaart (1997), y *Adorno: A Critical Reader*, compilado por Nigel C. Gibson y Andrew Rubin (2001)⁷⁵, retoman esta misma línea de problemas abierta por Jameson en relación a la actualidad de Adorno, pero sin que surja de ellos alguna tesis sobre la promesa de felicidad en el arte.

⁷³ Pongo aquí al pop art como un hito, en la medida en que rompe con la lógica que sirve para juzgar al modernismo dentro de la línea histórica del gran arte. Sobre este problema, ver el capítulo 10.

⁷⁴ Jameson, F., *Late Marxism ...*, pp. 10-12 y 246-248

⁷⁵ Pensky, Max, *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, New York, SUNY Press, 1997; Huhn, Tom and Zuidervaart, Lambert, *The Semblance of Subjectivity. Adorno's Aesthetic Theory*, Massachusetts, MIT Press, 1997; *Adorno: A Critical Reader*, compilado por Nigel C. Gibson y Andrew Rubin, Oxford / New York, Blackwell, 2001

Si bien en Latinoamérica la influencia de la teoría crítica en general se ha hecho sentir mucho más que la de Adorno en particular⁷⁶ (con algunas excepciones importantes, como Roberto Schwarz o Rodrigo Duarte, en Brasil), la estética adormiana ha ocupado quizá el lugar más importante dentro de esa recepción⁷⁷. No obstante, no he encontrado hasta ahora trabajos publicados en Latinoamérica que discutan el problema de la felicidad en Adorno.

⁷⁶ La historia de esta recepción hasta la década del 90 se encuentra en el libro de Martin Trainor *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika* (1994).

⁷⁷ Ver: Duarte, Rodrigo, *Adornos. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1997; ; Duarte, Rodrigo e Figueiredo, Virginia, *As luzes da arte. Colóquio Internacional de Filosofia Estética da FAFICH-UFMG*, Belo Horizonte, Opera Prima, 1999

2. Adorno contra Hegel: ¿por qué en la historia no hay momentos felices?

2.1. Hegel leído como antieudemonista

Hay algunos conceptos que nombran algo que nunca ha existido. Por ejemplo, cuando se dice de alguien que es un hombre feliz, lo que se aprecia en ese sujeto es una cualidad que no es tal, porque ningún miembro de la especie la tiene. El hecho de que el juicio sea falso, sin embargo, no invalida al concepto que lo inspira. Por el contrario, la inexistencia del estado de cosas que él nombra revela la falsedad del mundo antes que la del juicio. Como todo concepto es universal, el concepto de felicidad, aplicado a un hombre particular, habla de algo que, de existir, existiría para todos los hombres, no sólo para ese. Que la felicidad no exista, o que exista menos de lo que se quiere, pero que al mismo tiempo se pueda juzgar su presencia o su falta, es un hecho que desbarata toda explicación que la ponga a la altura de un capricho humano, al que el orden del mundo permanecería indiferente. Según Adorno, eso habrían hecho los filósofos hasta Nietzsche. Nietzsche, para él, habría sido el primero en reclamarla de la manera debida y de la manera debida quiere decir no dejando de lado las exigencias de la parte corporal. En su lectura, la historia de la filosofía es antieudemonista⁷⁸.

Es sintomático que de todas las explicaciones posibles del sentido general de las cosas Adorno trate a la de Hegel como si fuera la más antieudemonista que haya existido⁷⁹. Detrás de esa saña es probable que se esconda la necesidad de diferenciarse de él, y de diferenciarse por un rasgo que cambie el signo de la dialéctica propia –si la dialéctica de Hegel es cerrada, la suya es abierta–. Como la felicidad es del orden de lo contingente, Adorno se ocupa de reclamarla como parte de su proyecto de una nueva dialéctica. Dentro del campo del pensamiento dialéctico, él puede ser el filósofo de la contingencia, si –y sólo si– Hegel es el filósofo de la necesidad. Una dialéctica se declara abierta, interpretando que la otra –la devenida opuesta– es cerrada.

Para hacer de Hegel el filósofo antieudemonista por antonomasia, Adorno se aferra a la famosa frase de que los tiempos felices son las páginas vacías de la historia⁸⁰. Es llamativo que elija una frase tan famosa, dicha para colmo en una clase, y no en un libro publicado por su autor. ¿A qué se debe que Adorno, que sabía más de por qué los hombres no son regularmente felices que de por qué a veces sí lo son, estuviera tan interesado en construir a Hegel como su contrafigura precisamente por una frase sobre la felicidad? ¿Qué tiene esa frase que le hace a Adorno convertirla en un programa de lo que la filosofía no debe ser? ¿Por qué si Hegel había escrito –en

⁷⁸ Ver: Adorno, T. W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* (1962), hg. von R. zur Lippe, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973, Band 1, 15. Citaré esta obra por la edición española: *Terminología filosófica*, trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina, revisada por J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1977, Tomo I, 14, p. 130

⁷⁹ Adorno, T. W., GS 6, p. 346

⁸⁰ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, pp. 42-43

lugar de dicho- tantas otras cosas sobre la felicidad –en *Fenomenología del espíritu*, en *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*- Adorno elige esa frase de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* para transformarlo en el filósofo presuntamente más antieudemonista de todos?

Para responder estas preguntas, primero es necesario interpretar qué querría haber dicho Hegel con aquella famosa frase –incluso para entender por qué llega a ser famosa- y, después, qué es lo que Adorno quiso leer en ella, de manera tal de poder estigmatizar a su autor.

2. 2. ¿Era Hegel un filósofo antieudemonista?

Al decir que los tiempos felices son las páginas vacías de la historia, Hegel previó que el espíritu, una vez que completara su plan, haría libres –y sólo libres- a los hombres. Más allá de las razones por las que él necesitaba postular esta idea, lo cierto es que el antieudemonismo hegeliano expresa correctamente la diferencia entre la felicidad que los individuos tienen a su alcance en este mundo y una utopía que, sea cual fuera su contenido, es incompatible con ella, porque la desmiente. Aún quien es feliz aquí y ahora siempre va a ser menos feliz de lo que sería si el mundo fuera como debe ser.

Lo malo de la frase hegeliana no es que mire a la felicidad, igual que al resto de los intereses humanos, desde el punto de vista del ojo de Dios, sino que al decir que la historia no es el lugar de la felicidad establece sin querer esa tesis como una idea más allá de la felicidad. La realidad, en el fondo, no es lo suficientemente real. Carece de algo que los hombres anhelan y que, a diferencia de la libertad, no se encuentra dentro del plan divino. El problema es que Hegel nunca podría admitir que la realidad sea imperfecta, salvo cuando se la juzga en relación al fin de la historia y éste aún no ha sido alcanzado. Pero una vez consumada la totalidad, todo lo real tiene el atributo de la perfección, porque cada momento se ha desarrollado dentro del sistema del único modo en que era posible que se desarrollara, es decir, del modo en que estaba prescripto por el plan divino.

El plan divino, pensado como un sistema, no incluye a la felicidad como promesa. En este punto, Hegel se distancia incluso del mito cristiano, que prometía felicidad, aunque no para esta vida. Que la felicidad no esté destinada a los individuos no significa que por eso esté reservada para el todo. Tampoco el todo alcanza la felicidad una vez que el trabajo del espíritu ha terminado. La felicidad tampoco está en la meta. La infelicidad de la que hablan las páginas de la historia se debe no tanto al carácter terrenal –en lugar de póstumo- de la felicidad que se espera, como a su carácter humano. Quienes quieren la felicidad son los hombres y lo que quieren los hombres al espíritu le es indiferente, salvo cuando le es útil. El espíritu no se interesa por los hombres, a pesar de que en

todas las épocas se ha servido de las pasiones de unos pocos –razonablemente llamados por eso “grandes hombres”- para llevar adelante en este mundo sus fines universales.

Dado que Hegel cree que la historia sigue un plan, le tiene que resultar obvio que la felicidad no está incluida en él. Pero sólo puede reconocerlo cuando su dialéctica deja de oscilar entre la omnipotencia y el servilismo, y se decide por el servilismo. Los hechos históricos deberían ajustarse a un plan –el plan divino- que sólo su filosofía conoce. Ese es el lado omnipotente de la dialéctica y, por otra parte, el más conocido, al que los lectores de Hegel suelen referirse con la frase: “si los hechos no coinciden con la teoría, peor para los hechos”. No obstante, al mismo tiempo, esa dialéctica está al servicio de darle sentido a unos hechos que a la filosofía sólo le resultan comprensibles una vez que se han vuelto pasado: si el búho de Minerva llega tarde por definición, el plan divino el filósofo lo conoce a posteriori, no a priori. Si el espíritu sólo termina de conocerse a sí mismo a través de la filosofía, podría pensarse que, en ese caso, los hombres siempre actuaron libremente, dado que la mayoría de sus acciones no eran cruciales para el plan divino, y el espíritu recién al final –al final de la dialéctica- se entera de cuál ha sido la contribución humana a la historia. Los hombres, en definitiva, son tanto más libres cuanto más irrelevantes resultan sus acciones para el plan divino. El espíritu los ve actuar, desde lo alto, y después decide cuáles de esas acciones contribuyen a realizar su plan para este mundo. Los esfuerzos humanos en pos de la felicidad se contarían entre las más irrelevantes de esas acciones. Es obvio que el espíritu no necesita que los hombres sean felices para que cumplan su plan, pero tampoco saca un rédito extra del hecho de que no lo sean. Este es el punto en el que Adorno se equivoca, al aferrarse a una frase que dentro del sistema hegeliano –dentro del corpus de obra hegeliano, en realidad- no quiere decir lo que él quiere que diga. La interpretación correcta de la frase hegeliana –creo- depende de comprender que el espíritu no se interesa por los hombres. Que los use, porque los necesita para salir de la abstracción, no implica que esté atento ni a sus necesidades ni a sus deseos. Desde arriba, los hombres lucen pequeños, de ahí que –como pensaba Harry Lime, el personaje de Orson Welles en *El tercer hombre*⁸¹- sea tan fácil verlos como hormigas. La infelicidad que puede verse desde la perspectiva de la historia –desde el ojo de Dios- es ante todo una cuestión de escala. Los hombres pueden ser felices o infelices en una dimensión que, desde allí, es intrascendente. Esta interpretación me parece mejor que la de Adorno, no tanto porque le quite a Hegel el mote de antieudemonista, como porque permite reubicar el tema de la felicidad dentro de su filosofía.

Que la filosofía hegeliana quede encerrada en este dilema entre la omnipotencia y el servilismo es algo que, de todos modos, no afecta al sentido de la frase de que no hay momentos felices en la historia. Al ser tan categórico, Hegel no esperaba que todas las generaciones asintieran a un juicio que en principio nadie podría desmentirle –basta con repasar mentalmente, siglo por siglo, cómo el espíritu ha ignorado los deseos humanos, para darle la razón-, sino que cada hombre, piadoso o

⁸¹ *The Third Man* (1949), dirigida por Carol Reed

no, se resignara finalmente a vivir sin esperar ser feliz, confiando en la sabiduría del todo. Si el plan divino no incluye la felicidad en la tierra, es porque el deseo que los hombres tienen de ser felices es egoísta y trivial. La felicidad humana, por ser humana, no puede ponerse a la altura del plan divino. Aunque no sea incompatible con él, es irrelevante. No es que el espíritu goce viendo a los hombres sufrir, sino que no le interesa el hecho de que sufran, porque el hecho de que los hombres quieran dejar de sufrir es inconmensurable, por pequeño, con lo que él tiene pensado.

2. 3. ¿Por qué Adorno necesita leer a Hegel como un pensador antieudemonista?

Adorno necesita que Hegel aparezca como antieudemonista para poder así demostrar que la posibilidad de que los hombres sean felices depende de que la dialéctica se abra. La felicidad, en tal caso, no sólo sería posible, sino que, por ser posible para todos los hombres, sería una felicidad verdadera. La felicidad, entonces, sólo puede ser verdadera si coincide con la emancipación humana. Un hombre no es verdaderamente feliz, ni siquiera por un instante, mientras el resto siga sufriendo. El sufrimiento ajeno es lo que hace falsa a la felicidad propia.

Que la dialéctica se abra es la condición para que los hombres puedan ser felices, pero, sobre todo, para que esa felicidad sea verdadera. El problema es por qué Adorno cree que en un sistema cerrado, donde todos los momentos son necesarios para que se complete el todo, no hay lugar para la felicidad, si el mismo Hegel ni siquiera llega a decir eso.

La felicidad, al ser del orden de lo contingente, sería irrelevante para el espíritu. Como sólo es relevante para los hombres, la única solución que ve Adorno al problema es que los hombres –los únicos interesados en ser felices– destruyan el espíritu, dado que él sólo es una construcción humana. Para poder destruirlo, deben primero darse cuenta de que se trata de una construcción hecha por ellos, esto es, deben caer en la cuenta de que la necesidad no existe. La contingencia se convierte de este modo en el concepto adorniano clave para ponderar la felicidad como un reclamo filosófico legítimo.

El concepto de contingencia (*Kontingenz*), tal como me propongo leerlo en Adorno⁸², dice que nada de lo no sucedió era imposible, porque lo que sucedió en su lugar tampoco era necesario. Para que las cosas puedan llegar a ser de otro modo tienen que poder haber sido siempre de otro modo. Si la dialéctica se abre, se abre tanto hacia el pasado como hacia el futuro: nunca nada fue necesario, por eso todo puede ser diferente.

⁸² Lo más parecido a un concepto de contingencia que puede encontrarse en ND corresponde precisamente a un pasaje del Excurso sobre Hegel: "... La única forma en que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrían ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos. Sólo si la necesidad histórica es reconocida como la apariencia convertida en realidad y la determinación histórica como casualmente metafísica, podrá la teoría mover su enorme peso ..." Adorno, T. W., GS 6, p. 317. El apartado dentro del cual aparece este pasaje se titula "Historia universal. ¿Antagonismo contingente?"

La construcción del espíritu equivalió a la construcción de la necesidad. De ahí que los hombres supongan que las cosas no pueden suceder de otro modo que del que suceden, dándole crédito a la fórmula hegeliana de que todo lo real es racional y todo lo racional, real. Pero esta idea de que sólo existe lo que puede existir es falsa. La refutación de Adorno habría consistido en mostrar cómo los hombres construyen el espíritu, de acuerdo al mismo programa inicial de la *Fenomenología del espíritu*, pero sin ceder a la ambición sistemática que terminó dominándolo a Hegel⁸³. De ahí en más, todo los separa, porque la diferencia entre los momentos transitorios de la dialéctica hegeliana y los momentos contingentes de la dialéctica adorniana es radical. Transitorio se opone a eterno: es lo que no es definitivo, lo que tiene una duración y luego termina (eterno sólo es el espíritu). Así son los momentos de la dialéctica cerrada: necesarios, pero por eso mismo, transitorios. Todos cumplen, cada uno en su momento, una función para el espíritu y, una vez cumplida esa función, el espíritu los abandona, aunque la forma sustituta los absorba como materia muerta. Contingente, en cambio, es lo que resulta de una manera, pero podría haber sido de otra. No importa su duración, porque si el espíritu es una construcción humana, nada se mide con el tiempo de la eternidad: si se cambia el eje de la dialéctica –como pretende Adorno– nadie cumple más el papel de Dios.

Lo que Adorno no comprende –o comprende mal, mejor dicho– es por qué los hombres construyen el espíritu. Eso hace que después tampoco pueda comprender –como sí comprendió Nietzsche– por qué los hombres se sienten tan a gusto bajo su presunto influjo, aun cuando se quejen de él. O, si no se sienten a gusto bajo su influjo, por qué prefieren su existencia a su inexistencia. Adorno no saca las consecuencias correctas de la muerte de Dios. Para él es como si nunca los hombres hubieran matado a Dios y, acto seguido, se hubieran dado cuenta de que no pueden vivir sin él, por lo cual necesitan reemplazarlo con dioses menores o diocesillos. De ahí, finalmente, su profunda incomprensión de por qué para los hombres la necesidad es una idea más consoladora que la contingencia, de por qué la necesidad les resulta más constructiva en términos políticos: porque cancela el pasado y abre el futuro. Toda dialéctica que sea cerrada –inclusive la marxista– propone la resignación respecto del pasado: las esperanzas que permite el quiebre revolucionario de la historia son sólo en relación al futuro. Pero si la dialéctica se abre en el sentido de Adorno, la contingencia afecta tanto al pasado como al futuro, porque nunca nada fue necesario. Así como es totalmente legítimo que alguien se pregunte cómo habría sido su vida si *aquel* día no hubiera hecho lo que hizo o no hubiera dicho lo que dijo, también lo es pensar cómo habría sido la sociedad si ciertos hechos clave no se hubieran producido o si se hubieran producido otros en su lugar. La dialéctica abierta condena a los hombres a la melancolía, en la misma medida en que les deja la posibilidad de ser legítimamente felices. Nadie que sea infeliz puede pensar que algún día encontrará la felicidad sólo por creer que todo lo que le sucedió podría haber sucedido de otra

⁸³ Me opongo a la tesis de Jay M. Bernstein, de que el modelo que sigue Adorno en ND es la *Crítica del juicio*, y a la de Fredric Jameson, de que la ND reproduce la estructura de la *Crítica de la razón pura*. Cf. Jay M. Bernstein, *Adorno ...*, op. cit., pp. 306-319, y Fredric Jameson, *Late Marxism ...*, op. cit., pp. 73-76

manera (la idea de la contingencia, desde ya, es siempre melancólica y nunca consoladora), pero únicamente en la medida en que se niegue a apoyarse en la necesidad como consuelo (sabiendo que no existe y es nada más que consuelo) será posible que los hombres sean felices.

La contingencia es el concepto que permite sostener que los hombres podrían haber sido felices, porque no hay un plan del espíritu que prescriba que no lo sean, al mismo tiempo que impide esperar que esa felicidad sea posible en esta sociedad o en otra distinta, porque la psiquis humana obstruye esa posibilidad.

2.4. En nombre de la felicidad: crítica del idealismo y defensa del materialismo

El modo en que la filosofía banalizó la felicidad fue asociándola al mundo sensorial. Por eso, para Aristóteles sólo la vida contemplativa es verdaderamente una vida feliz (paradójicamente, Adorno terminará diciendo lo mismo, sobre todo cuando los militantes estudiantiles, tras el mayo del 68, crean que ha llegado el momento de hacer real el concepto de praxis emancipatoria que habían aprendido de él). La vida virtuosa y la vida de los placeres –siguiendo con Aristóteles⁸⁴–, si bien son bellas, porque son propias de los hombres libres, que son dueños de su tiempo, no son enteramente felices, porque los hacen dependientes de algo exterior a ellos mismos: de la existencia de otros hombres, respecto de los cuales se practica la virtud, y de la existencia de los objetos y las actividades, con los que se obtiene placer. Aunque la asociación entre felicidad y corporalidad es adornianamente correcta, porque para Adorno no hay felicidad que sea tal y que deje insatisfecha a la componente somática del hombre, a sus antecesores materialistas les valió el relegamiento dentro de la historia de la filosofía. Para eso, el materialismo fue a su vez banalizado. Sus enemigos le atribuían a la doctrina la misma frivolidad que observaban en sus cultores. "... Un materialista sería un hombre que, como Demócrito, el primer materialista famoso, ríe imperturbablemente –se ha llamado a Demócrito el filósofo risueño- o que sólo se interesa en comer y beber, como Epicuro, tan humilde, en realidad ..."⁸⁵.

Si bien esta acusación de frivolidad se parece bastante a la que se le hacía a los miembros de la Escuela de Frankfurt, por ser dados a comer y a beber bien en el famoso "Gran Hotel Abismo" mientras el mundo se desmoronaba a su alrededor, Adorno la recuerda a propósito de otra cosa. Lo que quiere decir es que los historiadores del materialismo eran idealistas y hegelianos⁸⁶, con lo cual gustaban de enfatizar el eudemonismo como si fuera un rasgo frívolo de esa corriente.

⁸⁴ Arist., *Et. Nic.*, X, 7-9, 1177a-1181b

⁸⁵ Adorno, T. W., *Terminología filosófica...op. cit.*, Tomo II, 33, p. 125. En este curso de Introducción a la filosofía, Adorno le dedica al materialismo 9 lecciones, que equivalen a casi la mitad de las páginas del segundo tomo de la edición. Desde ya, es dentro de esa corriente donde ubica al marxismo y a la Teoría Crítica.

⁸⁶ Adorno cita a Edward Zeller y a Friedrich Albert Lange. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1880, 3a ed., vol. III, 1; vol. IV, pp. 381 ss. Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus* (1886), hg. von H. Schmidt, Leipzig, 1926, 2 Bände

En la visión de Adorno, al materialismo se lo acusa de superficial porque quiere liberar a los hombres de sus carencias, al menos de las que son innecesarias y eliminables. Dentro de una historia de la filosofía donde no ha predominado el materialismo, sino el idealismo –el idealismo es el modelo que le sirve a Adorno para pensar cómo ha procedido la metafísica de la identidad, desde Tales de Mileto hasta Heidegger–, el sufrimiento se convierte en sinónimo de profundidad. La filosofía justifica, sublima, y le otorga dignidad metafísica al sufrimiento, en lugar de identificarse con él y querer eliminarlo. Si el sufrimiento es profundo, la felicidad, entonces, es superficial. Recién el materialismo de los jóvenes hegelianos está en condiciones de sostener que la felicidad es posible aquí y ahora, aunque por eso mismo deba explicar por qué los hombres no son felices. Adorno, que no acostumbra ser justo con sus antecesores, los nombra muy poco, casi menos que a Freud. Sí le reconoce a Nietzsche ser el primero en denunciar a la filosofía por su odio a la felicidad y su afirmación del dolor⁸⁷. “... Una de las observaciones más desconsoladoras y tristes en la historia de la filosofía es que los más diferentes filósofos están de acuerdo en este odio a la felicidad y en la afirmación del dolor. E incluso cuando se estudia a los llamados hedonistas, como el viejo Epicuro –es decir, no a él, sino al poema didáctico de Lucrecio–, se encontrará que por felicidad se entiende algo muy modesto. El único pensador de nuestro tiempo que realmente ha roto estas cosas y ha expresado sin limitaciones la verdad es de nuevo Nietzsche (...) A partir del pensamiento de una *imitatio* del Salvador doliente, que tuvo antaño un sentido muy diferente, surgió la manía de proclamar el sufrimiento y la permanencia del sufrimiento, como ocurre en la repriminación del concepto mítico de sacrificio. Sucede como si por la corrupción de la naturaleza humana no sólo se dificultara infinitamente lo mejor e incluso se imposibilitara, sino que por esa corrupción de la naturaleza humana ni siquiera se puede querer lo mejor. Y precisamente en esta renuncia de los hombres a querer lo mejor se ratifica en verdad la corrupción y se la prolonga indefinidamente. Creo que si quieren liberarse de las falsas representaciones de lo profundo en la filosofía, una de las condiciones más importantes es la liberación de las interpretaciones o búsquedas del sentido del dolor ...”⁸⁸.

Si la negación de la felicidad se eleva a sustancia metafísica, a los hombres les resulta más fácil soportar el sufrimiento. Así terminan aceptando de buena gana dos cosas a la vez: que por su misma naturaleza fallada no están a la altura de desear algo mejor que lo que desean, y que lo que desean –por no poder ser mejor de lo que es– es algo trivial y egoísta. De ahí que el cristianismo, una vez desenmascarado por Nietzsche, aparezca interpretando de manera tan adecuada para el pueblo la condenación del mundo sensible de la filosofía platónica.

El materialismo, en la versión adorniana, empalma perfectamente con los propósitos desmitificadores de Nietzsche. Lo que lo caracteriza es una profunda desconfianza hacia todo lo que la filosofía ha considerado alto, eterno, noble, e imperecedero y, por extensión, hacia la filosofía misma, que intenta engañar a los hombres y ocultar al servicio de qué intereses postula

⁸⁷ Adorno, T. W., *Terminología filosófica ...*, op. cit., Tomo 1, 14, p. 130

esos valores. Por eso el materialismo es antirreligioso, aunque haga apología de la religión. El caso más representativo sería el de Hobbes, que suprime de antemano la cuestión de la verdad de los contenidos religiosos, los pragmatiza, y los considera desde el punto de vista de su utilidad para el mantenimiento de un Estado fuerte⁸⁹.

La ventaja del materialismo sobre cualquier otra filosofía, no obstante, depende de que sepa interpretar la paradoja del idealismo, de manera tal que pueda superarla. Por eso los hegelianos de izquierda, aunque sólo sea por el momento en que aparecen en la historia de la filosofía, están por primera vez en condiciones de pensar en la felicidad como un deseo humano perfectamente realizable en este mundo.

La paradoja del idealismo, que Adorno la expone escuetamente en ND, es que necesita realizar una secularización extrema para llegar a la totalidad a la que aspira, pero sólo es capaz de pensarla con categorías teológicas. Que el espíritu se humanice implica que su actividad no puede atribuirse sino a los hombres. Todo lo espiritual pasa a ser modificación de un impulso corpóreo. Sólo si el yo es de por sí no-yo puede relacionarse con lo otro que no es él y *hacer algo*, aun cuando lo que *haga* sea simplemente pensar⁹⁰. Esto significa que la naturaleza está infiltrada en la componente subjetiva hasta un nivel tan profundo como el que Kant entiende bajo el nombre de apercepción trascendental. Las categorías que el idealismo toma de la religión, entonces, quedan vacías de contenido y no ganan uno nuevo a partir de la experiencia de la conciencia.

Adorno advierte que sólo el reconocimiento de la cosificación le permite al pensamiento orientarse hacia la emancipación humana. Los filósofos que se lamentan de la cosificación –como Lukács– suelen pasar por encima de lo que hace sufrir a los hombres, en vez de denunciarlo. Mucho antes de Lukács, ese fue el caso del idealismo. Al tomar a lo cosificado como el mal radical, el idealismo dinamiza todo lo que es en pura actualidad y de ese modo se vuelve hostil hacia lo otro del concepto. El dinamismo absoluto, el puro acto de alienarse en el no-yo, sería lo que el idealismo quiere que sea, sólo si el sujeto que lo lleva adelante fuera una humanidad reconciliada. Como no lo es, como ese sujeto es el sujeto del dominio, la forma en que esa actividad pura se autosatisface es la de la violencia y el abuso respecto de lo dominado. En nombre de una humanidad universal que el idealismo toma como consigna, el sujeto equipara consigo mismo lo que no se le parece. Las cosas dejan de ser en sí para convertirse en partes de lo que ha sido sometido. Por eso la conciencia las experimenta como algo cosificado y ajeno a ella. Pero esas cosas, que son resultado de la coerción y de la heteronomía, son también figuras deformadas de lo que habría que amar, aun cuando la endogamia de la conciencia no lo permita.

Bajo la forma del destierro y del dolor del mundo, el romanticismo logró sentir correctamente el peso de la mala alineación. Ese sufrimiento ejemplar, basado en la escisión del sujeto y en la ruptura de éste con la naturaleza, trasciende la sentimentalidad romántica y se proyecta sobre la

⁸⁸ Ibid. pp. 130-131

⁸⁹ Ibid., p. 128

⁹⁰ Adorno, T. W., GS 6, p. 201

filosofía. Novalis, por ejemplo, en su condición de filósofo y poeta, logra reconocer que una humanidad reconciliada no buscaría conquistar lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que encontraría la felicidad –en lugar de buscarla- en la proximidad de lo que antes le era lejano y distinto. Una continuación de esta actitud filosófica, aunque por otros medios, podría encontrarse en Feuerbach y en el propio Marx, siempre cuando se combata el lado positivista implícito en el materialismo de ambos. Este costado científico del materialismo, que era comprensible y progresista para el siglo XIX, necesita ser debidamente revisado en el XX⁹¹.

Lo mejor que puede rescatarse de la defensa adorniana del materialismo es la reivindicación implícita en ella de la cosificación como un punto de no retorno para la cultura occidental. Nada presuntamente anterior a ella sería el modelo en base al cual se pueden levantar en nuestros días mundos mejores a los ya conocidos. La naturaleza de la que la cosificación permitió salir no es una instancia a la que se pueda volver, no sólo porque ya no existe, sino porque, cuando existió, fue algo de lo que el hombre quiso salir.

2.5. Crítica –y redención parcial- de la defensa adorniana del materialismo

En la interpretación adorniana de los beneficios del materialismo hay no obstante una gran incompreensión respecto de qué ha llevado a los hombres a crear el espíritu del que después se sienten presos. Adorno usa el argumento de que el espíritu es indiferente al deseo humano de felicidad como si pudiera ser una prueba de su inexistencia. Al presentar un déficit –le falta la felicidad- el plan divino no sería el plan divino (presentado así, incluso, el argumento parece una parodia del argumento ontológico de San Anselmo tal como aparece en el famoso *Proslogion*). Pero si los hombres son los que crearon el espíritu, el hecho de que éste sea indiferente a la felicidad humana no pueden interpretarlo como un déficit, sino como una prueba más de la omnipotencia que quieren que tenga. Y no pueden interpretarlo sino de esa manera, porque no lo crearon precisamente para vislumbrar por fin la posibilidad de ser felices, sino, en todo caso, para explicarse el por qué de la infelicidad. La construcción del espíritu no es el tipo de consuelo que Adorno cree que es. ¿Por qué los hombres deberían confundir –como confunde Adorno- la omnipotencia divina con una falsa omnipotencia, basándose en el hecho de que Dios no tiene un plan que responda a los deseos humanos y, entonces, por no tenerlo, ese plan resulta incompleto? ¿Por qué, si no crearon el espíritu para ser felices, deberían razonar de la siguiente manera: si el

⁹¹ "... Hay un acento de materialismo en la conciencia científica, en lo que debe ser científicamente inteligible y no un mero entramado mental. Este aspecto del materialismo, que podría designarse como su lado positivista, se une a la polémica que protesta contra el vértigo que produce el concepto de espíritu, que en cuanto principio dominador de la naturaleza niega su propia naturalidad. Desde el principio del materialismo se da esta duplicidad entre un principio metafísico-social y un principio científico-positivista. También se comprueba en Marx, en quien un determinado concepto de científicidad se une a su ataque a la sociedad, sin sacar plenamente la consecuencia de que habría que examinar y analizar la configuración de la ciencia que lleva precisamente la marca de la sociedad que él ha atacado. En todo caso nunca dio Marx, como se sabe, este paso contra las ciencias de la naturaleza y las llamadas ciencias positivas, sino que siempre se creyó en coincidencia con la ciencia positiva ...": Adorno, T. W., *Terminología filosófica ...*, op. cit., Tomo II, p. 128

espíritu no saca más provecho de la infelicidad que de la felicidad y, sin embargo, deja a los hombres infelices, es porque no es verdaderamente omnipotente y, si no es verdaderamente omnipotente, entonces no es el espíritu? Si alguien argumentara así y se convenciera por este medio de la inexistencia del espíritu habría que pensar de él que ha aprendido a valerse de una ficción útil para aspirar a la felicidad terrenal de la misma manera que otros se valen de la ficción contraria –o que demuestra lo contrario, mejor dicho- para explicarse por qué no pueden alcanzarla en este mundo. El argumento, de todas formas, al igual que el argumento ontológico, no demuestra nada, sólo tranquiliza. El materialismo, cada vez que renace con fuerza, tiene más usos como consuelo que como filosofía. El eudemonismo, aunque no sea necesariamente un pesimismo social, muchas veces termina siendo su consecuencia. Si algo salva al peculiar eudemonismo adorniano de caer bajo esta figura –el materialismo de consuelo- es el hecho de que se pregunta por una clase de felicidad que, para ser verdadera, no puede ser estrictamente individual. La única prueba de que la felicidad propia es verdadera es que la ajena también sea posible.

2.6. Excurso sobre Kant y Hegel. El problema de la felicidad es que siempre es la felicidad propia.

Adorno no define la felicidad, como tampoco define ningún otro concepto tomado de la tradición filosófica. Aunque decir lo que la felicidad no es, o lo que la arruina, sea también una manera de definirla. Pero hay algo que hace indefinible a la felicidad –indefinible por lo menos en términos positivos- que ya lo habían visto tanto Kant como Hegel: su carácter abstracto. La felicidad es un concepto que se confunde con su objeto. Aquello que haga feliz a un sujeto es para él la felicidad. El concepto de felicidad es siempre el de la felicidad propia. Incluso Aristóteles, para quien la felicidad, por necesitar cumplir con los requisitos de la estabilidad y de la autarquía, sólo puede consistir en la vida contemplativa, la define como un objeto⁹². La felicidad no puede consistir en los placeres, porque los placeres, aunque no son malos en sí mismos, no son lo suficientemente estables como para hacernos felices –son breves y nos hacen dependientes de los objetos que nos los proveen-. La felicidad reside en algo estable –aun cuando ese estado no dure todo lo que debiera durar, porque el tiempo de una vida es relativamente breve-. La felicidad tampoco puede consistir en la vida virtuosa, porque la vida virtuosa no es lo suficientemente autárquica como para hacernos felices –dependemos de los demás para el ejercicio de las virtudes éticas: el ejercicio de las virtudes éticas es imposible que sea una práctica solitaria-.

El hecho de que sea algo individual, contingente e intransferible vuelve a la felicidad un asunto irrelevante, en el sentido de que no vale la pena discutir sobre ella, si cada sujeto determina qué es para él, lo pone como el objetivo de su vida, y después se ocupa de hacer todo lo necesario para cumplirlo. Aun si un sujeto alcanza el objeto en el que cree que consiste la felicidad y resulta que con ese objeto no es feliz, la responsabilidad de no serlo es suya, porque se ha confundido o

⁹² Arist., *Et. Nic.*, X, 7, 1177a-1178a

engañado acerca de lo que deseaba realmente. En esto último también consiste el carácter individual, contingente e intransferible de la felicidad.

2.6.1. La felicidad en Kant

2.6.1. a) La felicidad propia y la felicidad ajena

Kant da varias definiciones de felicidad (*Glückseligkeit*) a lo largo de la *Crítica de la razón práctica* (KpV). Felicidad es la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida y que, sin interrupción, acompaña toda su existencia⁹³. Esa es la primera. La segunda, en orden de aparición dentro del libro, dice que la propia felicidad sería la satisfacción de todas las inclinaciones que, juntas, constituyen el egoísmo (*solipsismus*)⁹⁴. La tercera, que la felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y voluntad. La felicidad, entonces, requiere de la concordancia de la naturaleza con el fin total que un individuo persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad⁹⁵. La cuarta y última se parece mucho a la segunda, en la medida en que presenta a la felicidad como la satisfacción máxima y más duradera posible de las inclinaciones⁹⁶. En realidad, las cuatro definiciones se parecen entre sí más de lo que se complementan. Más que complementarias son parecidas porque las cuatro insisten en poner a la felicidad del lado de lo empírico, lo subjetivo, lo contingente, y lo finito, aunque sólo pueda tratarse del objetivo empírico, subjetivo, contingente y finito de un ser racional.

A partir de estas cuatro definiciones que da Kant, intentaré en lo que sigue sacar algunas conclusiones sobre la felicidad que creo que me servirán en el punto siguiente para desarrollar el concepto de felicidad paradójica. La felicidad es paradójica por razones que antes que Adorno las ven primero Kant y después Hegel. Adorno, por su parte, no puede ni siquiera tomar en cuenta estas razones, dado que se empeña en poner a toda la historia de la filosofía anterior a Nietzsche *en bloque* como antieudemonista –antieudemonista por justificar el sufrimiento–, de modo tal de no tener que entrar en detalles sobre lo que cada uno ha dicho de la felicidad como para ponerla del lado de lo individual y lo contingente.

⁹³ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), hg. von K. Vorländer, Hamburg, Felix Meiner, 1952 (unveränderter Nachdruck der 9. Auflage von 1929), Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, #3, Lehrsatz II, pp. 24-25

⁹⁴ *Ibid.*, Erster Teil, I. Buch, 3. Hauptstück, p. 85

⁹⁵ *Ibid.*, Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, V, p. 143

⁹⁶ *Ibid.*, Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, IX, p. 168

La felicidad es siempre la felicidad *propia*, no la ajena. Esta es la primera conclusión que se sigue de las definiciones kantianas. Es algo que busca para sí mismo un sujeto escindido, precisamente por el hecho de estar escindido.

La felicidad –podría ser la segunda conclusión- es algo que involucra a la totalidad de la existencia, y esa existencia es la de un ser cuya estancia sobre la tierra tiene una duración limitada. De ahí que la duración que ese ser aspira a que la felicidad tenga sea la más larga posible –tan larga como llegue a ser su vida, pero, así y todo, se trata siempre de un estado que tiene término (el sujeto finito puede pensar en lo infinito sólo como Idea)-, y que aquello que incluya en ella sea una totalidad de satisfacción –porque no debe quedar sin satisfacer ninguna inclinación, dado que la felicidad consiste en la satisfacción de todas las inclinaciones y de todas ellas juntas-. La felicidad –podría decirse- es una cuestión de extensión, de intensidad, de grado, de tamaño, de número, en última instancia, de mera cantidad.

Kant es claro respecto de por qué la cantidad está tan involucrada en la representación que puede hacerse un sujeto finito de su propia felicidad. La felicidad –decía la primera definición- es la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida. Ahora bien, cuando el fundamento de determinación del deseo está puesto en el agrado que se espera de alguna cosa, ya no importa en absoluto de dónde provenga la representación de ese objeto placentero –si proviene de la razón, del entendimiento, o de los sentidos-, sino solamente qué cantidad de placer proporciona⁹⁷. Como el fundamento de determinación es el agrado, y el agrado no puede ser conocido más que empíricamente, es irrelevante dónde se ha originado la representación del objeto. Lo que convierte al objeto en relevante es el grado –la intensidad y la duración- de su efecto sensible. “... Sólo cuán fuerte, cuán largo, cuán fácilmente adquirido y frecuentemente repetido sea ese agrado es lo que importa para decidirse en la elección ...”⁹⁸. Este es para Kant el error en el que incurre Epicuro, cuando pretende que sea el placer lo que determine a la voluntad en el cumplimiento de la virtud. El placer que provoca la acción virtuosa sería en tal caso un placer de la misma especie que el que proviene de los sentidos corporales más groseros, sólo que provocado por un objeto más digno. No existe –en términos kantianos- una facultad inferior de desear y una facultad superior. Quien busca la felicidad determina su voluntad por un fundamento que siempre responde a la facultad inferior de desear, porque lo que espera obtener es agrado, independientemente de cuál sea el objeto que se lo provea. No existe entonces una facultad superior de desear, salvo que pensemos en ella como la razón. Solamente la razón, en cuanto determina por sí misma a la voluntad, sin estar al servicio de las inclinaciones, y de manera inmediata, sin que medie ningún sentimiento de placer o dolor, es una verdadera facultad superior de desear. La única facultad superior de desear digna de ser llamada tal es la que no se mueve por el deseo, aunque definirla así convierta a la posibilidad misma de su existencia en una paradoja. De lo contrario, siempre que sea el placer

⁹⁷ Ver: Ibid. Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, #3, Lehrsatz II, p. 25

⁹⁸ Ibid., Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, #3, Lehrsatz II, Anmerkung I, p. 26

prometido por el objeto lo que determina la facultad de desear poco importa cuál sea el objeto que lo promete, sino la cantidad y la duración de ese placer.

La felicidad es un problema que se le plantea a un ser racional, pero finito. Dado que el hombre es finito y por ser finito tiene necesidades, anhela ser feliz. Las necesidades, cuya satisfacción o no provoca el sentimiento subjetivo de placer o de dolor, son la materia misma de la facultad de desear. La felicidad, antes que nada, es un fundamento de determinación inevitable para la facultad de desear. De ahí que decir que todos los hombres quieren ser felices sea cierto sólo porque la naturaleza humana, en su aspecto empírico, impide no desear, no porque todos los hombres *deban* serlo o *deban* aspirar a serlo.

La felicidad la anhela la parte irracional de un ser racional, no un ser irracional –es obvio que los animales no aspiran a la felicidad, aun cuando no busquen sino el placer y el bienestar y no se alejen sino del dolor y del peligro-. Pero las necesidades que integran esa parte, y que constituyen el fundamento material de determinación de la facultad de desear, sólo pueden ser conocidas empíricamente por el sujeto. Esto es, hay que sentir las para desear satisfacerlas. Por eso la felicidad no puede convertirse como deber o tarea (*Aufgabe*) en una ley objetiva. Si así fuera, todos los seres racionales deberían tener para los mismos casos el mismo fundamento de determinación de su voluntad.

El concepto de la felicidad, en consecuencia, no es "... más que el título general de los fundamentos de determinación subjetivos y no determina nada específico (...) En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es, por lo tanto, objetivamente un principio práctico muy contingente que, en distintos sujetos puede y debe ser muy distinto ..."⁹⁹. Aun cuando existiera unanimidad entre lo que cada sujeto busca por su lado como el objeto bajo el cual se representa la felicidad, esa unanimidad sería enteramente casual. El fundamento de determinación de cada uno seguiría siendo sólo subjetivamente valedero, aunque de la comparación resulte que se trata del mismo en todos los casos.

La felicidad es siempre la *propia* felicidad, no la ajena. Los preceptos prácticos que se fundan en el amor a sí mismo (*Eigenliebe*) nunca pueden ser universales. El problema de si la máxima de mi acción en pos de mi propia felicidad hace imposible la ajena ya estaba contemplado por la idea misma del imperativo categórico. Basta con preguntarse si uno querría vivir en un mundo donde todos busquen la *propia* felicidad para darse cuenta de que la búsqueda de la felicidad, como siempre se trata de la propia, y dado que todos los hombres la buscan a la vez, no puede llevar sino a la contradicción. La felicidad no puede ser nunca un imperativo moral.

La felicidad de seres extraños, no obstante, puede ser el objeto de la voluntad de un ser racional. En caso de que fuera el fundamento de determinación de mi máxima, eso presupondría que yo

⁹⁹ Ibid., Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, #3, Lehrsatz II, Anmerkung II, p. 29

encuentro en el bienestar de otro no sólo un placer natural, sino también una necesidad originada en la empatía con él. Esa necesidad de ningún modo puedo presuponerla en todos y cada uno de los seres racionales -mucho menos en Dios-. Mi propia felicidad, si yo la atribuyo a todos los seres racionales finitos, aun así no puede llegar a ser una ley práctica objetiva más que si yo incluyo en ella a todos los demás. Pero, de ese modo, el objeto -la felicidad de los demás- no sería el fundamento de determinación de la voluntad pura, sino sólo la mera forma legal por la que yo he limitado mi máxima, fundada en la inclinación, para que alcance la universalidad de una ley. De esa limitación lo único que puede derivarse es el concepto de la obligación de extender la máxima de mi amor propio también a la felicidad de los demás.

Lo contrario del principio de la moralidad es que la propia felicidad sea tomada como fundamento de determinación de la voluntad. La felicidad lo parece todo en lo que concierne a la naturaleza del hombre como ser sensible, pero si se la juzga no de acuerdo con la sensación pasajera, sino por la influencia que tiene en la existencia en general, lo que se ve es que no todo lo que hacemos es en función de ella. De ser así, el hombre habría sido dotado de razón sólo para satisfacer las necesidades que los animales satisfacen por el instinto. La astucia de la naturaleza, en ese caso, indicaría que no hay para él un destino más alto que para el resto de las especies, cosa que, de acuerdo con los supuestos ilustrados de la época, resulta impensable.

No hay para Kant nada más fácil de comprender que el deber. Si bien la felicidad es a lo que tienden los sentidos, no existen reglas unívocas por las cuales sea fácil darse cuenta inmediatamente qué hay que hacer para alcanzarla. Si el deber es claro, la felicidad es oscura. El deber es fácil de comprender para todos, incluso para los intelectos menos formados. La inmediatez con que se presenta es proporcional a su falta de requerimientos intelectuales para ser comprendido. Lo que favorece la felicidad, en cambio, requiere conocimiento del mundo. De ahí que todos estén en las mismas condiciones para cumplir con el deber, mientras no todos lo estén para ser felices. En el caso del imperativo categórico, para cumplirlo sólo hace falta que la máxima sea pura y verdadera (que al ser universalizada, no se vuelva contradictoria, de modo tal que pueda querer vivir en un mundo donde ella sea ley). En el caso del precepto empírico -y condicionado- de la felicidad, por el contrario, que pueda cumplirse no es responsabilidad exclusiva del sujeto, porque depende de factores externos a él que le sean favorables (eso explica la necesidad de conocimiento del mundo para poder ser feliz). El sujeto no puede reunir por sí solo las fuerzas y la facultad física como para hacer real el objeto deseado¹⁰⁰.

Por otra parte, el precepto de la felicidad no puede ser sino condicionado -no incondicionado, como el imperativo categórico-, ya que un mandato que dice que uno debe tratar de hacerse a sí mismo feliz no alcanza el rango de obligatorio, en la medida en que nadie puede ser obligado a desear lo que no desea -sí a hacer lo que no desea-, ni ser obligado a desear lo que ya desea. La felicidad, entendida como mandato, es un absurdo. Su caso es el mismo que el del amor que Kant

llama patológico, es decir, el del amor por inclinación¹⁰⁰. El mandato de amar a alguien que ya se ama es contradictorio y el de amar a alguien que no se ama, también. Cuando es asunto de los sentimientos el amor no puede ordenarse. Sólo puede ordenarse el amor práctico ("ama a Dios sobre todas las cosas", "ama a tu prójimo como a ti mismo"), al que se lo conoce adecuadamente con el nombre de mandamiento. No se puede ordenar sentir. Ordenar la moralidad bajo la forma de un mandato, en cambio, sí es algo razonable, porque se trata de un precepto al que en primera instancia, por la interferencia de las inclinaciones, nadie quiere obedecer de buena gana. Con respecto a la felicidad, más que ordenarla, habría que dar recomendaciones acerca de dónde no buscarla en vano, teniendo en cuenta que un sujeto no puede todo lo que quiere. Pero no se podría hacer mucho más.

2.6.1. b) Felicidad y merecimiento

Siguiendo a Kant, la virtud podría definirse como aquello que nos hace merecedores de ser felices. En este sentido, la virtud es el bien más elevado al que aspira el hombre, pero no por eso el más perfecto¹⁰². Para la facultad de desear de un ser racional finito todo lo perfecto va acompañado de la felicidad. Es lo mejor y, al mismo tiempo, lo que a ese ser lo hace feliz. Pero esto es así no sólo desde el punto de vista parcial de los hombres, interesados en ser felices por su doble condición de racionales y sensibles, sino también desde el punto de vista de un ser racional todopoderoso. Que alguien quiera ser feliz, merezca serlo y, sin embargo, no lo sea, es algo que no puede desearlo un ser racional que cuenta con todo el poder del que el hombre carece. A este ser, por su misma condición de todo poderlo, debería parecerle un despropósito que los virtuosos queden infelices, aun cuando no le importara la suerte de los que ignoran la virtud. Que ser feliz sea responsabilidad de cada cual parece razonable, pero que quien quiere serlo y lo merece, no obstante, no lo sea, parece una injusticia cósmica, un error en el orden de las cosas o, incluso, un indicio de que no existen ni la justicia cósmica ni un orden independiente del que ponen los hombres. La contingencia de la propia suerte podría llevar a pensar que todo es contingente, aunque Kant, desde ya, no lleve tan lejos su argumento inicial.

De hecho, el argumento de que el plan del espíritu no incluye la felicidad humana le sirve a Adorno para usarlo como si fuera una prueba de la inexistencia del espíritu –o, mejor dicho, como si fuera una prueba de que el espíritu lo han construido los mismos hombres que no pueden ser felices por él-. Algo de origen humano puede llegar a tener efectos suprahumanos, como en el caso de los hechizos –de ahí que Adorno llame a este fenómeno, a lo largo de ND, "hechizo del espíritu" –.

¹⁰⁰ Ibid., Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, #8, Lehrsatz IV, Anmerkung II p. 42

¹⁰¹ Ibid., Erster Teil, I. Buch, 3. Hauptstück, p. 97

¹⁰² Ibid., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, pp. 127-128

Quien repare en la desproporcionada relación entre felicidad y merecimiento que existe en este mundo podría deducir no tanto que el problema de la felicidad consiste en que no es para todos y que sólo algunos –o ninguno: para el caso da lo mismo– la alcanzan, sino que si los que merecen ser felices no lo son es porque no hay un ser racional todopoderoso que todo lo vea y todo lo juzgue (si lo hay, es indiferente a las peripecias del mundo que se ha molestado en crear). La pregunta ¿por qué los que merecen ser felices no lo son?, planteada según los términos kantianos, sería equivalente a aquella otra más vieja de por qué Dios permite el mal.

De todos modos, la conjunción de virtud y felicidad, según Kant, sería el máximo y más perfecto bien que podría obtener una persona en un mundo posible, no en éste. En este mundo, virtud y felicidad están claramente dissociadas. La virtud es el bien más elevado, pero por no estar sujeta a ninguna condición, por presentarse como obligatoria, no ofrece nada a cambio a quien esté dispuesto a cumplirla. No tendría por qué resultar gratificante el hecho solo de cumplir con el deber, sobre todo si para cumplirlo hace falta contrariar a las inclinaciones. Otra cuestión diferente sería que quien es virtuoso logre llevar una vida feliz, en el sentido de que si su propia felicidad consiste en alcanzar determinado fin, ese fin pueda alcanzarlo y disfrutarlo en esta vida. Ahora bien, ni siquiera en esos términos es posible hablar de que la felicidad esté garantizada para quien sea virtuoso. Que la felicidad en este mundo sea independiente de la virtud implica que por sí misma no es buena. Es buena solamente para alguien. Tiene validez individual. No es universalizable. Este es el aspecto que le importa a Kant. Pero que la felicidad en sí misma no sea buena quiere decir también que la felicidad en sí misma no es nada, que simplemente se trata de un fin que alguien persigue egoístamente para sí. La felicidad, entonces, es algo que cada individuo se representa de manera diferente. Por más que se la defina como el estado de perfección al que cada individuo quiere llegar, cada individuo llegaría a ese estado con un objeto distinto al de otro.

Kant reconoce que en la filosofía antigua se había encontrado un enlace entre virtud y felicidad. Ese enlace, de cualquier forma, sólo puede ser entendido o como identidad entre ambas (el esfuerzo por ser virtuoso no es distinto de la búsqueda racional de la felicidad) o como relación causa-efecto (el ser virtuoso produce felicidad). De las escuelas griegas hubo dos (la epicúrea y la estoica) que buscaron el enlace según la regla de la identidad, aunque se diferenciaban en el que elegían como el concepto fundamental. Los epicúreos decían: ser conciente de la máxima que conduce a la felicidad es virtud. Los estoicos: ser conciente de la virtud es felicidad. Para el epicúreo, la virtud se encontraba ya en la máxima de fomentar la propia felicidad. Para el estoico, el sentimiento de la felicidad estaba ya contenido en la conciencia de la virtud. En ninguno de los dos casos –se da cuenta Kant– felicidad y virtud son idénticas. Simplemente un concepto está contenido en el otro, con lo cual la identidad se da sólo con una parte del concepto que en cada caso incluye al otro. Los conceptos, entonces, pueden ser distintos, aunque coincidan en la misma materia. El estoico cree que la virtud es el completo bien supremo, y la felicidad, sólo la conciencia de su posesión. El epicúreo, en cambio, cree que la felicidad –y no la virtud– es el completo bien

supremo. La virtud sólo es la máxima para alcanzar la felicidad y esa máxima no es otra cosa que el uso racional de los medios para lograr ser feliz.

En lo que fallan tanto los estoicos como los epicúreos es en pensar que el enlace entre felicidad y virtud puede conocerse de manera analítica, como si el que busca la felicidad se encontrara *ipso facto* virtuoso por el mero análisis de ambos conceptos o el que actúa de acuerdo con la virtud se encontrara *ipso facto* feliz por ser consciente de que su conducta es virtuosa. Felicidad y virtud son dos elementos del supremo bien muy distintos entre sí, cuyo enlace es una síntesis que sólo es posible conocerla como a priori, sin que pueda deducírsela de la experiencia. La deducción del supremo bien únicamente puede ser trascendental.

El enlace entre la virtud y la felicidad, a su vez, no sólo tiene que ser pensado sintéticamente, sino también como enlace de la causa con el efecto. Por lo tanto, o el ansia de felicidad es la causa de la máxima de la virtud o la máxima de la virtud es la causa eficiente de la felicidad. La primera opción es imposible, porque las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el deseo de felicidad no son morales, con lo cual no pueden fundamentar ninguna virtud. Pero la segunda opción también es imposible, porque la virtud se practica en este mundo y este mundo se rige por leyes naturales, indiferentes a las leyes morales que sigue el sujeto. El problema es que si el supremo bien, como enlace necesario entre virtud y felicidad, es imposible en este mundo, se vuelve falsa –en el sentido de fantástica o imaginaria– la ley moral que ordena fomentarlo. Kant, entonces, propone una solución crítica de esta antinomia de la razón práctica.

La antinomia de la razón práctica entre libertad y necesidad natural se resuelve de la misma manera que la antinomia de la razón pura especulativa. No se trata en realidad de una verdadera contradicción, porque el agente moral participa como fenómeno de la causalidad del mundo sensible y como noúmeno, determina su voluntad de acuerdo con leyes que lo hacen suponerse libre respecto de esa causalidad.

De este modo, si bien es absolutamente falso que la búsqueda de la felicidad produzca una disposición de ánimo virtuosa, no es absolutamente falso que la disposición de ánimo virtuosa produzca felicidad. No es imposible que la moralidad de la disposición de ánimo virtuosa tenga una conexión no inmediata sino mediata –por medio de un autor inteligible de la naturaleza– como causa con la felicidad como efecto. No obstante, como este enlace ocurre en una naturaleza que sólo es objeto de los sentidos, sólo puede tener lugar de manera contingente.

Kant aclara que lo que acompaña a la conciencia de la virtud es en realidad un análogo de la felicidad y no la felicidad entendida como un sentimiento patológico o estético. La palabra correcta para hablar de ese estado es satisfacción de sí mismo (*Selbstzufriedenheit*)¹⁰³, que debe entenderse como un bienestar negativo que nos da la conciencia de no necesitar nada. A esta autosatisfacción debería llamársela intelectual, por oposición a la mal llamada satisfacción estética, que proviene de la satisfacción de las inclinaciones. Las inclinaciones, por refinadas que sean,

¹⁰³ Ibid., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, p, 135

dejan tras ser satisfechas un vacío mayor que el que se sentía antes de que la satisfacción ocurriera. Para un ser racional, ellas siempre representan una carga de la que desearía deshacerse, aunque sepa que no puede. Es lógico entonces que la autosatisfacción que acompaña a la virtud no sea otra cosa que la conciencia de haber actuado con independencia de las inclinaciones. Se trata de una conciencia y no de un sentimiento¹⁰⁴, con lo cual debe parecerse más que nada a la apatía o la ataraxia.

Todas las inclinaciones, sean buenas o malas, son una carga. Hasta la piedad y la simpatía –las inclinaciones mejor posicionadas para convertirse en dignos motores de la acción moral– se presentan de este modo. Después de haber obrado virtuosamente, el estado más parecido a la felicidad –de acuerdo con Kant– sería la conciencia de que la compulsión de la voluntad por la ley ha sido inmediata, habiendo sorteado lo más rápido posible las inclinaciones, aun cuando éstas hubieran sido las mejores. Esto no implica, desde ya, que el conflicto entre la razón y la sensibilidad no haya existido previamente, como si se tratara de una voluntad santa, sino que ha existido, se ha resuelto a favor de la razón, y se tiene ahora conciencia de estar libre de las inclinaciones. No sentir ya su peso es el motivo de esta satisfacción negativa.

Quien se supiera a sí mismo habiendo obrado por la sola obediencia a la ley, sin piedad y sin simpatía por el beneficiario de su acción, sería virtuoso y feliz, porque habría comprobado que es capaz de dominar las inclinaciones, con lo cual es muy posible que ni lo bueno ni lo malo que pueda pasarle en el futuro lo perturbe –si lo bueno lo perturbara, cuando lo bueno cesase, cesaría su felicidad–. Kant muestra que para ser feliz hace falta no sólo la autarquía que postulaba Aristóteles, sino también una cierta indiferencia respecto del mundo, como para poder relacionarse con él desde una actitud puramente intelectual, sin comprometerse con la suerte de los beneficiarios de los propios actos morales.

El enlace necesario entre virtud y felicidad sólo puede pensarse, nunca conocerse. La posibilidad de ese enlace, que consiste en el supremo bien, pertenece al mundo suprasensible. El mundo sensible no garantiza su realidad efectiva, aunque las acciones por las cuales ese supremo bien podría ser real se llevan a cabo en él. El cierre de la solución de la antinomia de la razón pura da claramente pie a la crítica que Hegel le hará a Kant en *Fenomenología del espíritu*, bajo la figura de la concepción moral del mundo: el hombre virtuoso sigue la ley moral en un mundo que es indiferente a ella. De ahí que él también tenga que volverse indiferente al mundo para poder seguirla.

A diferencia de Kant, Adorno no establece ninguna relación entre felicidad y merecimiento. Ahora bien, ¿por qué todos deberían estar en condiciones de ser felices, si no todos merecen serlo? La respuesta adorniana podría ser: para que los que sean –y lo merezcan– lo sean de manera auténtica y no de manera falsa. En principio, no hay nada más injusto que las condiciones de

¹⁰⁴ Es contento intelectual, no contento estético, ya que la palabra estético implica por su etimología misma

partida –las condiciones de nacimiento, en realidad- para poder ser feliz. Kant tiene razón al señalar que es más fácil comprender el deber que la felicidad. Hasta los intelectos menos formados pueden comprender lo que deben hacer, mientras que los más formados podrían no descubrir nunca cuáles son las claves para llegar a ser felices. No obstante, aunque la felicidad requiere de conocimiento del mundo, no hay garantía de que los conocedores del mundo lleguen a alcanzarla. Únicamente están mejor posicionados que otros.

Si no se puede estar seguro de que quienes gozan de las mejores condiciones de partida lleguen a ser felices, parece no haber duda de que la felicidad es algo contingente y que Kant, al respecto, ha acertado. No obstante, a mi entender, Adorno hace bien en querer reducir la contingencia de la felicidad, reclamando que todos puedan ser felices, sin introducir ninguna salvedad acerca de si lo merecen o no. Los hombres –para él- tienen que reconocer que el espíritu es una creación humana a la que se someten por ellos mismos, como para que asuman la contingencia de todo y la pongan a su favor.

Podría tomarse la famosa frase de Freud "... no todos los hombres son dignos de ser amados ..." ¹⁰⁵ para explicar el problema de la felicidad en términos de merecimiento. La frase alberga una noción del amor, entendido como posible injusticia, que es extensible a la felicidad: no todos los hombres merecen ser felices. Así como el carácter neurótico del amor hace que se ame o más o menos de lo merecido, pero nunca lo justo –haciendo incluso que la idea de lo justo, en esta materia, no exista ni deba existir- y, sobre todo, que el amor recaiga sobre personas que no lo merecen o que personas que sí lo merecen no lo obtengan, el carácter contingente de la felicidad hace que las personas felices –o en condiciones de serlo- sean siempre o más o menos de las que se lo merecen, pero nunca las que debidamente se lo merecen.

Creo que es valioso introducir a Adorno en este problema precisamente porque corre el eje del merecimiento a la autenticidad. ¿Cómo debe pensarse la felicidad sin hacer valer para ella un derecho? Con la felicidad pasa lo que para Kant pasaba con el amor, entendido en sentido patológico: nadie puede ser obligado a desear lo que ya desea ni a desear lo que no desea (en los dos casos la obligación es contradictoria). Si el problema de la relación entre felicidad y merecimiento se lo deja planteado tal como permitirían plantearlo Kant y Freud, es absurdo querer convertir a la felicidad en un derecho, debido a que, por su carácter empírico y patológico, no puede ser pensada en términos de justicia o injusticia. Ahora bien, si se trae a Adorno a este debate, el planteo cambia, porque para él la sociedad debería proveer las condiciones para que quien quiera la felicidad propia tenga por sabido que también la ajena es posible. De ese modo, y sólo de ese modo, tendría garantías de que su felicidad es auténtica en lugar de falsa.

una sensación.

¹⁰⁵ Freud, S., "Das Unbehagen in der Kultur", en: GW 14, Londres, 1946, p. 461, citado por Adorno, T.W., "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", en: GS 8, p. 86

2.6.2. La felicidad en Hegel

2.6.2. a) El punto de vista de *Fenomenología del espíritu*

En PhG la felicidad aparece tratada en relación a la filosofía moral de Kant, al comienzo del tercer momento del espíritu ("El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad"), bajo el subtítulo "La concepción moral del mundo"¹⁰⁶ (el primer momento es el espíritu verdadero, la eticidad, el segundo, el espíritu extrañado de sí mismo, la cultura; y el tercero, el espíritu cierto de sí mismo, la moralidad). El espíritu desarrolla tres tipos de sí mismo. El primero es el sí mismo inmediato, sin alienación, que corresponde a la persona abstracta, propia de la autoconciencia formal del estoico. El segundo es el ciudadano revolucionario, que tiene por objeto una voluntad general que no puede realizarse en el mundo existente (este sí mismo es el sí mismo del mundo de la alienación, proceso que se inicia con la cultura y deviene en la fe, la fe deviene en la ilustración y la ilustración culmina en el despertar de la subjetividad libre, después de haber pasado por el terror). Y el tercero es el sujeto moral, que no tiene ya su sustancia fuera de él mismo, en una realidad extraña, como puede ser el poder, la riqueza, o el cielo, sino que la lleva en su interior y consiste en el puro deber. La crítica que antes había recaído sobre *El contrato social*, de Rousseau, recae ahora sobre la *KpV* de Kant.

El puro deber, como objeto de la autoconciencia moral, no es realmente un objeto, ya que no se diferencia del sí mismo. La ley es el verdadero yo en el yo, con lo cual, en primera instancia, parece haber una identidad perfecta entre el puro deber –lo universal– y el sí mismo –lo particular–. Pero la autoconciencia, al no ser otra cosa que negatividad y mediación de lo otro de sí, es a la vez conciencia. Lo otro de sí, en este caso, es una realidad carente de significado, porque el deber constituye para ella su único objeto y su único fin. La conciencia se encuentra tan encerrada en sí misma que se comporta con respecto a lo otro que no es ella como si no existiera. Lo otro existe, desde ya, porque si no la autoconciencia no sería autoconciencia –se constituye como tal en el acto de negarlo–, pero se trata de una existencia dejada completamente en libertad, en la medida en que a ella le resulta indiferente, porque sólo pretende relacionarse consigo misma. El problema es que cuanto más libre se vuelve la autoconciencia respecto de su ser otro, más libre se vuelve también este ser otro respecto de ella. Este ser otro se convierte en un mundo acabado e independiente, en una naturaleza con leyes peculiares, que ignora las leyes de la autoconciencia tanto como la autoconciencia pretende ignorar cualquier otra ley que no sea la suya propia.

Libertad y naturaleza aparecen en un principio como dos realidades indiferentes entre sí. Sin embargo, la naturaleza representa un obstáculo para el cumplimiento de la ley moral y, en ese sentido, debe ser superada. La autoconciencia pretende subordinar la naturaleza a la moralidad. Pero lo que experimenta es que la naturaleza, al ser indiferente a la ley moral, no le garantiza que

con el ejercicio de la virtud alcance la felicidad. Tal vez llegue a ser feliz o tal vez no. Kant, de hecho, ya se había dado cuenta de que el enlace de virtud y felicidad, que constituye el supremo bien, sólo puede ser pensado, sin llegar a ser conocido en este mundo. Hegel lo sabe, sólo que quiere que la antinomia de la razón pura quede en pie, quitándole a la solución kantiana los poderes de una verdadera solución. El problema no desaparece y no desaparece porque la conciencia moral está condenada a sufrir. Para comprobar que la naturaleza es indiferente a su ley le basta con observar cómo los malvados, que la ignoran, viven más felices que ella, que la cumple¹⁰⁷. Los malvados están en sintonía con una naturaleza ignorante del bien, mientras los justos padecen como castigo el desajuste de su propia virtud. La conciencia moral aprende por medio del sufrimiento que su indiferencia respecto de la naturaleza es equivalente a la indiferencia de la naturaleza respecto de su ley. La concepción moral del mundo no es una filosofía, aunque sea la ética kantiana quien mejor la fundamenta, sino una manera de vivir que resulta imposible en este mundo. La conciencia no moral puede que halle casualmente la felicidad en un mundo con el cual está en sintonía –porque toma a la naturaleza tal cual es y obra de acuerdo a sus propios fines, suponiéndolos enfrentados a los de los demás–, mientras que la conciencia moral sólo encuentra en ese mundo la ocasión para actuar en su contra. La conciencia moral no puede por eso dejar de actuar, dado que no se contenta con saber en qué consiste el deber, sino que quiere realizarlo. Pero quiere sentirse feliz con el deber cumplido y el deber *cumplido en este mundo* no es garantía de felicidad. Ahora bien, si se condena a la inacción, no puede ser feliz, porque es feliz con el deber cumplido, y si cumple con el deber, hay más posibilidades de que sea infeliz que feliz, porque la felicidad, en este mundo, es algo contingente.

La apuesta a ser feliz siendo virtuoso, en los términos en que la plantea Hegel contra Kant, parece mucho menos contradictoria que masoquista o, en ciertos casos, según el mundo empírico de que se trate, suicida. Kant, de hecho, no es partidario de que alguien cumpla con el deber con la esperanza de ser feliz en este mundo, dado que debería cumplirlo sin el móvil empírico de obtener alguna recompensa, sea en el mundo que fuera. La posibilidad de enlace entre virtud y felicidad pertenece para él al mundo suprasensible. Es una apuesta de orden intelectual, como puede serlo la de quien vive en este mundo como si este mundo fuera el reino de los fines, lo cual implica una total indiferencia hacia cuáles son las reglas empíricas que siguen los otros hombres para ser felices.

De todos modos, la crítica de Hegel es justa, en la medida en que está hecha desde una filosofía que aspira a superar el dualismo entre lo racional y lo empírico. Para ser felices los hombres deben poder reconocer el mundo empírico en que viven como producto de su razón. Pero para eso deben reconocer que el mundo empírico es racional y que no hay exigencias racionales que, si son

¹⁰⁶ Hegel, G. W. F., "Die moralische Weltanschauung", en: *Phänomenologie des Geistes* (PhG), neu hg. von H-F. Wessels u. H. Clairmont, Hamburg, Felix Meiner, 1988, IV, C, a, pp. 395-405

¹⁰⁷ El problema de si los injustos son más felices que los justos ya estaba tratado en el libro I de *República*, de Platón, en la discusión entre el personaje de Sócrates y el de Trasímaco. Ver. Pl., *Rep.* 347e-354c

racionales, no puedan volverse empíricas. Es este trasfondo de resignación, implícito en toda la dialéctica hegeliana, lo que parece hacerla inaceptable para Adorno. Tal vez por eso sea que elige, para criticarlo, el concepto de felicidad de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* como el concepto hegeliano de felicidad por excelencia.

2.6.2. b) El punto de vista de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

La adecuación entre la necesidad y el objeto que la satisface no tiene que ser inmediata. Hace falta que intervenga la voluntad –con un rol activo– en el proceso. La voluntad sólo puede progresar si pone a la objetividad como un momento de su autodeterminación, esto es, si ella se da a sí misma su propia objetividad. Es una determinación *subjetiva* de la voluntad aquella que se da a sí misma su objetividad.

En el # 473¹⁰⁸, para pasar a hablar de la pasión (*Leidenschaft*), Hegel necesita diferenciarla de sus géneros más próximos: el impulso (*Trieb*), la apetencia (*Begierde*), y las inclinaciones (*Neigungen*). La apetencia corresponde a la autoconciencia y todavía no ha superado la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo. Es algo individual y sólo busca lo individual para una satisfacción individual instantánea. El impulso, en cambio, como es una forma de la inteligencia queriente y sale de la contradicción superada entre lo subjetivo y lo objetivo, comprende una serie de satisfacciones, entendidas como algo total y universal. El impulso, por provenir de la individualidad del sentimiento práctico¹⁰⁹ y por constituir sólo la primera negación de esta, es aun algo particular. Quiere algo universal, pero él es todavía particular. De ahí que el hombre, en la medida en que está ensimismado en sus impulsos, no sea libre.

Pasiones e inclinaciones tienen en común el pertenecer a la voluntad individual y el estar cargadas de contingencia. Eso hace que al individuo le parezcan algo particular y externo, que se comporta de acuerdo con una necesidad coactiva. Pero, en realidad, el contenido de la determinación de la voluntad implicada por la pasión puede ser el que él quiera.

Como la pasión es la mera forma que un individuo le da a un contenido, Hegel aprovecha a aclarar que nada grande fue hecho sin pasión –como ya había dicho en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*¹¹⁰–, pero tampoco sin espíritu, sin talento, sin carácter y sin disfrute. Es por su carácter formal que las pasiones son ciegas. Dependen de que el contenido esté de acuerdo con el espíritu –en lugar de que sea algo meramente contingente– para que muevan hacia delante el curso de la historia.

¹⁰⁸ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz.)*, III, *Werke in zwanzig Bänden ...* op.cit., Band 10, pp. 295-296

¹⁰⁹ El sentimiento práctico (*das praktische Gefühl*) era el momento anterior a este (comprendía los ## 471-472); éste se titula “Los impulsos y el arbitrio”, y comprende los ## 473-480

¹¹⁰ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, *Werke in zwanzig Bänden ...* op. cit., Band 12, p. 36

La pasión en sí misma no es buena ni mala. Sólo una moralidad muerta o hipócrita podría estar en su contra. Con las inclinaciones y los impulsos pasa lo mismo. Su problema, en todo caso, es la cantidad: son muchas las inclinaciones y son muchos los impulsos. Cada individuo tiene una cantidad de impulsos y una cantidad de inclinaciones que se dan en él a la vez y que, por eso, no pueden satisfacerse simultáneamente sin entrar en contradicción. Mientras son meros caprichos, meras arbitrariedades indiferentes a los fines de la convivencia, no tienen rango verdaderamente ético.

Para saber cuáles inclinaciones y cuáles impulsos son buenos y cuáles malos hace falta que la reflexión inmanente del espíritu supere tanto la particularidad que les es propia como la inmediatez natural con que se le presentan al individuo, y que les dé a su contenido racionalidad y objetividad, de modo que sean, como relaciones necesarias –y no contingentes- derechos y deberes. Sólo con la construcción del Estado el contenido de la autodeterminación pierde su carácter contingente y arbitrario.

Los impulsos y las pasiones se enfrentan, por un lado, a la tonta fantasía de una felicidad natural, consistente en que la existencia inmediata se adecue a la determinación interna del sujeto, de forma tal que unos y otras se satisfagan sin que él tenga que actuar. Por otro lado, se enfrentan al deber por el deber mismo, esto es, a la moralidad. Pero los impulsos y las pasiones no son otra cosa que el estar vivo (*Lebendigkeit*) del sujeto. Estar vivo es tener fines y alcanzarlos. Un individuo quiere y debe no perecer –lo que implica también no fracasar- en la realización de sus fines. Este es su interés. Hegel aclara –en el agregado al #475¹¹¹- que el interés no debe confundirse con el egoísmo (*Selbstsucht*), porque el egoísmo prefiere su contenido particular al contenido objetivo. Esta distinción justifica que unas líneas antes haya dicho que “nada se realiza – nada llega a término, si se quiere- sin interés”¹¹², como un párrafo antes había dicho que “nada se realiza sin pasión”¹¹³. La voluntad, en tanto pensante y libre en sí, se diferencia de la particularidad de los impulsos y se pone como simple subjetividad del pensamiento por encima del contenido múltiple de ellos. De este modo la voluntad es voluntad reflexionante.

Semejante particularidad del impulso no es más inmediata, sino antes que nada la suya (*die seinige*), dado que el impulso se cierra sobre sí mismo y así se da una determinada individualidad y una determinada realidad. Desde el punto de vista de que elige entre inclinaciones, la voluntad es arbitrio (*Willkür*). El arbitrio sólo puede ser real como algo subjetivo y contingente, porque el único contenido del que se dota su universalidad formal son los impulsos y las inclinaciones.

El arbitrio sufre la contradicción de realizarse en una particularidad que es para él al mismo tiempo algo sin valor, en lo que, sin embargo, encuentra satisfacción. La satisfacción se encuentra en una bagatela, aunque no debería considerarse una bagatela aquello que satisface un impulso. De ahí

¹¹¹ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz.), III, *Werke in zwanzig Bänden ...* op.cit., Band 10, p. 298

¹¹² Ibid., #475, p. 298

¹¹³ Ibid., #474, p. 296

que el arbitrio se contradiga. Pero el objeto de la satisfacción se revela finalmente como algo sin importancia, en la medida en que puede ser reemplazado y superado por otro objeto. El arbitrio termina resultando el proceso mismo de la diversión. Una inclinación se supera por otra, y así al infinito. La verdad de las satisfacciones particulares, no obstante, es algo universal, la felicidad, que la voluntad pensante –no la voluntad como arbitrio– convierte en su objeto.

La felicidad es una representación producida por el pensamiento reflexionante. Lo que se representa en ella es la satisfacción universal de todos los impulsos. Ahora bien, los impulsos están puestos, de acuerdo con su particularidad, como algo negativo. Un impulso se sacrifica para satisfacer al otro –ni todos sin excepción ni todos a la vez pueden satisfacerse–. Por un lado, la limitación de unos por otros es una mezcla de la determinación cualitativa con la cuantitativa: son muchos los impulsos y depende de en qué consista cada uno para saber cuáles y cuántos se sacrifican en aras de que los restantes puedan realizarse. Por otro lado, como la felicidad sólo tiene por contenido afirmativo a los impulsos, depende de ellos la decisión acerca de si se ha alcanzado la satisfacción general buscada. En última instancia, es el sentimiento subjetivo y el gusto (*Belieben*) quien tiene que decidir en dónde se encuentra la felicidad.

La felicidad es la universalidad abstracta, sólo representada, del contenido, que únicamente debe ser. La felicidad queda definida como algo –un contenido, que cada sujeto se representa de manera diferente– que se alcanza hasta la máxima plenitud, sin que quede fuera de él nada pendiente por alcanzar. Es lo que debe ser, aunque muy posiblemente no sea. De este modo se representa el sujeto el contenido de la felicidad. Pero la felicidad no es nada más que la universalidad abstracta de ese contenido. La verdad de la determinación particular, no obstante, que tanto es como es superada, y de la individualidad abstracta, el arbitrio, que tanto se da como no se da un fin en la felicidad, es la determinación universal de la voluntad en ella misma, esto es, el autodeterminarse mismo, la libertad. El arbitrio es la voluntad sólo como la pura subjetividad, que tiene libertad respecto de su fin y contenido. Y la libertad consiste en la determinación infinita. En esta verdad de su autodeterminación, en la que el concepto y el objeto son idénticos, la voluntad es realmente voluntad libre.

2.6.2. c) El punto de vista de la *Filosofía del derecho*

En el #20 de *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821)¹¹⁴, Hegel dice acerca de la felicidad prácticamente lo mismo que en los ## 479-480 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). La similitud la explica el propio Prefacio, al aclarar que el compendio de filosofía del derecho es un manual, publicado a los fines de que los alumnos sigan con él las lecciones, en el que se

¹¹⁴ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden ... op.cit., Band 7, #20, p. 71*

desarrollan de manera sistemática los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la filosofía estaban incluidos en la *Enciclopedia*.

La felicidad, en tanto concepto de una totalidad de satisfacción –se trataría de toda la parte natural del sujeto satisfecha-, le da a los impulsos (*Triebe*), en tanto materia, una universalidad formal. Todos ellos quedan remitidos a un concepto y trascienden de ese modo la exclusiva barbarie de la que han nacido. El carácter universal del pensamiento –con su concepto de felicidad como totalidad- pone a los impulsos –como residuos de la pertenencia originaria del hombre a la naturaleza- bajo la tutela de la cultura.

Con el concepto de felicidad el pensamiento dispone ya de poder sobre la fuerza natural de los impulsos, dado que no se contenta con satisfacerlos momentáneamente, sino que empieza a requerir de algo que, en caso de poseerlo, le crearía un estado permanente de plenitud. Ser feliz no es lo mismo que estar satisfecho en este momento o a cada momento. Las satisfacciones sucesivas se diferencian claramente de un estado de satisfacción total, y se aspira a este último.

El concepto de felicidad inscribe a los impulsos en la cultura. La cultura es lo único que puede otorgar validez universal a algo de origen arbitrario. Lo universal implica el uso del concepto, que abstrae lo común de lo múltiple y lo convierte en una unidad dándole un nombre. El concepto, a su vez, implica la necesidad de crear significados estables, intersubjetivamente reconocidos, que hagan las veces de una legalidad –la definición de la lengua como un código es más que ajustada a esta idea-. Al mismo tiempo que el concepto de felicidad pertenece a la cultura, pertenece al derecho¹¹⁵.

Pero la felicidad es un ideal y como ideal tiene dos momentos. Un primer momento, que expuse anteriormente, en el que aparece como concepto y, en tanto concepto, es un universal que está por encima de toda particularidad, y un segundo momento, en el que se revela que el contenido de este universal es sólo el goce general de un sujeto particular y finito. El goce es siempre goce de un sujeto particular y finito.

La felicidad es un concepto universal, pero sólo vale como universal para un sujeto particular. Aun cuando muchos desearan lo mismo como contenido de la felicidad, el goce de alcanzarlo en cada caso seguiría siendo individual e intransferible. La felicidad es un concepto universal formal y abstracto, que se llena con un contenido también universal, que para cada sujeto es distinto. Todos los hombres quieren ser felices, pero cada uno le pone al concepto universal de felicidad un contenido diferente. Por lo tanto, no hay en el concepto de felicidad una verdadera unidad del contenido con la forma.

Adorno interpreta mal la frase hegeliana de que en la historia no hay momentos felices. Y lo hace así a propósito, no porque no esté de acuerdo con Hegel en que entre la grandeza pública y la

¹¹⁵ Al final del #19, Hegel advierte que el contenido que se presenta allí bajo la figura de los impulsos aparecerá más adelante en la forma de deberes. Ver. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden ... op.cit., Band 7, #19, p. 70*

felicidad privada no tiene por qué haber una conexión necesaria, sino porque le parece que el sentido profundo escondido en la frase es un llamado a la resignación, y no a la responsabilidad, sobre la propia suerte.

La felicidad tiene para Hegel un importante lugar dentro del ámbito que para él es contingente. Sin embargo, está claro que para Hegel la felicidad es un asunto filosóficamente importante –y filosóficamente importante incluso para su filosofía–, sólo que lo es dentro de un ámbito que para Adorno no garantiza ni que esa felicidad sea auténtica ni que esa felicidad pueda ser índice de la felicidad ajena –en el sentido de que todos podrían ser felices con aquello mismo que un individuo es feliz–. Lo que busca Adorno –lo que busca en tanto el filósofo eudemonista que querría ser, de acuerdo con mi tesis– es pensar a la emancipación humana –el hecho de que todos los hombres estén empíricamente en condiciones de ser felices– como condición para que un hombre –cada hombre– sea auténticamente feliz.

Adorno no tolera ese carácter accidental, el hecho de que se pueda ser feliz o no, como si sería fuera una cuestión meramente individual, un producto de la casualidad, del lugar en que cada uno se encuentra en el mundo en que le ha tocado vivir. El problema de la felicidad, para él, es que no se puede ser feliz en una sociedad no emancipada. Quien es feliz en ella –quien se cree feliz– está preso de la ideología o simplemente miente, pero en cualquier caso no es verdaderamente feliz. La felicidad es en este sentido asunto de la política, sólo que de una política emancipatoria, que debe eliminar las condiciones materiales que hacen que los muchos sufran y que los pocos que podrían ser felices no lo sean de una manera auténtica. El de la felicidad es el problema de la autenticidad de la vida y, entonces, no se puede decir que cada uno puede ser feliz a su manera.

3. El problema de la felicidad en Adorno. Felicidad prehistórica y felicidad paradójica

3.1. Adorno como eudemonista

Si Adorno se propone ser un pensador eudemonista, es porque necesita oponerse en todos los sentidos –y particularmente en ese- a Hegel. Por eso construye a su oponente como un eudemonista perfecto, con la idea de que si la dialéctica hegeliana –por cerrada- es antieudemonista (en una dialéctica cerrada –piensa Adorno- no hay lugar para la felicidad, porque el plan del espíritu se cumple tomando a los hombres como instrumentos, pero ignorando sus deseos), la suya, al abrirse, dejará abierta también la posibilidad de que los hombres sean felices. Es obvio que Adorno no se plantea el problema de la felicidad de una manera explícita, ni le dedica un libro entero. Por otra parte, por el modo mismo en que expone su filosofía, eso tampoco lo hace con ningún otro tema. Que el tema de la felicidad aparezca bajo la forma de digresiones no es algo que permita pensar que por eso Adorno lo considera secundario, dado que las digresiones son parte estructural de su escritura filosófica. En una filosofía que pretende no tener centro, las digresiones no son exactamente digresiones, o no lo son en el mismo sentido en que podrían serlo dentro de una filosofía que jerarquiza sus oraciones en tesis y demostraciones, en ideas centrales y derivadas, o en principales y secundarias. MM, sin duda, podría considerarse el libro en el que Adorno más espacio le dedica a la felicidad –parte, incluso, del olvido de la buena vida como déficit de la filosofía moderna¹¹⁶-. Sin embargo, el planteo del problema –independientemente de la cantidad de páginas dedicadas a tratarlo- nunca fue tan explícito como en dos de sus Excursos –excursos de dos obras diferentes y de dos épocas diferentes-. La primera vez es en el primer excursus de DA, (1944/7) el excursus sobre Odiseo, que –se sabe- es de su autoría, aunque la obra haya sido coescrita con Horkheimer¹¹⁷. La segunda –de las dos veces más explícitas- es en el Excursus sobre Hegel¹¹⁸ de ND (1966), sobre todo en el apartado que se titula “Dialéctica y psicología”¹¹⁹. Allí es precisamente donde presenta a Hegel como el filósofo antieudemonista por

¹¹⁶ Adorno, T. W., GS 4, p. 13

¹¹⁷ El Excursus I: “Odiseo o mito e ilustración” (T. W. Adorno, GS 3, pp. 61-99), así como el ensayo “La industria cultural. La ilustración como engaño de masas” (GS 3, pp. 141-191) fueron concebidos y escritos por Adorno. Los restantes pertenecen a Horkheimer. Esta tesis sobre la autoría dentro de la DA la confirman R. Wiggershaus, G. Schmid Noerr, y J. Habermas, basándose en el legado de ambos autores, en cartas, y en el testimonio de Gretel Adorno. Ver: Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule ... op. cit.*, pp. 361-362, Schmid Noerr, Grundzeln, “Nachwort des Herausgebers. Die Stellung der ‘Dialektik der Aufklärung’ in der Entwicklung der Kritischen Theorie. Bemerkungen zu Autorschaft, Entstehung, einigen theoretischen Implikationen und späterer Einschätzung durch die Autoren”, en: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften*, hg. von A. Schmidt u. G. Schmid Noerr, Band 5: “Dialektik der Aufklärung” und Schriften 1940-1950, hg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt/M, Fischer, 1985, pp. 427-429, y Habermas, Jürgen, “Max Horkheimer. Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes”, en: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1991, p. 101

¹¹⁸ El título completo del Excursus, que corresponde al segundo Modelo de la Tercera Parte de ND, es “Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel” (“Espíritu universal e historia natural. Excursus sobre Hegel”). Ver: Adorno, T. W., GS6, pp. 295-353

¹¹⁹ Adorno, T. W., GS6, pp. 344-347

autonomasia, tomando al pie de la letra la famosa frase de que los momentos felices son las páginas vacías de la historia.¹²⁰

Adorno quiere el eudemonismo, pero no a la manera de los filósofos antiguos. Quiere el eudemonismo por ser materialista, no por estar a favor de rehabilitar los problemas de la filosofía práctica tal como se los habían planteado los griegos, sobre todo Aristóteles¹²¹. De ahí que haga de Hegel el filósofo que sincera lo que la filosofía siempre había pensado de la felicidad: que la felicidad es algo banal e inestable, salvo cuando consista en una vida contemplativa que, tal como se la concibe, es más propia de dioses que de hombres¹²². Si bien para Aristóteles la felicidad requiere de ocio, no es por eso una diversión, sino algo serio¹²³. Se diferencia del placer, porque dura —o debería durar, en caso de ser alcanzada—, y de la virtud, porque es autárquica —la virtud necesita que existan otros hombres respecto de los cuales aplicarla—. Si el placer, la virtud, y la vida contemplativa son las tres formas de la vida bella y buena, la vida propia de los hombres libres, la vida contemplativa es la superior y la única verdaderamente feliz, porque no requiere de nada exterior al sujeto para existir. Ahora bien, las pocas palabras que le dedica Aristóteles a describir la vida contemplativa podrían hacernos pensar que se trata de un estado subjetivo que, de haber sido realmente alcanzado por él, cada vez que eso sucedía, quedaba en él latente el deseo de que durara más de lo que duraba. Y ese deseo lo llevó a pensar que la felicidad debía poder ser una quietud que, por permanente, suspendiera el tiempo y, al suspenderlo, se pareciera a la eternidad. Semejante quietud, tan duradera, pensada seriamente, parece más una forma de muerte que una forma vida. De ahí que Adorno nunca pueda ser comparado con Aristóteles en este punto, en el de postular la vida contemplativa como la vida más feliz. Aun cuando en sus últimos años él ansía la vida contemplativa, la ansía como la posibilidad de dedicarse a escribir sin ser molestado ni por las rutinas académicas ni por los reclamos estudiantiles de firmar petitorios y participar de marchas. Su idea de la vida contemplativa es más bien la idea de una vida intelectual de tiempo completo, donde no haga falta ni cumplir con una agenda apretada de clases y conferencias, ni tener que posicionarse políticamente frente al estado del mundo como si se tratara de una obligación y no de un derecho. Contra Adorno se puede decir que su modelo de la vida contemplativa se parece más a la torre de marfil que a la quietud del espíritu, al silencio mientras se escribe que a la ataraxia del sabio.

¹²⁰ La tesis adorniana de que Hegel es un filósofo antieudemonista la discuto, analizando la concepción hegeliana de la felicidad, en el capítulo 8

¹²¹ Su proyecto de abrir la dialéctica en nombre de la felicidad no tiene nada que ver con las rehabilitaciones contemporáneas del problema de la buena vida al estilo de Martha Nussbaum o Julia Annas. Ver: Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994 y Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993

¹²² Aristóteles sostiene que la vida contemplativa corresponde a lo divino del hombre, porque es una vida que no necesita de otra cosa más que de la propia razón para existir —de ahí su incomparable autarquía— y la razón es la facultad humana más elevada por no ser compartida con otros seres. Ver: Arist., Et. Nic., 1177b-1178a

¹²³ Arist., Et. Nic., 1177a

Por eso, que Adorno reivindique la felicidad como un estado que no puede no incluir la parte corporal, si bien no lo opone completamente al eudemonismo aristotélico, sí lo deja del lado de los materialistas, a los que les atribuye el mérito de haberse preguntado por ella como algo de este mundo. Es más, podría decirse que, dentro de la obra de Adorno, el problema de la felicidad aparece como un replanteo del tema marxista de la cosificación, incorporado en este caso a través de una lectura crítica de *Historia y conciencia de clase*, de G. Lukács.

Mi reconstrucción empieza por el Excurso I de DA, porque es allí donde Adorno presenta por primera vez el problema del sujeto tal como lo va entender en el resto de su obra. Este primer planteo adorniano se completa en el mismo libro con el ensayo sobre la industria cultural y es retomado posteriormente en distintas secciones de MM (1951), ND (1966), y ÁT (1970), que analizaré en los capítulos siguientes.

3.2. Presentación del problema: una felicidad a la medida del sujeto cosificado

En el Excurso I de DA Adorno se propone interpretar la *Odisea* de Homero como una protohistoria del sujeto. Las peripecias de Odiseo combatiendo las potencias arcaicas que lo asechan en su viaje serían entonces el antecedente remoto de las luchas del sujeto moderno e ilustrado por conservar el control sobre sí mismo y no ceder a la presión de su parte natural. El sentido de la aventura es que Odiseo no sólo sobreviva a la amenaza sino a la atracción que todavía ejerce sobre él la naturaleza, porque recién se ha separado de ella. Es que una vez producida la ruptura con la naturaleza, el sujeto (que es sujeto precisamente por haberla abandonado) empieza a idealizar su propia prehistoria, olvidando cuál fue el motivo por el que decidió abandonarla.

En la reconstrucción del problema del sujeto que propongo hacer aquí, la prehistoria se convierte en el único modelo de felicidad que puede concebir un sujeto cosificado. Por lo tanto, las formas de felicidad que encuentre a lo largo de su vida estarán calificadas de más o menos completas en función de ese patrón de medida que mantiene oculta su relación con el terror y con la muerte. Felicidad y planificación quedarán disociadas en el momento de comparar los estados subjetivos con lo que se espera de ellos. Pero, por ser el sujeto un producto de la cosificación, sólo lo que esté planificado sin que él lo note será lo que logre satisfacerlo. El sujeto, en definitiva, creará volver a la felicidad irrestricta de la fase presubjetiva precisamente en aquellos momentos donde está siendo engañado respecto de la cosificación. La felicidad humana, en el intento de ser prehistórica, deviene paradójica, porque el sujeto confirma con ella su propia cosificación, en lugar de escapar de ella.

Este concepto de felicidad paradójica, que desarrollaré en este capítulo, podría considerarse el concepto descriptivo de la felicidad. Es el modo específico en el que los hombres, tal como están constituidos –es decir, los hombres en tanto sujetos- buscan y encuentran la felicidad (aun si no la encuentran, creen que la encontrarán de esta manera o creen que los demás sí la encuentran de

esta manera). Lo que encuentren como felicidad siempre será una felicidad paradójica y será paradójica porque el modelo que guía a la búsqueda es el de la felicidad prehistórica¹²⁴.

En la Segunda Parte (del capítulo 3 al 8) desarrollaré, en relación a la política, el que podría considerarse el concepto normativo de la felicidad. En la medida en que la política es la praxis destinada a eliminar el sufrimiento de los individuos en tanto miembros de la especie (a la que cada uno pertenece por su componente somática), es por ella que podría existir una parte de la felicidad que fuera legítimamente satisfecha (la que incluye al cuerpo). Dado que para Adorno todo sufrimiento es en última instancia físico¹²⁵, no puede haber una felicidad que sea felicidad y deje insatisfecha a la componente somática. En la Tercera Parte (capítulos 9 y 10) me ocuparé de mostrar cómo es que el arte asume la promesa de felicidad que la política deja incumplida, y en el Epílogo, por qué la concepción adorniana de la felicidad, por estar ligada a la contingencia, conduce a la melancolía.

3.3. Felicidad prehistórica y felicidad paradójica: el mal modelo y su realización fallida

El modelo de toda felicidad humana es la felicidad "total, universal e indivisa"¹²⁶, de la que el hombre habría gozado en la fase presubjetiva, cuando dominaba la racionalidad bárbara. En ese estadio, la reproducción de la vida no dependía de la autoconservación conciente. La felicidad, entonces, al ser equivalente al derecho de todos a todo, era ilimitada, pero por eso mismo coexistía con los sacrificios humanos. Como el goce de sentirse con derecho a todo iba acompañado del terror a ser víctima de un sacrificio, la antropología adorniana supone que llega un momento en que el terror a ser *uno* el sacrificado supera al goce de sentirse con derecho a todo. Ahí surge la autoconciencia (el yo, ocupando el lugar de la posible víctima) y el animal racional pasa a ser sujeto. Con ese pasaje de la naturaleza a la cultura, el hombre elige el mal menor: abandona la barbarie porque el miedo a la muerte es más fuerte que el deseo de ser feliz de manera irrestricta. A este modo de renunciar a la naturaleza Adorno lo llama "el sacrificio para la abolición del sacrificio"¹²⁷.

Aunque ningún sacrificio sea un acto gratuito, el caso del sacrificio para abandonar la barbarie responde de una manera paradigmática al principio del intercambio: se renuncia al derecho de todos a todo para poder salir de una naturaleza ciega y terrible, que amenaza permanentemente con una muerte violenta. Pero lo que el sujeto obtiene a través de este canje le parece inconmensurable con lo que ha entregado. La autoconservación nunca logra disfrutarla como un

¹²⁴ Los términos "felicidad prehistórica" y "felicidad paradójica" los he creado para poder interpretar mejor lo que Adorno quiere decir sobre la felicidad en el Excurso I de DA.

¹²⁵ Adorno, T. W., "Leid physisch", en: GS 6, pp. 202-204. En este apartado es donde más claramente queda expuesta la relación entre la política –como praxis que puede cambiar la sociedad– y el sufrimiento, que siempre en última instancia es corporal.

¹²⁶ Adorno, T. W., GS 3, p. 76

verdadero bien, porque lo que ha cedido a cambio de ella involucra nada menos que las *razones pulsionales* para seguir viviendo. Una vez que el yo se libera de la sumisión a la naturaleza ciega, se olvida de las razones por las cuales la dejó atrás. Ese olvido es el que le permite idealizar la prehistoria, magnificando sus rasgos positivos y minimizando los negativos. "... Con la negación de la naturaleza en el hombre se vuelve oscuro e impenetrable no sólo el *feitos* del dominio exterior sobre la naturaleza, sino también el de la vida misma. Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva con vida, el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la sustitución de los fines por los medios -que en el capitalismo tardío adquiere rasgos de abierta locura- es ya perceptible en la protohistoria de la subjetividad ..."¹²⁸.

El problema para el sujeto surgido del sacrificio supremo es que tiene que autoconservarse a pesar de haber perdido las razones últimas para hacerlo, porque las pasiones que lo mantienen vivo son -en tanto residuo de esa naturaleza abandonada- lo que ahora debe reprimir. El balance del desencantamiento del mundo deja como saldo una doble pérdida. Cuando se pierde aquello por lo que valía la pena morir se pierde al mismo tiempo aquello por lo que valía la pena vivir. El sujeto - como anticipación de lo que será el hombre moderno- le tiene tanto miedo a la vida como a la muerte. Por eso toma como modelo de toda felicidad a la felicidad de la fase presubjetiva. Es decir, desliga a la felicidad de la autoconservación. Pero en la búsqueda de una felicidad tan intensa como la que presuntamente habría conocido en la prehistoria -presuntamente, porque no la recuerda-, va a encontrarse con lo que aquí llamo "felicidad paradójica". Esta idea de felicidad prehistórica se opone tanto a la idea de felicidad de los antiguos como a la de los modernos, en la medida en que se caracteriza no por la duración -de hecho no se puede vivir en ese estado, por eso el hombre salió de él- sino por la intensidad.

El hombre deviene sujeto como resultado de la renuncia a la naturaleza ciega, a la que logra dominar al precio de autodominarse. Sin cosificar la naturaleza no hay posibilidad de controlarla. La cosificación de la naturaleza es tanto externa como interna: el sujeto debe cosificarse en el mismo grado que lo que quiere cosificar. Así ejerce tanto control sobre lo que hay en él de naturaleza como sobre la naturaleza que está fuera de él. Naturaleza interna y externa están igualmente cosificadas y controladas.

El hecho de que sea la cosificación la que permite el control de la naturaleza se debe a que Adorno retrotrae al comienzo de la civilización los rasgos eminentemente modernos de ese control. El control de la naturaleza siempre fue posible gracias a la cosificación, aunque recién en la modernidad esa cosificación haya podido ser convertida en la clave explícita y autoconsciente de un proyecto de dominación total. Antes de la época moderna esa dominación, a pesar de que se debía al mismo principio -la cosificación-, no podía ser total, porque faltaba que las ciencias

¹²⁷ Adorno, T. W., GS 3, p. 74

interpretaran la naturaleza con variables cuantitativas y que, con el capitalismo, la economía afectara a todas las esferas de la vida.

El control de las pasiones, entonces, presupone que la naturaleza interna se ha cosificado, por lo cual responde a un determinismo equivalente al de la naturaleza externa. Si el yo conoce esas leyes, puede controlar sus pasiones. Eso hace que el otro requisito del autodomínio sea la escisión: la parte racional del sujeto queda enfrentada a la irracional y puede dominarla.

El dominio de sí que se gana con el pasaje de la racionalidad bárbara¹²⁹ a la racionalidad de autoconservación consiste nada menos que en la posibilidad de convertirse en *narrador* de los sucesos vividos, tal como lo hace Odiseo cuando regresa al hogar junto a Penélope. Por eso, la Odisea es para Adorno la narración de la protohistoria de la subjetividad, en la cual el héroe se ha salvado (es decir, ha superado la tentación de volver a la barbarie) y puede *contarlo*. La fría distancia de la narración, que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a entretener, hace surgir por primera vez como horror lo que en el canto épico se enmascaraba como destino. Este distanciamiento implica que el yo ya no está inmerso en la naturaleza, como ocurría en las fases míticas. La narración fría y minuciosa de Homero se confunde con la de la novela. Utiliza la distancia como arma conciliadora: se asegura que el lector se quede con la certeza de que "esto ocurrió hace mucho tiempo", de que todo lo atroz ha sido dejado atrás por obra del sacrificio supremo.

Pero el sujeto narrador no es un sujeto feliz. La felicidad aparece justamente con lo que no se puede contar. "... No hay felicidad más que cuando uno no es uno mismo ..." ¹³⁰. La felicidad es el reverso de la subjetividad, porque la subjetividad se identifica con el sufrimiento. Su presencia muda o, más que nada, su ausencia y su necesidad, reaviva el recuerdo de la prehistoria. A pesar de lo que ha padecido en esa fase, y de que ha buscado escapar de ella para no sentir más el miedo constante a perder la propia vida, el sujeto no puede concebir una felicidad que no se alimente de esta imagen de la prehistoria, donde la autoconservación no cuenta. Este modelo de felicidad prehistórica será el que conduzca a la felicidad paradójica.

¹²⁸T. W. Adorno, GS 3, p. 73

¹²⁹ Para Adorno, la barbarie, la prehistoria del sujeto, se caracteriza por la "racionalidad bárbara", pero no por la irracionalidad. Cuando esta racionalidad entra en crisis, porque el sacrificio aparece como innecesario y se vuelve entonces "irracional", se pasa a una nueva racionalidad, la racionalidad de autoconservación. Para describir la racionalidad bárbara, Adorno -al igual que Hobbes con el estado de naturaleza- mezcla su carácter de constructo teórico o de ficción para explicar el modelo de felicidad que determina al sujeto con datos que le provee el conocimiento antropológico e histórico de la época. "... Se trata de un estado de insuficiencia arcaica, en el que los sacrificios humanos y el canibalismo apenas si pueden distinguirse. La colectividad, que ha crecido en número, a veces sólo puede conservar su vida alimentándose de carne humana; quizá el placer de ciertos grupos étnicos o sociales estaba ligado al canibalismo de una forma en la que hoy sólo da testimonio la repugnancia por la carne humana. Los usos de tiempos posteriores, como el del ver sacrum, en el que en períodos de hambruna toda una generación de jóvenes era obligada por las ceremonias rituales a emigrar, conservan con bastante claridad los rasgos de esta racionalidad bárbara y transfigurada. Mucho antes de la formación de las religiones populares míticas, esta [racionalidad] debe haberse revelado como ilusoria: como la caza sistemática proveía a la tribu de animales suficientes, como para volver innecesario el devorarse a sus miembros, los astutos cazadores y colocadores de trampas deben haber perdido confianza en el mandato de los hechiceros de que todos tenían que dejarse comer ..." T. W. Adorno, GS 3, p. 70

¹³⁰ Adorno, T. W., GS 6, p. 277

De acuerdo con el Excurso I de DA, todo el esfuerzo de la humanidad por controlar sus pasiones, si bien estaba destinado a hacer posible la individuación, terminó en su fracaso. La dialéctica que se inicia con la constitución del sujeto –la dialéctica de la ilustración– prepara el terreno para la industria cultural –es decir, para la masificación–, en lugar de crear las condiciones para que cada individuo sea diferente del otro. La sociedad donde todos los individuos están enfrentados entre sí en la lucha por la vida –la sociedad burguesa– prefigura a la sociedad de masas, donde los individuos se entregan a la reproducción social sin un *telos* que oriente sus acciones.

La capacidad de reprimir las pasiones resultó ser al mismo tiempo la incapacidad de entregarse a ellas. El dominio presupone que todo puede ser reducido a una cosa. Quien quiera dominar a otros tiene que tratarse a sí mismo como si fuera una cosa. Esta estructura general de la dominación –que culmina en la idea de sujeto– es la condición de la individualidad. El problema es que esa individualidad –prometida al sujeto para el final de su cosificación– fracasa, porque el autodomínio prepara para la heteronomía, no para la autonomía. Las leyes que hacen libre al sujeto respecto de sus pasiones son la mismas leyes que gobiernan a la sociedad, sólo que internalizadas. El sujeto no crea ninguna regla, sino que acata las que el espíritu –que sí es autónomo, a pesar de haberse originado en una razón *subjetiva*– ha creado. Y de esas reglas ninguna escapa al principio del intercambio. En lo más profundo de la *psiquis* –en el inconsciente– es donde están más arraigadas las coerciones sociales. En lo que menos se diferencia un individuo de otro es en su neurosis. De ahí que sea en el terreno de lo inconsciente donde el trabajo de la industria cultural resulta más eficaz. De acuerdo a su constitución cósmica, la subjetividad está condenada a ser satisfecha por el principio compensatorio de la ideología, esto es, a disfrutar de una felicidad que siempre es paradójica.

A esa felicidad la llamo paradójica porque cumple con la promesa de permitirle al sujeto la regresión a la barbarie, devolviéndole la felicidad total, universal e indivisa de su prehistoria, pero, como la cumple para un sujeto cosificado, revierte inevitablemente en una mayor cosificación de la subjetividad. El sujeto sólo logra sentirse liberado de su yo cuando se consagra a experiencias que, una vez finalizadas, no sólo no lo devuelven transformado al estado de partida, sino que lo fortalecen en lo que ya era. El yo es más *sí mismo* después de perderse. Después de perderse, el yo confirma y fortalece la identidad de la que quiere escapar, porque lo que le permite la huida es algo que está planificado para cumplir esa función, sólo que está planificado de manera tal que él no perciba ni sienta esa planificación. El hecho de que el sujeto busque perder el control sobre su yo por medio de experiencias que, en última instancia, siguen el modelo de la embriaguez o de la hipnosis, habla a las claras de cuál es el fondo sobre el que se ha recortado su subjetividad: la naturaleza terrible de la prehistoria, un estadio en el que no se puede vivir para siempre, pero donde no se siente el peso de la existencia ... hasta el momento en que aparece el miedo a la muerte. El sujeto surge del miedo a ser él mismo la víctima. Con el surgimiento de la

autoconciencia, la naturaleza, a la que hasta ese momento se pertenecía sin posibilidad de diferenciar entre ella y el propio yo, se empieza a volver extraña y, en tanto extraña –ajena al yo-, temible. El miedo a la muerte es precisamente lo que constituye al sujeto. El sujeto bien podría definirse como alguien que razona en función de su propia autoconservación y, en ese sentido, como alguien que vive para evitar su muerte.

3.4. La astucia de Odiseo y la derrota del derecho prehistórico

Por tratarse de un relato épico, en la *Odisea* –dice Adorno¹³¹– no se cuenta qué les pasa a las Sirenas después de que la nave de Odiseo desaparece¹³². Si se tratara de una tragedia, en cambio, se habría dicho que ellas corrieron la misma suerte que la Esfinge después de que Edipo resolvió su enigma. En ese caso, a las Sirenas les habría llegado su hora, porque nada sobrevive dentro del mundo mítico después de que ha sido derrotado. El derecho de las figuras míticas es siempre el derecho del más fuerte. El que lo hace valer, entonces, es poderoso no tanto porque sus leyes no sean desafiadas, sino porque nadie logra obedecerlas. La ley del más fuerte nunca puede ser cumplida por el más débil. Es una ley que está hecha esencialmente para castigar, en la medida en que todos los que deberían obedecerla son incapaces de hacerlo. Con ella se define como abismal la distancia entre el que manda y los otros, que ni siquiera están en condiciones de obedecer. El poderoso es superior y, en tanto superior, incomprendible. El triunfo de Odiseo en su lucha contra el mundo mítico, por eso, consiste no tanto en violar sus leyes, sino en lograr cumplirlas y salvarse, por su obediencia, del castigo. Ese recurso, el de cumplir la ley para evitar el castigo, Adorno lo llama “astucia” (*List*)¹³³, con lo cual hace que el lector recuerde otra astucia, la astucia de la razón de la *Filosofía de la historia* hegeliana. La astucia de Odiseo es sinónimo de inteligencia, pero de una inteligencia destinada a engañar a otros. No es virtud, sino sagacidad, porque su ejercicio carece de grandeza. Equivale a saber sacar ventaja de la debilidad ajena. Algo así era lo que hacía la razón cuando cumplía sus fines universales valiéndose de las pasiones de los grandes hombres.

Los monstruos a los que se enfrenta Odiseo son imágenes de cómo era la coerción prehistórica: cada uno tiene un derecho inexplicable e irresistible sobre lo que cae en su terreno. Circe tiene

¹³¹ Adorno, T. W., GS 3, p. 78

¹³² El episodio de las sirenas no es sólo el más famoso de los que analiza Adorno en el Excurso I, sino también el más apto para explicar cuál es el precio que paga Odiseo por no dejarse seducir por la naturaleza. Si la lección de ese análisis fuera que lo que lo derrotado pierde en poder lo gana en belleza, podría decirse que las sirenas, finalmente, reciben lo que les corresponde, aunque no sabemos cuál fue su suerte después de que la nave de Odiseo las deja atrás. Es Horkheimer quien, en el primer capítulo de DA, “Concepto de ilustración”, interpreta debidamente en qué quedan convertidas las sirenas tras su derrota: en objeto de contemplación, en arte.”... El encadenado asiste, inmóvil, a un concierto, como los futuros oyentes, y su llamado enardecido a la liberación se extingue como aplauso. Así se separan en la despedida de la prehistoria el goce artístico y el trabajo manual...” Adorno, T. W., GS 3, pp. 51-52

tanto derecho a transformar a los hombres en cerdos como Polifemo a devorarlos. Cada figura mítica tiene derecho a hacer sólo una cosa y de hacerla siempre igual. Las atrocidades que cometen es producto de una maldición que pesa sobre ellas, que es la de repetirse siempre de nuevo. El esquema del derecho prehistórico es circular: una maldición genera, primero, el delito que la satisface y, después, la culpa que renueva la maldición.

Odiseo rompe con ese círculo desde el momento en que se comporta frente a los poderes míticos como si de ellos emanaran normas jurídicas que él puede reconocer y cumplir. Desafiar la ley, en el contexto mítico, equivale a caer bajo su imperio. No se puede escuchar el canto de las sirenas y no ser seducido por él. El derecho prehistórico es irresistible. Por eso, que Odiseo pueda comprender aquel canto indica que el estilo de coerción al que remite pertenece al pasado. El hecho de que no cambie de ruta para evitar toparse con las sirenas, si bien no significa que pueda servirse de la libertad de su yo como escudo contra ellas, implica que ha descubierto una laguna en el contrato que van a proponerle. Como no se estipula si el que escucha el canto de las sirenas debe hacerlo atado o no atado, esa laguna le permite cumplir con la ley y, al mismo tiempo, escapar de ella. La costumbre de atar a los prisioneros indica que ya no se los ajusticia inmediatamente y, por lo tanto, pertenece a un estadio más civilizado, que Odiseo conoce y que el mundo donde el canto de las sirenas es fatal ignora.

La fórmula de Odiseo contra el derecho prehistórico de los poderes míticos es la misma de la razón instrumental contra la naturaleza: cada monstruo que se le cruza en su camino le ofrece un contrato incumplible y él lo cumple. Pero lo que le permite cumplir con lo incumplible es el hecho de que el poder de los viejos dioses ya está perimido. La religión popular que podía servir de garante de esos contratos es una reliquia del pasado. El destino pasa a ser una necesidad abstracta, que ha perdido la antigua virtud de crear obligaciones que no pueden cumplirse. Odiseo es sin duda astuto, pero lo es frente a poderes que han dejado de ser temidos. Lo mismo pasa con la razón instrumental: ella controla la naturaleza precisamente cuando la naturaleza ha sido cosificada. Una vez cosificada, la naturaleza deja de ser terrible e incontrolable para volverse dócil y previsible, con lo cual el mérito de razón no va más allá del sentido de la oportunidad. Es astucia, nunca virtud.

En todas las peripecias de Odiseo hay un detalle sobre el que Adorno insiste con buen criterio, como si evocara –sin necesidad de nombrarla– la conocida dialéctica entre el señor y el siervo¹³³: el héroe siempre se salva de la muerte, pero son pocas las veces en que realmente arriesga su vida. Su astucia, en buena parte, consiste en que otros –los tripulantes de su nave– arriesguen la vida por él. Indefectiblemente, se comporta como un señor respecto de sus sirvientes, entrando en una dialéctica fatal con ellos. Su supervivencia, en el fondo, sólo está garantizada por el trabajo ajeno,

¹³³ Ibid., p. 79. Otra lectura del mismo tema puede encontrarse en: Hartog, F., *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la Antigua Grecia*, FCE, 1999 y en Kohlmann, U., *Dialektik der Moral ... op. cit.*, pp. 30-34

¹³⁴ Me refiero obviamente a la figura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Ver: Hegel, G. W. F., "Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft", en: PhG ... op. cit., IV, A, pp. 127-136

con lo cual tarde o temprano tendrá que reconocer que, para la historia, su papel de amo es más contingente que el de los esclavos. Incluso en el episodio de la tierra de los lotófagos, si bien queda perfectamente en claro que los nativos son inofensivos, Odiseo manda a sus tripulantes a probar la flor de loto¹³⁵. Es cierto que, como él sabe de los efectos narcóticos que ésta produce - entre los cuales se encuentra el olvido de la patria-, lo que teme no es el ataque de los nativos, sino la propia pérdida del deseo de regresar (si es él, como jefe, el que pierde la voluntad de regresar, la nave nunca regresará a Ítaca). De todos modos, el hecho de que no le importe que algunos de los tripulantes puedan perderse para siempre parece confirmar la lógica del amo, que cree equivocadamente que su yo es imprescindible, mientras que el de los demás, no.

El momento en el que mejor queda definida el tipo de astucia que caracteriza al héroe homérico es en el episodio con el Cíclope Polifemo¹³⁶. Odiseo, como hombre civilizado, se sabe superior al cíclope -quien, por ser todavía un animal, no sigue otra ley que la de su propia voracidad-, pero necesita hacerse pasar por inferior, como para que Polifemo no sospeche de él y así poder engañarlo. Odiseo engaña al Cíclope ofreciéndole la bebida adecuada para su manjar: si él come carne humana, tiene que probar el vino más excelente, uno que sólo el visitante conoce y posee. Una vez borracho y luego dormido, será más fácil clavarle la estaca en su único ojo. Una vez ciego, será más fácil que crea que el nombre del extranjero es Nadie (*Outis*) y no Odiseo, como le habían profetizado una vez que se llamaría su Némesis¹³⁷.

La astucia de Odiseo consiste en actuar dentro de la lógica del cíclope, pero sin ser un cíclope. La lógica del cíclope es más arcaica y más bella que la del hombre civilizado, pero está definitivamente perimida, de ahí que Odiseo logre comprenderla sin necesidad de estar sujeto a ella¹³⁸. De todos modos, a Odiseo le faltó muy poco para arruinar su victoria. Adorno también repara en eso, en la curiosa vanidad del héroe homérico, anticipando con su desdén hacia él el desprecio que mostrará después por el peculiar narcisismo de los hombrecitos: no es un rasgo del que tiene verdadera grandeza andar cerciorándose a cada rato de la propia importancia. Por eso señala desdeñosamente que el astuto siempre está tentado a hablar de más. Lo que lo lleva a

¹³⁵ En adelante, citaré *La Odisea* por la edición bilingüe de A. T. Murray, que es la misma que usó Adorno. Homer, *The Odyssey*, with an english translation by A. T. Murray (1919), 2 Vols., London, Heinemann / Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, reimpr. 1938. Sobre los lotófagos, ver: Homer, *The Odyssey ... op. cit.*, IX, 82-104, Vol. I, p. 309

¹³⁶ Ver: *The Odyssey ... op. cit.*, IX, 115-566, Vol. I, pp. 311-343.

¹³⁷ "... Cyclops, thou askest me of my glorious name, and I will tell it thee; and do thou give me a stranger's gift, even as thou didst promise. Noman (*Outis*) is my name, Noman do tell call me -my mother, and my father, and all my comrades as well ...". Homer, *The Odyssey ... op. cit.*, IX, 364-368, Vol. I, p. 329

¹³⁸ Está claro que Adorno simpatiza con el Cíclope, no con Odiseo, pero no le queda otro remedio que declarar su derrota como dialécticamente inevitable. "... El Polifemo sin ley no es simplemente el ogro que hacen de él los tabúes de la civilización, tal como lo representan en el mundo de las fábulas de la niñez ilustrada con los rasgos del gigante Goliat. En el pobre campo en el que su autoconservación ha impuesto orden y costumbre no carece de algo reconciliador. Cuando acerca a los lactantes a las mamas de sus ovejas y de sus cabras, la sola acción práctica implica por sí misma la preocupación por las criaturas, y el famoso discurso del cegado al camero guía, al que llama su amigo y le pregunta por qué esta vez abandona último la gruta, y si lamenta algo la mala suerte de su amo, es de un poder de impacto que sólo vuelve a alcanzarse en el pasaje más logrado de la Odisea, el del reconocimiento del recién regresado al hogar por parte de su viejo perro Argos, a pesar de la repulsiva vulgaridad con que concluye el discurso ...". Adorno, T. W., GS 3, p. 85

Odiseo a irse de boca es el miedo, el miedo de que, si él no mantiene la ventaja de la palabra sobre la fuerza, la fuerza retorne, con todos sus atributos potenciados, para vengarse de su astucia. En el acto de hablar de más, la palabra reconoce implícitamente su inferioridad sobre la naturaleza, a la que ha engañado con recursos arteros, pero bajos. Al declararse como llamándose "Nadie" frente al Cíclope, Odiseo teme que en el fondo eso sea lo que es. Entonces, en medio de la huída de la nave, cae en la tentación de gritarle al engañado su verdadero nombre, aun contra el consejo de callar que le dan sus prudentes tripulantes.

Con el lugar central en el que Adorno pone a la astucia, queda claro que para él el aspecto práctico es determinante en el pasaje de la racionalidad bárbara a la racionalidad de autoconservación. Antes que una disposición teórica, la astucia es un modo de obrar que comprende al sacrificio como engaño y lo pone al servicio de los propios intereses. De ahí que rompa el carácter natural de la coacción y sirva tanto para reconocer como para manipular el poder de los símbolos míticos.

La astucia de Odiseo es la misma de la razón burguesa: "desactivar" el poder al que se enfrenta adaptándose a sus normas. Así, este poder no puede ratificar su derecho a la fuerza ejerciendo el castigo. El precio que paga el sujeto por salvarse de esta manera es la *adaptación*, entendida en su doble sentido: como *objetivación de la subjetividad* (el sujeto se cosifica tanto como aquello sobre lo que quiere dominar) y la *subjetivación de la objetividad* (a partir de la cosificación, el sujeto sólo encuentra fuera de sí aquello que él mismo ha puesto de antemano como concepto, una tesis que Adorno terminará de plantear en ND).

El engaño que significa la astucia estaba ya implícito en el sacrificio mismo: el solo hecho de que sea la muerte de *otro* y no la propia la que sirve para restaurar el orden natural y la paz con los dioses indica que todos los que se excluyen por esa vez del sacrificio están engañando a la víctima sobre la necesidad de consumarlo.

La figura de la astucia presenta a Odiseo como el antecedente mítico del burgués que, al excluirse de la producción y limitarse a recoger la plusvalía del trabajo ajeno, engaña a todos aquellos que deben trabajar, ponderando la necesidad colectiva del trabajo y la inevitabilidad del sacrificio - ahora en el sentido de esfuerzo personal- para no morir de hambre. Tanto el burgués como Odiseo comprenden el sacrificio como engaño y lo ponen al servicio de sus propios intereses. Cuando Adorno sostiene que la astucia surge en el culto¹³⁹ y que, por lo tanto, no nace de su contrario, del sacrificio secularizado como intercambio, está diciendo que el fin del sacrificio es siempre el engaño socialmente legitimado¹⁴⁰.

¹³⁹ Adorno, T. W., GS 3, p. 68

¹⁴⁰ En este sentido, considero injusta la tesis de A. Thyen sobre la interpretación adorniana de la astucia de Odiseo. Para esta autora, el paradigma sociológico de la intersubjetividad apenas si está considerado sistemáticamente en DA. Ver: Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989, p. 85. De todos modos, Thyen ni siquiera se plantea cuál es el papel que cumple en la génesis del sujeto la construcción de un modelo de felicidad. La reducción de la racionalidad de lo no-idéntico a términos estrictamente gnoseológicos -entendiéndola exclusivamente como la "utopía del conocimiento" que en ND está ligada a la prioridad del objeto- hace imposible que la autora pueda dejar entrar en su análisis el problema de la felicidad.

El paso hacia adelante que significa la astucia para la constitución definitiva del sujeto deja como huella el recuerdo de una felicidad lejana y antigua, que reaparecerá todo el tiempo como la tentación de abandonar la producción. Pero el remedio a semejante tentación no será simplemente la huida de la felicidad a la manera en que lo hizo Odiseo con las sirenas¹⁴¹, sino consumir alguna forma de felicidad que prometa ser equiparable a la prehistórica y que, en el cumplimiento de esa promesa, confirme aún más al sujeto en lo que ya es.

3.5. Excurso sobre el problema de la prehistoria en *Dialéctica negativa*

En DN, Adorno vuelve sobre el tópico de la prehistoria. Como es usual en él, lo hace de manera más bien elíptica, dejando del lado del lector la responsabilidad de reconstruir lo que no está del todo dicho. La prehistoria es la historia natural de la especie, pero, también, la del idealismo, que fue el encargado de borrar sus huellas, elevando la razón subjetiva a la dignidad del espíritu. El apartado en el que me baso para hacer esta reconstrucción del tema de la prehistoria en ND – interpretando y completando lo que el texto no termina de decir, pero sugiere– se titula “Idealismo como furia”¹⁴² y creo que resulta muy afín al propósito general de la obra, en tanto considero que ese propósito es el de dismantelar la dialéctica hegeliana.

En ND, Adorno pretende mostrar que, si bien el espíritu nunca existió en los términos en que Hegel lo pensaba, ha mantenido a los hombres bajo su hechizo durante toda la historia. Lo que los hombres quieren borrar con la construcción del espíritu es su propia prehistoria, porque les resulta insoportable. Esa prehistoria es la vida animal de la especie, a la que cada hombre sigue perteneciendo por su parte somática. Reconstruyendo la historia natural de la que la dialéctica hegeliana borra hasta la última huella, Adorno encuentra el ángulo perfecto desde el cual hacer visible lo que Hegel no podía ver.

La vida de un carnívoro es peligrosa. Para poder comer tiene que abalanzarse sobre otro animal, y enfrentarse a él cara a cara antes de devorarlo, sosteniéndole la mirada en el momento de la muerte. Por eso, si el carnívoro lograra pensar en la maldad de la presa, el ataque le sería más fácil. De entre todas las especies carnívoras, quien finalmente dio ese salto fue el hombre. Pero resultó que la expresión aterrada del animal moribundo era menos temible que la envidia del cazador más próximo. El terror a morir cazando nunca se basó en la posibilidad remota de que la presa se defiende, sino en la posibilidad real de que los otros cazadores quieran el mismo ejemplar que uno. La suerte del hombre es tan triste como la de todos los carnívoros, porque sus enemigos pertenecen a la propia especie. La maldad que el cazador proyecta sobre la presa es en realidad la propia maldad, que la reconoce como humana –y no como animal– cuando teme morir en manos

¹⁴¹ Con esta interpretación me opongo a la tesis de R. Wiggershaus. Ver el punto titulado: Crítica a las interpretaciones que no reconocen la felicidad paradójica: los casos de R. Wiggershaus y de A. Wellmer

¹⁴² Adorno, T. W., “Idealismus als Wut”, en: GS 6, pp. 33-35

de sus competidores. De ahí que la evolución que le permitió al hombre salir de la animalidad no haya podido asegurarse solamente por el tránsito hacia el concepto –por la sola razón-, sino que haya necesitado de un superego. Para cazar hace falta calcular, pero con el cálculo no basta: hay que tener controlada la parte natural, para que las pasiones buenas –como la piedad- no interfieran con las malas –como la envidia- y el conflicto dificulte la autoconservación.

Cuando el carnívoro llega al estadio del *zôon politikón* ya está en condiciones de sublimar su prehistoria a través de la gnoseología. Para explicar el conocimiento, la gnoseología convierte a lo anterior al sujeto en incognoscible. El objeto, tal como era cuando formaba parte de la naturaleza (es decir, el objeto *tal como es*, fuera de la coerción que el sujeto le impone a través del concepto) resulta inaccesible, porque ha quedado fuera del alcance humano la posibilidad de recordarlo.

El enfriamiento de las pasiones –y, con él, la erradicación del bien y del mal absolutos dentro de este mundo¹⁴³- es tan importante en la evolución humana como el tránsito a la racionalidad. Entre esas pasiones, el miedo a morir de manera violenta termina siendo más fuerte que el deseo de gozar de manera irrestricta. La sumisión a la razón, entonces, queda garantizada por la aparición del superego, pero, al mismo tiempo, el hecho de que el hombre elija la vida racional como el mal menor –no como un bien en sí mismo- hace que sólo pueda encontrar felicidad en aquello que le recuerda a lo que tuvo que desaparecer. Y lo que tuvo que desaparecer fue la naturaleza. Pero a la naturaleza no se puede regresar y lo que la recuerda, en lugar de tender a la emancipación del yo, lo cosifica aún más.

3.6. La felicidad paradójica: género y especies

3.6.a. Crítica a las interpretaciones que no reconocen el problema de la felicidad paradójica: los casos de R. Wiggershaus, U. Kohlmann, y A. Wellmer

R. Wiggershaus¹⁴⁴ reconoce sólo una cara de la relación felicidad–autodestrucción, la que tiene que ver con la incapacidad del sujeto de entregarse a una felicidad que le recuerde a aquella otra que ha perdido para siempre –la que yo llamé prehistórica-. La unilateralidad de su punto de vista lo lleva a un error de interpretación, porque le hace creer que el precio del sacrificio supremo se presenta bajo la forma de un castigo supremo, es decir, como el recuerdo imborrable de una etapa

¹⁴³ Aquí introduzco en mi interpretación del problema de la prehistoria un componente arendtiano, que creo que es perfectamente compatible con lo que quiere decir Adorno. Aunque en ese apartado de ND no hay referencia al problema de la pérdida del bien y del mal absolutos, si la hay justo al final del Modelo I de la Tercera Parte de la obra (titulado “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica”. Ver: Adorno, T. W., GS 6, pp. 211-294. Sobre este problema volveré en detalle en el capítulo 2, sobre todo, y en los capítulos siguientes de esta tesis.

totalmente feliz a la que no se puede regresar y contra la cual se hace necesario luchar para vencer su seducción permanente. Pero no es así como quedan definidas las condiciones para la relación entre felicidad y autodestrucción. El precio de la renuncia, por el contrario, es el olvido del aspecto terrorífico –terrorífico, desde el punto de vista del sujeto que podría recordarlo- de esa felicidad primigenia, y el castigo al que condena su pérdida es más bien la búsqueda de una felicidad que termina siendo paradójica en el intento de recuperar el sentido completo de aquella.

Así y todo, esta interpretación también resulta insatisfactoria, si no se agrega que el olvido de la felicidad total, universal e indivisa es una y la misma cosa que el olvido de la prehistoria del sujeto, donde esa felicidad habría tenido lugar. En ese estadio presubjetivo, la felicidad de poder ejercer el derecho a todo no podía dissociarse del terror a perder en cualquier momento la propia vida. Pero como el olvido involucra tanto lo bueno como lo malo de la prehistoria, el sujeto se construye un modelo de felicidad que pervierte el sentido original –olvidado- de esa etapa, de manera tal que toda ella pueda aparecer ante sus ojos como positiva. El resultado predecible de esta idealización de la prehistoria es que el sujeto busque una felicidad de intensidad equivalente a la prehistórica, pero sin poder evitar la carga autodestructiva que ésta acarrea. Así es como la naturaleza –negada como naturaleza interior en aras de la constitución del yo- ejecuta sobre el sujeto su ejemplar venganza. Se trata de la típica venganza del oprimido sobre el opresor –de la que Adorno tanto habla en ND-, que se puede materializar justamente porque el que ejerce la dominación cree ingenuamente que la está ejerciendo gratis, sin haber renunciado a nada mientras el otro ha renunciado a todo.

El sujeto se siente irremediamente atraído (como Odiseo al escuchar el canto de las sirenas) por un tipo de felicidad al que equipara con la racionalidad bárbara. Ahora bien –de acuerdo con mi tesis- la búsqueda de esa felicidad no puede ser sino paradójica, porque como no puede regresar al pasado, lo que el sujeto confunde con ella es la felicidad en la propia alienación. Este carácter paradójico es el que le falta reconocer a Wiggershaus. De ahí que su interpretación resulte incompleta. Una cosa es darse cuenta –como hace él- de que el sujeto no se permite una felicidad que le recuerde a la que ha perdido, y otra muy distinta es plantear que el modo de no permitírsela es lográndola de manera paradójica. El concepto de *felicidad paradójica* introducido por mí pretende ser una interpretación de cómo hace el sujeto para perpetuarse en la identidad, creyendo que se libera de ella, es decir, cómo se da a sí mismo una felicidad que resulta cosificante, en la misma medida en que se presenta como emancipatoria. La insuficiencia del punto de vista de Wiggershaus podría resumirse diciendo que sólo ve que el sujeto no goza tanto como podría –de acuerdo a las condiciones materiales mismas que le aseguran la autoconservación-, sin añadir que existe una forma perversa de goce que fortalece al yo en el mismo grado en que promete emanciparlo de él. Eso hace que Wiggershaus ignore tanto como Thyen la forma en que la

¹⁴⁴ Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule ... op. cit.*, pp. 373-377

industria cultural y la ontología satisfacen la tendencia autodestructiva que prescribe la constitución misma de la identidad.

Para Wiggershaus, Adorno es un autor que pasa de una utopía débil -la que según él corresponde a la libertad en la participación social: una participación activa y sin miedo en una sociedad que dejaría de esclerotizar institucionalmente la participación- al reconocimiento de que la única forma de felicidad posible para la condición humana -tal como ha quedado moldeada por la sociedad- es el abandono al impulso del pre-ego. El problema aquí está en Wiggershaus (y no tanto en Adorno) por querer ver más donde hay menos. Por una parte, tal como mostraré en el capítulo 2, resulta exagerado hablar de utopía en relación con las reflexiones filosófico-morales de Adorno. En tal caso, la presunta "utopía débil" conduciría a la misma paradoja que la "utopía fuerte" de ÄT: sólo en una sociedad emancipada sería posible actuar moralmente, pero una sociedad emancipada no necesitaría de la moral; del mismo modo, la felicidad que promete el arte sólo sería posible para un sujeto emancipado, pero un sujeto emancipado no desearía la felicidad que promete el arte. Otro problema es que de esa promesa quebrada (que presenta la posibilidad de la imposibilidad como imposible) derive una forma de felicidad paradójica, en la medida en que pase a ser usada como un consuelo por el consumidor de alta cultura.

Por otra parte, también es errado hablar de "confianza en el impulso somático", como si Adorno no viera en él una promesa de felicidad que en la sociedad tal cual es siempre se cumple paradójicamente, porque lo que parece llevar a la liberación de la identidad, finalmente aumenta la cosificación del yo.

El caso de U. Kohlmann es similar al de R. Wiggershaus. Kohlmann¹⁴⁵ se refiere únicamente al concepto de felicidad que aparece en DA -la felicidad que he llamado prehistórica- para explicar por qué el sujeto no puede recuperarla.

La felicidad, para el sujeto, es siempre una totalidad, pero que no puede ser nunca la totalidad del comienzo, la totalidad a la cual ha renunciado (la naturaleza). Por eso, cuando Odiseo pasa por la isla de los lotófagos ya intuye que la felicidad que podría reencontrar comiendo de la flor de Loto es una mera apariencia de felicidad. La flor de Loto le devolvería la sensación de abandono vegetativo propia del animal, pero no todas las ventajas que tenía el hecho de ser verdaderamente un animal. Lo que podría obtener después de comerla, en todo caso, es un estado donde no tuviera conciencia de la infelicidad, mas no la felicidad en sí, que sólo es posible con la superación real del sufrimiento. Kohlmann no advierte que esa superación del sufrimiento sólo podría ser tal si fuera la superación del sufrimiento para todos los hombres como miembros de la especie (un objetivo que únicamente podría proponérselo la política, entendida como praxis emancipatoria), ya que nadie puede ser legítimamente feliz bajo condiciones que hacen sufrir al resto.

¹⁴⁵ Kohlmann, U., *Dialektik der Moral ...*, op. cit., p. 25

En el caso de A. Wellmer¹⁴⁶, la deficiencia de su interpretación proviene de schopenhauerizar a Adorno, simplificando la idea de felicidad que el sujeto asocia a las fases presubjetivas, y restringiéndola a su sentido positivo, es decir, a aquel que la asocia exclusivamente con la emancipación y la utopía. Es más, Wellmer identifica los conceptos de felicidad y emancipación, sin distinguir que la segunda es la condición de la primera, razón por la cual los dos conceptos no pueden significar lo mismo. Por eso no advierte que el sujeto se autoengaña cuando confunde felicidad con emancipación y convierte a la felicidad en el parámetro de la emancipación. El hecho mismo de que el sujeto se crea emancipado cuando se siente feliz (porque no tiene que soportar el peso de la identidad) no es otra cosa que lo que aquí llamo *felicidad paradójica*: una liberación momentánea de la tutoría del yo. Wellmer olvida que el deseo de emancipación, si bien se alimenta inconscientemente del recuerdo de un impulso preyoico, está asociado conscientemente a la autoafirmación del yo que la represión de ese impulso hace posible, con lo cual la voluntad necesita dialécticamente de sus enemigos mortales -los impulsos somáticos presubjetivos- para reprimirlos y poder sentirse liberada de ellos (aunque vuelva a necesitarlos para sentirse feliz).

Al interpretar de manera unilateral qué es lo que Adorno entiende por felicidad, el análisis de Wellmer tampoco llega a concebir su carácter paradójico, pero por razones diferentes a las de Wiggershaus. Si bien se ocupa de ÄT en conexión con DA y ND, Wellmer identifica el concepto de felicidad con la promesa de felicidad del arte, que a su vez estaría asimilada para él al concepto schopenhaueriano de felicidad. Al no tener una idea de *felicidad paradójica*, no necesita distinguir entre sí los conceptos de felicidad, emancipación y utopía. Lo que discute, entonces, es solamente la utopía, de la cual el arte moderno estaría destinado a priori -por la dialéctica de la apariencia estética- a dar cuenta. Pero la utopía no equivale al cumplimiento de una promesa de felicidad, ya que esa felicidad que Wellmer confunde con el éxtasis, de ser posible, resultaría paradójica y anularía el sentido emancipatorio de la experiencia estética. La felicidad que el arte promete no se cumple en el instante de la experiencia estética: "... al negarse irremisiblemente a la felicidad del niño, el arte es alegoría de una felicidad presente aunque sin apariencia, marcada por la cláusula mortal de lo quimérico: tal felicidad no existe ..." ¹⁴⁷. Lo que hace que la utopía se proyecte al futuro como posibilidad no realizada de lo real no es el programa de la realidad que encierra, sino el hecho de que la realidad que niega (y que se convierte en su contenido de verdad) siempre es histórica.

El punto de partida del planteo de Wellmer es la fractura entre materialismo histórico y sensualismo utópico. ÄT estaría para él más cerca de un schopenhauerismo escatológico y sensual que de un marxismo ilustrado por la teología. El elemento escatológico derivaría del hecho de que la luz de la redención bajo la cual el arte ve a la realidad (y que por verla desde la reconciliación como lo que

¹⁴⁶ Wellmer, Albrecht, "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Moderne", en: Von Friedeburg, Ludwig, und Habermas, Jürgen, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1983, pp. 138-176

¹⁴⁷ Adorno, T. W., GS 7, p. 197

no es, la muestra irreconciliada) no sólo no es de este mundo, sino que proviene -en términos schopenhauerianos- de un mundo que está al otro lado del espacio, del tiempo, de la causalidad y de la individuación. El elemento sensualista se vincularía directamente con el concepto de felicidad, entendida como la quintaesencia de la plenitud de los sentidos.

Del cruce del elemento escatológico con el sensualista es de donde resulta para Wellmer una perspectiva utópica en la cual la esperanza de reconciliación entre los hombres y la naturaleza se confundiría con la nostalgia del paraíso perdido. Por lo tanto, toda praxis emancipatoria se volvería inútil, porque la distancia entre la realidad histórica y la reconciliación sería a priori infranqueable. Esta situación crearía un abismo entre la praxis y la felicidad que ni el arte mismo sería capaz de cruzar.

Pero el problema de la interpretación de Wellmer es que pone a la felicidad lo suficientemente lejos de la cosificación y lo suficientemente cerca de la reconciliación como para no tener que preguntarse por qué la felicidad que promete el arte "no es de este mundo". Cuando habla de un concepto sensualista de felicidad como plenitud de los sentidos no queda claro en qué sentido Adorno puede esperarla del arte después de que ha advertido sobre los peligros del hedonismo estético. El pasaje de *ÄT* que podría haberle servido a Wellmer como apoyo -aunque no lo cita- es el mismo que continúa, unos renglones más adelante, anunciando cuáles son los límites del sensualismo: "... El placer subjetivo en la obra de arte se aproximaría entonces al estado de quien ha sido arrojado del ámbito de lo empírico como totalidad de interreferencias, pero no de lo empírico mismo. Podría haber sido Schopenhauer el primero en haberlo visto ..." ¹⁴⁸. Hasta aquí parecería que el hedonismo estético es un efecto que se produce cuando la experiencia sensible se desvincula de los estándares espacio-temporales y categoriales propios del conocimiento empírico, mientras que lo que correspondería al concepto sensualista de felicidad -que, según Wellmer, es el elemento schopenhaueriano de *ÄT*- sería la plena posesión de los sentidos tal como si el sujeto se hubiera reconciliado con la naturaleza de la que se ha escindido. Pero no es eso lo que dice Adorno a continuación, después de haber nombrado a Schopenhauer, sino lo siguiente: "... La felicidad en las obras de arte es una fuga precipitada, no forma parte de aquello de lo que el arte se escapa; es siempre accidental, inesencial para el arte como la felicidad misma de su conocimiento: el concepto del goce artístico como constitutivo del arte debe ser demolido. Si, de acuerdo con la idea de Hegel, en todo sentimiento del objeto estético hay algo aleatorio -generalmente una proyección psicológica-, esto exige del que lo tiene un conocimiento, un conocimiento de lo justo: hay que ser conciente de su verdad y de su falta de verdad. Al hedonismo estético habría que oponer ese pasaje de Kant en su doctrina sobre lo sublime en el que, de manera parcialista, lo exime del arte: la felicidad en las obras de arte sería en todo caso el

¹⁴⁸ Ibid., p. 30

sentimiento de lo resistente transmitido por ellas. Esto vale más para la totalidad del ámbito estético que para cada obra singular ...”¹⁴⁹

No obstante haber señalado que la experiencia estética necesita de interpretación para superar su fugacidad, que es necesario que se la vuelque en conceptos para que no se disuelva en la pura inmediatez, Wellmer insiste en asimilar a Adorno con Schopenhauer en cuanto al hecho de que para ambos la felicidad que promete el arte no es de este mundo, con lo cual la experiencia estética sería una experiencia de éxtasis antes que una experiencia real-utópica. La razón que da Wellmer para sostener esta tesis es que no hay ningún concepto con el que se pueda pensar una situación de reconciliación cuyo ideal sólo aparece en el horizonte del arte y de la filosofía de manera negativa.

Ahora bien, si la felicidad que promete el arte es una experiencia digna de otra vida mejor -sea extática o no-, el arte se convierte en lo que Adorno nunca quiso que fuera: una forma de consolarse de la enajenación, un recurso para soportar estoicamente una vida indigna de ser vivida por el sólo hecho de que encierra momentos que evocan la posibilidad de otra vida distinta. Si en esto consiste la felicidad que promete el arte -como mostraré más adelante- estamos en presencia de una forma de felicidad tan paradójica como la que proveen la industria cultural o la ontología.

3.6.b. Modalidades de la felicidad paradójica

La única solución posible a la disyuntiva entre o soportar un yo coercitivo o disolverlo para entregarse a unas pasiones igualmente esclavizantes tendría que haber llegado por la vía del individuo. Pero la verdadera individuación -según Adorno- nunca existió. Del estadio del sujeto nunca se pasó al del individuo, salvo que se confunda al individuo con su ideología, el individualismo. El individuo iba a ser el hombre empíricamente libre (aunque la sociedad burguesa ya había deformado su concepto por las mismas razones que hizo posible pensarlo).

Las esperanzas que podía despertar para Adorno el proyecto del individuo pueden comprenderse retroactivamente, si se tiene en cuenta qué ha quedado como lo parecido a lo que él habría sido. Hasta el día de hoy, lo que más se parece a un individuo es alguien que logra obrar en contra de lo que la sociedad ha hecho de él. Por eso puede interpretarse que para él la política estaba destinada a ser la praxis de los individuos, porque su verdad dependía de que los hombres actuaran en contra de lo que eran, organizándose para contrarrestar el influjo del espíritu que los había formado, al mismo tiempo que sacaban provecho de él para la autoconservación de la especie.

La dialéctica de la ilustración, al mismo tiempo que crea las condiciones para que el sujeto deje de ser sujeto y pase a ser un individuo, crea las condiciones para que ese sujeto, por obra de su

¹⁴⁹ Ibid., pp. 30-31

reiterada cosificación, termine siendo el ciudadano ideal de la sociedad de masas. La sociedad de masas, finalmente, será la tierra prometida del capitalismo, el lugar donde los hombrécitos podrán practicar los placeres que Odiseo se prohibió con Circe, los lotófagos y las sirenas, pero sin correr el peligro de regresar a la naturaleza prehistórica. La naturaleza que los espera allí –una segunda naturaleza que ya ocupó el lugar de la primera- está tan cosificada como ellos mismos, por eso los hace sentir tan libres.

3.6.b.1. La industria cultural y la felicidad de los hombrécitos

En la DA la alienación aparece como un fenómeno paradójico, que permite que el sujeto encuentre en ella una felicidad perversa, como si el hecho de que "otro piense por uno" pudiera ser una vía de escape de la opresión que genera la identidad y una forma de restitución de la felicidad -salvaje e inenarrable pero completa- de las fases presubjetivas. La paradoja del sujeto es la misma de Franz Biberkopf, el protagonista de *Berlin Alexanderplatz*¹⁵⁰: su sufrimiento comienza cuando sale de la cárcel, y parece terminar cuando se une a la masa de hombrécitos que prefigura al nazismo. De lo que el sujeto quiere liberarse aceptando más cosificación de la que tiene es justamente de aquello que conquistó con tanto esfuerzo: el dominio de sí, la marca indeleble de la subjetividad. El deseo de escapar de la cosificación –encarnada en la subjetividad- lo lleva sin querer a aumentar su cosificación. Este fenómeno es lo que llamo *felicidad paradójica*.

La renuncia a la naturaleza hace que el sujeto se quede sin razones para autoconservarse. De este modo, el autodomínio se vuelve un fin en sí mismo y la vida se vive como un sinsentido. En estas condiciones, el sujeto queda fácilmente subordinado al mundo social. Es más, su alienación se vuelve una necesidad para poder huir del sufrimiento que representa la conciencia. La objetivación del sujeto -que alcanza su forma más acabada con la industria cultural- es la solución que aporta la historia para resolver este problema.

El concepto de industria cultural sirve para demostrar la diferencia entre el *modelo* de la felicidad, la felicidad prehistórica (que es la única que, de ser posible como realidad, no revertiría en una mayor cosificación del sujeto, pero, por eso mismo, lo llevaría a la muerte) y la *felicidad paradójica* (que es la única felicidad posible para un sujeto que se ha constituido a través de la renuncia a la naturaleza).

Hegel había visto que la historia no tiene como meta la felicidad humana. Freud también, pero por unas razones que a Adorno lo convencieron de que el sustituto de la felicidad era el entretenimiento. La industria cultural, precisamente, es el sistema bajo el cual están planificadas todas las formas posibles de entretenimiento, porque el entretenimiento requiere de planificación.

¹⁵⁰ La novela de Alfred Döblin *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf* (1929) es mencionada en el ensayo sobre industria cultural como ejemplo del modo perverso en que las víctimas gozan cuando son sometidas. Ver: T. W. Adorno, GS 3, pp. 176-7

El sujeto, para él, sólo se entretiene con aquello que está planificado de la misma manera que el trabajo, siempre cuando la planificación no la note. Todo lo que no sea trabajo toma la forma del entretenimiento, más allá de su contenido. Desde el ojo del sistema, las piezas para piano de Schönberg cumplen la misma función que una telenovela, sólo que están destinadas a distintos consumidores culturales.

Si el entretenimiento fuera una actividad no planificada, inspirada en los deseos de cada individuo –que tendrían, en ese caso, deseos diferentes entre sí-, sería imposible de sistematizar. La diversión, por lo tanto, no responde a los deseos de cada individuo y, a su vez, los deseos de los individuos –en el caso de que sepan lo que quieren, cosa que no es habitual- no se diferencian demasiado entre sí.

Visto desde la óptica de la industria cultural, el sujeto no es más que un simple entrecruzamiento de las tendencias que lo constituyen. Si no fuera así, no sería posible reabsorberlo integralmente en ellas. Pero Adorno no culpa a la cultura de masas de haber llevado al sujeto a vivir una existencia inauténtica; por el contrario, es la industria cultural la que revela que el principio de la individualidad ha sido contradicho desde el comienzo, que la verdadera individuación nunca ha existido.

El sujeto, para poder entretenerse, debe sentir que esa actividad minuciosamente planificada para su diversión es la diversión, en el sentido de lo contrario del trabajo. La industria cultural le crea esa sensación haciendo que él invierta el mínimo esfuerzo en las actividades que ella le ha planificado. Si la diversión es vivida como lo opuesto del trabajo, es porque no demanda ningún esfuerzo intelectual. De ahí la necesidad de que en los productos de la industria cultural no se sienta el peso del esquema ni se note el principio ordenador. Una forma eficaz de ocultar la planificación es disimularla bajo la apariencia del absurdo. Pero en la medida en que el absurdo sigue su propia ley formal, exige un mayor esfuerzo de comprensión. Si existe este riesgo, es porque la lógica de la pura diversión –la libertad absoluta para hacer asociaciones libres- está excluida del entretenimiento corriente, que no puede emanciparse de la coacción del sentido.

Adorno, a mi entender, simplifica el problema de la diversión, en la medida en que piensa al sujeto del tiempo de ocio como un sujeto enteramente pasivo, y el problema del trabajo, en la medida en que piensa que la rutina laboral no deja ningún margen para que el ocio sea cualitativamente distinto de ella. Como quiere adrede que el divertirse haga las veces de una regresión que fracasa –y que fracasa doblemente: porque no hay vuelta atrás en el tiempo, y porque lo que se obtiene de ella es lo contrario de lo que se pretende obtener-, exagera hasta la caricatura las semejanzas entre el estado al que se aspira regresar –la prehistoria, como momento donde aún no existía el trabajo- y el estado en el que se encuentra el sujeto en el momento en que se divierte –que no es un no hacer nada, sino un no trabajar-. Presentada como la presenta Adorno, la diversión parece siempre sinónimo de estupidez, de pasividad, de hipnotismo, de descerebramiento, infantilismo, de animalidad, o –teniendo en cuenta el respeto adorniano hacia los animales-, de embrutecimiento. Ahora bien, ¿por qué el sujeto tendría que renunciar a las capacidades intelectuales para

divertirse o, al menos, entretenerse, en lugar de usarlas para ese fin de otro modo que en el mundo del trabajo? ¿Cómo puede ser, si no, que una pieza de Schönberg, que requiere concentración y competencias intelectuales, entre como alta cultura en la órbita de la industria cultural, si no fuera porque sirve para que alguien ocupe con ella su tiempo de ocio? Que el sí mismo se haga añicos por un rato puede querer decir que se concentra en otra cosa que sí mismo, por ejemplo, en las complejidades de una pieza musical o de un texto literario. El entretenimiento, muchas veces, es sinónimo de esfuerzo intelectual descentrado, no de embotamiento de las facultades o de consumo inconsciente de ideología. Ese esfuerzo puede ser para ganar un partido de ping-pong o de ajedrez, para terminar de leer un libro o para terminar de ver una película, pero, en cualquier caso, es un esfuerzo intelectual, sólo que es distinto del que requiere el trabajo. Que el esfuerzo intelectual del entretenimiento sea distinto del que pide el trabajo –porque la mente debe adecuarse con rapidez a situaciones nuevas, inesperadas, sorprendentes, o extraordinarias– puede significar incluso que sea mayor y que genere por eso entusiasmo o pasión.

Por otra parte, creo que el error de Adorno, al pensar que existe un contrapunto entre el uso de las facultades en el tiempo de trabajo y en el tiempo de ocio –en el que estarían anuladas–, se debe a que asocia, por un lado, trabajo con concentración y agotamiento mental –independientemente de lo mecánico que pueda ser un trabajo– y, por el otro, entretenimiento con no hacer nada y embotarse siguiendo el hilo de algo muy simple –como si el máximo placer humano proviniera de ver películas o escuchar radio, simplemente porque requieren de un grado de atención que podría alcanzarlo el cerebro de un niño–.

Adorno no se interesa tanto en cómo es posible que el sujeto no se rebele contra la forma en que la industria cultural lo cosifica, sino en el hecho más perverso de que se sienta feliz bajo su yugo, hasta el punto de reclamarle por anticipado los productos que ella tiene planificado ofrecerle. Esta sumisión gozosa la explica como una modalidad de esquematismo, siguiendo el modelo de esa parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant¹⁵¹. Los mecanismos de control de la industria cultural están incorporados al sujeto de una manera que no le impida volver espontáneamente al trabajo después de la diversión.

Ahora bien, si es necesario garantizar la vuelta al trabajo después de la diversión, es porque el sujeto, al constituirse como *homo economicus* en el pasaje de la racionalidad bárbara a la racionalidad de autoconservación, ha renunciado a la barbarie improductiva, y la idealización de ese estadio arcaico, donde podía vivir de la recolección de frutos, queda para él asociado con las bondades de la felicidad prehistórica. Por eso, para resistir a la tentación de abandonar la producción, basta con que el tiempo libre esté tan planificado como el tiempo de trabajo, pero de

¹⁵¹ Adorno, T. W., GS 3, pp. 145-146. Adorno se refiere al esquematismo de los conceptos puros de la razón que aparece dentro de la Analítica de los principios. Ver: Kant, I, en: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), hg. von R. Schmidt, Hamburg, Felix Meiner, 1952 (unveränderter Nachdruck der zweiten, durchgesehenen, Auflage 1930), Transzendente Elementarlehre, Zweiter Teil (Die transzendente Logik), Erste Abteilung (Die transzendente Analytik, Zweites Buch (Die Analytik der Grundsätze), 1. Hauptstück (Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe), pp. 196-205

una manera tal que el sujeto no sienta la planificación. La planificación del tiempo de ocio no tiene por qué ser la misma que la del tiempo de trabajo. No es necesario –como cree Adorno– que el tiempo libre esté planificado de la misma forma que el trabajo, con la sola salvedad de que esa planificación no llegue a notarse. En marcar esta salvedad, no obstante, Adorno acierta. La industria cultural siempre es más efectiva si su dominación no se siente. Es más, toda forma de dominación es más dominante si logra no ser sentida como tal.

La función de la industria de la cultura es paradójica: por ella se asegura que la búsqueda de la felicidad individual no se encamine hacia la disolución de la identidad, pero, para lograrlo, tiene que desvirtuar toda posibilidad de una identidad legítima, rebarbarizando a los sujetos para que consuman sus productos. De este modo se concilian cultura y masificación. Es más, el concepto mismo de industria cultural expresa que la cultura no es lo contrario de la masificación, sino que ambas están articuladas entre sí desde un comienzo. Misteriosamente, como operara mismo principio que en el esquematismo kantiano, los productos que se le ofrecen al sujeto responden a sus necesidades más espontáneas. En el mercado, la libertad se parece más que en ningún otro lugar al concepto que Kant dio de ella, porque es donde menos se distingue de la compulsión. Desde la lectura de Adorno, la libertad y el determinismo kantianos son iguales, porque las reglas que se autoimpone el sujeto cuando es libre coinciden con las que rigen en la sociedad. Esta lectura, por su parte, continúa desarrollándola en ND.

3.6.b. 2. La ontología como encandilamiento

Esa felicidad falsa y paradójica que busca emular a la felicidad arcaica -falsa, porque el hombre no puede volver sobre sus pasos; y paradójica, porque aumenta la cosificación de la que promete liberar- no sólo se obtiene por la vía del goce enajenado que permiten los productos de la industria cultural. De acuerdo con ND, existe una práctica intelectual muy prestigiosa, fuertemente institucionalizada, de la que parece imposible sospechar que sirva para que sus cultores se autoengañen y satisfagan por medio de ella una necesidad ilegítima. Se trata de la ontología, por la que Adorno entiende toda modalidad del pensamiento identificante que insista en fundarse como *filosofía primera*.

Pensamiento identificante es la forma en que Adorno llama a la metafísica en ND. Allí sostiene que a lo largo de toda su historia (desde Tales de Mileto hasta Heidegger) el pensamiento filosófico ha procedido de la misma manera que el idealismo, haciendo idéntico con un concepto del sujeto a aquello que en la naturaleza es una pura diferencia (el idealismo simplemente es el momento de la historia de la filosofía en el cual se vuelve autoconciente la primacía del sujeto que supone la operación de identificación). El resultado de esta operación circular es el encierro del sujeto: por medio de la identificación el sujeto sólo se conoce a si mismo. Por eso, en ND Adorno piensa la

emancipación del sujeto y la prioridad del objeto como un solo y mismo proceso dialéctico, así como también es un solo y mismo proceso dialéctico aquello que viene a remediar: la objetivación del sujeto y la subjetivación del objeto.

Para Adorno, la crítica a la ontología puede llevarse a cabo con el solo tratamiento de la ontología de Heidegger, porque en ella se pretende -aunque sin éxito- terminar con el problema endémico de la tradición occidental -la prioridad del sujeto-, a la vez que en el intento de lograrlo se agudizan todos sus males. La incorporación al *Dasein* de la pregunta por el ser sirve para justificar todos los proyectos ontológicos fracasados, de Tales en adelante. Heidegger destruye demasiado respetuosamente la historia de la filosofía, de manera que pueda hacerla culminar en una ontología -la suya- que remedie el *olvido del ser*.

Pero esta rehabilitación post-husserliana de la ontología -aunque tenga intenciones contrarias al subjetivismo moderno- se debe a un motivo profundo que ella misma no admitiría: la pérdida de sustancialidad que sufre el sujeto frente al sistema de relaciones funcionales que lo constituyen. Frente a esta tendencia, que el sujeto la vive con angustia, el ser representa una cierta sustancialidad que no podría ser reducida a ese sistema, con lo cual también el sujeto se ve indirectamente fortalecido.

La nueva ontología es un sucedáneo de algo que al sujeto le es negado: se trata del mismo proceso por el cual la industria cultural reconforta a las masas, a falta de poder devolverles la felicidad completa a la que han renunciado, sólo que a los productos de la cultura, si son seriados, nadie los considera serios (mucho más si sirven exclusivamente a los fines del entretenimiento). La causa inútil de la filosofía primera, en cambio, aparece como depositaria de las preguntas no respondidas por la tradición filosófica. Este fenómeno -una especie de autoengaño compensatorio- Adorno lo describe como un encandilamiento (*Verblendung*). De acuerdo con mi tesis, aquí interpreto la figura del encandilamiento como otra forma de felicidad paradójica.

Frente a la voracidad de la industria cultural y al fracaso permanente de la novedad -que no puede sostenerse por mucho tiempo como tal-, el encandilamiento reacciona agudizando la que aparece como la más urgente de las necesidades contemporáneas: la de encontrar algo firme en que apoyarse. Frente al miedo de ser avasallado por el dinamismo histórico, lo que se busca la ontología es algo inamovible, que conserve a lo viejo y condenado, en lugar de entregarlo a su definitiva disolución.

De todos modos, Adorno reconoce que el hecho de que una necesidad pueda ser considerada como ideología no permite negarla. En toda necesidad hay algo inasible, aun cuando haya sido adquirida en un mundo manipulado. Que se haya producido en un sujeto cuya constitución le prescribe alienarse hace que la necesidad tenga un aspecto legítimo, aunque no sea inmune a la ideología. Las necesidades requieran atención a pesar de haber sido producidas de manera falsa. Lo cual no significa que la necesidad ontológica pueda ser justificada como parte constitutiva de estructura fundamental humana. Al revés de lo que cree Heidegger, la necesidad ontológica forma

parte de la existencia inauténtica, en tanto es expresión de un sujeto alienado que busca algo pristino y primigenio que le sirva para pensarlo como origen y meta¹⁵².

3.6.b. 3. El arte y la filosofía como consuelos

Desde Aristóteles, que la pensó por primera vez como el *summum bonum* de este mundo, hasta Marx, que quiso la transformación social para que fuera posible para todos los hombres, y no para unos pocos, la vida contemplativa fue algo más que el paliativo con el que los filósofos se conformaron por no poder llegar a la praxis. Una humanidad liberada del trabajo disfrutaría no sólo de ver las cosas, sino de verlas de otro modo. La contemplación, aun cuando sigue confinada a ser un reducto de privilegiados, nunca pierde ese rasgo, el de anticipar a algunos cuánto mejor podría ser la vida de todos sin el yugo del trabajo.

En nombre de este tipo de razones, Adorno hace un moderado elogio de la contemplación¹⁵³. Que sea moderado se debe a que en ND todavía recuerda lo que poco después le recordarán los militantes estudiantiles, cuando no se sientan apoyados por él: que la felicidad del espíritu es ilícita en medio de la desgracia general. ¿Cómo se puede ser feliz de tener algo que casi nadie tiene? El tiempo del que disponen los que contemplan les es prestado –y medido– por el trabajo que otros realizan mientras tanto y por la miseria de los que no consiguen trabajar. Sin embargo, Adorno se disculpa de estar en condiciones de disfrutar de una vida intelectual que para la mayoría está vedada, sosteniendo que, cuando es imposible ensayar alguna forma de praxis sin que redunde en mayores males aun queriendo hacer el bien, hay que limitarse al pensamiento. De este modo anticipa el que será su argumento capital contra los militantes estudiantiles, que le exigen que se comprometa con las luchas de su tiempo.

La postura de Adorno a favor de la contemplación no puede justificarse por otras razones que las que imponía el contexto. Si el activismo no es para él la praxis emancipatoria por excelencia, sino una versión deformada de ella, su opción personal por la teoría la convierte en la mejor opción para todos aquellos que podrían consagrarse a la praxis. Adorno no postula en términos absolutos, a la manera de Aristóteles, la vida contemplativa como la vida más feliz, sino que la postula como mejor en relación al contexto propio y a las opciones que ofrecía ese contexto. Contemplar, en los tiempos que corrían –ND es de 1966– era para Adorno no sólo algo mejor que actuar, sino algo que había que hacer para darse cuenta de que no había que actuar. Esa es, a mi entender, la postura de Adorno sobre la vida contemplativa –totalmente circunstancial– que lleva –precisamente por ser circunstancial– al conflicto con los estudiantes¹⁵⁴. Al decidirse por la contemplación en un contexto

¹⁵² De cómo Adorno interpreta políticamente a Heidegger me ocupo en el capítulo 7. Ver el punto titulado "El nazismo como un caso de ideología. Adorno contra Heidegger".

¹⁵³ Adorno, T. W. GS 6, "Kontemplation", pp. 242-243

¹⁵⁴ Al tema de la disputa con los estudiantes le dedico la mayor parte del capítulo 3, por eso no lo desarrollo más aquí.

en el que muchos de los que se dedicaban al arte y al pensamiento se habían volcado a la praxis bajo la forma de la militancia, Adorno necesita más razones filosóficas para justificarse que las que habría necesitado en otro momento histórico.

Esa postura circunstancial hace que no vea que el arte y la filosofía también pueden proveer formas de felicidad paradójica. Al revelar que la felicidad prehistórica está irremediabilmente perdida, y al mostrarla con el aspecto tenebroso del que el sujeto la ha despojado para poder idealizarla, el arte moderno o la filosofía –cuando logra liberar su potencial utópico, como en el caso de la dialéctica negativa- terminan abriendo el camino para aceptar la felicidad paradójica como el mal menor.

Al anticipar lo tenebroso, la utopía del arte expresa toda la verdad acerca de la prehistoria, una verdad de la que el sujeto no quiere saber: que la felicidad total, universal e indivisa que él localiza allí es inescindible de la muerte. Es por eso que la felicidad prometida por el arte es empíricamente imposible: porque su cumplimiento en este mundo resultaría tenebroso. De ser posible, significaría el regreso al terror originario que el sujeto –una vez constituido- ha olvidado para poder idealizar *de manera completa* esa fase donde la autoconservación –que tantos pesares le trajo- no contaba. El sujeto no quiere recordar lo que la utopía del arte –entendida como recuerdo completo de la prehistoria- le recuerda: que el sacrificio por el cual se convirtió en esto que ahora deplora fue la única forma de salir del terror absoluto a perder la propia vida. Si pagó un precio tan alto por pasar de la racionalidad bárbara a la de autoconservación es porque el terror a la muerte es más insoportable que la renuncia al derecho a todo. Aunque una vez producido el pasaje de una racionalidad a la otra el valor de la renuncia se invierte y la felicidad total, universal e indivisa parezca justificar cualquier sacrificio –aun el de la propia vida- por alcanzarla. No por otra razón es que la felicidad y la autodestrucción van a volverse inseparables dentro de la lógica de la autoconservación: para un sujeto condenado de por vida al autodomínio no puede existir otro concepto de felicidad que el de la pérdida de sí mismo. La felicidad y la muerte –que representa la posibilidad extrema de olvidarse de sí, de perder definitivamente la mismidad- terminan coincidiendo. De ahí que sea útil para la vida que todas las formas de felicidad alcanzables resulten paradójicas. Sólo así el sujeto se afirma en su identidad cosificada y se aleja de la fascinación que le provoca la felicidad autodestructiva, en tanto la felicidad autodestructiva tiende a algo que es verdadero, pero que por verdadero es tenebroso.

A pesar de que Adorno no tematiza este problema, *todas las formas de felicidad compatibles con la vida* –y no sólo las que él critica explícitamente- aumentan la cosificación. La felicidad que pudiera provocar el pensamiento al liberarse de la lógica de la identidad, o la que proviniera de la posibilidad de sustraerse al hedonismo estético para entregarse al contenido de verdad del arte moderno, son formas de felicidad paradójicas, porque cosifican al sujeto mientras le hacen creer que a través de ellos puede alcanzar su emancipación a pesar de que no se ha logrado aun la emancipación humana. Esa felicidad ni sería mesiánica –porque no redimiría al resto de la

humanidad, sólo al que hace la experiencia- ni dejaría de ser paradójica, aun cuando fuera vivida fuera del canon del hedonismo estético que Adorno con tanta justicia critica.

Al advertirle que la felicidad total, universal e indivisa es incompatible con la vida-, la utopía del arte consuela al sujeto de su irremediable cosificación, que sí es compatible con la vida. Si el sujeto sigue manteniendo el modelo de la felicidad presubjetiva, es porque la autodestrucción que le prescribe también es compatible con la vida, porque la vida en que está pensando Adorno es la vida dañada, la que no debe ser, pero es. Si la cosificación es compatible con la vida dañada, sólo un sujeto cosificado puede encontrar felicidad en algo que aumenta su cosificación; al mismo tiempo, sólo un sujeto cosificado puede autodestruirse persiguiendo una felicidad que no sea índice de cosificación. Por estar dañada, la vida genera formas de felicidad compatibles con ella, pero que no satisfacen a un sujeto cosificado. El sujeto –por ser producto de la cosificación- sólo puede concebir la felicidad como una huida sin retorno de sí mismo. La vida dañada, entonces, genera indirectamente autodestrucción, y la autodestrucción se vuelve compatible con ella.

La felicidad paradójica es paradójica no sólo porque promete emancipar al sujeto de la cosificación, cuando en realidad lo que hace es cosificarlo más, sino también porque lo deja insatisfecho. La felicidad paradójica es compatible con la vida dañada, pero al mismo tiempo, se vuelve contra ella, porque genera en el sujeto cosificado el deseo de emancipación. Sólo un sujeto emancipado podría dejar de querer la emancipación de sí mismo. Y ese sujeto emancipado no existió nunca, por eso es imposible pensarlo bajo la categoría de sujeto, que implica de suyo escisión y dominio.

3.6.b. 4. La felicidad al precio de renunciar al poder político. La paradoja de la vida intelectual.

Se sabe, porque se sabe de la división del trabajo para la escritura de DA, que el autor de "Elementos del antisemitismo"¹⁵⁵ es Horkheimer. No obstante, en medio del tremendismo general que afecta al tono de este escrito, en el que la historia empírica está prácticamente aplastada por el freudismo, aparece un tema netamente adorniano: el de la felicidad sin poder, tal vez la única idea que aporta claridad al oscuro origen del problema del antisemitismo. Los mutilados por el dominio (porque el dominio de la naturaleza le exige al sujeto escindirse para poder autocontrolarse), de los que el dominio se sirve sin hacerlos felices, sueñan secretamente con ser banqueros o intelectuales, las dos versiones de la *dolce vita* que para ellos las encarna el judío. El motivo de esa envidia es la idea de que ninguno de los dos, ni el banquero ni el intelectual, necesita fatigarse para ganar dinero. Al haber pactado con el liberalismo el derecho a la propiedad a cambio de la renuncia al poder político, los judíos prosperaron de un modo que resultó ostensiblemente insoportable para el resto, que fue engañado con la promesa de que la felicidad vendría con el poder. El incumplimiento de esa promesa potenció aun más la sospecha de que los

¹⁵⁵ Adorno, T. W., GS3, pp. 192-234

banqueros y los intelectuales eran los elegidos para conocer la felicidad tener que entrar en contacto con las luchas políticas que demanda el acceso al Estado. Para quien está sujeto al dominio sobre sí mismo como condición para dominar la naturaleza, el judío es secretamente objeto de envidia y públicamente, motivo de odio, aunque sea en realidad la imagen de esa felicidad sin poder -que le es negada y que él proyecta sobre el judío- la que le resulta insoportable¹⁵⁶.

Por el obvio matiz autobiográfico que tiene para Adorno el tema de la felicidad sin poder, no es extraño que el primer párrafo de MM ("Para Marcel Proust") reflexione sobre la envidia que los hijos de padres ricos despiertan entre aquellos que se vuelven sus colegas, cuando deciden incursionar en el mundo intelectual. La sospecha que se cierne sobre ellos es que han elegido las

¹⁵⁶ No obstante su preferencia por las razones profundas e inconfesables, Horkheimer y Adorno consideran también las razones históricas que forjaron ese odio. Estas razones secundarias explicarían en todo caso lo que hizo posible que los judíos pudieran ser estigmatizados para ocupar finalmente el lugar vacío y prefigurado del perseguido. El hecho de que se hayan ocupado por mucho tiempo de la esfera de circulación -aunque no hayan sido los únicos-, sin tener acceso a la propiedad de los medios de producción, hizo que debieran justificar sus privilegios con mayor sumisión que otros. La imposibilidad de echar raíces los convirtió en figuras que prosperaban protegidas por el poder de turno, como en la época del absolutismo, en la que se encontraban económicamente adelantados respecto de la población atrasada. Ya como mercaderes que difundían la civilización romana en la Europa pagana se habían ganado el odio de los que los veían como colonos del progreso. Desde entonces, quizá, su imagen quedó asociada a la introducción de formas de vida capitalistas en sociedades atrasadas, donde las víctimas del progreso económico no podían sino odiarlos. De ahí que cuando los banqueros o los intelectuales consiguen ese poder con que su felicidad no permite asociarlos se vuelvan sospechosos de haberlo alcanzado por medio de la conspiración.

Pero pareciera ser que ni las razones profundas -primarias- ni las razones históricas -secundarias- dieran cuenta del carácter pasional del antisemitismo. Como si el fanatismo inmediato de los antisemitas no guardara las proporciones correctas con los entusiasmos del mundo secular, Horkheimer y Adorno le buscan un presunto origen religioso. Al hablar de origen no piensan ni en un origen absoluto ni un origen histórico, sino más bien en un pasado casi bíblico. En ese contexto, el cristianismo se presenta a sí mismo como un progreso respecto del judaísmo. A los ojos de la nueva fe, el dios del Antiguo Testamento aparece casi como un demonio natural. La religión del padre es negada por la del hijo. Pero el cristianismo es hipócrita. Al volverse espiritual respecto del judaísmo (porque éste practicaba una fe que no estaba escindida de la vida nacional ni de la autoconservación común), termina pidiéndole a sus fieles que cultiven la resignación mundana mientras esperan la salvación eterna. El antiguo sacrificio ritual es reemplazado entonces por el sacrificio del propio yo, y el amor natural, por el amor desinteresado. De este modo se crea la ilusión mistificadora de que con la imitación de Cristo se puede superar la autoconservación. Como la Iglesia prescribe la observancia de la doctrina sin estar en condiciones de garantizar la salvación, el estado de promesa mesiánica en que queda la vida eterna llama a estigmatizar a los que no comparten su misma fe: la única prueba de que la salvación está destinada a los cristianos es que los que no sacrifican esta vida por la otra se condenen a la desgracia terrena (no sólo a la desgracia eterna, ya que lo que suceda después de esta vida no puede verse).

La prohibición del mimetismo (entendida como la reabsorción del sujeto por la naturaleza de la que se separó) es la base de la civilización. Más que extirparla, los judíos habrían superado la adecuación a la naturaleza dentro de los deberes del rito, conservándola en la memoria sin necesidad del símbolo, por el cual se recae en la mitología. Por eso son acusados de lo que -como burgueses pioneros- supieron vencer: la tendencia a dejarse seducir por lo inferior, a seguir el impulso animal y a retornar a la tierra a través de la idolatría. Poco importa que los judíos como individuos tengan o no esos rasgos miméticos por los que el antisemita los aborrece. Se trata de un impulso prohibido por la civilización, que el civilizado sólo se lo permite con la excusa de destruirlo. Es, por ejemplo, el caso de la burla, del placer de imitar lo que se considera inferior. Allí, la función mimética se disfruta malignamente. Identificándose de manera incondicional con la instancia que lo prohíbe, el civilizado se siente con derecho -como excepción- a entregarse al impulso al que más le teme. Este sería el esquema de la reacción antisemita: es la exención autoritaria respecto de lo prohibido lo que constituye a los antisemitas como un colectivo y lo que funda la comunidad étnica.

tareas del espíritu por aversión a la ignominia de ganar dinero¹⁵⁷. Como hacen su elección en el preciso momento de la historia en que las ocupaciones espirituales se han burocratizado por completo, quienes las desarrollan como profesionales les muestran su resentimiento calificándolos de diletantes. El problema del joven rico es que no está dispuesto a admitir en qué se ha convertido el reino del espíritu, y no puede hacerlo, porque lo ha elegido como opción al reino del que proviene, el reino del dinero, al que lo habían destinado sus padres. Aun cuando sea feliz en su nuevo mundo, él querría suspender la división del trabajo, la departamentalización del espíritu, el reconocimiento en base al mérito, los *numeri clausi* y las especializaciones, porque son todos los rasgos que éste comparte con el mundo del que ha escapado. Es como si la clase de la que los intelectuales independientes han desertado se vengara de ellos, imponiéndoles sus exigencias en el mismo lugar donde han buscado refugio. Con estas restricciones, la felicidad que encuentren cambiando un mundo por otro no podrá sino confirmarlos en el sí mismo del que querían escapar: el del niño rico (al que sociedad envidia por tener la oportunidad del ocio y sus colegas, por tener la suerte de poder competir con ellos sin necesidad de preocuparse por los resultados materiales del éxito o el fracaso). El problema de los profesionales del espíritu, por su parte, al no querer considerarlo un par, es que, bajo el imperativo de hacer carrera, ya no reparan en los conocimientos, propios o ajenos, sino en los hitos que enumera el *currículum*.

En MM Adorno es más justo que en ND en sus consideraciones sobre lo que más se parece para él a la contemplación: la filosofía practicada de una manera no profesional. Los años de publicación de estas dos obras (MM, 1951, ND, 1966), en parte, explican la diferencia. En 1966 los militantes lo obligan a pronunciarse sobre la praxis y, de manera reactiva, él se muestra más condescendiente con la contemplación de lo que había sido antes.

A lo largo de MM, las paradojas de la vida intelectual reaparecen como tema muchas veces, como si fueran variaciones del que podría ser un *Leitmotiv* de la obra: aun a quienes les están dadas las mejores condiciones de partida para elegir libremente (los ricos, los bellos, los inteligentes, los talentosos, porque lo que tienen como ventaja frente a los demás lo tienen por nacimiento, no por mérito y esfuerzo propios) el mundo que los recibe como aventajados los enfrenta a opciones falsas. El caso de los que eligen ser intelectuales cuando podrían haber sido hombres de negocios es de los más llamativos, porque el mundo del espíritu dentro del cual aspiran a ser hombres libres los hace prisioneros de su lógica competitiva y meritocrática. Todo pensamiento –dice Adorno en el #126– se les convierte en concurso para demostrar lo informado que se está o lo idóneo que se es. Si la sociedad deposita en los mejores pagados la ilusión de que ellos son los más aptos para resolver sus problemas, es lógico que quienes ostentan ese lugar y reciben esas remuneraciones les den cuenta de alguna manera de que no se han ilusionado mal: para eso, su reflexión no debe

¹⁵⁷ Adorno, por supuesto, no lo dice, pero ese sería el caso de su gran amigo Horkheimer, destinado por su padre a administrar su pool de empresas, y que se libra de esa responsabilidad yéndose de su casa, para estudiar filosofía bajo la protección de la familia Pollock. Ver: Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule ... op. cit.*, pp. 55-60

mostrarse como un producto ocasional del ocio, sino como una prueba mensurable de que han realizado un trabajo específico y metódico. Para los intelectuales, esta devolución a la sociedad que los financia los convierte en objetos de una adecuada ortopedia: en un determinado momento de sus carreras, ya se comportan por iniciativa propia como si incesantemente tuvieran que dar prueba de aptitud. Aun donde no hay nada que resolver, el pensamiento se convierte automáticamente en un entrenamiento con miras a un ejercicio futuro. Los objetos de estudio respectivos son vallas a vencer, los resultados de las investigaciones, test para que sus evaluadores decidan la aptitud de los contratados. En ese marco de tiranía burocrática, toda reflexión que pretenda dar cuenta de su relación con la cosa de que trata, haciéndose responsable de sí misma, provoca entre los colegas un recelo que le es comunicado bajo la forma de la descalificación: quien ostenta esas pretensiones intelectuales, saliéndose de las metas estándar de la comunidad que lo alberga, sólo quiere enrostrar a los otros una autosatisfacción vanidosa, inútil y antisocial.

La fantasía de la sociedad acerca de lo libres que son los intelectuales –en la medida, por supuesto, en que, a sus ojos, renuncian al poder político– se desvanece con sólo ser vista desde dentro, tal como la vio Adorno. Cuando los intelectuales críticos pretenden cambiar la sociedad, ya forman parte de ese círculo, que paraliza sus conciencias, modelándolas de antemano de acuerdo con las necesidades sociales. La huida hacia un mundo mejor que el del dinero deviene en la paradoja de que ese mundo sólo subsiste –y no sólo económicamente– al precio de reproducir hacia dentro suyo la lógica que gobierna a toda la sociedad. Quienes no son intelectuales le atribuyen a la figura del intelectual una felicidad que tiene borrados los rasgos que imprime el esfuerzo en todos los trabajos rentados. De ese modo, si bien no pasan por alto las razones que justifican la renta, no llegan a interpretar cuál es su efecto sobre el pensamiento. El problema, sin duda, radica en pensar en las actividades artísticas o intelectuales como un refugio respecto de la lógica social. Quien pueda ser feliz como intelectual –de acuerdo con mi tesis– siempre lo será de manera paradójica: al refugiarse en el mundo del espíritu pagará el precio de ser modelado por los mismos parámetros de los que quiere ser libre.

3.6.b. 5. La felicidad como libertad económica y éxito social. La paradoja de la riqueza.

Tal vez por haber combinado en su persona ambas facetas, Adorno se da cuenta de que, aunque a primera vista parezca lo contrario, el caso de los ricos no es muy diferente del de aquellos que se dedican a la vida del espíritu. Las fantasías sociales que se proyectan sobre quienes tienen dinero sin necesidad de ganarlo con esfuerzo revelan sin querer algo verdadero acerca de la riqueza: el

rico, si quisiera, podría ser mejor que el pobre¹⁵⁸. La asociación entre riqueza y bondad es producto de la confrontación de las ideas morales con un orden donde los ricos tienen la razón, pero donde al mismo tiempo son imposibles otras determinaciones concretas de la moralidad que las derivadas del poder económico. Para hacer el bien, habría que estar emancipado del principio del intercambio. En ese sentido, el rico podría ser generoso sin necesidad de preocuparse de las consecuencias. De todos modos, Adorno no tarda en hacerle dar un vuelco dialéctico a esta asociación entre bondad y riqueza. El rico realiza como yo lo que quiere el espíritu objetivo, con lo cual está predestinado a conservar la cohesión social a partir de una brutal desigualdad económica. Lo que el rico podría hacer para cambiar la realidad de otros a partir de su poder económico (entendido como libertad respecto del poder político) –eso que la fantasía colectiva le atribuye como bondad-, no hace más que testificar la ausencia de bondad en este mundo. La religión del éxito, en base a la cual se consagra al rico como superior, es contraria a toda conducta calificable de moral. Adorno sospecha bien que por algo ha sido que siempre se ha dignificado más a la pobreza –en tanto ascética- que la riqueza –en tanto libre- como expresión de moralidad. El problema de los pobres es que no tienen una moralidad propia, creada por ellos mismos, para hacerla valer sobre el resto de la sociedad. La moral de los esclavos, en la medida en que es la misma moral de los señores, pero que los señores no necesitan cumplir y sí necesitan que ellos cumplan, no puede ser sino mala. Si el poder económico logra ser asociado con la bondad –bajo el supuesto de que quien es económicamente libre está en condiciones de ser todo lo generoso que quiera y hacer felices a otros- es porque la moral se ha adecuado definitivamente al modelo de lo inmoral y contribuye a reproducirlo.

La generosidad de la que supuestamente son capaces los ricos, así como la aureola de felicidad que los envuelve, actúan como un velo. Lo que provoca ese efecto es el hecho de que la riqueza distancia de la injusticia. Los ricos aparecen como personas agradables simplemente porque los que golpean a los huelguistas son los policías. El hijo del rico puede tomar un whisky con el escritor progresista; el hijo del policía, no. Pero la alta sociedad está modelada, también subjetivamente, por el mismo tipo de racionalidad instrumental que modela al resto. Los ricos no sólo no están emancipados del interés –de hecho, razonan con la misma mezquindad que un comerciante pequeño burgués-, sino que tampoco pueden permitirse, como un lujo intelectual, pensar contra sí mismos. A los pobres les impide pensar la disciplina que el todo les impone a través de otros; a los ricos, la suya propia. Así como en los tiempos de Nietzsche los ricos más cultivados creían en el progreso, en la educación de las masas y en la mayor felicidad posible para el mayor número, en la era totalitaria creen en lo contrario: en la derogación de todos los derechos nacidos de la Revolución Francesa, en la doctrina de que la naturaleza humana no puede mejorarse, y en la negación de la felicidad como una meta humana alcanzable en este mundo.

¹⁵⁸ Adorno, T. W., GS 4, #119, p. 212. Sigo aquí, para desarrollar la figura del rico, sobre todo los párrafos 119, 120 y 121 de la tercera parte de MM.

En su semblanza del rico, Adorno parece querer decir lo mismo que ha dicho -y dirá hasta el final de su obra- acerca de la sociedad devenida sistema: que la lógica del todo está reproducida, como un fractal, en cada una de sus partes. La cultura no hace la diferencia entre ellas. De hecho, a la gran burguesía de mediados del siglo XX la cultura le sirve para lo mismo que a la de los siglos anteriores le había servido la religión: como un elemento de representación. Que el rico sea más culto e inteligente que el pobre se convierte en un atributo que lo vuelve más apto para el matrimonio; es una cualidad equiparable a ser elegante o a saber andar a caballo. En su descripción de los ricos como personas banales, a las que la falta de preocupaciones no les redanda en una mayor curiosidad intelectual ni les impide sumergirse en lo cotidiano de la misma manera que los pequeñoburgueses, Adorno anticipa correctamente una tendencia que no ha cesado de desarrollarse en la misma dirección a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XX: el comportamiento de toda la sociedad como masa o, dicho de otro modo, el fin del individuo.

La libertad económica que promete la riqueza, al cumplirse en un mundo que obliga a todas las clases a comportarse de acuerdo con el principio del intercambio, ni mejora la vida de los ricos – porque nadie, ni ellos mismos, es libre respecto de la lógica social- ni mejora la vida de los pobres –porque los ricos, hayan o no renunciado al poder político, no son realmente independientes de él, ni les basta la autarquía que les da el dinero para modelar la sociedad a su antojo-. El pobre podrá fantasear que el rico es todo lo feliz que él no puede ser, mientras el rico, a lo sumo, tendrá la oportunidad intransferible de comprobar en carne propia que no es así.

3.6.b. 6. La felicidad decretada por el psicoanálisis

Sólo el penoso estado de la conciencia dominante puede explicar para Adorno cómo es posible que la vida disipada y la alegría producida por el champagne –que antes sólo podían incluirse como clichés en las operetas húngaras- hayan sido elevadas a máximas generales de la buena vida¹⁵⁹. Con esta *boutade*, Adorno no protesta tanto contra la banalidad de una imagen devenida publicitaria, sino contra su carácter coactivo. A esa clase de felicidad, extrañamente, la considera la felicidad decretada (*das verordnete Glück*)¹⁶⁰ por el psicoanálisis, porque es la que los psicoanalizados aprenden a valorar como parte del programa de su cura.

Hay que admitir que, evidentemente, a mediados de la década del 40, cuando Adorno escribe las reflexiones que en 1951 publica como MM, el nivel social de los psicoanalizados era más alto que el actual. Hoy la práctica psicoanalítica se ha generalizado entre las capas medias altas y se la ofrece incluso, para las capas medias, como parte de los planes de salud. A su vez, el psicoanálisis ha influenciado enormemente, a lo largo del siglo XX, sobre otras prácticas sociales, sobre todo las que tienen que ver con la educación, la comunicación social de masas, la publicidad

¹⁵⁹ Adorno, T. W., GS 4, # 38 "Aufforderung zum Tanz", p. 69

y el marketing. Hasta su jerga, devenida vulgata, es imprevisiblemente familiar tanto entre pacientes crónicos como entre detractores de cualquier terapia. Lo que no cambió con el tiempo, a mi entender, es el nivel de educación de los pacientes. Aun cuando accedan a él las clases medias, el psicoanálisis, por su misma índole ilustrada, siempre está dirigido a personas con un cierto grado de ilustración y confiadas en la posibilidad de seguir autoilustrándose.

La asociación que hace Adorno entre la felicidad decretada –en lugar de prometida– por el psicoanálisis y una serie de bienes de consumo suntuarios necesita ser contextualizada, sin por eso perder de vista el contenido de verdad encerrado en ella. Aun cuando no participen exactamente del mismo mundo de privilegios que los ricos, quienes intentan ser felices con la ayuda del psicoanálisis se ven obligados a reformular en términos pseudomaterialistas cualquier eudemonismo previo: en honor del analista deben entusiasmarse sin discriminación con las películas, los bailes, las fiestas, las comidas caras, los tragos de moda y el sexo dosificado. En la medida en que el psicoanálisis quiere despertar en sus pacientes, por medio de un método catártico, la capacidad de goce –la conciencia de la felicidad, en lugar de la conciencia de la infelicidad–, su meta última es la adaptación y el éxito económico. Por si alguna vez quisiera convertirse en una praxis emancipatoria, Adorno le recomienda proponerse la meta contraria: en base al hastío provocado por la capacidad de goce, despertar en el paciente la conciencia de la infelicidad, de la infelicidad general y de la propia, derivada de la primera. Sólo si al paciente se le revelaran como falsas e insuficientes las satisfacciones que pueden obtenerse en consonancia con la sociedad –dado que la sociedad, tal como es, no puede ofrecer nada que sea verdadero y autosuficiente–, existiría alguna posibilidad de que éste se acerque a la idea de lo que podría experimentar bajo otras condiciones, que no fueran las de la vida dañada.

Para Adorno el psicoanálisis no tiene en su horizonte ningún proyecto de emancipación humana. Sólo le reconoce que, gracias a su aporte teórico y sobre todo, a su penetración institucional, la gente tiene cada vez menos inhibiciones, aunque no por eso se pueda decir que está más sana. Pero en el mismo reconocimiento se deja leer –no muy entre líneas– la ironía. Dentro de los cánones adornianos, el concepto de capacidad de goce es contrario a la idea de felicidad, porque toda felicidad que sea producto de la especulación sobre la felicidad es lo contrario de la felicidad. La felicidad es algo que aparece, no algo que se busca de manera metódica.

Es cierto que lo que Adorno critica de los psicoanalistas –teniendo en cuenta que las reflexiones de MM son producto de su exilio en Estados Unidos, donde predominaba la “escuela del yo” como versión local del psicoanálisis– no puede interpretarse como parte de su opinión general sobre Freud y sobre la teoría psicoanalítica en general. También podría objetársele, con toda razón, que la exhortación a la felicidad pertenece menos al horizonte teórico-práctico del psicoanálisis que al imaginario social bajo cuya influencia los pacientes contratan sus servicios. En cierto sentido, si se toma al pie de la letra la experiencia analítica del diván y se reconstruye cuál es discurso de los

¹⁶⁰ Ibid., p. 69

propios analistas respecto del tema, debería concluirse que los psicoanalizados, en el mismo proceso por el que buscan la cura, pierden la esperanza de encontrar la felicidad. Lo que encuentran, en el momento del así llamado "fin de análisis", son los límites de su neurosis, no la emancipación definitiva de ella.

De todos modos, hay un punto donde la crítica a los psicoanalistas se toca con la crítica a Freud (a cuya lectura Adorno tanto le debe); ese punto de cruce se produce por la interpretación del psicoanálisis como un momento contrailustrado de la ilustración. "... La contrailustrada ilustración de Freud le sigue el juego a la desilusión burguesa ..."¹⁶¹. El pensamiento burgués –reconoce implícitamente Adorno en su juicio sobre Freud- es de por sí pesimista en cuanto a lo que se puede esperar de la naturaleza humana. Freud, en ese aspecto, sería un pensador tan burgués como Hobbes o Kant: si el hombre no sublimara la parte suya que ha heredado de la naturaleza, la vida social sería imposible.

Para Adorno, Freud logró explicar la acción consciente a partir del trasfondo inconsciente de las pulsiones, pero lo hizo en consonancia con su época y su clase, con lo cual no pudo sustraerse al desprecio por lo instintivo. Por eso adoptó en bloque la estimación general de que los objetivos sociales están por encima de los sexuales, creyendo que estos últimos son egoístas y los primeros, no. De ese modo, aceptó sin ninguna sospecha la contraposición entre *social* y *egoísta*. El destino del placer es la sublimación, en la medida en que la sublimación lo convierte en algo socialmente útil. Pero esta astucia de la razón degrada a la racionalidad a mera racionalización. Con ella, la verdad es entregada a la relatividad y los hombres, al poder.

Con su potencia desenmascaradora, la teoría psicoanalítica eleva al nivel de la verdad la certeza subyacente en toda la historia de la psicología: que el yo –la idea rectora de esta ciencia y su objeto *a priori* durante tanto tiempo- no existe. Al revelarlo no como un centro que gobierna al Ello y al Superyo, sino como un esclavo de ambos, Freud finalmente presenta al yo del mismo modo en que la sociedad necesita que sea para poder dominarlo. Quien busque desarrollar su capacidad de goce por medio del psicoanálisis, será puesto sin remedio a disposición de las tendencias hegemónicas del todo. La felicidad que encuentre no sólo será paradójica, sino que no podrá dejar de ser conciliadora.

Esta es, a mi entender, la crítica principal que Adorno le hace al psicoanálisis como teoría y como práctica socialmente serviles. En el yo, al que Freud tanto ayudó a descentrar, se encontraba para Adorno el único proyecto de subjetividad auténtica, que podría haber servido para una verdadera praxis emancipatoria. Si el psicoanálisis convierte a ese yo prácticamente en nada, contribuye a su pesar a que las fuerzas a las que está sometido –las del Ello y las del Superyo- terminen de destruirlo.

No obstante, de acuerdo con la costumbre adomiana de deshistorizar cualquier proceso, convirtiéndolo en una tendencia que se instala en Occidente con la constitución misma del sujeto,

¹⁶¹ Adorno, T. W., GS 4, #37 "Diesseits des Lustprinzips", p. 67

fue Protágoras¹⁶², con su principio del *homo mensura*, el primero en exaltar equivocadamente al hombre: si él es la medida de todas las cosas, y no hay ninguna verdad objetiva, todo lo humano puede medirse, analizarse, y manipularse. El hombre es una cosa más entre las cosas. La primacía del sujeto –como finalmente mostrará en ND- destruye al sujeto. En MM, anticipa una parte de esta tesis, cuando aclara que la psicotécnica no es una deformación de la psicología, sino su principio inmanente. Si la autonomía basada en la razón es ilusoria, el individuo no es tal y queda por completo entregado al mecanismo social de la racionalización y de la adaptación. Quien firma el certificado de defunción del individuo, entonces, es el psicoanálisis, pero la psicología, hasta ese momento, había procedido con él como si ya fuera un fantasma.

3.6.b. 7. El amor como ideología y el concepto normativo del amor

De acuerdo con MM, aun quien tiene dadas desde nacimiento las mejores condiciones para elegir libremente (sea porque es rico, porque es bello, porque es inteligente, o porque es talentoso) está condenado a ejercer esa libertad en un mundo que sólo le ofrece opciones falsas¹⁶³. Es precisamente con los más favorecidos por la naturaleza con quienes la sociedad suele ser más vengativa: quizá porque su sola existencia desmiente la ecuación entre esfuerzo y éxito que ella debe hacerle creer al resto, los aventajados terminan rindiéndole tributo al igualitarismo con la sumisión forzosa al intercambio de equivalencias. Ellos pueden ser tan infelices como todo el mundo, porque la vida dañada no exime a nadie de estar sometido a su lógica.

Adorno, una vez más, para mostrar cómo la felicidad se vuelve imposible en las condiciones de la vida dañada, recurre a las excepciones y no a la regla. Da por sentado que la mayoría de los mortales, por su nacimiento (por ser pobres, feos, tontos o mediocres –escribo acá simplemente los atributos contrarios a los que Adorno usó para las que considera las mejores condiciones de partida-), están condenados a la infelicidad. De este modo, no acepta cierta creencia –atribuible al sentido común populista- que supone que los pobres son más felices que los ricos, que los feos tienen más suerte que los bellos, que los tontos sufren menos que los inteligentes, o que los mediocres llegan más lejos que los talentosos. Y no la acepta, más que nada, porque a ese sentido común no le interesa si la felicidad alcanzada a partir de esas condiciones es verdadera o falsa. Si el pobre se conforma con lo que tiene, si el feo completa lo que le falta a la bella o al bello y viven felices para siempre, si el tonto gana el Oscar y el mediocre, el Nobel, eso sólo demuestra con creces lo que quiere decir Adorno: que no saben cómo podrían haber sido felices los que son felices si todos estuvieran en las mismas condiciones de satisfacer la parte corporal de esa felicidad (y el dinero, la belleza, la inteligencia y el talento pertenecen muy precisamente a la base material y biológica de cualquier felicidad). La postura de Adorno es en este punto tan radical, que

¹⁶² Ibid., #39 "Ich ist Es", p. 70

si alguien fuera feliz sin esos atributos, habría decirle en su nombre que está siendo engañado por la sociedad, que su felicidad o su suerte son productos de la ideología y que debería revisarlos con urgencia. Por eso creo que Adorno tiene razón en sus exageraciones y hace bien en tomar a los más afortunados por el nacimiento –y no a sus contrarios- como los verdaderos contraejemplos de que se puede ser feliz en las condiciones impuestas por la vida dañada.

Por eso, la figura sinónima del hombre infeliz es el paranoico. Pero el paranoico, en su condición de infeliz, deviene lúcido acerca de la vida dañada. Adorno se pregunta por qué lo que uno más teme, aun sin fundamento real, como si estuviera poseído por ideas fijas, tiende a convertirse en hecho¹⁶⁴. La pregunta que el profesor no quiere escuchar en su clase es justo la que algún alumno le formulará con una sonrisa amable; la persona de la que más recelosamente se quiere mantener lejos al ser amado será la que, aunque viva a mil kilómetros de distancia, terminará invitándolo a salir, y lo hará por intermedio de alguien que, de buena fe, no podía imaginar, cuando se lo advertimos, cuál era el peligro en juego¹⁶⁵. La psicología todavía no ha logrado determinar si, en el primer caso, lo que provoca la pregunta en el malicioso –porque tiene que haber en la clase alguien malicioso- es el lapsus con que el profesor, sin querer, omite el tema sobre el que no quiere responder –y de ese modo lo señala-, y, en el segundo caso, si lo que provoca el fatal encuentro es el pedido expreso, hecho al mediador, de que esa persona –considerada un peligro- nunca acceda por ningún motivo a nuestro ser amado. Al respecto, la psicología sólo se limita a decir que quien se figura la desgracia es porque de algún modo la desea. Pero lo que a Adorno lo preocupa no es eso, sino por qué la desgracia finalmente sucede y la realidad termina dándole la razón al paranoico.

Hay algo de la fantasía paranoide que se corresponde con la realidad que ella misma tuerce. La paranoia se convierte en la imagen invertida de la vida verdadera, en tanto, por su propia iniciativa, identifica a la vida tal cual es (la vida dañada) con la vida falsa. El paranoico, en su delirio, entra en contacto con la verdad sobre este mundo. La psicología, por su parte, demuestra su impotencia para explicar la vida dañada: ¿cómo es que el alumno malicioso interpreta tan bien el miedo del profesor?; ¿por qué el amigo en el que se confía y que está sobre aviso rompe la promesa de evitar todo contacto entre esas dos personas, confiando en que el temor del que le ha hecho la advertencia es infundado?

De todos modos, Adorno sostiene que donde mejor se les revela a todos, sin distinción, hasta qué punto la vida está dañada, es en la experiencia del amor. El amor, dice Adorno, es el único terreno donde se hace honor a lo general. Es donde todos aparentemente podrían ser felices y, en virtud de eso, donde la felicidad se les niega a todos. Aquí no importan las cualidades de nacimiento.

¹⁶³ Del problema de la libertad bajo las condiciones de la vida dañada me ocuparé en el capítulo 2

¹⁶⁴ Adorno, T. W. GS4, #103 "Heideknabe", p. 185

¹⁶⁵ Estos dos ejemplos son los que da Adorno en: *Ibid.*, p. 185, sólo que los narro y los interpreto con más detalles que en la versión original.

El fracaso del amor, en el que se impone lo general sobre particular como si fuera una ley de la naturaleza, al individuo le parece, paradójicamente, un estado por el cual él se siente excluido de lo general. El que ha sido abandonado se siente abandonado por todos, no sólo por su objeto de amor; el que no es correspondido, siente que nadie lo ama, que el universo mismo lo repele; por eso, ni uno ni otro encuentran consuelo suficiente pensando en las otras satisfacciones que les ha dado la vida. Es más, esas satisfacciones les parecen falsas. Lo que les ocurre es que, en el sinsentido de su estado de privación (porque no les pertenece lo único que creen que les pertenece) descubren la falsedad de toda satisfacción meramente individual. El hecho de que sea la persona amada por uno la que a uno no lo ama (o no lo ama más) habilita una experiencia tristemente privilegiada: la de conocer en carne propia –como una verdad individuada, que se revela como intransferible- la imposibilidad general y absoluta del amor. Es a este tipo de verdades individuadas a la que pertenecería la felicidad –como experiencia contraria a la del desamor- pensada según el modelo de la infancia. En la infancia es un juguete, una ciudad o una persona – siempre únicos e irrepetibles- los que generan para el niño su dicha, y la generan sin que él piense que ese juguete, esa ciudad o esa persona podrían encontrar sustitutos mejores. Este tema, el de la relación entre felicidad e infancia, lo desarrollo en detalle en el Epílogo, no aquí.

El rechazo despierta en el rechazado –así como el abandono en el abandonado- la conciencia paradójica de lo general, porque él quiere hacer valer, como nunca antes, el derecho humano más inalienable, el derecho a ser amado, pero se trata de un derecho por el que nadie puede reclamar en nombre de la justicia (porque ningún individuo está obligado a corresponder la demanda de amor de otro¹⁶⁶).

Adorno hace muy bien en descreer de la posibilidad de que los hombres estén en condiciones de preservar la vida privada como la esfera sacrosanta de los sentimientos. La vida privada no puede servir de refugio respecto de la vida pública, porque en ambas domina el mismo principio mercantil del intercambio, sin que importe qué es específicamente lo que se intercambia (si bienes o afectos, porque todo lo que sea intercambiable funciona como mercancía). Cuando la naturaleza se cosifica –y la naturaleza interna se cosifica tanto como la externa-, los sentimientos también quedan sometidos a la lógica del intercambio. Aun quienes pensaban que la separación burguesa entre el mundo de la profesión y el mundo de la familia era nefasta hoy deberían guardar luto por ella. Si esos dos ámbitos hubieran logrado existir de manera bien diferenciada, con rasgos contrapuestos, al menos hubiera sido posible medir qué perdían los varones al integrarse al mundo social y qué conservaban las mujeres, cuando quedaban reducidas al mundo doméstico. Pero eso no sucedió. Adorno, siguiendo una lógica que luego R. W. Fassbinder llevará al paroxismo, piensa la esfera de los sentimientos como una proyección de la lógica social.

¹⁶⁶ Al respecto, es ilustrativa, como antecedente de la misma tesis presentada en DA y en MM, la crítica de Adorno a la doctrina kierkegaardiana del amor, que data de 1939/40 (primero fue publicada en inglés en la revista del Instituto y después, en 1966, reeditada como primer anexo de *Kierkegaard. Kontruktion des Ästhetischen*). Ver: "Kierkegaards Lehre von der Liebe", en: Adorno, T. W., GS 2, pp. 217-236

R. W. Fassbinder (1945-1982) sostenía que todas sus películas giraban alrededor de un único tema: "la explotación de los sentimientos dentro del sistema en que vivimos". Las relaciones amorosas, por eso, siempre tenían que estar representadas como relaciones de dominio, en la medida en que para él eran la demostración del axioma de que "en toda relación, de lo que se trata es del modo en que uno arruina al otro"¹⁶⁷.

De todos modos, estas lógicas sistemáticas, como las que Adorno y Fassbinder aplicaron para pensar el fracaso del amor como esfera de autorrealización, tienen el problema de que siempre quienes las postulan se suponen implícitamente excluidos de ellas. Los autopresumidos auténticos explicarían así por qué la otra lógica –la lógica de la gratuidad o del derroche, por ponerle nombres conocidos-, que ellos encarnan como excepciones absolutas, es imposible en este mundo y los convierte en sufridores. La pregunta que queda abierta, cuando se aplica la lógica del intercambio para explicar el fracaso del amor, es qué fisura de esa lógica fue la que permitió que los impugnadores se hayan mantenido puros, como para estar en condiciones de reconocerla precisamente al sufrirla. La presunción de que quien puede comprender la lógica dominante puede comprenderla por ser ajeno a ella es tan indemostrable como la presunción contraria: que quien puede comprender la lógica de un psicópata y pensar como él es porque comparte algo de esa psicopatía.

No obstante, es cierto que en el amor se encierra una paradoja. Por su misma aspiración a la reciprocidad, el amor incorpora a su manera el principio del intercambio al que formalmente se opone. De ahí que, aun tratándose de una situación ideal y perfecta, es decir, de una relación amorosa correspondida, Adorno tenga razón en decir que el único que ama sea el que ama más¹⁶⁸ y, al mismo tiempo, que quien ama a su amado más de lo que el amado lo ama a él no puede sino condenarse a vivir en la injusticia. La reciprocidad en el amor es imposible, pero, si se lograra, la justicia se conseguiría al precio de destruir el amor (porque, en ese caso, dado que la transacción de afecto es perfecta, el amor pasaría a ser una forma más del intercambio de equivalentes y,

¹⁶⁷ Ver: "I've changed along with the characters in my films. A Discussion with Hella Schlumberger about Work and Love, the Exploitability of Feelings, and the Longing for Utopia", en: Fassbinder, Rainer Werner, *The Anarchy of Imagination. Interviews, Essays, Notes* (1984), edited by M. Töteberg and L. A. Lensing, translated by K. Winston, Baltimore / London, Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 16-30

¹⁶⁸ La imposibilidad del amor, planteada en estos términos, aparece en DA antes que en MM. "... En el mundo del intercambio está equivocado quien da de más; pero quien ama es siempre quien más ama. Si bien el sacrificio que cumple es exaltado, se vela celosamente para que el sacrificio no le sea ahorrado. Y es justamente en el amor mismo donde el amante es puesto del lado del error y castigado. La incapacidad de dominarse a sí y de dominar a los demás, de lo cual es testimonio su amor, resulta motivo suficiente para negarle el cumplimiento de éste. Con la sociedad se reproduce también, de manera extensiva, la soledad. El mecanismo se afirma incluso en las ramificaciones más sutiles del sentimiento, hasta que el amor mismo, para hallar aun de cualquier forma un camino hacia el otro, se ve obligado a congelarse hasta tal punto que se quiebra en el momento mismo de cumplirse ...". Adorno, T. W., GS3, p. 92. El tópico, de hecho, pertenece a ambos autores, a Adorno y a Horkheimer. En el Excurso II, Horkheimer le reprocha a Sade la ingenuidad de creer que el amor romántico, ausente por completo en sus novelas, podía existir en la sociedad burguesa de su tiempo. La apatía estoica de los sujetos sadianos es precisamente la que DA le atribuye a los burgueses (de ahí el nombre de "apatía burguesa", tan recurrente a lo largo de la obra). Sobre el tópico de la imposibilidad del amor dentro del pensamiento de Horkheimer, ver: Horkheimer, Max, "Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Gespräch mit Janko Musulin" (1970), en: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften ... op. cit.*, pp. 358-362

como tal, una expresión pura de la vida dañada). El amor, entonces, no puede dejar de producir esa paradoja, lo cual no quiere decir –como a veces llega a decir Adorno– que por eso no exista. Igual que el arte, tal como lo define en *ÄT*, el amor también es la negación de la sociedad dentro de la sociedad y, en ese sentido, tiene una existencia paradójica.

El problema de Adorno es que en *MM* dice de muchas maneras que, en medio de la vida dañada, toda variante de la gratuidad recibe su castigo. De ahí que su definición del amor, en tanto representación de una sociedad mejor dentro de la existente, tenga la forma de una advertencia: “... sólo serás amado donde puedas mostrarte débil sin provocar la fortaleza ...”¹⁶⁹ La prueba del amor verdadero, de poder existir el amor, sería no el hecho de recibir la retribución exacta por lo que se da (como si el correlato del amor debiera ser una cantidad de amor equivalente), sino el no ser manipulado por el otro cuando para él sería fácil ejercer esa manipulación. Sólo si el sujeto debilitado por el enamoramiento no es convertido en objeto de manipulaciones se podría empezar a hablar de la posibilidad de que en esa relación exista amor. Sólo así se trataría de la relación entre dos sujetos, y no de la relación entre un sujeto y un objeto (porque, aun cuando el sentimiento sea recíproco, en las relaciones de amor posibles dentro de la vida dañada, cada uno de los sujetos toma al otro como objeto) . Como el debilitamiento del yo implicado en el acto de enamorarse es el terreno propicio para que el objeto de amor comience a manipular al enamorado (y que el amor sea, de ese modo, la continuación por otros medios de la manipulación del yo débil por parte de la sociedad¹⁷⁰), sólo la ruptura inicial de esta lógica de la mala reciprocidad augura el amor verdadero (como representación de una sociedad mejor dentro de la existente), y no del falso (como esa aspiración a la reciprocidad que siempre termina resultando paradójica). Este es para mí el concepto normativo del amor, que puede deducirse de las reflexiones de Adorno sobre la imposibilidad del amor.

De lo contrario, en las condiciones actuales, las únicas relaciones amorosas no dañadas pensables serían las que adoptaran la forma del regalo¹⁷¹, pero por eso mismo, por no estar basadas en el

¹⁶⁹ “... Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren ...”, Adorno, T. W., GS4, #122 “Monogramme”, p. 218

¹⁷⁰ Las similitudes entre el enamoramiento, la hipnosis y el fenómeno de masas ya las había desarrollado S. Freud en su famoso ensayo “Psicología de masas”.

¹⁷¹ De cualquier manera, en el #21 de *MM*, Adorno sostiene que los hombres están olvidando lo que es regalar. A partir de allí, desarrolla lo que podría llamarse su teoría del regalo –o del arte de regalar–. En la sociedad organizada, el acto de regalar está asociado a la humillación de repartir. Pero la beneficencia, la caridad, son lo contrario del regalo, porque dentro de la lógica sistemática funcionan como compensaciones para los menos favorecidos. El verdadero regalo es aquel que no tiene otra justificación que el deseo de provocar la felicidad del obsequiado. Eso implica dedicarle tiempo a la elección del obsequio, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto y no como objeto (igual que en la relación de amor verdadero). El regalar es todo lo contrario del olvidar. Por eso es un arte que se ha perdido. Las personas regalan, en el mejor de los casos, lo que quisieran que les regalaran a ellas, aunque –he aquí la nota maliciosa típicamente adomiana– con algunos detalles de menor calidad. La decadencia general del regalar llevó a la invención de los artículos de regalo, que en el fondo revelan que nadie sabe qué regalar, porque ya nadie quiere regalar nada. Elegir un regalo es un problema y una molestia, además de un género muerto. De ahí que todo regalo se compre con la condición de que el obsequiado pueda cambiarlo. La cláusula del cambio significa que lo que se compra es una baratija, con la que quien la recibe puede hacer lo quiera, porque a quien la regala no le importa ni el objeto ni la felicidad del obsequiado. Adorno, T. W., GS4, #21 “Umtausch nicht gestattet”, pp. 46-47

cálculo de la devolución de afecto, condenarían a vivir en la injusticia a quienes sean capaces de sostenerlas. La gratuidad, dentro de la lógica del intercambio que domina la vida dañada, es sinónimo de infelicidad.

La idea adorniana de que el amor debe ser la representación de una sociedad mejor dentro de la existente¹⁷² hace que no pueda ser tomado por un refugio dentro de la vida dañada, sino como un acto consciente de oposición a ella. El problema es que el ejercicio de esta oposición exige un momento de voluntad que la sociedad burguesa, para la que el amor nunca será lo suficientemente natural, le prohíbe tener.

En este punto, Adorno exagera en un mal sentido, dado que el amor, por su aspecto irracional, en tanto inclinación afectiva injustificable, hace que aun las personas más desaventajadas por la naturaleza para la competencia social (sea porque no son bellas, ricas, inteligentes o talentosas) puedan ser elegidas como objetos amorosos. En este sentido, precisamente por su irracionalidad (por su carácter pasional, que lo vincula a la naturaleza), el amor siempre resulta más democrático que la sociedad que lo alberga, aunque, por eso mismo, no puede evitar la no correspondencia y la injusticia.

Ese aspecto irracional del amor también es una defensa contra sí mismo, en la medida en que el enamoramiento, en tanto producido de manera espontánea, constituye un momento previo al de la intriga (me refiero con "intriga" a las tácticas que el enamorado pone a su servicio para lograr seducir o retener a su objeto de amor).

La crítica de Adorno a la concepción irracionalista del amor es pertinente, en la medida en que hace notar la paradoja encerrada en ella: si el amor, como quiere la sociedad burguesa, consiste sólo en esa espontaneidad irreflexiva, se convierte sin remedio en un instrumento de esa misma sociedad. Su supuesta sinceridad y su soberana independencia lo ponen del lado de la ideología. Si quien ama se limita a escuchar la voz de su corazón, cuando deja de escucharla, cesa el amor y se ve obligado a traicionar a la persona amada y a sí mismo, porque también él creyó al principio en la eternidad de esa voz.

Para señalar la paradoja que encierra el componente irracional del amor, vuelve a su *Leitmotiv* de que en la sociedad del intercambio sólo ama el que ama de más, pero esta vez le introduce una variación inesperada: ahora dice —en relación a la brevedad del amor— que sólo ama aquel que tiene fuerzas para aferrarse al amor¹⁷³. Esta frase, un tanto aforística, podría interpretarse como reafirmación de la idea de que si el amor no se sostiene con la voluntad, si no logra volverse una actitud más allá del sentimiento (aunque sea bajo la forma de la obsesión), si no se aferra a un momento racional, queda destinado al reino del entretenimiento y, en ese caso, su función para el todo no es muy distinta de la que cumplen los productos de la industria cultural.

Si el amor dura lo que dura el interés en el objeto de amor, no es algo muy distinto del resto de los intereses pasajeros por los que el sujeto es cautivado dentro de la sociedad de consumo. La

¹⁷² Ibid., # 110 "Constanze", p. 195

autenticidad, tal como se la conoce dentro de los límites de la vida dañada, destruye al amor. Para ser todo lo auténtico que se quiere que sea (esto es, para ser todo lo opuesto al resto de los vínculos que se establecen en base al principio del intercambio), el amor debe durar lo mismo que todo lo que empieza siendo interesante cuando no se lo conoce y deja de serlo cuando ya se lo conoce demasiado¹⁷⁴.

Si el amor participa de la lógica del intercambio, a la que queda sometido, paradójicamente, al ser considerado irracional por quienes se manejan de manera racional –por los burgueses–, queda reducido al papel de ideología. Es lo que requieren los sujetos, como lo contrario de la vida dañada, para poder seguir soportando la vida dañada.

¹⁷³ Ibid., p. 195

¹⁷⁴ Adorno se refiere al mandato de fidelidad como un mandato social paradójico, que se impone como restricción a la libertad, pero que, aun así, termina siendo una forma de resistencia contra la manera hipócrita en que la sociedad lo sostiene: "... El mandato de fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la opresión, pero sólo por medio de la fidelidad logra la libertad insubordinarse contra el mandato de la sociedad ...". Ibid., p. 196

Capítulo 2

La felicidad fuera de los límites de la filosofía moral

1. Introducción: Felicidad y ética. El olvido de la buena vida

Según Adorno, sólo una filosofía materialista puede ocuparse de la felicidad¹⁷⁵. Aunque no niega la existencia del sufrimiento, el materialismo lo considera innecesario y eliminable, de ahí que no lo racionalice. La rehabilitación del tema de la buena vida (*das richtige Leben*) –propuesta al comienzo de MM¹⁷⁶– responde precisamente a ese programa materialista. Pero las condiciones que condenaron a la buena vida al olvido filosófico son las mismas que hicieron que la vida conocida no tenga nada que ver con ella. La inclinación del pensamiento a la teoría, consumada a través de la abstracción, el método y el sistema, forma parte del mismo proceso por el cual la felicidad quedó desvinculada de la autoconservación y convertida en recuerdo de la prehistoria.

En MM Adorno hegelianiza el problema de la moralidad y –de acuerdo con la interpretación que me propongo hacer en este capítulo¹⁷⁷– su crítica hacia ella sigue el modelo de la figura de la virtud y el curso del mundo de PhG. Que la moralidad se oponga al curso del mundo no implica que por eso lo mejore. Esa indiferencia respecto del curso del mundo, lejos de volverla inocente, la hace su cómplice.

Si el mundo tolera la moralidad aun cuando sea contradictoria con su principio, es porque esa contradicción le sirve para compensar algo que él por sí mismo no tiene. Al contradecirse con el principio del intercambio, la acción moral no sólo no modifica el *status quo*, sino que lo avala tácitamente. Lo que es indiferente a la sustancia ética del mundo deviene ideología, porque compensa lo que al mundo le falta para seguir siendo tal cual es. Donde mejor se ve esta paradoja es en la ética kantiana: en la sociedad en que es necesaria (en la sociedad no emancipada) resulta imposible y en la sociedad en que resulta posible (en la sociedad emancipada) es innecesaria. Esta paradoja que, a mi entender, se sigue del primer modelo de la Tercera parte de ND (titulado: “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica”), tiene ya antecedentes en MM, donde se describen los rasgos de la vida dañada que inhabilitan la vida buena. A partir de esta paradoja, sostendré –contra las tesis de M. Wischke y de J. M. Bernstein– que no se puede pensar que de la reflexión adorniana se desprenda alguna utopía basada en la moralidad, ya que ella es la prueba

¹⁷⁵ Adorno, T. W., *Terminología filosófica ... op. cit.*, T. I, p. 130

¹⁷⁶ Adorno, T. W., MM, “Zueignung”, p. 13

¹⁷⁷ La reconstrucción del problema de la moralidad en Adorno que propongo aquí está basada principalmente en MM y en el primer modelo de la Tercera parte de ND (“Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica”). Las Lecciones de filosofía moral del año 1963 (publicadas dentro de los Escritos póstumos como *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996) sólo serán referidas ocasionalmente, cuando sirvan para ampliar los planteos de las otras dos obras. En este punto, coincido con el punto de vista de J. M. Bernstein, de que esas Lecciones (dictadas tres años antes de la publicación de ND) sólo adelantan el desarrollo del problema de la moralidad que aparece en el primer modelo de la Tercera Parte de ese libro. Ver: Bernstein, J. M., *Adorno. Disenchantment and Ethics ... op. cit.*, p. 2, nota 3

de la presión que la identidad ejerce sobre el sujeto y no el instrumento a partir del cual éste pueda liberarse de la tiranía de la identidad. La emancipación del sujeto no depende de la moralidad.

Para demostrar esa tesis, desarrollaré, junto con la paradoja de la moralidad, la paradoja de la libertad. En un mundo de antagonismos prevalece lo coactivo de la identidad y lo destructivo de los impulsos, y ambas son figuras de la opresión. La verdadera libertad positiva sería poder seguir los impulsos y, a través de ellos, lograr la reconciliación con lo otro del yo. Pero esta posibilidad sólo podría darse en una sociedad emancipada, donde las inclinaciones naturales no necesitarían ser paralizadas por la razón, porque, en ese caso, el sujeto se habría convertido en un "buen animal"¹⁷⁸.

La figura del buen animal, que sólo aparece nombrada en el párrafo final del Primer modelo de la Tercera parte de ND, sería –de acuerdo con mi interpretación– el reverso de una identidad que se logró con el sacrificio de la parte natural. Con la renuncia a la naturaleza, el mismo hombre que pactó por miedo dejar de ser lobo del hombre se perdió la posibilidad de ser un buen animal. La bondad humana –como impulso natural– formó parte de aquella renuncia tanto como la maldad, y ambas fueron sacrificadas a la razón. De ahí que la moralidad sólo sea un paliativo por esa pérdida.

2. Moralidad y vida dañada

De acuerdo con las reflexiones de MM¹⁷⁹, la moralidad está atada a una idea de sujeto que, por su propia muerte social, admite el abuso ideológico. El sujeto, en tanto todavía pretende ser considerado un individuo –alguien único–, sobrevive como un puro para sí. Lo que queda en él de aquella individualidad que le fue prometida durante la era burguesa persiste a fuerza de lamentarse por la pérdida de los antiguos privilegios. Su existencia –basada en el lamento– es puramente unilateral. Nadie reconoce al sujeto como individuo, pero a él, el lamento le confirma la existencia que el curso del mundo le niega y le satisface su vano narcisismo. A mayor insignificancia, mayor necesidad de autocercioramiento.

¹⁷⁸ Adorno, T. W., GS6, p. 292

¹⁷⁹ Considerando de manera cronológica la obra publicada de Adorno, su primera aproximación filosófica al problema de la moralidad aparece en DA, es decir, en 1947. Se trata del segundo excursus ("Juliette o ilustración y moral"), dedicado a las relaciones del pensamiento ilustrado con el nazismo. Aunque ese excursus haya sido redactado originalmente por Horkheimer, Adorno adscribió a su contenido. A la fecha de publicación de DA, los dos autores ya habían incursionado en el tema de la moralidad. El artículo de Horkheimer "Materialismo y moral" es de 1933, y la primera parte de MM, de 1944 (las otras dos partes de la obra sí son posteriores a DA: la segunda es de 1945 y la tercera, de 1946-1947). Las reflexiones morales de MM –que pertenecen, sobre todo, a la primera parte– y las de DA, entonces, son simultáneas y prácticamente complementarias. En la Dedicatoria a Horkheimer, Adorno dice que su amigo habría suscrito a cada una de sus afirmaciones. La separación de ambos en la escritura, sin embargo, le da a las reflexiones sobre la vida dañada un valor testimonial extra, porque enfatizan aún más cuál había sido el lado adormido del trabajo en común anterior.

tiempo para ver el trabajo de la dialéctica y darse cuenta de que la lógica de lo público y la lógica de lo privado nunca habían sido verdaderamente contrarias, como quiso creer la sociedad burguesa.

La separación burguesa entre lo privado y lo público se muestra como ilusoria en el mismo momento en que se vuelve motivo de luto. La esfera privada adquiere todos los rasgos de la actividad comercial sin que exista en ella nada con qué comerciar. Todo comportamiento que se escapa del principio del intercambio resulta sospechoso. Ninguna acción en beneficio de otro logra legitimarse si no está basada en una exigencia recíproca. Traducido a las relaciones humanas, el intercambio de mercancías consiste en la reciprocidad del *quid pro quo*. La moralidad viola este principio, pero quien obra por fuera del *quid pro quo* no sólo no logra ser interpretado en sus intenciones, sino que se muestra dócil frente a la prepotencia de lo vigente. Por su acción desinteresada contribuye a que el mundo parezca de un modo que en realidad no es.

Los impulsos bondadosos son conciliatorios con un mundo imposibilitado de provocarlos. Es por gratuita que la moralidad resulta contraproducente y es por conciliatoria que peca de ideología. Al darle al mundo algo que éste no se merece, el acto moralmente bueno, aunque viola el principio que rige la sociedad, no por eso la mejora. El que obra al margen de su interés particular puede sufrir de una baja autoestima o puede estar siendo condescendiente con un mundo con el cual se identifica, porque él mismo se sabe demasiado débil para ley moral y comprende entonces la debilidad ajena. Poco importa la diferencia, si en los dos casos la aceptación tácita de lo inhumano es idéntica.

En MM Adorno postula que, dentro de una sociedad no emancipada, toda acción que quede al margen del principio del intercambio se vuelve paradójica. El que no quiere nada a cambio de lo que da resulta sospechoso. El que es tolerante con los demás les hace pensar que él mismo es incapaz de llevar una vida recta y que perdona la debilidad ajena porque comprende demasiado bien –por experiencia propia– de qué se trata el pecado¹⁸¹. Hasta la conducta de los que se mantienen a distancia de la realidad, estando sin embargo comprometidos con ella –los intelectuales–, resulta paradójica¹⁸². Es importante analizar por qué Adorno considera paradójica esta conducta, si los intelectuales deberían ser los mejor posicionados para que la lógica que afecta al todo no los afecte a ellos.

Al poder permitirse reflexionar, tomando distancia frente a la mera reproducción de la existencia, los intelectuales se comportan como privilegiados, pero al quedarse detenidos en la mera reflexión, delatan la nulidad de ese privilegio. La sustancia del mundo es indiferente a aquello que los hace privilegiados. En ese punto, el problema de la nulidad del intelectual –como último representante de una condición burguesa extinguida– es el de toda existencia privada que haya anhelado

¹⁸⁰ El tema del tipo de dominación que rige para el yo débil lo desarrollo en detalle en la Segunda Parte de esta tesis.

¹⁸¹ Adorno, T. W., GS 4, # 4 Letzte Klarheit, pp 25-26

¹⁸² Ibid., # 6 "Antithese", pp. 27-29

parecerse a una existencia digna del hombre: lo que se alcanza de ese modo como autorrealización no se parece en nada a una realización universal. Es un logro aislado que, por aislado, revela su nulidad y el mundo, entonces, le da la espalda.

De acuerdo con MM, el ideal burgués de la buena vida está pervertido. En su perversión, sin embargo, sale a la luz el verdadero sentido de ese ideal. Lo privado es en realidad privativo. La independencia, la perseverancia, la previsión y la prudencia, es decir, las virtudes burguesas por excelencia, se han corrompido hasta el punto de no diferenciarse ni entre sí ni del principio que las anima (la autoconservación).

La autoconservación es al sujeto lo que el intercambio es a los objetos y a las relaciones humanas. En los términos de la DA –que se mantienen en MM–, el sujeto por excelencia es el burgués. Al envilecerse e insensibilizarse, el burgués muestra la verdad de su *ratio*: la autoconservación siempre lo ha obligado a respetar al pie de la letra el principio del intercambio. Las virtudes que pretende encarnar sólo expresan la fortaleza que ha necesitado para autocontrolarse. Es decir, siempre han sido producto de la propia cosificación, con la que ha pagado el derecho a cosificar la naturaleza.

La virtud es autocontrol y lo privado es privativo. El hecho de que las relaciones humanas se hayan vuelto inhumanas revela que siempre se han regido por el principio del intercambio. El sujeto se constituye como cosa para poder tratar a la naturaleza como cosa. Subjetividad e inhumanidad son sinónimos¹⁸³, así como decir sujeto cosificado es una redundancia y basta con decir sujeto para estar hablando de algo que es una cosa.

Con el desarrollo de la sociedad burguesa el principio del intercambio se vuelve transparente: por eso necesita de una ideología que lo contradiga. La autoconservación de cada sujeto siempre estuvo en conflicto con la de otros, al mismo tiempo que los necesitaba como instrumentos para la propia. Al exigir un trato humano no instrumental, la moralidad contradice el principio del intercambio, pero lo hace en la misma medida en que lo compensa. Es decir, no puede ser sino ideología, porque contiene precisamente todo lo que a la sociedad le falta para seguir siendo como es. A las relaciones entre cosas, ella le opone relaciones nouménicas, imaginando que los hombres pueden actuar como si pertenecieran a un reino de los fines del que no tienen ningún indicio empírico. Pero no es por su elevada exigencia que Adorno rechaza la moralidad, sino porque esa exigencia se articula a la perfección con una vida basada en el intercambio y resulta así funcional al todo.

¹⁸³ Al individuo –en un sentido auténtico– sólo se llegaría en caso de que la humanidad lograra emanciparse de la condición de sujeto y crear una sociedad donde cada uno pudiera comportarse como un buen animal –sobre este punto volveré más adelante–. El hombre entendido como parte de la barbarie sería la especie y no el individuo. Aunque con el sujeto tampoco existió nunca la verdadera individuación, eso no significa que la instancia anterior a él pueda ser la auténtica humanidad: para eso le falta el paso de la individuación. Pero la verdadera individuación nunca ha sucedido. La humanidad constituida bajo la forma de la subjetividad ha pasado falsamente por la individuación. La industria cultural es la prueba de que la verdadera individuación todavía no ha sucedido.

El carácter ideológico de la moralidad se hace evidente sobre todo a partir del momento que en MM se señala como "la perversión de lo privado"¹⁸⁴. Con ella, la vida burguesa revela el verdadero principio que la sostiene. La promesa –como palabra dada y fundamento de todo contrato¹⁸⁵– pierde su razón de ser, porque ya nadie le cree nada a nadie. Todos están enterados de que la mentira es constitutiva de la organización social y los espíritus prácticos se valen de ella para no quedar excluidos. La mentira significa desvergüenza sólo en la medida en que expresa la absoluta frialdad del trato humano. El que miente simplemente da a entender su indiferencia respecto de los otros. El hecho de que no le importe lo que los demás piensen de él es producto de no sentirse vinculado con nadie¹⁸⁶.

Pero la mentira, entonces, al expresar el principio que rige las relaciones humanas, libera al mentiroso de toda responsabilidad. Su carácter impersonal la convierte más en una patología social que en un vicio privado. Es el todo –como mala infinitud– que se expresa a través de los individuos. Del mismo modo, la avaricia no es un pecado capital, sino mero cálculo de intereses. El avaro piensa en equivalencias: da menos de lo que recibe, pero se preocupa de dar siempre lo suficiente como para recibir¹⁸⁷. Los que se manejan con tacto y cortesía lo hacen en nombre de la misma insensibilidad que el mentiroso y el avaro, pero, al mismo tiempo, los que prescinden de toda formalidad no por eso escapan al todo, sino simplemente se evitan la molestia de las mediaciones. El relajamiento de la convención en el trato humano es un síntoma de una vida de dominación directa, donde la convivencia se ha vuelto insoportable¹⁸⁸.

La perversión de lo privado afecta cualquier relación humana, independientemente de su grado de informalidad o de reglamentación. La verdad del matrimonio se revela en el divorcio: la división de bienes deja al descubierto en qué consistía la reciprocidad de la unión. También las relaciones amorosas informales quedan sometidas al *quid pro quo*, si el sexo opera como moneda de cambio. La racionalización de la sociedad atenta contra la felicidad no reglamentada. Sólo aquella relación que estuviera basada en el principio del regalo sería una relación no deformada –aunque Adorno se lamenta de que aun al regalar no se persiga la búsqueda de la felicidad del obsequiado, sino que se obsequia lo que uno esperaría recibir del otro.

La perversión de lo privado transforma los vicios en funcionales al todo y a las virtudes, en intentos de conciliación con él. Toda acción es neutral, en la medida en que no contrarresta la sustancia ética del mundo. Pero como sólo es neutral para la sustancia ética del mundo (porque los agentes

¹⁸⁴ Adorno, T. W., GS 4, # 14 "Le bourgeois revenant", p. 37

¹⁸⁵ Un análisis profundo de la evolución de la promesa desde los comienzos de la sociedad burguesa hasta la era del racket es el que hace M. Horkheimer en "Observaciones sobre la antropología filosófica" (1935), publicado luego en la edición completa de sus ensayos de la década del 30. Ver: "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", en: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M, Fischer, 1968, Vol. 1, pp. 200-227

¹⁸⁶ Adorno, T. W., GS 4, # 9 "Vor allem eins, mein Kind", pp. 31-32

¹⁸⁷ Ibid., # 15 "Le nouvel avare", pp. 37-38

¹⁸⁸ Ibid., # 16 "Dialektik des Takts", pp. 38-41

no se percatan de que lo es), la moralidad logra mantener su carácter compensatorio, sin por eso lograr otra eficacia que la estrictamente ideológica.

Para Adorno, dentro de las condiciones de la vida dañada, el vicio es sintomático; la virtud, conciliadora; y la moralidad, paradójica: no puede existir, porque el todo la diluye, pero es necesario que exista, porque ese mismo todo la utiliza como complemento. La moralidad sólo existe al precio de servir a lo que combate.

En MM, la crítica a la moralidad es profundamente hegeliana¹⁸⁹: la tolerancia respecto de algo que contradice la ley del curso del mundo se debe a que le sirve de compensación. Todo lo que no contrarresta al curso del mundo, cumple sin saberlo su ley. La necesidad de conciliación con el mundo tiene sus raíces en la cosificación del sujeto y es lo que hace falsa a toda felicidad. Salir de esta trampa no depende de una decisión individual. La única decisión individual posible, en todo caso, es negarse al abuso ideológico de la propia existencia. En la protesta contra el curso del mundo el individuo lo reproduce. Él -como mónada- expresa la esencia de lo colectivo y el fracaso de la verdadera individuación. Por eso, aunque se oponga al mundo, no logra contrarrestarlo. Todas las formas de autorrealización expresan, de un modo u otro, la falsedad del todo.

En realidad, lo que Adorno plantea en MM es que no se puede obrar como si el mundo fuera de otro modo que del que es. Quien lo haga de todos modos, por eso, no puede pretender que su acto esté libre de ideología.

Ahora bien, sostener que la moralidad no puede escapar a la ideología no significa lo mismo que decir que no puede haber moralidad en este mundo, sino que esa moralidad, por existir en este mundo, no puede ser lo que ella pretende. Este argumento se comprende mejor cuando se lo traslada a ND, porque allí Adorno reformula el concepto marxista de ideología. Esa reformulación, precisamente, tiene por consecuencia la imposibilidad de distinguir entre lo que es ideología y lo que no lo es, porque esa distinción es a su vez parte de la ideología.

3. Excurso sobre el concepto de ideología

La crítica adorniana al concepto marxista de ideología aparece por primera vez en el ensayo "Crítica cultural y sociedad", escrito en 1949 y publicado en 1951. "... Ideología quiere decir hoy la sociedad como manifestación. Ella está mediada por la totalidad, detrás de la cual está sin duda el dominio de algo parcial, pero sin que esta parcialidad pueda ser reducida directamente a un interés parcial, sino más bien como una totalidad que en todos sus fragmentos está igualmente cerca del centro ..."¹⁹⁰. Toda parcialidad -o todo interés parcial-, se imponga o no sobre otras -u otros- como interés

¹⁸⁹ Como mostraré más adelante, la crítica de Adorno a la moralidad siempre es hegeliana, sólo que en MM toma como modelo a la figura de la virtud y el curso del mundo de la *Fenomenología del espíritu*, y en ND, a las críticas a la ética kantiana de la *Filosofía del Derecho*.

¹⁹⁰ Adorno, T. W., "Kulturkritik und Gesellschaft", en: GS 10.1, p. 25

general, es ya una expresión de la totalidad. Eso es lo que sucede cuando el espíritu se ha desplegado como totalidad y se cierra sobre sí mismo. A partir de ese momento, la sociedad deviene sistema. En base a este argumento, en el Primer Modelo de la Tercera parte de ND, Adorno le critica a Kant que haya incorporado a la causalidad entre las categorías del sujeto trascendental¹⁹¹. Ese desplazamiento de la causalidad al sujeto, si bien permitió salir del escepticismo de Hume, llevó a confundirla con el principio de la realidad, cuando el principio de la realidad es el intrincamiento. La categoría que debería haberse incorporado como *a priori* al sujeto, entonces, es el intrincamiento (la conciencia de que todas las series causales se cruzan en cada fenómeno), y no la causalidad (la creencia de que cada fenómeno puede originarse y quedar determinado inequívocamente por la sola sucesión temporal). En una sociedad devenida sistema no tiene sentido determinar qué puede ser la causa de un fenómeno. La única causa, en todo caso, es la sociedad misma. La categoría de causalidad es absorbida por la de sistema. Lo que explica un fenómeno es la trama, la interdependencia, la totalidad. Dentro de un sistema es imposible reducir una situación singular a otra, porque todas dependen horizontal y verticalmente de todas, afectan a todas y son por todas afectadas.

Según Adorno, la última doctrina ilustrada que utilizó la causalidad como arma política fue la marxista, al establecer la distinción entre superestructura y base. Esta distinción es anacrónica – dice Adorno– porque la ideología ha dejado de añadirse a la realidad existente, como si fuera su justificación o su complemento, para convertirse en la apariencia legitimadora de lo que es inevitable. Por eso no la afectan aquellas críticas –como la marxista– que pretenden establecer relaciones causales entre la base y la superestructura. Dentro de la totalidad cerrada que es la sociedad devenida sistema, la base no es distinguible de la superestructura, porque todo se encuentra a la misma distancia del centro y se ve claramente lo que es, aunque casi nadie está en condiciones de comprenderlo.

Adorno acierta en anticipar una paradoja que, hacia finales del siglo XX, empezó a afectar a todo pensamiento que quiso presentarse en sociedad como crítico: cuando la totalidad se ha completado, y la trama que la constituye podría verse tal cual es, porque se muestra de manera obscena, sin tomarse el trabajo del encubrimiento, a los intelectuales parece agotárseles la capacidad de interpretarla. Así, viéndola descaradamente desnuda, parece no haber nada que decir de ella, salvo que está desnuda.

Sin embargo, Adorno no es todo lo consecuente que debería con su sentencia de muerte para la distinción entre lo ideológico y lo no ideológico. Puede ser que tenga razón al decir que el espíritu, una vez que ha completado su plan, ya no necesita de la ideología, pero –de acuerdo con los propios análisis adormianos de ND– los sujetos que viven dentro de la totalidad sí la necesitan, porque siguen sin poder vivir mirando a la verdad de frente. El intrincamiento es proporcional a la incapacidad humana de comprenderlo. Para quien se ha acostumbrado a razonar con las

¹⁹¹ Adorno, T. W., GS 6, p. 262

distinciones propias del racionalismo –aunque lo haga oponiéndose a ellas– el intrincamiento de la sociedad equivale a la incapacidad de pensarla. La sociedad absolutamente racionalizada, paradójicamente, se vuelve irracional para los sujetos que viven bajo su imperio.

La ideología –podría decirse contra Adorno– es eterna. Aun cuando la sociedad no la necesite y le resulte anacrónica, los sujetos no pueden vivir sin ella. De hecho, Adorno critica a la ontología de Heidegger por funcionar como ideología en el mismo libro donde duda de que se pueda distinguir lo ideológico de lo no ideológico¹⁹².

El concepto adomiano de ideología, nunca definido en ninguna obra, pero sí aplicado como tal, tanto en la interpretación de la industria cultural¹⁹³ como en la del nazismo, podría pensarse como una actualización del concepto marxista, pero no como una superación o como un abandono.

El rasgo común a toda sociedad no emancipada es la necesidad de ideología. La vida dañada es imposible sin ella. La ideología, en términos muy generales, es lo que compensa lo que a la sociedad le falta. Un caso paradigmático de esa necesidad sería quizá el del nazismo, cuando se valió de Nietzsche y no de Sade para armarse de una ideología propia¹⁹⁴. Sade era demasiado parecido a lo que el régimen ya era, con lo cual no podía servir de compensación a lo que le faltaba. En la ideología nazi debía cumplirse el deseo de regresar al mito, mientras en la realidad se desplegaba hasta sus últimas consecuencias la racionalidad instrumental.

El problema empieza cuando el espíritu termina su despliegue y la sociedad se vuelve un sistema sin exterioridad. A partir de ese momento el límite entre lo que es ideología y lo que no lo es se vuelve borroso o, incluso, desaparece. Ahora bien, no por eso desaparece o se borra la necesidad de los individuos de creer en algo que niegue al todo dentro del todo. Lo que se ofrece como ideología siempre es algo que el todo no tiene –por eso se trata de algo ilusorio– y que sirve para poder soportarlo. En este punto creo que es necesario corregir a Adorno, así como él pretende corregir a los marxistas más ortodoxos. Lo que la ideología compensa –cuando a la sociedad ya no debería faltarle nada– es precisamente lo que la sociedad no es, aunque todo esté dentro de ella. En ese momento se revela la verdad de la ideología: la ideología es esencialmente ilusión, porque es lo que hace las veces de la mitad que le falta al todo, cuando al todo, en realidad, no le falta nada. Quien la necesita no es el todo, sino los individuos, que quedan insatisfechos dentro de él.

¹⁹² La exposición completa de esa crítica, así como mi crítica a esa crítica, se encuentra en el capítulo 7 de esta Tesis, en el punto titulado “El nazismo como un caso de ideología. Adorno contra Heidegger”

¹⁹³ El tratamiento de la industria cultural como ideología lo desarrollo en el capítulo 6 de esta tesis. Al respecto, ver sobre todo el punto titulado: “El triunfo de la ideología. La industria cultural como modeladora de masas”.

¹⁹⁴ Aunque en DA Horkheimer y Adorno consideran a Sade el primer apologista de la moral de los señores tal como la entendería el régimen nazi, no por eso lo consideran su ideólogo, desde ya. El desencuentro histórico entre sadismo y nazismo podría decirse que lo causó el propio Nietzsche, al encarnizarse contra la moral cristiana sin ahorrarle ninguna blasfemia al judaísmo, el antecedente inmediato de su enemigo mortal. No se trata del simple hecho de que Sade fuera francés y el nazismo necesitara hurgar en la tradición alemana las fuentes de una ideología, sino de que era un francés ilustrado, cuya filosofía no tenía ninguna conexión con Grecia ni ningún componente fáustico. Es imposible leer a Sade escuchando a Wagner. Si hay algo que el nazismo no podía reconocer a través de su ideología es precisamente su propio origen ilustrado.

Por tener valor compensatorio, la ideología termina siendo discernible, no para los mismos sujetos que la necesitan, sino para el filósofo que se dedica a pensar cómo funciona el todo.

Al decir que los tiempos felices son las páginas vacías de la historia, Hegel había previsto que la totalidad, una vez completada, haría libres a los hombres, pero los dejaría infelices. Más allá de las razones por las que él necesitaba postular esta idea, creo que la falta de felicidad individual que prescribe su filosofía de la historia expresa correctamente la diferencia entre la felicidad que los individuos tienen a su alcance en este mundo y una utopía que, sea cual sea su contenido, es incompatible con ella, porque la desmiente. Aun quien es feliz aquí y ahora es menos feliz de lo que sería si el mundo fuera como debe ser. La realidad, entonces, carece de algo que los hombres necesitan y que al espíritu le es irrelevante. Es en ese sentido en el que puede decirse que a la totalidad siempre le falta algo, una frase que de otro modo sería absurda. Una vez alcanzada la totalidad, no antes, todo lo real tiene el atributo de la perfección, porque cada momento se ha desarrollado dentro del sistema del único modo en que era posible, es decir, del modo en que estaba previsto en el plan del espíritu, pero en ese plan no estaba prevista la felicidad humana. Por eso los hombres siempre deben ser compensados con ideología.

4. La hegelianización de la crítica a la moralidad

Con esta interpretación, desarrollada hasta aquí, intento demostrar que la crítica a la moralidad que aparece en MM sigue el modelo de la figura de la virtud y el curso del mundo de PhG¹⁹⁵. Por medio de esa fuente de inspiración, Adorno hace valer implícitamente la distinción hegeliana entre virtud antigua y moderna, por la cual sólo la virtud moderna puede enfrentarse al curso del mundo, en la medida en que considera –a diferencia de la antigua- que el bien supremo no pertenece a él. Es por no reconocerle al curso del mundo la presencia del bien que la virtud (moderna) lucha en su contra. No obstante, de la figura hegeliana de PhG no se puede deducir toda la crítica a la moralidad presente en MM, sino sólo un momento de esa crítica. Pero ese momento es precisamente el que hace surgir la función ideológica de la moralidad y sólo por él es posible esa crítica.

4. a. La virtud y el curso del mundo en *Fenomenología del espíritu*

La individualidad, en tanto virtuosa, está dispuesta a sacrificarse a sí misma para instaurar el bien en el curso del mundo. El bien – como lo universal- es la esencia del mundo, pero –como sólo existe para la individualidad- todavía no ha penetrado en él. En su lucha contra el curso del mundo por imponer la virtud, la individualidad se va a ver obligada a reconocer que el bien ya está en el

¹⁹⁵ "Die Tugend und der Weltlauf", en: Hegel, G.W. F., PhG ...op. cit., V, B, c, pp. 251-259

mundo, si es que es su esencia. Su universal, entonces, por el que está dispuesta a sacrificarse, es un universal abstracto. La virtud no puede ser sino vencida por el curso del mundo. El curso del mundo derrota a la virtud para evitar el sacrificio inútil que la individualidad quiere hacer de sí misma en nombre de un universal abstracto. Ese es el único modo de preservarla para su verdadera función: la de llevar a cabo lo universal como universal concreto. La individualidad tiene que *realizar* lo universal, en lugar de *sacrificarse* por él¹⁹⁶. Para eso, la conciencia debe hacer la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como a ella le parece en un principio. Y no puede ser tan malo, porque la realidad del curso del mundo es la realidad de lo universal.

A la virtud no la vence el vicio, sino el curso del mundo. Ese triunfo consiste en que desaparece la contraposición entre ambos y, con ella, el curso del mundo. En su lugar surge la individualidad *en y para sí* misma, que es la que puede realizar lo universal como universal concreto.

Ahora bien, la virtud que es vencida por el curso del mundo no es la virtud en sentido antiguo, es decir, una virtud que funda su contenido en la sustancia ética de un pueblo y persigue un bien supremo ya existente, sino la virtud entendida en sentido moderno. Esta virtud, por salirse fuera de la sustancia ética de un pueblo y contraponerse a ella, carece de contenido. Su vacuidad se llena entonces con una retórica sentimental, con frases pomposas sobre el bien supremo de la humanidad y sobre lo que atenta contra él. El individuo que pretende obrar según tan elevados fines se considera a sí mismo una esencia excelente, aunque no exista ningún contenido que la determine como tal.

Por su parte, el curso del mundo no puede sino vencer, porque tiene la ventaja de existir en todos los frentes, no en la mera contraposición con la virtud. Todo es para él, todo está ante él. La virtud, en cambio, al contraponerse al curso del mundo, sólo puede hacer valer el *en sí* bueno frente a su adversario y dentro de los términos de la lucha. En tanto ese *en sí* bueno no puede existir para él, sino sólo en sí, su materia carece de realidad y únicamente sirve como instrumento pasivo de las capacidades del individuo. Si tuviera algún tipo de existencia, ese *en sí* bueno sería una conciencia durmiente pero que no se sabe dónde reside, porque el curso del mundo no lo reconoce.

5. b. La virtud y el curso del mundo en *Minima moralia*

Lo que Adorno tomaría de esta figura hegeliana, a mi entender, es el modo en que ésta relaciona la virtud con el curso del mundo. Y no tanto por el resultado dialéctico (el triunfo del curso del mundo y la derrota de la virtud), sino por la relación modélica que establece entre universal abstracto y universal concreto. La lucha la inicia la individualidad, en la medida en que no se

¹⁹⁶ Este argumento hegeliano en contra del sacrificio inútil le va a servir a Adorno para criticar como moral –y en ese sentido, como antipolítico– el apoyar causas y luchas que no tienen posibilidades de triunfo. Lo inconsecuente de esta postura respecto de su propia idea de contingencia me dedico a analizarlo en el capítulo 3.

reconoce a sí misma como originada en el curso del mundo ni reconoce que aquello por lo cual establece la lucha (el bien) está ya en el mundo.

El problema de la moralidad es que está condenada a la abstracción y a la formalidad –rasgos que recién Kant va a teorizar en su debida forma¹⁹⁷–, porque la individualidad que actúa en su nombre sólo logra reconocer sus vínculos con la objetividad, en la medida en que éstos son negativos. Es decir, la individualidad tiene que sacrificarse en la medida en que su ser es el egoísmo. El bien, al tener que penetrar en el mundo como algo que el mundo no tiene, está siendo entendido implícitamente como un universal abstracto. La virtud consiste en dones, capacidades, o fuerzas que representarían la esencia del mundo sin que el mundo lo sepa. La individualidad virtuosa, entonces, no puede sino ser arrogante en su intento de restituírle al mundo algo que en él no está, pero que no está porque le falta y porque le falta lo necesita. Así abre la posibilidad de que la acción moral esté destinada a la compensación del mundo, aun cuando en la figura hegeliana ese intento fracase y la puerta a la ideología quede cerrada.

¿Cuál podría ser la vida buena en una sociedad no emancipada, si todo lo bueno –igual que lo malo– se neutraliza y no es posible la moralidad? ¿Cuál sería aquella forma de vida más elevada que permitiría una felicidad que no sea falsa? Quien se haga estas preguntas con respecto a Adorno, en MM, por lo menos, no encontrará una respuesta.

En ND Adorno va a admitir como legítima la felicidad en la contemplación, pero sólo porque la praxis emancipatoria está históricamente congelada. En ese sentido, la verdad de la vida contemplativa es contingente, relativa, y hasta históricamente provisoria, al contrario de lo que había sido, como modelo absoluto de la vida buena, para Aristóteles y para los estoicos.

Es necesario abrir la dialéctica para que pueda existir una experiencia auténtica: sólo entonces puede tener cabida la moralidad. Pero al mismo tiempo, cuando las relaciones humanas dejen de ser relaciones entre cosas, la moralidad –con su carga autorrepresiva– ya no será necesaria. Esta es la paradoja de toda moralidad, no sólo de la que propone la ética kantiana. A continuación, presentaré las posiciones de los intérpretes que se dedican al problema de la moralidad en Adorno sin hacerse cargo de esta paradoja.

5. Crítica de las interpretaciones del problema de la moralidad en Adorno

5. a. Adorno junto a Schopenhauer y Nietzsche. Las interpretaciones de M. Wischke, U. Kohlmann, y G. Schweppenhäuser

¹⁹⁷ La dialéctica de la moralidad, con las transiciones que llevan de la moral de los antiguos a la ética de los modernos, Adorno la desarrolla en sus *Lecciones de filosofía moral* de 1963. De todos modos, el tratamiento que hace allí del tema no es tanto histórico, sino sistemático, y sirve para ver claramente que para él la moralidad por excelencia es la de la ética kantiana, a la que le dedica el Primer modelo de la Tercera Parte de ND. Sobre este punto volveré más adelante, en los puntos 9 a 11 de este capítulo.

M. Wischke¹⁹⁸ interpreta a Adorno como un crítico de la moralidad, equiparándolo con Schopenhauer y Nietzsche. Igual que ellos, Adorno habría criticado el carácter coactivo de la ética kantiana, pero –como ya le había objetado Nietzsche a Schopenhauer- sin olvidar que en el mundo antiguo –y no sólo en el moderno- la moral estaba asociada a la obediencia y a la coerción.

Para cualquiera de los tres –según Wischke-, en el concepto de la moral están contenidos dos campos de problemas inseparables entre sí: la transformación del hombre y, con ella, la transformación de la vida social. En lo que se equivoca es en pensar que la moralidad podría tener para Adorno alguna relevancia en esa doble transformación (aunque sí sea cierto que el problema de la posibilidad o la imposibilidad de esa transformación lo desesperaba tanto o más que a sus antecesores).

En el tratamiento del problema de la moralidad en Adorno, Wischke utiliza una lógica que después seguirán otros intérpretes, como U. Kohlmann¹⁹⁹, que es la de establecer, primero, las similitudes y diferencias entre las críticas a la moralidad que hicieron Schopenhauer y Nietzsche, por un lado, y las de Adorno, por el otro; segundo, sentar la posición de cada uno respecto de la ética kantiana; y tercero, discutir la posibilidad de una ética negativa en Adorno (este último propósito lo comparten con su antecesor en estos temas, G. Schweppenhäuser²⁰⁰, quien, no obstante, no se ocupa de Schopenhauer ni de Nietzsche).

Para Wischke, Adorno realiza una interesante continuación de la ética de la piedad de Schopenhauer, a pesar de que no acepta ni el concepto de la piedad ni el principio moral de la suspensión del sufrimiento. La convicción más fuerte que compartirían ambos sería la siguiente: que el imperativo de la autoconservación es el que determina la vida del hombre. La diferencia más importante, que también lo distancia de Nietzsche, es que Adorno no rechaza en bloque la filosofía moral kantiana. Por el contrario, Adorno trataría de conservar de ella su residuo utópico, interpretando el imperativo categórico como la idea irrealizada de una vida en común libre. El núcleo de la teología moral negativa sería el problema de si es posible vivir como se cree que se debe vivir en una sociedad emancipada, conservando la forma de la propia existencia actual, con todas sus contradicciones y conflictos, al mismo tiempo que se intenta anticipar la forma de existencia que la dejaría atrás.

En materia de crítica a la moralidad –como he intentado demostrar hasta aquí en relación a MM y como intentaré demostrar más adelante en relación a ND-, Adorno es un continuador de Hegel, no de Schopenhauer. Por eso mismo, su crítica no es ni extremadamente original –como cree Wischke- ni augura una reconstrucción de la moralidad que pueda hacer valer la vida buena en medio de la vida dañada.

¹⁹⁸ Wischke, Mirko, *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Berlin, Akademie, 1994

¹⁹⁹ Kohlmann, Ulrich, *Dialektik der Moral...*, op.cit. B, II, III y C, I-IV

²⁰⁰ Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz. Elemente einer negativen Moralphilosophie*, Hamburg, 1993

El caso de la moralidad no es equiparable al de la política. Adorno sí creía que la política era la praxis verdadera, pero que había devenido falsa²⁰¹. En todo caso, por esa falsificación, su promesa de felicidad, su utopía, había recaído en el arte, pero nunca en la moral, que para él –dadas las condiciones de la vida dañada– no podía ser sino coactiva para el sujeto e inútil para la sociedad. El hecho de que sin ella la vida social dañada fuera aun peor de lo que es no permite exagerar en cuanto a que sea un anticipo de una vida no dañada: una vida no dañada, precisamente por no estar dañada, no necesitaría de la coerción para que los sujetos no se aprovechen de sus prójimos.

La política, a diferencia de la moralidad, no encierra ninguna paradoja y sí podría haber cambiado a los hombres –como mostraré en los capítulos siguientes–, sólo que termina derrotada por el mismo principio que condena a la moralidad a formar parte de la ideología.

5. b. Adorno en el debate entre internalistas y externalistas. La interpretación de J. M. Bernstein

Para J. M. Bernstein, el fracaso de la modernidad es mayor en la moral que en la política. O, mejor dicho, ese fracaso, en la política, es contingente y extrínseco, mientras que en la moral es necesario e intrínseco. El incumplimiento de las promesas de libertad e igualdad no se debe a un proceso de carácter irreversible, como el que explica el fracaso de la moralidad con el concepto nietzscheano de nihilismo. El nihilismo significa que los valores más altos que rigen la vida humana se devalúan por sí mismos. La razón, que es quien crea esos valores, se autodebilita al secularizarse. Lo que debería ser objeto de veneración pierde, junto con la verdad, el poder de motivar y orientar la conducta. En este sentido, el nihilismo puede entenderse como un escepticismo afectivo: los agentes no encuentran ningún motivo para seguir una cierta forma de práctica, fuera de la coherencia interna de esa práctica misma.

Interpretado así, el escepticismo afectivo sería consecuencia del escepticismo cognoscitivo. Por eso –aunque Bernstein no lo señala²⁰²– Adorno considera a la ética kantiana como el máximo esfuerzo por neutralizar la dinámica autodestructiva de la razón crítica. La existencia de la ley moral como un *factum* viene a compensar el escepticismo metafísico de la *Crítica de la razón pura*. Representa la autoconciencia de la muerte de Dios y, a la vez, el intento de remediar sus consecuencias para la vida humana. La autonomía de la razón aparece como respuesta última a la muerte de Dios. Kant cree poder eliminar la necesidad de motivación para actuar, haciendo que la voluntad se rija sin más por el mandato de la razón. De ese modo, habría moralidad aun cuando

²⁰¹ Adorno, T. W., "Marginalien zu Theorie und Praxis" (1969), en: GS 10.2, p. 776

²⁰² Quien sí lo señala es U. Kohlmann. Ver: Kohlmann, U. *Dialektik der Moral ... op. cit.*, p. 43

nada exterior al sujeto lo obligue a obligarse, sólo que esa auto-obligación sin razón de ser haría que la moralidad resulte irracional²⁰³.

De todos modos, según Bernstein, Adorno incorpora el tópico nietzscheano del nihilismo a través de la reelaboración sociológica que Max Weber hace de él. El escepticismo afectivo, entonces, es consecuencia del ascetismo puritano bajo el cual se constituye la subjetividad moderna. No obstante, los rasgos del carácter puritano que Weber atribuye al hombre moderno Adorno los extiende a todo sujeto, a partir de su constitución misma, cuando se separa de la naturaleza para asegurarse la autoconservación. La racionalidad moderna representa la obsesión puritana con el cálculo, las reglas impersonales y la autodisciplina, aunque sin la creencia en su origen divino. Para Weber, el desencantamiento es condición o causa del nihilismo, en la medida en que es el responsable de disolver toda conexión inteligible de la razón —y de sus objetos— con la autocomprensión afectiva. Las prácticas se vuelven más racionales y ordenadas, mientras los objetos y sujetos de esas prácticas pierden progresivamente su significado. El puritanismo provee el carácter propicio para el mundo desencantado. Al prohibir todo sensualismo, permite que el mundo pueda imaginarse en los términos de un sujeto totalmente desnaturalizado.

Esta presentación que hace Bernstein de la relación entre desencantamiento y ética carece de un elemento clave para entender después cuál puede ser la novedad que trae Adorno al planteamiento del problema. Eso que falta es el aporte de Lukács. Así como el tópico del nihilismo ingresa al pensamiento adorniano por la vía de Weber, el tópico weberiano del desencantamiento es indisoluble de la lectura que Lukács hace de él. El desencantamiento del mundo, en términos lukacsianos, forma parte del problema de la cosificación. Adorno reinterpretará el tópico lukacsiano con el mismo criterio transhistórico que el puritanismo de Weber: la cosificación no comienza con el capitalismo, sino con el dominio de la naturaleza y su correlato, la constitución del sujeto. No obstante, igual que Weber, sostiene que es una sola y misma racionalidad la que configura el racionalismo científico y la racionalización social, sólo que la concibe como operando desde el comienzo del dominio de la naturaleza. Dentro del pensamiento de Adorno, entonces, la tesis weberiana pierde totalmente su rango sociológico.

Adorno no comparte la totalidad de los supuestos ni de Weber ni de Nietzsche, empezando por la importancia que otorgan ambos al factor religioso. Sin embargo, adopta sin restricciones el diagnóstico de la crisis motivacional ocasionada por el autodebilitamiento dialéctico de la razón. De acuerdo con él, la obediencia a normas y el respeto de valores se vuelve irracional. ¿Por qué sujetarse a normas y a valores que han perdido su poder de interpelación, sobre todo cuando se convierten en un obstáculo para la adquisición de otros bienes que pueden proveerlos las instituciones dominantes? La respuesta que se sigue de la aplicación del racionalismo a sí mismo es que, aun cuando la obediencia a esas normas y valores se haya vuelto irracional, las normas y

²⁰³ Esta tesis adorniana de ND la analizo más adelante, en el punto titulado "Libertad y felicidad. La crítica de Adorno a la ética kantiana y al decisionismo"

los valores mismos son la condición necesaria para que la persecución de fines pueda seguir siendo significativa.

Para Bernstein, esta respuesta sólo exagera la dificultad a la que debería responder, porque deja al descubierto la inconmensurabilidad entre las normas impersonales y abstractas de una práctica racionalizada y las motivaciones personales y concretas de los agentes que las respetan. Este problema, en términos de la filosofía analítica, es el de la polémica entre externalismo e internalismo.

“... Externalismo es el criterio de que puede haber razones justificatorias para una norma moral que sean independientes de las razones por las cuales un agente particular debería actuar según esa norma ...”²⁰⁴. La demostración de por qué una norma particular es válida es independiente de la motivación por la cual alguien la obedece. Las condiciones de verdad de esa norma están separadas de las condiciones su aceptación. Por eso, para los externalistas extremos —que según Bernstein son muy pocos²⁰⁵— es incluso mejor que los individuos permanezcan ignorantes de las razones reales que hacen que sus acciones sean buenas o malas.

Los internalistas, por el contrario, creen que las razones morales son —o deberían ser— intrínsecamente motivadoras. Las condiciones de verdad y las de aceptación tienen que coincidir, con lo cual entender lo que justifica una norma moral implica al mismo tiempo entender cómo esa norma *me* provee una razón para actuar. Aunque Bernstein no lo presenta así, el argumento internalista contra el externalismo es en realidad el mismo que Adorno usa contra Kant: si la justificación de una norma es independiente de las condiciones de su aceptación, no hay razón para actuar.

Esta presentación algo esquemática de la polémica le sirve a Bernstein de punto de partida para ubicarse fuera de ella, y al mismo tiempo, para tomarla como síntoma del problema que él se propone plantear a partir de Adorno: el de la relación entre desencantamiento y ética.

Para llegar a eso, en primer lugar, rechaza la opción de disolver la disputa negando el problema que la mantiene en pie. Los que apelan a este recurso sostienen algo en lo que en principio todos estaríamos de acuerdo, pero que por eso mismo resultaría trivial: que casi cualquier conjunto de normas, no importa cuán externas parezcan ser originalmente, pueden incorporarse eventualmente a la perspectiva motivacional de un individuo de una manera que satisfaga las exigencias del internalismo. Contra ellos, Bernstein aduce que del hecho de que cualquier principio *pueda* satisfacer la exigencia internalista no se sigue que todos los principios de la razón práctica puedan satisfacerla *igualmente bien*. Es por eso que se discute sobre la relativa disponibilidad de diferentes clases de principios para ser incorporados, sobre cómo están incorporados varios principios dentro de nuestras tendencias motivacionales, sobre los costos de la incorporación, sobre sus consecuencias respecto de la autocomprensión y la autoidentidad de los agentes, sobre

²⁰⁴ J. Bernstein, *Adorno ...*, op. cit., p. 11

²⁰⁵ Bernstein cita, entre los autores contemporáneos, a Railton y a Sidgwick, y entre los clásicos, a Mandeville. Ver: *Ibid.*, p. 12, nota 19

la coordinación entre la motivación moral y otros componentes de nuestras tendencias motivacionales y, por último, sobre la forma de su reproducción social. Son precisamente esta clase de consideraciones las que operan en el análisis nietzscheano del nihilismo –cómo ciertos tipos de contenidos debilitan no sólo la motivación moral, sino las exigencias motivacionales- y en el concepto weberiano de la "jaula de hierro". Tener disponibles solamente principios racionalizados y/o incorporarlos dentro de una tendencia motivacional "hace daño" (*hurts*) y, por lo tanto, daña la acción individual.

Lo que Bernstein llama "daño" (*hurt*) es el efecto general de la *manera* en la cual los principios morales racionalizados se relacionan con la subjetividad y, en función de eso, la *manera* en que ellos satisfacen -o no logran satisfacer- las distintas modalidades de la exigencia internalista (disponibilidad, costumbres, costos, consecuencias, coordinación y reproductibilidad social). En tanto la exigencia internalista no es una variable completamente independiente que puede estipularse al margen de todo contenido, es una variable relativa para el análisis de las formaciones de la razón práctica y su satisfacción no es reducible a un "escepticismo del contenido", en el sentido de Korsgaard²⁰⁶. El escepticismo afectivo existe y su causa es el desencantamiento.

Bernstein propone que los debates de la filosofía moral contemporánea sean entendidos como reflexiones distorsionadas sobre nuestra condición nihilista. El intelectualismo conduce a la filosofía moral al desarrollo de teorías universalistas, formales y procedimentales, mientras que la experiencia de la alineación, la desafección y la desilusión alimenta las protestas reflexivas que defienden algún aspecto de la experiencia individual y / o comunitaria (emoción, deseo, lazos afectivos concretos, el anclaje socio-histórico). El escepticismo afectivo es una respuesta a una esfera de contenidos que comparten un grupo de características. La objeción fundamental a las teorías externalistas no es que no puedan incorporarse en principio dentro de las tendencias motivacionales de los individuos (casi ninguna puede), sino que son componentes representativos y funcionales de una experiencia generalizada de desencantamiento y racionalización social que "hace daño".

Bernstein define el daño como el efecto del fracaso sistemático de la coordinación entre las razones justificativas y las razones motivacionales, y considera que esta definición especifica lo que Adorno llama "vida dañada". Los síntomas de este daño son complejos y multifacéticos, y pueden experimentarse directamente –como formas de daño psíquico- o indirectamente –como huida del daño-. El daño es lo que sostiene el debate y lo que mejor explica la continua proliferación de concepciones morales, sean racionalistas o antirracionalistas. Es la condición práctica o existencial para que el internalismo y el externalismo aparezcan como posiciones opuestas e irreconciliables. En cualquiera de los dos casos, el agente moral es un sujeto dividido o esquizofrénico: su parte deliberativa está completamente absorbida por el cálculo teórico acerca de

la mejor forma de vida, mientras su parte actuante busca ciegamente los bienes de compromiso directo (amor, amistad, comunidad, etc), de una manera que responde a la forma del "secreto" del consecuencialismo o al problema del "esoterismo" de la acción.

Por un lado, las teorías no tienen derecho a legislar los sentimientos morales. La moralidad aparece como algo cuya *existencia real* consiste en una experiencia personal y en instituciones sociales, no en una serie de proposiciones. Por el otro, estos mismos análisis reconocen el desencantamiento, la racionalización social y la desaparición de la moral del mundo. La preeminencia del deber, la justicia, y la obligación en la teoría moral encaja naturalmente con teorías desarrolladas en una época en que se degradan las relaciones personales. Este es para Bernstein el momento en el que puede ingresar Adorno no para resolver el problema, sino para plantearlo adecuadamente. Lo que él quiere es que la solución no sea al mismo tiempo la disolución del problema, tratando de evitar lo que suele suceder dentro de los términos de la tradición analítica, cuando se demuestra que un problema en realidad no existe. Planteado de manera adomiana, el problema sería que "... el desencantamiento y la racionalización social generan una separación sistemática de universal y particular, de la cual la dicotomía entre razones justificatorias y razones motivadoras, entre condiciones de verdad y condiciones de aceptación, entre práctica racionalizada y vocación, no son sino articulaciones, pero son articulaciones de esta dualidad y, por lo tanto, su separación es real. La separación sistemática de universal y particular distorsiona a ambos; los dos están distorsionados por su separación porque ninguno es lo que pretende ser sin el apoyo del otro (...) Dicho de otro modo, hay una homología no arbitraria o una afinidad electiva entre teorías desencantadas, por un lado, y prácticas sociales racionalizadas, por el otro ..."²⁰⁷.

El dilema que abre este planteo es cómo una forma de vida completamente secular puede compeler racionalmente y motivar de manera intrínseca. Esa fórmula no trata de incorporar la demanda del internalismo, sino que es la expresión teórica de la insatisfacción con teorías contemporáneas de la moral desde la perspectiva del daño: el escepticismo afectivo es el signo y el síntoma de su fracaso. Por eso el internalismo no es tanto una demanda teórica (en ese caso, podría satisfacerse muy fácilmente), sino que expresa en términos teóricos una insatisfacción con lo que ha ocurrido con la universalidad y la particularidad como consecuencia de los procesos modernos de desencantamiento y racionalización.

Desde la posición de las víctimas de la modernidad, las teorías racionalizadas son cínicas; los enfoques escépticos de la moralidad constituyen expresiones teóricamente mediadas del daño, y las concepciones afirmativas de la antiteoría, las éticas de la virtud y las posiciones comunitaristas, representan formas de fuga, modos de negar el problema retrocediendo hacia el pasado. Sea como sea, se exprese el daño o se huya de él, la situación de los agentes morales no mejora.

²⁰⁶ Korsgaard, Christine, "Scepticism about Practical Reason", in: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 312-334

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 18

porque la falta de articulación entre las normas y las motivaciones sigue sin resolverse y produciendo dolor.

En el mejor de los casos, la propia ética puede ser sólo una forma de no complicidad con la cultura oficial, mientras al mismo tiempo es una demostración aporética de que no existe ninguna posibilidad (y ninguna legitimación real) para cualquier no complicidad seria. Quizá –sostiene Bernstein– puede existir una ética que reconozca el daño que se le hizo a lo no idéntico y que resulte entonces una expresión de la culpa de que haya sido así.

De acuerdo con esta propuesta de Bernstein, la moralidad –la que él encuentra posible desarrollar a partir de Adorno– se reduciría a fines meramente expresivos. Aunque no hay forma de volver atrás ni de remediar los efectos de la racionalización, la moralidad puede aportar una buena dosis de remordimiento por lo que se pierde en el proceso. Esa función le devuelve a la moralidad el poder de generar culpa, pero no necesariamente el de generar obligación.

De todos modos, no es en estos términos en los que Bernstein quiere hacer valer la moralidad. Por eso, siguiendo a D. Henrich²⁰⁸, sostiene que en el razonamiento moral existe una íntima conexión entre las condiciones de verdad y las condiciones de aceptación. Dado que el razonamiento medios-fin no es verdaderamente un razonamiento práctico en el sentido clásico –y no lo es porque sólo consiste en la aplicación del razonamiento causal a problemas prácticos–, la última víctima del desencantamiento es el razonamiento práctico en su sentido clásico o tradicional. El razonamiento moral no logra sobrevivir al desencantamiento del mundo y a la racionalización social. Nuevamente, Bernstein reconoce en Adorno el mejor análisis de esta situación –aunque no la respuesta–: aquello que la razón ha devenido elimina la posibilidad de una razón práctica como tal. Tenemos razón, pero no es práctica; tenemos prácticas, pero no son racionales.

Los alcances de este diagnóstico los explica con la gramática del juicio moral, tomada de D. Henrich, que responde a la estructura exigencia / aprobación –ese es su primer rasgo–. No se trata de conocer lo bueno como un concepto (conocimiento teórico), sino de que sirva de guía a la acción (conocimiento práctico). La pérdida de esa capacidad normativa del concepto del bien es resultado de la racionalización instrumental de la vida.

El segundo rasgo de la gramática del juicio moral está directamente conectado con el primero, lo mismo que su pérdida. La conciencia moral debe ser una forma de juicio y de conocimiento. Al aprobar una determinada exigencia (bajo la forma de un imperativo categórico), se está aprobando al mismo tiempo una cierta caracterización de los agentes como seres autónomos, que los supone tales por oposición a las meras cosas.

El tercer rasgo se refiere a la relación entre la aprobación dada a la exigencia del bien y el sí mismo que da esa aprobación. Aunque el bien no se visualiza a través de un acto autorreflexivo del individuo (esto es, el bien no es descubierto como una presuposición meramente teórica o trascendental de la posibilidad de la acción moral, porque en tal caso se rompería la estructura

exigencia / aprobación), constituye una forma de autocomprensión; es más, es la forma privilegiada de la autocomprensión. "... La aprobación, sin la cual el bien no es nada, es la expresión del carácter obligatorio del bien para la existencia del sí mismo ... Cuando conozco en el juicio moral lo que es bueno, también conozco que me comprendo a mí mismo en relación a él, o que debo comprenderme a mí mismo en relación a él, a fin de volverme un yo (*self*). El primero es el caso de las relaciones morales sustanciales; el segundo, de, el los conflictos morales ... Sin el consentimiento del yo, el juicio moral no existe; y por otra parte, este yo está enraizado en su aprobación ..."²⁰⁹

Este tercer rasgo de la gramática del juicio moral es el que mejor le sirve a Bernstein para introducir a Adorno en el debate de la filosofía práctica anglosajona. Si lo moralmente bueno existe, sólo puede existir a través de un yo que lo tome como determinante para sí mismo. Sin un yo que lo apruebe, el bien no existe. Si el bien no es nada para mí o, por extensión, para nadie, no existe nada "bueno" en absoluto. Lo único que hace posible la existencia del bien es que oriente la acción. Pero, a su vez, sólo a través de la aprobación puede el yo constituirse como tal. El yo de la existencia concreta deviene tal no al conocer abstractamente alguna idea (el bien), sino al hacer una elección fáctica. La elección supone que la exigencia del bien ha sido sentida (con lo cual motiva para elegir) y aprobada.

Ahora bien, si el juicio moral funda el yo, el vicio lo debilita. Bernstein sostiene que la gramática del juicio moral es una interpretación de la doctrina aristotélica de que "el vicio destruye el principio"²¹⁰. El nihilismo sería la versión histórica de esa tesis y el desencantamiento, el proceso por el cual ese vicio opera. Las necesidades, los deseos, el placer y el dolor, bloquean el juicio moral. "El vicio destruye el principio" en el sentido de que el yo intenta desconectarse de la *forma* de la relación con el objeto requerida por el juicio moral. Actuar de otro modo que por la búsqueda del bien es actuar bajo la creencia de que el bien no tiene lugar en el mundo. La aprobación es idéntica con la afirmación de que el bien existe. La contradicción práctica con la exigencia debilita su existencia. El juicio moral tiene lugar en el mundo bajo la condición de que el bien es posible en él. A esta tesis Bernstein la llama la tesis de la performatividad del bien, que prioriza su actualidad por encima de su posibilidad. El bien no existe sin la exigencia, la aprobación y la actualización performativa en la experiencia.

El juicio moral sobre el bien, la elección del bien, la realización de acciones que lo permitan y la revelación del mundo como un lugar en el cual el bien es efectivamente posible son aspectos que se implican unos a otros. El problema que no resuelve esta gramática es cómo concebir un objeto –material o inmaterial– que pueda ocupar el lugar del bien, de manera tal que se pueda salir del escepticismo moral.

²⁰⁸ D. Henrich, "The Concept of Moral Insight" (trad. M. Kuehn), en: *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, London: Harvard University Press, 1994, pp. 55-87

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 63

²¹⁰ Arist., *Et. Nic.* 1140b13-20

Adorno sería el único filósofo que encuentra realmente la raíz del problema. En este punto, Bernstein interpreta como virtud lo que suele interpretarse como un defecto (como ahistoricismo o esencialismo): Adorno no aporta una narrativa de la secularización alternativa a las existentes, sino que descubre cuál es la estructura analítica de ese proceso histórico. Si la racionalización religiosa es ya instrumentalmente racional (en el sentido de que implica una forma de ilustración o de pensamiento de la identidad), se puede pensar entonces que lo religioso y lo secular son coextensivos y que el problema con ambos –que sólo se revela en su formación presente– es su concepción de la razón y de la racionalidad. Esto implica que, así como el pensamiento mítico y el religioso tienen un núcleo racional, lo racional –entendido de manera científica– contiene un núcleo mítico. El centro mítico y el centro racional del pensamiento son unívocos: se trata del pensamiento de la identidad, que subsume lo individual (la particularidad sensible) bajo un universal coherente, unificador, simplificador, explicativo (el mito, Dios, la ley natural, la ciencia unificada, etc.). La racionalización implica que el significado o la comprensión de los individuos se logra por su ubicación dentro de esquemas conceptuales invariantes. Así como en la gramática del juicio moral la relación fundamental entre universal y particular es la realización a través de la acción individual, en la razón teórica es de subsunción: los individuos son meras muestras de tipos dados.

Para Bernstein, todas las críticas al racionalismo científico (Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer, Habermas, Derrida, Dupré, Kuhn) tratan de demostrar su dependencia de condiciones de las que él no puede dar cuenta en sus propios términos. Lo que demuestran, entonces, son las condiciones no racionales del pensamiento racional. Pero dejan sin resolver la separación entre las razones justificatorias y las razones motivadoras, con lo cual exponen lo no racional al ataque escéptico desde la perspectiva de la razón (o, a lo contrario, a la simple defensa de la causa de lo no racional).

El modo en que Adorno da cuenta del problema significa un paso más allá de estos retratos satisfactorios de la vida secular. Si la racionalidad científica elimina sus propias condiciones motivadoras (donde éstas se constituyen como *razones* para la acción), ella es en sí misma insuficientemente racional. Sólo una expansión de la razón, de la racionalidad y de la cognición, puede responder al dilema del desencantamiento; y si esta expansión tiene su clave en el diagnóstico del racionalismo científico como un proceso de negación sistemática de la particularidad en favor de la universalidad (el movimiento de la racionalización como pensamiento de la identidad), la dirección de la expansión será entonces la inclusión en el razonamiento de momentos ineliminables de dependencia y particularidad. El rol constitutivo que cumple en la racionalidad la dependencia de los particulares sensibles es para Bernstein el pensamiento central de Adorno.

El problema de Bernstein es que interpreta sólo el aspecto positivo de esa dependencia. La dependencia de lo particular es tal porque la razón necesita dominar lo otro sí. A su vez, el hecho de que la razón pueda negar, pero no eliminar la particularidad, tiene resultados trágicos para ella, porque, por esa dependencia de lo particular como dominado, lo dominado tiene la oportunidad de

volverse en su contra. La dependencia de lo particular es producto de la dominación, y la dominación genera la venganza del dominado, que consiste en que la razón no pueda conocerse más que a sí misma por medio del rodeo del objeto.

En la interpretación adorniana, el desencantamiento no sólo elimina los objetos previos de estimación ética, sino que elimina lo que Bernstein llama *formas de relación de objeto* que previamente habían sido manifiestas en el razonamiento ético: *experiencia, conocimiento, autoridad*. El desencantamiento no sólo opera sobre las creencias (poniendo como malas las que se consideraban buenas), y sobre los objetos de conocimiento (eliminando ciertos ítems, empezando con los dioses y llegando a una extinción de los valores como propiedad de la estructura del universo), sino también –y esto es lo principal– sobre nuestros *modos de interacción cognitiva* con los objetos. En virtud de la crítica ilustrada a la confianza en la experiencia y en la autoridad desaparece también la cognición ética (en el sentimiento, el emotivismo, la voluntad, etc); y con su desaparición colapsa toda la estructura del juicio moral. Las nociones de experiencia y autoridad son centrales en la defensa adorniana de una concepción ampliada de la razón.

Para demostrar la centralidad de los modos de relación de objeto que constituyen el juicio moral, Adorno necesita sostener la primacía de la razón práctica (del juicio moral) sobre la razón teórica (el juicio científico). Sólo así un concepto ampliado de razón puede poner en una misma línea las razones justificatorias y las razones motivadoras.

El acto mental básico es el juicio: poner intuiciones bajo conceptos. En esto, Adorno sigue a Kant. La razón desencantada implica una separación sistemática entre universal y particular, y es esta separación la que mejor explica el desencuentro entre las condiciones de verdad y las condiciones de aceptación en el razonamiento ético. Adorno se da cuenta de que, si bien Kant busca con ella lo contrario, la distinción entre concepto e intuición tipifica y ejemplifica este desencuentro. Al modo en que Adorno concibe el concepto kantiano, Bernstein lo llama *el ideal del concepto simple* y lo presenta como el producto ejemplar y el vehículo del desencantamiento.

El conocimiento y sus objetos se deforman y distorsionan cuando razón y concepto se definen en términos radicalmente independientes de los objetos a los cuales se aplican. Aquí bien vale la aclaración que hace Bernstein. A lo que Adorno se refiere con objetos no es sólo a los objetos conocidos, sino también a las imágenes sensoriales de esos objetos, a la articulación de esos objetos e imágenes en el lenguaje, al intrincamiento de los lenguajes naturales con las prácticas sociales y a la historia compleja de estas prácticas. El desencantamiento es desmitologización en el sentido de una superación sistemática del antropomorfismo, de una negación crítica de las proyecciones de lo indeleblemente humano dentro del mundo. Que el antropomorfismo se evapora del mundo equivale a decir que la razón y el concepto se liberan de su dependencia de sus "otros": objeto, imagen, lenguaje, práctica social e historia. En el curso de la modernidad, de Descartes en adelante, la razón ilustrada interpreta estos ítems como una fuente sistemática de error: representan el resabio de lo subjetivo que interfiere en las mediaciones con el mundo. Dado que la desmitologización no sólo transforma creencias y elimina cierto rango de objetos, sino que

destruye las formas que mediaban entre sujeto y objeto, el desencantamiento de la naturaleza es al mismo tiempo una racionalización de la razón. Y el concepto simple es tanto el resultado de ese proceso de racionalización, como el soporte y el médium del pensamiento racionalizado.

El desencantamiento y la racionalización, al terminar en el concepto simple, eliminan los modos de relación de objeto –ahora identificados como mediaciones materiales de y en el concepto– que hacen posible el razonamiento ético. Para volver a hacer posible el razonamiento ético se requiere alguna noción de un “concepto complejo”.

El concepto complejo tendría dos ejes: un eje lógico, a través del cual el pensamiento identifique particulares diferentes (individuos o propiedades de individuos) como pertenecientes al “mismo” concepto –este eje es equivalente al ideal del concepto simple–; y un eje material, compuesto de los momentos mediatizadores (objeto, imagen, lenguaje, y tradición). Las mediaciones del eje material no son las meras condiciones fácticas del concepto, sino los componentes que están en él, los componentes que hacen el trabajo cognitivo.

En primer lugar, estos dos ejes se encuentran en una relación compleja de *independencia y dependencia*, entendida en el sentido de la dialéctica del amo y el esclavo y de las relaciones sujeto-objeto que aparecen en PhG, pero de manera más amplia. Ambos tienen la misma propiedad de reversión: son igualmente dependientes e independientes uno del otro.

En segundo lugar, si bien son internamente dependientes, los ejes del concepto complejo corresponden a dos modalidades diferentes de entendimiento. El eje lógico, cuyos ideales están expresados en el concepto simple, demanda una transitividad radical del entendimiento. El eje material apunta a una forma de entendimiento intransitivo (lo cual implica una cognición no discursiva o, por lo menos, no totalmente discursiva).

Bernstein hace corresponder las nociones de entendimiento transitivo con la de juicio determinante y la de entendimiento intransitivo, con la de juicio reflexionante. Con el recurso a la *Crítica del juicio* kantiana prepara su defensa de la primacía de la razón práctica. El juicio reflexionante está presupuesto por todo juicio determinante y es verdaderamente cognitivo.

Lo que requiere la noción de entendimiento intransitivo es que los estados cognitivos que hay en él sean dependientes del objeto o impliquen al objeto. Los estados cognitivos que satisfagan esta condición pueden ser intrínsecamente motivadores.

Una vez elaborados, los elementos que componen el concepto complejo se corresponden con las formas de la relación de objeto –autoridad, conocimiento y experiencia– que componen la estructura fundamental del razonamiento ético y del juicio moral y las articulan. A su vez, las tres formas de la autoridad (legal-racional, carismática, tradicional) pueden articular diferentes momentos del concepto complejo: la legal-racional corresponde al momento lógico del concepto; la carismática, al de la particularidad sensorial (objeto e imagen); y la tradicional, a la mediación de los dos momentos previos a través del tiempo.

Las estructuras del juicio moral –analizadas por D. Henrich– no son otra cosa que elaboraciones de la conceptualidad humana como tal. El desencantamiento resulta escéptico e irracional, porque

opera con un concepto ilegítimo y parcial del concepto. Y resulta, a su vez, destructivo, porque la lógica del concepto simple destruye las distintas estructuras que hacen que la cognición humana sea sensible a los "bienes" (y a los "males").

Esto explicaría por qué Adorno no propone una ética, sino la deconstrucción de aquello que la desintegra (el concepto simple). Ese es el proyecto de ND. Si el momento material suprimido del concepto (*lo otro* del ideal del concepto simple) ha migrado al dominio marginal del arte, la lógica de las prácticas artísticas requiere de una redención racional. Ese es el proyecto de ÆT. Dado que estas dos prácticas agotan los momentos del concepto complejo –el falso reclamo de independencia del concepto simple y el reclamo inmanente de racionalidad de los momentos materiales del concepto complejo–, juntos revelan la racionalidad del concepto complejo como un todo. La dualidad entre la ciencia –con su base filosófica– y el arte crea un espacio evacuado para la vida ética. Pero, al mismo tiempo, esa dualidad –vista como una dualidad en y del concepto– nos recuerda que ese espacio ahora está ausente.

Esta reconstrucción del programa adomiano no asimila el sentido que tiene el arte en una sociedad no emancipada. Aunque en parte el mismo Bernstein lo reconoce²¹¹, esa dificultad no se debe a un error o a una carencia de la reconstrucción misma, sino a la necesidad de que esa reconstrucción sirva dentro de un horizonte teórico y práctico donde no se examinen las condiciones por las cuales sería posible que el juicio no repita la lógica del dominio. Se intuye un cierto horizonte pragmático en la lectura que Bernstein hace de Adorno (no por nada empieza el libro con un epígrafe de Dewey): para él, sostener la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica sirve para garantizar la convivencia social²¹².

Del planteo de Bernstein se sigue que la moralidad requiere de las mismas condiciones que la emancipación humana (del concepto complejo). De hecho, su ausencia de este mundo es producto de las mismas condiciones que hacen fracasar –si no la deforman antes– a toda praxis emancipatoria. Pero, si esas condiciones existieran, la moralidad sería innecesaria.

Ahora bien, no se puede postular a la moralidad como posible y a la emancipación como utópica, si las condiciones para una y otra son las mismas. Bernstein, entonces, decide presentar al concepto complejo como un modelo, como "una forma heterodoxa y utópica de realismo moral particularista"²¹³. Porque, si el ideal del concepto complejo fuera puesto en práctica –y suponiendo que su campo de operación abarcara lo que puede realizarse a través de los procesos causales naturales (en una posible interpretación del materialismo adomiano)–, el conocimiento ético sería simplemente el conocimiento de estados de cosas, actos, y acontecimientos ordinarios.

El realismo de la no identidad implica un re-encantamiento del mundo: los predicados éticos empíricos no son meramente proyecciones de valoraciones humanas respecto de un dominio de

²¹¹ Ibid., nota 62, p. 35

²¹² Este problema lo retomo más adelante, cuando me ocupo de la lectura rortyana de la relación entre moralidad e ilustración.

²¹³ Bernstein, J. M., *Adorno ... op. cit.*, p. 35

objetos completamente indiferentes, sino más bien concepciones de cosas (acciones, hechos, acontecimientos) concebidas a la luz de interacciones humanas naturales dentro del mundo²¹⁴.

Estos predicados son significativamente dependientes de los objetos. El punto de vista de la acción, del razonamiento ético, y el punto de vista del concepto (complejo) no son sino uno y el mismo punto de vista, pero vistos desde distintas perspectivas.

El particularismo implicado en el concepto complejo tendría como modelo a la filosofía del futuro, transformada en el sentido de ND. Fuera de la lógica del dominio (de la primacía del sujeto), el pensamiento dejaría de subsumir bajo su concepto lo que es diferente de él para conocerlo en su diversidad. Pero, contra lo que sostiene Bernstein, el pensamiento que se ha emancipado de la identificación sólo es el modelo de la emancipación humana –así como también lo es la experiencia estética– sólo cuando la emancipación humana no es posible, porque la praxis emancipatoria está deformada o congelada. En realidad, la emancipación humana es la condición de la emancipación del sujeto (el sujeto no puede emanciparse a espaldas del mundo, sea por la experiencia estética o por la filosofía).

Por una parte, la moralidad, entendida en el sentido de Bernstein, sería algo tan laxo, que Adorno no podría repudiarla por coercitiva, pero por su falta de coerción, sería inútil para la vida dañada y, para la vida emancipada, sería tan innecesaria como la kantiana.

Por otra parte, el problema de esta moralidad no es sólo que no pueda reconstruirse enteramente con la exclusiva ayuda de Adorno y que necesite de otras fuentes (de D. Henrich, sobre todo), sino que lo que le falta y no encuentra en él es una teoría de la normatividad compatible con el desencantamiento, justamente lo que Bernstein busca. Adorno no tiene una teoría de ese tipo no porque reniegue de ella en la medida en que sólo puede entender la normatividad como coerción, sino porque su filosofía denuncia la paradoja que esa coerción, por ser nada más que coerción, significa. En las condiciones de la vida dañada, el yo no es capaz de auto-obligarse (con o sin razones motivadoras) porque es un yo apático y el yo apático es un yo débil –para ser no un yo fuerte, como el kantiano, necesita tener pasiones intensas que reprimir–; si obedece, es porque ha internalizado la lógica social del intercambio, pero, en ese caso, ese yo que obedece puede considerarse de suyo un sujeto moral. Ahora bien, si cesaran las condiciones de la vida dañada, nadie necesitaría auto-obligarse para cumplir con el bien.

A continuación, trataré de dar mi propia interpretación del modo en que la ilustración –o el desencantamiento, en términos del planteo de Bernstein– afecta a la moralidad.

²¹⁴ Un argumento de este tipo presupone lo que Bernstein llama un "antropomorfismo modesto", esto es, la idea de que las respuestas humanas básicas al medio (cosas y otros seres humanos) son ellas mismas partes del mundo natural, aunque sean partes intensamente historizadas. Este antropomorfismo modesto correspondería en parte a las nociones adonianas de mimesis y afinidad.

6. Moralidad, libertinaje, e ilustración. Crítica a la interpretación adormiana de Kant, Sade y Nietzsche

Así como el primer excurso de DA interpreta la Odisea de Homero como una protohistoria del sujeto, el segundo²¹⁵ determina cuáles son rasgos de ese sujeto que lo convierten en el sujeto de la moralidad. La figura que reemplaza a Odiseo es la Juliette de Sade, quien cumple un papel transhistórico equivalente al del protagonista del poema homérico. La operación por la cual esta nueva figura literaria se convierte en paradigma del sujeto (o del burgués, que ahora empiezan a ser sinónimos) es la paradoja de la razón neutral, formal y vacía: al sentirse impotente frente a lo que no pertenece a su esfera (los fines objetivos), ella se vuelve tan controladora, represiva, planificadora y totalitaria sobre sí misma como sobre lo que quiere controlar. Ese vacío, que sólo puede llenarse en vano con más planificación, es el estigma de los personajes sadianos, verdaderos pioneros de una idiosincrasia todavía en ciernes, porque sus vicios privados anticipan las que serán las virtudes públicas en la era totalitaria. Sin el nazismo como corolario, los aportes de Sade a la leyenda negra de la ilustración sólo hubieran sido materia de escándalo para la literatura, pero no para la filosofía práctica.

Para Horkheimer y Adorno, el nazismo encarna una paradoja equivalente a la del sujeto: así como el que quiere dominar a otro tiene que autodominarsse -el dominio sobre sí tiene que ser equivalente al que se ejerce sobre el objeto externo-, el régimen libera a sus súbditos de observar cualquier disciplina moral, con lo cual son libres de abusar de cualquiera que entre en la categoría de inferior, pero para eso necesita someter a los sometedores a una autodisciplina de hierro. En otras palabras, para poder tratar a los hombres como cosas -esto es, para actuar en perfecta concordancia con la razón instrumental-, hay que poder tratarse a uno mismo como una pura cosa, lo que implica renunciar a cualquier tipo de autoestima o sentimiento moral que resguarde la propia integridad.

Por eso la heroína sadiana es Juliette y no Justine -su hermana y contrafigura-. En nombre de su verdugo, Justine se pregunta: "¿y si la suerte cambia?". Ella piensa que la máxima del egoísmo absoluto es insostenible, porque en algún momento puede revertir en perjuicio de uno mismo. Juliette, en cambio, le dice a uno de sus pares: "prométeme que alguna vez seré tu víctima", demostrando que es capaz de ser esclava de la lógica que la protege del miedo.

²¹⁵ Sobre la autoría de los ensayos de DA, G. Schmid-Noerr, coeditora de las Obras Completas de M. Horkheimer y editora del tomo donde se incluye la obra, señala respecto del Excurso II Juliette oder Aufklärung und Moral: "... en el legado de Horkheimer se encuentra el escrito tipeado, que lleva el título 'Ilustración y rigorismo' (Aufklärung und Rigorismus). En el legado de Adorno no se encuentra nada que corresponda a este escrito ..." Schmid-Noerr, G., "Nachwort des Herausgebers. Die Stellung der 'Dialektik der Aufklärung' in der Entwicklung der Kritischen Theorie. Bemerkungen zu Autorschaft, Entstehung, einigen theoretischen Implikationen und späterer Einschätzung durch die Autoren", en: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften ...* op. cit., Band 5, p. 427. Si bien la editora da a entender claramente que el Excurso II fue escrito por Horkheimer (del mismo modo en que el Excurso I lo escribió Adorno), considero que su contenido, así como fue aprobado por ambos, se articula a la perfección con lo que MM, publicado posteriormente, sostendrá sobre el tema de la moralidad.

Dentro de DA, Sade es quien corrige a Kant. El error kantiano consiste en no comprender que la razón, a la que deberían someterse los sujetos morales, tiene un doble sentido: como yo trascendental supraindividual, implica la idea de una libre convivencia entre los hombres, pero como instancia del pensamiento calculador individual, organiza el mundo en función de la autoconservación y opera de modo excluyente, convirtiendo todo contenido sensible en material de usufructo. En el primer sentido, las disputas entre razón pura y empírica se superan con el proceso mismo de ilustración, que prescribe el perfeccionamiento progresivo de las constituciones políticas, pero en el segundo sentido, el cálculo lleva inevitablemente a la lucha de todos contra todos.

Si bien para Kant el egoísmo es necesario precisamente para que la razón lo supere, lo que demuestra la vida social es la imposibilidad de que ese conflicto lleve por sí solo al bien común. La razón que calcula el interés es la misma razón neutral, formal y vacía que tiene que conciliar los intereses en conflicto. La distinción entre lo trascendental y lo empírico es ficticia²¹⁶. Por eso, la utopía de la razón -la de la buena universalización a través de la búsqueda del bien común- deriva en su antítesis, que es el "intelecto sin la guía de otro", el sujeto burgués liberado de toda tutela, ejemplificado en la obra del Marqués de Sade.

Kant es el primer ilustrado que se percata de que la moral no puede deducirse de la razón. Con la apelación a la moral como un hecho, su intención pretende ser la contraria de la de Hobbes: fundar el cuidado y el respeto a la ley -sin los cuales no habría civilización- sobre otra cosa que el interés material y la violencia. Pero su proyecto resulta paradójico: si la moral no es deducible de la razón, es porque lo que se deduce de ella no es otra cosa que la guerra de todos contra todos. De ahí que el optimismo kantiano para proponer una moralidad basada en la razón no tenga otro sustento que el horror ante el peligro de recaer en la barbarie. En este sentido, procede como un filósofo de la burguesía.

Ahora bien, leyendo entre líneas el Excurso II, podría decirse que la dualidad de la razón, presupuesta por Kant, Horkheimer y Adorno la olvidan a la hora de evaluar los beneficios de regirse por sus dictados, que son benéficos justamente por ser vacíos. La universalidad que la ilustración deja entrever como su utopía -una universalidad que consiste en la búsqueda del bien común, y de un bien común que recupere lo verdaderamente humano, entendido como lo no alienado del hombre- choca irremediabilmente con la otra universalidad, con la mala universalidad, que es la que la realidad histórica ha efectivizado, y que se hace tangible en la clasificación de los sujetos por tipos, una operación que muestra claramente cuáles son las marcas de la cosificación efectiva. En este segundo sentido, la universalidad, como mala universalización, es la prueba del fracaso de la individuación.

Pero así como hasta Kant no se revela que la moralidad es indeductible de la razón (aunque deba recurrir a ella para poder fundamentarse), el vuelco dialéctico de la razón en la sinrazón recién se

²¹⁶ Este tema Adorno lo fundamentará Adorno en el Primer modelo de la Tercera Parte de ND

vuelve evidente con el nazismo, que al ahorrarle a sus súbditos los sentimientos morales y enseñarles a tratar a los hombres como cosas, favorece un acuerdo tácito y completo con la razón ilustrada. Sólo entonces la barbarie tan temida por Kant encuentra en la razón su principal aliado.

Como los rasgos de una moralidad formal y vacía no pueden ser otros que los del sujeto que es capaz de ella, esa moralidad confunde a la virtud con el autodomínio y a la voluntad con la apatía.

La razón ilustrada, a mi entender, se prepara para el vuelco dialéctico en la sinrazón al mostrar su impotencia para hallar un criterio que le permita medir un impulso en sí mismo y distinguirlo de los otros. Si en la acción moral la razón es neutral respecto de los impulsos, sean éstos bondadosos o malignos, la buena conducta del burgués –tan impecable como vacua- no podrá ser sino autodestructiva, en la medida en que presupone haberse resistido a todo lo que la cosificación aún ha dejado intacto, incluyendo al que sería el material de los mejores sentimientos morales.

De todas maneras, el problema no es tanto esta pérdida del material arcaico del sujeto moral, sino el hecho de que –con el desarrollo del modo de producción capitalista- esta razón con la que hay que regirse *a priori* no es otra (porque no hay otra) que la que se vuelve idéntica con la autoconservación, entendida como el instinto objetivado del individuo burgués. Y este vuelco dialéctico resulta ser irreversible, porque diluye la tendencia antiautoritaria que caracterizó a la ilustración. Antes de diluirse, esa tendencia antiautoritaria era la que le impedía prestar al dominio aquellos servicios que siempre le prestaron las ideologías, porque era índice de esa utopía implícita en el concepto de razón, que a Kant le permitía superponer lo trascendental a lo empírico, como si se tratara de la buena y la mala universalidad.

Para Horkheimer y Adorno, ese vuelco dialéctico de la razón a la sinrazón es el que no prevé Kant y el que comprenden tristemente Sade y Nietzsche con su elogio irrestricto de los poderosos y su burla blasfema hacia la compasión con los oprimidos²¹⁷. Bajo la mirada atenta de Sade y de Nietzsche, la compasión pasa a ser una debilidad de la que no se puede estar orgulloso, igual que para Kant, quien tampoco le reconocía el rango de virtud.

Los pares de Juliette, cultores de la apatía burguesa aun cuando sean aristócratas decadentes, alaban constantemente su propio estoicismo, esa calma de las pasiones que les permite hacer y sobrellevar cualquier cosa sin la menor emoción. Ellos se entregan al placer para no contradecir a la razón, y no para seguir un instinto. El placer libertino es negación de la naturaleza y afirmación de la razón, porque –en términos estrictos- la naturaleza ignora al placer. En ella, la satisfacción siempre es satisfacción de una necesidad impostergable.

Horkheimer y Adorno, al final, hacen un mesurado elogio de los enemigos de la piedad, así como reivindican a los ilustrados que fueron capaces de concebir la mitad oscura de la ilustración. Quien desenmascara la piedad está indirectamente a favor de la revolución, aunque los fascistas hayan

²¹⁷ Es cierto que el Excurso II distingue muy claramente a Nietzsche de Sade, pero lo hace para que nadie crea que el filósofo alemán habría sido capaz de superar su mentalidad de profesor para admirar el mismo tipo de atrocidades que alaba Juliette, aun cuando su moral de los señores terminara siendo usada por el nazismo como religión de Estado.

convertido el rechazo a toda inclinación piadosa en rechazo a la indulgencia política y en apelación a la ley marcial. Pero postular a la compasión como virtud sería aceptar que los hombres merecen ser compadecidos, haciendo que la víctima pague con la opresión el precio de que la verdad esté de su lado.

No obstante, los autores de DA se equivocan respecto de los enemigos de la piedad, porque, en medio de la vida dañada, la sensibilidad estoica de quien no tolera que el hombre sea compadecido se invierte inevitablemente en elogio del poder, aunque en la práctica ese elogio se mantenga a suficiente distancia de quienes podrían saberse elogiados. Y para este problema Horkheimer y Adorno no se atreven a proponer un vuelco dialéctico, probablemente porque los elogios correctos del poder deberían poder ir acompañados de una teoría sobre cómo alcanzarlo, ejercerlo y conservarlo, algo que ellos no tienen en DA ni tendrán en ningún momento de sus desarrollos intelectuales por separado. Sí, en cambio, se atreven a concluir su Excurso abiertamente a favor de Sade y de Nietzsche e indirectamente en contra de Kant: "... Al proclamar la identidad de razón y dominio, las doctrinas impiadosas son más piadosas que la de los lacayos de la burguesía ..." ²¹⁸. La elección nunca podría haber sido al revés, porque DA es precisamente la última de esas doctrinas impiadosas.

Ahora bien, de interpretar la neutralidad de la razón respecto de las inclinaciones –propia de la moralidad kantiana– como equivalente a la apatía burguesa de los sujetos sadianos, no creo que pueda seguirse como evidente el vuelco dialéctico en la sinrazón que intentan revelar Horkheimer y Adorno. Lo que para mí revela esa equivalencia es que el vacío de la razón neutral sólo puede llenarse con planificación. Como el control de la naturaleza externa exige el de la interna, la razón debe vaciarse y el único medio por el que puede llevarse a cabo ese vaciamiento es la escisión entre lo que pertenece a su esfera (lo racional) y lo que pertenece al pasado (que no es irracional, sino bárbaro). Escisión y dominio pasan entonces a ser rasgos esenciales del sujeto y por extensión, del sujeto moral. Sin ellos, sería imposible pensar en una moralidad formal, con lo cual existen desde mucho antes de que Kant los necesite. Es más, esos rasgos del sujeto sólo dejarían de existir si mediara la emancipación humana. Que Sade extraiga de ellos las consecuencias contrarias a las de Kant no demuestra que la razón deviene en la sinrazón –como querrían decir los autores de DA ²¹⁹–, sino que la moralidad es posible a partir de los mismos rasgos que el libertinaje, porque depende de la fortaleza del sujeto, no de su bondad.

²¹⁸ Adorno, T. W., GS3, p. 140

²¹⁹ Aquí me opongo tanto a la tesis de Adorno y Horkheimer, como a la interpretación que hace de ella U. Kohlmann. Lo que Sade cuestionaría de Kant –en la lectura de DA– tampoco sería –como sostiene Kohlmann– la validez universal de la ley moral. Esa validez universal es tan independiente de que existan los sujetos capaces de la moralidad kantiana como de que existan los sujetos capaces del libertinaje sadiano. Por esa misma razón es irrelevante la objeción de que no se puede cuestionar la validez universal de la ley moral a partir de las conductas de personajes ficticiales, como serían los de Sade. Ver: Kohlmann, U., *Dialektik der Moral ... op. cit.*, pp. 36-42

Por su parte, tampoco el libertinaje necesita de pasiones como la maldad y de la lujuria personales, sino de la capacidad de controlar esas pasiones para poder gozar intelectualmente del sexo y del crimen. Los verdaderos libertinos no son los que disfrutan del libertinaje por inclinación, sino por convicción. En la sociedad libertina, el vicio –como negación de la virtud- es producto del autocontrol (en ese sentido, Juliette, la reina de las libertinas, es igual de autocontrolada que su hermana Justine, que se empeña en seguir una vida virtuosa, aunque esté rodeada de depravación). De hecho, la virtud –tal como la pensaban las éticas de bienes- también necesitaba del autocontrol. Cuando Kant descubre la moralidad como un *factum*, es porque la concibe a partir de los mismos rasgos subjetivos por los que Sade imagina la sociedad del crimen.

Lo que demuestra Sade, a mi parecer, es que el vaciamiento de la razón –como condición para su uso instrumental- terminó para siempre con la posibilidad de imaginar un programa que pueda dotar de un contenido positivo a una libertad irrestricta. El libertinaje pasa a ser la única forma de pensar una libertad irrestricta en acción, así como la moralidad –en tanto coerción sobre uno mismo- se convierte en el único modo de restringirla. La simetría entre Kant y Sade se debe a que ambos parten de la misma idea del sujeto. Por eso la autorrealización que piensan para él supone el mismo grado de autocontrol, se trate de la moralidad o del libertinaje.

La conexión Kant-Sade, a mi entender, quedaría mejor explicada si no se sugiriera ningún vuelco dialéctico hacia la sinrazón. Bastaría con mostrar las consecuencias últimas de la constitución del sujeto para que se revele la simetría entre la moralidad y el libertinaje (que no es lo mismo que el vuelco dialéctico de la razón en la sinrazón²²⁰).

Los pasos de esta demostración que propongo como alternativa a la de DA podrían ser los siguientes. Cuando renuncia a la naturaleza, la razón sólo interpreta como placer lo que le está prohibido. Eso prohibido no es otra cosa que lo que está fuera de su dominio. Pero como lo que está fuera de su dominio (y, por lo tanto, está conminada a dominarlo) es todo lo que existe –incluso ella misma-, su voracidad es tan infinita como su campo de acción. La razón neutral, entonces, se mantiene eternamente insatisfecha. Una vez que agota su objeto, debe pasar a otro, tal como ocurre con las figuras que diseñan los sujetos sadianos, condenados hasta la muerte a volver a empezar.

Pero, con esta argumentación, la conexión de Kant y Sade con Nietzsche les hubiera sido imposible a los autores de DA (en el texto tal como está, inclusive, es excesiva y algo injusta), sobre todo porque la forma de ser impiadoso que propone Nietzsche no es la de un ilustrado oscuro (como Mandeville o Sade), sino directamente la de un crítico de la ilustración.

²²⁰ Un error similar al de Horkheimer y Adorno es el que comete M. Blanchot, cuando interpreta que el sistema sadiano estaría construido por una fuerza oculta, que muestra su verdadera y profunda oscuridad cuando aparece una laguna en medio de la razón. Allí irrumpería la locura., a la que la argumentación, el resto del tiempo, trata de mantener a raya. Ver: Blanchot, Maurice, "La Raison de Sade" (1963), en: *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Editions Complexe, Le Regarde Littéraire, 1986, pp. 9-66

7. Rorty contra Horkheimer y Adorno. La crítica pragmatista a *Dialéctica de la ilustración* y el problema de la moralidad

Según R. Rorty²²¹, no hay un léxico equivalente al de la moralidad que pueda reemplazarla cuando han sido disueltos sus fundamentos, sobre todo, porque esos fundamentos han sido disueltos por la misma ilustración que los había forjado. Él está de acuerdo con Horkheimer y Adorno en que las fuerzas desencadenadas por la ilustración destruyeron las convicciones de la propia ilustración. Al no tolerar ningún vestigio de metafísica, la ilustración no sólo disuelve los símbolos de armonía social de las comunidades precapitalistas, sino que termina vaciando de contenido los conceptos universales con los que los había reemplazado. De ahí que toda concepción teórica nazca condenada a ser sólo una creencia, incluida la ilustración misma. El triunfo de la ilustración consistió en el desarrollo de una racionalidad que carcomía sus propios principios a medida que los iba poniendo en práctica.

Hasta aquí, la postura de Rorty coincide con la de Horkheimer y Adorno. No obstante, Rorty no podría aceptar la conclusión que se sigue de la dialéctica de la ilustración (sea en la versión propia o en la de sus antecesores): que la bancarrota intelectual del liberalismo –por su falta de fundamento– forma parte del mismo proceso por el cual la sociedad liberal se encuentra moralmente en bancarrota, al haberse quedado carente de un principio de cohesión social. Desde la perspectiva de Horkheimer y Adorno, la civilización no podía sobrevivir a largo plazo a este proceso de vaciamiento. Desde la perspectiva de Rorty, por el contrario, ese problema no sólo no se plantea, sino que se considera innecesario plantearlo.

El error de Horkheimer y Adorno, según Rorty, consistiría en pensar que los términos que describen el inicio del proceso de ilustración describen también correctamente su curso. Por lo tanto, al final del proceso, cuando la terminología desaparece, sus resultados pierden el derecho a la existencia. Rorty sostiene lo contrario, proponiendo una interpretación de los cambios culturales que es bastante deudora de Hegel²²². Los fundadores de una nueva forma de vida cultural toman prestados los términos de la forma que aspiran a reemplazar. Cuando la nueva forma entra en crisis y empieza a ser atacada por su sucesora, recién entonces se vuelve clara la terminología de esa cultura. Ahí se ve que los términos que la generaron –pertenecientes a la terminología que la precedió– no son los mismos que los que ella ha engendrado por sí misma a lo largo de su desarrollo. La lucidez sobre la propia terminología es producto de la decadencia de una cultura.

²²¹ Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, Chap. 3. Las citas corresponden a la traducción española: *Contingencia, ironía, solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991

²²² Hegel habría sido el fundador de la tradición ironista dentro de la cual se incluye el propio Rorty. La dialéctica hegeliana no es para Rorty una forma de argumentación, sino una técnica literaria, que produce cambios sorpresivos en la configuración de la realidad cambiando constantemente de tema y de vocabulario. Intenta enfrentar vocabularios, en lugar de inferir unas proposiciones a partir de otras. De ese modo, elude la argumentación y transforma a la filosofía en un género literario. Hegel, igual que todos los ironistas, entre los cuales se cuenta Rorty, piensa que los argumentos lógicos no son más que artificios aplicados a la exposición. En consecuencia, carecen de valor probatorio o fundamentador.

Aunque la crítica de Rorty, en todo caso, vale sólo para DA –en MM, la forma pervertida es la que revela la forma original-, sus consecuencias afectan en parte a las que serán las tesis prácticas de Adorno. El problema para esas tesis no es tanto que Rorty pueda tener razón en que la primera Teoría Crítica no supo hacer el uso correcto de su propia comprensión correcta del carácter disolvente de la racionalidad, sino más bien el hecho de que sí está en lo cierto cuando describe el modo en que la civilización logró seguir adelante a pesar de la falta de fundamentos. Como producto ilustrado, la cultura liberal se quedó sin fundamentación, pero, lejos de autoaniquilarse por eso, lo que hizo en el devenir de la historia contemporánea fue volverse pragmático.

Para Rorty, las instituciones liberales se encuentran en una situación óptima a partir del momento en que se liberan de la necesidad de justificarse en términos de fundamentos últimos. El hecho de que ya no se pueda responder a la pregunta: "¿en qué consiste la condición privilegiada de la libertad?" más que a través de una justificación circular de las propias prácticas no es un escándalo para el pensamiento liberal, si éste se concibe a sí mismo como un producto de la ilustración que puede conservarse excluyendo su racionalismo.

Los rasgos de la cultura liberal no pueden ser justificados como buenos más que en una comparación con los rasgos de otras culturas. Esa comparación, desde ya, seguiría las pautas del propio léxico, con lo cual el modo en que se justifique esa bondad siempre sería circular. Cuando no existe una perspectiva superior a la propia cultura, al propio lenguaje, y a las propias instituciones, para poder juzgar lo que es bueno y lo que es verdadero, eso indica que ha llegado el momento propicio para la expansión del liberalismo, no su fin. Cuando la ilustración se cancela a sí misma, cuando la razón completa su vaciamiento, aparece el pragmatismo.

El pragmatismo es la antítesis del racionalismo de la ilustración, aunque sólo fue posible, de forma perfectamente dialéctica, en virtud de ese racionalismo. Esta tesis está construida por Rorty como si pudiera pertenecer a DA, sólo que, de ser eso posible, el pragmatismo tendría que ocupar el lugar que en la obra está reservado a Auschwitz. La ilustración, pensada así, no revierte en su contrario absoluto, recayendo en la sinrazón, sino en su contrario dialéctico, el pragmatismo. Lo que a Rorty se le escapa como conclusión de su razonamiento –y que es producto de la misma lógica dialéctica que elige usar- es que el pragmatismo también consiste en una forma de barbarie y que la barbarie es otra forma de racionalidad (no hay que olvidar, como él olvida, que el Excurso I de DA habla de "racionalidad bárbara", por oposición a "racionalidad de autoconservación", pero nunca sostiene que la fase bárbara –el estado de naturaleza- sea irracional).

Rorty dice que DA no contempla la posibilidad de que el pragmatismo deje de ser ciego y se vuelva clarividente. Es decir, no intuye la posibilidad de una cultura liberal autocelebratoria y satisfecha de su falta de fundamento, a la que él llama "utopía liberal".

Ahora bien, ¿qué sería un pragmatismo clarividente, en lugar de un pragmatismo ciego? Porque si la clarividencia radica no sólo en la autoconciencia de la falta de fundamento, sino en la celebración de las ventajas de esa falta y en el silenciamiento de sus desventajas –tal como sucede en el caso de Rorty-, el pragmatismo clarividente sería una figura opuesta a la ilustración –

aunque dialécticamente haya surgido de ella-, pero lo sería no tanto por declarar irrelevantes para la vida social las exigencias de fundamentación última del racionalismo, sino porque, al declarar la irrelevancia de la verdad, declara, junto con ella, la irrelevancia de la ideología.

Para Rorty, lo que dejaría al pragmatismo en esa posición de ser una novedad respecto de la ilustración, a pesar de haber surgido de ella, es que logra ubicarse fuera de los límites del problema de la ideología, algo que, de acuerdo con la dialéctica de DA, sería impensable. En este punto el pragmatismo es tan ciego al fundamento como a la ideología. Lo que hace las veces de la mitad que le falta al todo, cuando al todo no le falta nada, no puede ser idéntico a los propios propósitos ni tampoco expresarlos en metáforas más o menos cristalinas.

En MM, Adorno muestra que, precisamente cuando la sociedad se totaliza, la moralidad se diluye, porque toda acción se vuelve neutral. Respecto del todo, el vicio es sintomático y la virtud, conciliadora. La moralidad se convierte en ideología, en lo que al todo le falta para ser lo que es.

Aquí aparece el punto en el que la tesis de Rorty sobre la contingencia de una comunidad liberal podría ser relevante para el pensamiento práctico de Adorno. Esta tesis, básicamente, es la habitual tesis antikantiana de que "... los 'principios morales' (el imperativo categórico, el principio utilitario, etc.) tienen objeto sólo en la medida en que incorporan una referencia tácita a todo un orden de instituciones, prácticas y léxicos de deliberación moral y política. Son alusiones o abreviaturas de tales prácticas, no su justificación. En el mejor de los casos, constituyen un auxilio pedagógico para la adquisición de tales prácticas. Este elemento es común a Hegel y a críticos recientes de la moral convencional y de la filosofía legal, tales como Annette Baier, Stanley Fish, Jeffrey Stout, Charles Taylor y Bernard Williams [el texto continúa en el pie de página.] Es también, por supuesto, una cuestión familiar en Marx y en los marxistas. Pero en estos autores la cuestión se halla desdichadamente distorsionada por una vaga distinción entre la 'ideología' y una forma de pensamiento (la de los propios marxistas) que se evade de la condición de 'ideología' ...ⁿ²²³.

La crítica de Rorty a los marxistas, por cierto, no es extensible a Adorno. Para él, en la sociedad total no se puede distinguir lo que es ideología de lo que no lo es, pero no se puede prescindir de la ideología, al precio de que todo se vuelva ideológico, inclusive la creencia en la distinción entre lo que es ideología y lo que no lo es. Más adelante, continúa: "... Si se acepta esta idea [la tesis antikantiana], se planteará naturalmente la siguiente pregunta: 'Puesto que la clásica oposición kantiana entre moralidad y prudencia fue formulada precisamente en términos de la oposición entre una apelación al principio y una apelación a la conveniencia, ¿tiene algún objeto conservar el término 'moralidad' una vez que se ha excluido la noción de 'principio moral'? ...ⁿ²²⁴.

De este modo, Rorty cree teorizar hasta las últimas consecuencias lo que para él sería un pragmatismo clarividente, por oposición a uno ciego. La clarividencia equivaldría tanto a falta de fundamento como a ausencia de ideología. Para Adorno, en cambio, una clarividencia que no

²²³ Rorty, R., "La contingencia de una comunidad liberal", en: *Contingencia, ironía, solidaridad ... op. cit.*, cap. 3, pág. 77

²²⁴ *Ibid.*, pp. 77-78

permite elegir con fundamento (esto es, que no permite diferenciar las opciones como más o menos buenas en relación a un patrón objetivo), tampoco permite darse cuenta de que la libertad se ejerce en una sociedad que sólo da a elegir entre opciones falsas. A falta de fundamento, cuando todo vale porque nada vale, todo es ideología. Como lo mostrará en ND, Adorno no siente nostalgia del fundamento, pero tampoco cree que quienes deben vivir con la carga de la muerte de Dios estén por eso en condiciones de ser más felices que quienes contaban con Él. Rorty pretende decir que esa indiferenciación propia del relativismo disuelve la ideología. Ese es su error. De ahí que sea antikantiano sin comprender antes –como sí lo hizo Adorno– por qué Kant es la cumbre del pensamiento moral y sea antimarxista sin comprender –como sí lo hizo también Adorno– el por qué de la ideología. En relación a las consecuencias de la ilustración, Adorno sigue siendo hasta hoy más clarividente que Rorty, aunque sólo sea por el hecho de que no las celebraba. La celebración convierte a Rorty en un ideólogo más que en un ironista.

8. Adorno a favor y en contra de Kant. La concepción adorniana del sujeto moral

La concepción adorniana del sujeto está expuesta de manera paradigmática en el Excurso I de DA. Ningún otro texto es más representativo que éste para demostrar por qué para Adorno el sujeto moral y el sujeto -tal como él lo entiende- son la misma cosa. De ahí que los rasgos del sujeto moral kantiano descritos en ND coincidan perfectamente con los que en DA tenía Odiseo. El primer sujeto, entonces, el que se narra a sí mismo en el poema homérico, está tan escindido, cosificado y autocontrolado como el sujeto autónomo pensado por la ética kantiana.

Aquí trataré de explicar por qué estos rasgos de coacción y dominio que tiene el sujeto a lo largo de la historia son esenciales a la moralidad, cuáles son los límites y problemas intrínsecos de la crítica adorniana a ese sujeto, y hasta qué punto esa postura le hace justicia a la ética kantiana.

8.a. La paradoja de la moralidad kantiana

La protohistoria del sujeto, tal como aparece en el Primer Excurso de DA, contiene ya todos los elementos para entender los rasgos coercitivos de la moralidad, independientemente de que los propongan filósofos antiguos o modernos. Es importante aclarar que Adorno prácticamente no se ocupa de la ética clásica (ni siquiera en sus *Lecciones de filosofía moral*, dictadas en 1963)²²⁵. Así como su modelo de sujeto es el sujeto moderno ilustrado, haciendo extensivos sus rasgos a la

²²⁵ Adorno, Th. W., *Probleme der Moralphilosophie* (1963), en: *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, sobre todo pp. 66 ss. y pp. 220-225

totalidad de la historia humana, su modelo de sujeto moral es el de la ética kantiana, a la que considera la filosofía moral por excelencia²²⁶ por su rigorismo y formalismo.

En las *Lecciones de filosofía moral* del año 1963, editadas en 1996 como parte de los *Escritos Póstumos*, Adorno se refiere a la ética clásica en general como "ética de bienes", contraponiéndola a la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) kantiana y a la ética de la responsabilidad. Las referencias a autores clásicos siempre le sirven para establecer diferencias con la ética kantiana, diferencias que a su vez no tienen que ver tanto con los rasgos del sujeto moral (aunque uno, el antiguo, es *en sí*, y el otro, el moderno, *para sí*), sino con el carácter exterior y empírico del bien supremo que ellas postulan.

Las *Lecciones de filosofía moral* de 1963 sólo anticipan lo que publicará tres años más tarde como Primer Modelo de la Tercera parte de ND. Si bien Adorno sostiene que donde mejor queda planteado el problema de la moralidad es en Kant, sus críticas a la ética kantiana no van más allá de las que le había hecho Hegel en la *Filosofía del derecho*, con lo cual habría que preguntarse si su interés por la moralidad no se reduce simplemente a la posibilidad de desenmascarar una vez más al sujeto que la hace posible.

En la ética kantiana queda encerrada una paradoja insoluble: los sujetos morales sólo podrían actuar moralmente en una sociedad emancipada, pero en una sociedad emancipada no se necesitaría de la moralidad. La moralidad, entonces, donde es posible (en la sociedad emancipada) es innecesaria, y donde es necesaria (en la sociedad existente) es imposible.

A partir de esta paradoja no se puede pensar que de la reflexión adormiana se desprenda alguna utopía basada en la moralidad. La emancipación del sujeto no es tema de la ética, sino de la política (a la que está dedicada la Parte II de esta tesis). La utopía tampoco puede relacionarse directamente con la posibilidad de ejercer la libertad, porque —como mostraré más adelante— Adorno no piensa la libertad fuera de la dialéctica con la opresión.

8.b. La ética kantiana como pensamiento burgués progresista

El hecho de que Kant reconozca la presencia de la ley moral en el sujeto como un *dato* significa —a pesar suyo— una forma de limitar el carácter absolutamente racional y abstracto de la moralidad. Si la presencia de la ley moral aparece como un dato es porque el sujeto ha internalizado a la sociedad como un todo. Esa internalización de la totalidad que presupone la ética kantiana representa un verdadero progreso dentro de la filosofía práctica, porque redefine la categoría de sujeto moral.

En un hombre, que surja la voluntad entendida como otra cosa respecto de su material —los impulsos difusos— representa el momento de la unidad de sus acciones y esa unidad sólo es

²²⁶ *Ibid.*, pp. 158-160

posible por la subordinación a la razón. En el título italiano de *Don Giovanni* -dice Adorno²²⁷, al libertino se lo llama "*il dissoluto*". En ese caso, el lenguaje opta por la moral, interpretando la unidad de la persona de acuerdo con la ley racional abstracta. Del mismo modo, la doctrina moral kantiana le atribuye a la totalidad del sujeto el predominio sobre sus momentos. Fuera de esa unidad, la voluntad no es nada, aunque la vida no sea más que la suma de esos momentos.

Este descubrimiento que hizo Kant fue progresista, porque impidió seguir juzgando casuísticamente sobre los impulsos particulares y puso fin a la justificación por las obras, de modo tal que la libertad encontró en él un aliado. El sujeto se convirtió en moral para sí mismo y no pudo ser más sopesado según lo que le es extraño, es decir, según lo particular, sea interno o externo. "... La instauración de la unidad racional de la voluntad como única instancia moral protege al sujeto contra la violencia ejercida sobre él por una sociedad jerárquica que, como todavía se ve en Dante, gobierna sus actos sin que la ley de los mismos pueda apropiársela su propia conciencia. Las acciones individuales se vuelven veniales; ninguna de ellas es en sí absolutamente buena o mala, su criterio es su principio sintético, la 'buena voluntad'. La interiorización de la sociedad como un todo sustituye a los reflejos de un orden estamentario cuya estructura, cuanto más compactamente se presenta, tanto más deshace lo universal humano. El relegamiento de la moral a la sobria unidad de la razón fue lo grandioso -en sentido burgués- de Kant, a pesar de la falsa conciencia que supuso la objetivación de la voluntad ..." ²²⁸

Lo burgués de Kant²²⁹, como sinónimo de formalismo, debe entenderse en su doble faz: el formalismo, por un lado, libera al individuo de las determinaciones que lo encierran en el "así y nada más" que ha llegado a ser; pero, por el otro, como no opone nada a lo existente, sólo eleva la dominación social a un principio puro, que previamente ha sido internalizado por el sujeto. De ese modo, el sujeto se convierte en dueño de sí mismo cuando hace propias todas las determinaciones por las cuales la sociedad lo ha constituido externamente.

8.c. La libertad esquizofrénica

Adorno rescata parcialmente a Kant, pero advierte que la libertad que él sostiene, en tanto es una libertad esquizofrénica, basada en la escisión entre sujeto trascendental y sujeto empírico, se vuelve contra los hombres mismos, porque los entrega a un determinismo social tan rígido como el de las leyes de la naturaleza. Si el sujeto tiene que poder actuar en el mundo empírico no puede ser representado de otra forma que como *fenómeno*. Kant no sólo no lo niega, sino que lo admite. Pero la síntesis, la mediación, que afecta también al yo fuerte -el que domina las inclinaciones naturales, entendido como identidad firme y condición de la libertad-, no puede ser extraída de ningún juicio positivo sobre la realidad. El factor sintético del pensamiento opera *a priori*, unificando

²²⁷ Adorno, T. W., GS 6, p. 237

²²⁸ *Ibid.*, p. 237

²²⁹ *Ibid.*, p. 248

todo lo pensado y determinándolo como necesario. Si entre sus objetos se encuentra también ese yo fuerte es porque la objetivación del carácter corresponde únicamente al terreno de lo constituido y no de lo constituyente. Aun el yo fuerte, que es el caso de una identidad constituida de manera tal que reprime cualquier inclinación que contradiga los mandatos racionales, carece de poder frente a la escisión misma entre sujeto trascendental -constituyente *a priori*- y el empírico -constituido *a posteriori*-. El sujeto es libre en tanto pone la propia identidad, esto es, en tanto *constituye* sus propias reglas. Por lo tanto, sólo es libre en tanto sujeto trascendental, no en tanto sujeto empírico (dentro del cual quedaría incluido el yo fuerte). Pero el sujeto trascendental sólo existe individuado en la unidad de la conciencia, esto es, formando parte del sujeto empírico, con lo cual tiene que haber algo irreductiblemente diferente del sujeto que imponga la legalidad interiorizada por él, la misma que aparece como dato. Y esa legalidad inmanente al sujeto no puede ser otra que la de la coacción social, de ahí que ningún sujeto empírico pueda considerarse libre, pero no por las razones que alegaba Kant, que estaba pensando en la libertad como una condición de posibilidad que sólo la garantizaba el sujeto trascendental, sino porque no se puede disolver la escisión.

Que nadie es libre respecto de la escisión entre libertad formal (vigente para el sujeto trascendental) y libertad empírica (inexistente para el sujeto empírico) querría decir, por un lado, que nadie puede hacer valer en la sociedad los dictados de la razón salvo que los dictados de la razón sean interiorizaciones de las reglas vigentes en ella y, por el otro, que la libertad dentro del mundo real es quimérica y dentro del mundo quimérico, real.

Si el sujeto es libre de manera esquizofrénica, es porque está sometido irremediabilmente a la coacción social. Que la libertad sólo la garantice el sujeto trascendental quiere decir que la sociedad no permite que los sujetos empíricos sean libres, sino sólo que puedan pensarse ideal y abstractamente como libres. "... El principio identificante del sujeto no es otra cosa que la interiorización del principio social. Tal es la razón de que el determinismo aun siga prevaleciendo sobre la libertad en los sujetos reales tal y como existen socialmente. En la realidad configurada según el principio de identidad no existe positivamente la libertad (...). La libertad subjetiva es esquizofrénica y, por consiguiente, devastadora; ella es quien de verdad entrega a los hombres a la esclavitud de la naturaleza ..." ²³⁰.

Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, la verdad sobre el sujeto es la esquizofrenia ²³¹. Cuando Adorno habla de esquizofrenia está pensando en la escisión que significa ser sí mismo (el

²³⁰ Ibid., p. 239

²³¹ En MM, Adorno habla de ese sujeto como un anacronismo, porque mantiene intacta su creencia subjetiva en la autonomía precisamente mientras sucede la aniquilación objetiva de sí mismo. Desde el punto de vista de la evolución histórica, la disolución del sujeto se cumple sin que haya nacido otro nuevo. Mientras tanto, la experiencia individual se sustenta en el viejo sujeto, históricamente sentenciado "que es aun para sí, pero ya no en sí". Este sujeto sigue creyendo en la autonomía, aunque la realidad le haya demostrado con los campos de concentración nazis cuál es la condición actual de la subjetividad. Aun superada esa experiencia histórica extrema, Adorno piensa que la escisión entre una vida pública dedicada a la producción y una vida privada consagrada al consumo se basa en los mismos rasgos cosificantes y coercitivos que antes hicieron posible el

yo en tanto domina la naturaleza interna) mientras no se es sí mismo (porque se niega permanentemente la parte natural donde se hallan las razones inconcientes para autoconservarse). De ahí que la felicidad que ansía el sujeto, para su propio mal, sea la que simplemente invierte esta paradoja, sin cambiarle el sentido: la única diferencia es que en el mundo invertido de la felicidad paradójica *ser uno mismo* significa *ser dominado por la naturaleza interna* y no serlo es resistir esa dominación anárquica volviendo a imponer la tiranía del yo. De cualquier manera, se sigue manteniendo la esquizofrenia. La escisión sigue vigente, sólo cambia el lado escindido que se impone sobre el otro. Se cambia de tiranía sin que ocurra la emancipación. El sujeto, en uno y otro caso, nunca es libre, siempre está dominado, o por los instintos o por el yo. En un mundo de antagonismos prevalece lo coactivo de la identidad y lo destructivo de los impulsos –dice Adorno–, y ambas son figuras de la opresión. La verdadera libertad debería ser poder seguir los impulsos y en ellos ser algo más que idéntico consigo mismo, esto es, estar reconciliado con lo otro. Esta posibilidad sólo podría darse en una sociedad emancipada, donde las inclinaciones naturales no necesitaran ser paralizadas por la razón simplemente porque el sujeto se habría convertido en un “buen animal”²³².

8.d. El yo fuerte como condición de la moralidad

Para Adorno, lo que más se parece a la representación del carácter inteligible kantiano es el *yo fuerte* que controla racionalmente todos sus impulsos. Toda la gran filosofía racionalista de Occidente rechaza la idea de un hombre que no esté modelado según el principio de realidad, esto es, de un hombre que no esté endurecido. Sin el supuesto del autodomínio hubiera sido imposible que Kant desarrolle la tesis de la libertad paralelamente a la de la causalidad universal.

La identidad necesita ser coactiva -y la condición de posibilidad para que lo sea es la escisión- porque el carácter inteligible no puede existir por sí solo, sin contar con una contraparte sensible sobre la cual dominar. Si fuera posible encontrar una enseidad humana vaciada de todo contenido empírico, una estructura última que representara lo esencialmente humano sin la interferencia de la parte natural, su conocimiento resultaría completamente inútil, porque a partir de ella sería imposible determinar las causas del éxito o del fracaso de cada hombre, las razones de su felicidad o de su infelicidad o cómo se resuelve en él el precario equilibrio entre *Eros* y *Tanathos*.

exterminio en masa. Por lo tanto, el aniquilamiento histórico del sujeto no es una solución sino un nuevo problema, porque sucede sin que previamente se haya puesto en duda la primacía del todo.

²³²Cuál es el sentido y el alcance que le asigna Adorno a la moral queda revelado en el párrafo con que se cierra su metacrítica de la razón práctica: “... A pesar de que la sociedad exige moralidad, ésta sólo puede existir realmente en una sociedad liberada; en la sociedad socializada no hay individuo que pueda ser moral. La única moral social aun posible es terminar de una vez con la mala infinitud, el canje atroz de represalias. Hasta entonces el individuo no puede disfrutar de otra moralidad que la absolutamente despreciada por la ética kantiana cuando a los animales les concede inclinación, pero no respeto: la de intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal ...”: GS 6, p. 294

El sujeto modelado según el principio de realidad -esa parcialidad de lo que es el hombre, de la cual la filosofía hizo su modelo de humanidad- es el resultado de una tensión permanente, que no se resuelve con la inversión de los términos que toman parte en ella. "... La utopía sería la no-identidad no sacrificada dentro del sujeto ..." ²³³. Pero como al sujeto sólo le es dado conocer aquello que pertenece *a priori* a su misma esfera, sólo sabe de coerción, sea la de la naturaleza o la de su propio yo.

9. Crítica a la interpretación adorniana de la filosofía moral de Kant

En el apartado anterior, intenté reconstruir la posición de Adorno respecto de la ética kantiana. En este, evaluaré hasta qué punto es pertinente la crítica del sujeto moral tal como la propone Adorno en ND, basándose en la ética kantiana como modelo de la moralidad.

Visto desde su propio horizonte, el proyecto del criticismo kantiano es el de una filosofía de la finitud. De ahí que el mayor aporte de su ética sea el de liberar al sujeto de la responsabilidad sobre las condiciones fácticas y contingentes en las que le toca actuar. Al criticar este aspecto del formalismo ético, Adorno se olvida de que el consecuencialismo es literalmente inhumano, aunque sí acierta en que para pensar una moralidad a la medida de la finitud hubo que separar a la voluntad de su material -la sociedad- y eliminar las razones determinantes por las cuales el sujeto se decide a actuar.

La idea de una voluntad sin otro móvil que el deber sólo se convierte en una quimera cuando se la saca del contexto estricto de lo que viene a fundamentar (la moralidad de un ser finito) y se la reinterpreta desde el punto de vista psicológico, como en parte hace Adorno. Toda recontextualización de la moral en el sujeto empírico tergiversa el sentido apriorístico del imperativo categórico, en la medida en que convierte lo que debería interpretarse como un test para saber qué sería la moralidad en caso de existir (porque ni el mismo sujeto que actúa por deber puede estar seguro de que ha actuado sólo por deber), en un test empíricamente aplicable a aquellos casos en que alguien tiene que decidir si actúa o no tal como quiere actuar. No obstante, la psicologización del imperativo categórico parece una operación inevitable, porque sólo desde la psicología es posible entender el modo concreto en que puede existir cualquier acción, incluso aquella que procede de una voluntad que se determina a sí misma por la sola representación del deber.

Es obvio que el dismantelamiento de la idea de autonomía de la voluntad se presentó dentro de la historia intelectual de Occidente bajo la forma de una crítica psicológica de la razón y del sujeto. Antes que Freud y su noción de inconsciente, Schopenhauer y sobre todo Nietzsche ya habían mostrado de manera descarnada que los hombres no saben ni lo que desean ni lo que hacen y que su razón sólo expresa fuerzas y relaciones de poder psíquicas que están pautadas a su vez

²³³ Ibid., p. 277

por fuerzas y relaciones de poder sociales. El nuevo yo de la sociedad de masas –un yo débil, no fuerte- hace las veces de un mediador que debe buscar una solución de compromiso entre las demandas del Ello y los mandatos del Superyo, pero que finalmente se encuentra frente al resultado de sus acciones sin poder delimitar la incidencia de uno y otro.

El descubrimiento del yo débil –teniendo en cuenta que la moralidad siempre necesitó de un yo fuerte, tan fuerte como las pasiones que debía reprimir- no inhabilita el formalismo kantiano como fundamentación de las acciones morales, por más que haga repensar el sentido general de una ética filosófica que se basa en una idea del sujeto de la que la filosofía misma se ha desencantado hace tiempo. El problema, desde ya, no es ni que no exista ni que no pueda existir una conducta incondicionalmente buena, ni que ésta no pueda volverse transparente para sí misma, sea *a priori* o *a posteriori*, porque, de hecho, Kant mismo lo ha planteado así al comienzo del segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Otro problema es que al filósofo moral no le importe la realidad psicológica del sujeto y no asuma las consecuencias de que su ética esté concebida más para una razón contemplativa que para una razón práctica. Esta imposibilidad empírica de determinar la incidencia real de la componente irracional de la voluntad, por un lado, y de la componente social, por el otro, aun en los casos en que se actúa bien por deber y no por inclinación, condena a la moralidad a ser tan incognoscible como la libertad que ella misma hace suponer, con lo cual la obligación de *pensarla* se convierte nuevamente en una cuestión de fe –incluso de fe ilustrada-. La incidencia de motivos inconscientes es tan imposible de discernir dentro del resultado de la acción como la incidencia de mandatos que siguen la lógica por la que se rige la sociedad, en la medida en que la razón individual no crea reglas, sino que internaliza las que están vigentes.

No obstante, esta incapacidad de discernimiento prueba, a mi entender, lo contrario de lo que los kantianos querían que probara. Lo que prueba es que es imposible que una ética formal, por ser formal, resulte ideológicamente neutra. La abstracción respecto de las condiciones que la voluntad no puede modificar, si bien permite la absolución metafísica del sujeto moral, condena al mismo tiempo al sujeto empírico a ser cómplice involuntario de un estado de cosas que no puede desear y frente al cual debe contener su ira para someterse a un deber que se le presenta como incondicionado. De todos modos, Kant es absolutamente consciente de que la seguridad moral no puede existir, no sólo porque, al terminar de secularizar el pecado original, reconoce lo irreductible de la debilidad humana, sino también –y más que nada- porque su pensamiento moral se edifica sobre la misma idea de hombre fuerte –y no de hombre bueno- que aspira a fomentar. La fortaleza reemplaza a la virtud, aunque el dominio de sí, con el que Kant la identifica, siga siendo hasta hoy una cuestión de temperamento y de buena educación.

10. Libertad y felicidad. La dialéctica entre kantismo y decisionismo

Para Adorno, es romántico en el mal sentido de la palabra hablar de una "enajenación de sí mismo". La identidad surge del proceso por el cual el sujeto, al mismo tiempo que se constituye, se aliena. La constitución del sujeto coincide con la renuncia a lo que en el hombre hay de naturaleza. Por esa renuncia, el sujeto queda subordinado a la objetividad, porque lo que reprime -su prehistoria pulsional- es justamente lo que le da razones para la autoconservación. El control sobre la parte natural elimina los obstáculos para la objetivación y -contrariamente a lo que sostuvo Kant- facilita la heteronomía.

La subjetivación es la forma peculiar en que el hombre se objetiva, por lo cual su constitución misma como sujeto lo convierte en heterónimo. La formación de la identidad y la alienación del ego son dos procesos simultáneos que se acompañan mutuamente desde un comienzo. Pero, así y todo, la autoconciencia de un determinismo es para el sujeto tan imposible como una autoconciencia inmediata de la libertad. De hecho, la autoconservación en nombre de la cual el hombre abandona la barbarie no hubiera sido posible si después del sacrificio supremo el sujeto se hubiera quedado solamente con sus reflejos condicionados. A pesar de la objetivación, la voluntad existe, aunque se convierta en algo extraño frente a la identidad y -siguiendo el modelo de un mundo de cosas- se subordine a la causalidad. De cualquier modo, la libertad se le manifiesta al sujeto como la diferencia que se ha producido entre él y sus reflejos.

A continuación, trataré de reconstruir la dialéctica del Primer Modelo de la Tercera Parte de ND, dedicado al problema de la libertad, para mostrar su relación con el problema de la felicidad planteado en esta tesis. A los fines de hacer más clara la exposición, desarrollaré por separado sus tres momentos: primero, la dialéctica entre libertad y opresión; después, entre voluntad e impulsos presubjetivos y, por último, entre kantismo y decisionismo. En ninguno de los tres momentos se logra la reconciliación entre los opuestos, ni tampoco los tres momentos, a su vez, se reconcilian entre sí.

Adorno se pregunta cómo es posible una conciencia de la libertad más allá de la libertad efectiva que tengan los sujetos. Este problema lo lleva a plantear una dialéctica entre libertad y no-libertad, entre libertad y heteronomía, que convierte, a mi entender, a la felicidad en paradójica.

La conciencia de la libertad se alimenta del recuerdo de un impulso arcaico, que no era dirigido todavía por ningún yo firme (*der vor-ichliche Impuls*²³⁴). El yo, a medida que se constituye, va dominando ese impulso presubjetivo, y la libertad prehistórica que procede de él empieza a parecerle cada vez más caótica, hasta que llega a sospechar de ella. Así y todo, la conciencia de la libertad siempre queda vinculada a la fase presubjetiva, donde la libertad fue ejercida de manera irrestricta.

²³⁴ "... A pesar de que la idea de libertad termina reforzando al yo, en la misma raíz de su posibilidad se encuentra la anamnesis del impulso indómito del pre-ego, después relegado a la zona de sujeción determinista a la naturaleza ..." Adorno, T. W., GS 6, pp. 221

Pero si la libertad es lo que el sujeto pierde en función de la autoconservación, sólo era libre cuando estaba sujeto a la naturaleza, esto es, cuando era pura heteronomía y no era dueño de sí mismo. La libertad plantea entonces la misma paradoja que la felicidad: así como el sujeto sólo es feliz cuando no es él mismo -porque se desvincula de la racionalidad de autoconservación- sólo se siente libre cuando recupera ese impulso presubjetivo, y se entrega sin represiones a lo que queda en él de naturaleza. Para un sujeto cosificado, la libertad parece consistir en entregarse al determinismo de la *naturaleza primera*, aquella a la que renunció para hacer posible la adquisición de la *segunda*.

A pesar de que el pasaje de la racionalidad bárbara a la de autoconservación determina que la libertad quede asociada conscientemente a la autoafirmación del yo, es justamente por el recuerdo de aquel impulso indómito del pre-ego que el sujeto desea la libertad como *algo más* y como *otra* cosa que lo que le dicta su voluntad, entendida como internalización del apriori social.

Qué sea la libertad más allá de ese recuerdo borroso de la prehistoria, el que exista o no, depende de lo otro de ella, de la no-libertad, es decir, de la sociedad, que es la que en última instancia le otorga o le niega la autonomía al sujeto. Por eso, fuera de la dialéctica con la no-libertad, la libertad es ficticia. El grado de autonomía de la voluntad siempre queda determinado por la heteronomía²³⁵. Si el que decide sobre la libertad del sujeto es en realidad la sociedad que él internaliza, aparece el problema de que el sujeto se puede creer tan paradójicamente libre como paradójicamente se pueda sentir feliz. La idea de libertad está inmediatamente unida a la de felicidad, del mismo modo que la idea opuesta, la de coacción, está inmediatamente unida con la idea de sufrimiento. Por lo tanto, el sujeto sólo se reconocería como no-libre en la medida en que su heteronomía le causara sufrimiento.

Si libre es, por un lado, el que obra como yo y no lo hace de manera reactiva y, por el otro, el que no se somete al yo como principio de determinación, es porque el concepto mismo de libertad es autocontradictorio.

La omnipresencia del yo en todos los actos -como producto de la forma de subjetivación que fue necesaria para el dominio de la naturaleza- se vuelve una tiranía tan insoportable como la sujeción inmediata a las demandas de la parte natural. El problema es que la carga de la parte yoica, conciente y represiva, se vuelve tal que el sujeto termina viendo a la otra parte -la reprimida- como la vía de descarga, aun cuando no coincida con la verdadera realización personal.

Así como la libertad no aparece positivamente en la introspección, sino que surge del contraste con algo extramental -el sufrimiento bajo la coacción social-, la voluntad tampoco existe separada de la sociedad. Si la voluntad fuera totalmente racional, si se sometiera completamente a las leyes que

²³⁵ "... Es lo que verifica metapsicológicamente la teoría psicoanalítica de la inhibición. Según ella, la instancia inhibitoria, el mecanismo represivo, es uno con el yo, el organon de la libertad. La afirmación no puede ser más dialéctica. La introspección no descubre en sí la libertad ni su contrario como algo positivo. Ambos los concibe en relación con algo extramental: la libertad, como el contraste polémico con el sufrimiento bajo la coacción social; la coacción a imagen y semejanza de ésta ..." Ibid., p. 220

le dicta la razón, se volvería irracional. La acción se convertiría en puro espíritu y quedaría anulada o sustituida por él. La espontaneidad terminaría coincidiendo con la contemplación. La razón práctica, que se da sus propios objetos, se limitaría a contemplarse a sí misma en su pura inmanencia.

Adorno critica la doctrina de la razón práctica de Kant por proponer una moralidad abstracta, que en última instancia no puede salvar el abismo que la separa del ente como para intervenir en él de cualquier forma que sea²³⁶. La libertad requiere de lo que Kant llama heterónimo. Si no, no tiene dónde afirmarse. Se convierte en un supuesto teórico, en algo que nadie necesita para obrar y que sólo satisface al pensamiento. Para ponerse en práctica, a la libertad le hace falta algo adicional, algo que -según las reglas de juego racionalistas- sería irracional. Eso añadido corresponde a un impulso que se origina en una fase previa a la constitución del yo y que, por lo tanto, desconoce los rigores de la voluntad. Es más, si la voluntad -reducida a la razón pura práctica- representa una abstracción, lo añadido sería el nombre para lo que esa abstracción eliminó. Pero no se trata de dos instancias mutuamente excluyentes, sino todo lo contrario. La voluntad, a la vez que reprime los impulsos somáticos, no puede vivir sin ellos. Sin este resto primitivo al que Adorno llama "lo adicional" (*das Hinzutretende*)²³⁷, la voluntad no sería ni siquiera real. Aquí reaparece el impulso arcaico del que se alimenta la conciencia de la libertad, y que está inmediatamente ligado a la idea de felicidad total, universal e indivisa de la prehistoria del sujeto.

Adorno advierte lo peligroso que puede ser confundir al decisionismo²³⁸ con una alternativa frente a la abstracción de la moralidad kantiana. Lo adicional, lo añadido a la voluntad para que ésta se ponga a actuar, aparece como algo ya sido pero que a la vez nunca fue, porque, en última instancia, es el resto de una vida a la que se ha renunciado, y de la que todo recuerdo es más bien una idealización. Pero no se sale de la abstracción por el simple sometimiento de ese impulso al poder de turno. "... El decisionismo, al tachar lo racional cuando pasa a la acción, lo entrega al automatismo de la dominación. La espontánea libertad que se arroga dicho automatismo pasa a esclavizarse bajo la falta absoluta de libertad. El imperio de Hitler ha sido todo un ejemplo a este respecto. Ingredientes suyos fueron el decisionismo y el darwinismo social, la prolongación afirmativa de la causalidad natural ..." ²³⁹.

Adorno critica a la ética kantiana porque en ella no se reconoce que la razón no puede ser nunca el motor de la voluntad, y al decisionismo, porque anula la libertad, convirtiendo al automatismo de la acción en lo único racional, dejando de lado que si lo es, es porque está sometido a las reglas del

²³⁶ De todos modos, también aclara que la ética de valores supuestamente concretos, como la de Max Scheler, es una falsa opción respecto de ella. La apariencia de concreción a la que ésta se aferraba contra los excesos racionalistas de Kant terminó legitimando la praxis fascista que hizo depender de la ciega apariencia (la pertenencia a una raza) la decisión sobre quién debía ser asesinado. Adorno, como sucede tantas veces en sus obras, cuando le hace una acusación a una filosofía ajena, no desarrolla más allá de esta frase cuál es la relación específica entre ética de los valores y praxis fascista.

²³⁷ Adorno, T. W., GS 6, "Das Hinzutretende", pp. 226-230

²³⁸ Adorno se refiere al decisionismo moral de J. P. Sartre y de B. Brecht, no al decisionismo político y jurídico de C. Schmitt.

²³⁹ Ibid., p. 226

orden dominante. Aunque el decisionismo se proponga explícitamente eliminar lo racional de la acción, nada es más racional que la identificación de los impulsos subjetivos con las necesidades sociales.

Tal como lo concibe Adorno, lo añadido a la voluntad no es otra cosa que el *impulso del yo*, un componente psicológico que -en su conciencia de la libertad- se alimenta del impulso del pre-ego (del recuerdo de un impulso arcaico que todavía no estaba dirigido por un yo firme), y hace que la acción sea racional a la vez que imprevisible.

Al admitir la existencia de un componente psicológico como condición de posibilidad de toda acción, que la hace racional pero al mismo tiempo imprevisible, Adorno se opone terminantemente a los *experimentos mentales* de la ética, reconociéndole un cierto grado de razón al decisionismo situacionista sartreano: "... Una componente psicológica como el 'impulso del yo' o el miedo ante la muerte se presentan irremisiblemente de otro modo en una situación extrema que en el inverosímil experimento mental que los neutraliza en una imagen reflexionable en frío. De nadie, ni siquiera del más íntegro, se puede profetizar cómo se comportará en la tortura. La situación, que entretanto ha dejado de ser ficticia, señala un límite de lo que para Kant era obvio ..." ²⁴⁰.

Pero así como el racionalismo de la ética kantiana termina siendo irracionalista y el irracionalismo del decisionismo termina siendo racionalista en el peor sentido (por identificar los impulsos subjetivos con las necesidades sociales), lo mismo ocurre con la contraposición entre los experimentos mentales de Kant y el decisionismo situacionista de Sartre. Así como el decisionismo moral no resulta una alternativa al carácter abstracto de la moralidad kantiana, tampoco lo es el situacionismo respecto de los experimentos mentales, en los que Kant admite sin querer la necesidad de encontrar un apoyo empírico para su ética formal (aunque sólo demuestran lo que ya se presupone en ellos). La situación que obliga al individuo a decidirse entre dos alternativas no puede servir para expresar la libertad. El solo hecho de que el individuo tenga que optar, de que existan alternativas, demuestra más bien lo contrario de la libertad, la falta de libertad ²⁴¹.

Adorno encuentra lo no pensado por Kant en la filosofía moral de Sartre. Lo que quiere demostrar así, de todos modos, no es que el kantismo y el decisionismo, tomados unilateralmente, son falsos. Eso es lo que habría hecho Hegel, no lo que quiere hacer Adorno. De lo que se trata, a mi entender, es de poner la moralidad contra sí misma. Frente a ella, hay que estar a favor y en contra. Esa paradoja, por otra parte, la produce la moralidad misma. La línea de conducta, el

²⁴⁰ Ibid., p. 222

²⁴¹ "... Los experimentos mentales de Kant no carecen de semejanza con la ética existencialista. Kant sabía muy bien que la buena voluntad tiene su medio en la continuidad de una vida y no en la acción aislada; si extrema en el experimento la buena voluntad como decisión entre dos alternativas, es para demostrar cuál es su deber. Esa continuidad ya no existe. Por eso se agarra Sartre exclusivamente a la decisión, en una especie de regresión al siglo XVIII. Mientras que la situación alternativa debe demostrar autonomía, resulta sin embargo heterónoma antes de todo contenido. Kant tiene que echar mano de un déspota para uno de sus ejemplos de situación decisiva; análogamente los de Sartre están tomados a menudo del fascismo, y son verdaderos como denuncia, pero no como '*condition humaine*'. Sólo quien no tuviera que doblegarse a alternativas sería libre, y en una huella de libertad rechazarlas hallándose en medio de lo establecido. La libertad quiere decir crítica y cambio de las situaciones, no su confirmación por ellas..." Ibid., pp. 223-224

conjunto de las acciones como un todo, que la ética kantiana enseña a tomar como la unidad mínima del juicio moral —en lugar de juzgar casuísticamente, una acción por vez—, puede alterarse drásticamente en situaciones límite. Adorno presenta esa posibilidad como una objeción contra el kantismo, pero sin darle por eso la razón al decisionismo sartreano. El decisionismo sartreano, a mi entender, por ser una ética de las situaciones cruciales, entendidas prácticamente como cuestiones de vida o muerte, no es una ética de la normalidad, sino una ética de la excepción. Las decisiones cruciales, tal como las presenta Sartre, parecen presentarse siempre en relación a la Historia²⁴². El problema que Adorno no plantea, debido quizá a su falta de intención de proponer una ética, es si la moralidad no es más que una lógica propia del conflicto, aplicable sólo a situaciones donde lo que se decida hacer modificará crucialmente las vidas de otros, o si se puede ser también una lógica para que cada uno pueda vivir tranquilo con su conciencia porque los propios actos, en su conjunto, no uno a uno, no han dañado sustancialmente la vida de nadie. Mientras tanto, los conflictos históricos seguirán estallando alrededor, pero el involucrarse con ellos no es una obligación moral, sino una decisión libre que tiene a su vez consecuencias morales. En este sentido, el decisionismo sartreano tiene una ventaja por sobre el kantismo que Adorno no ve. El problema de fondo, no tocado por él, es si la moralidad es una lógica de la normalidad o de la excepción, de la paz o de la guerra, del conflicto o de la conciliación. Adorno, en lugar de hacerse esta pregunta, convierte a la moralidad en un mero síntoma de la internalización de la sociedad por parte del sujeto. Al tomar a la ética kantiana como la ética por excelencia, sólo puede leer al decisionismo sartreano como su negación. A su vez, por excluir las éticas antiguas, se le escapan las diferencias o, si se quiere, los matices, entre la moralidad entendida de manera propositiva y la moralidad entendida de manera prescriptiva.

11. La felicidad como problema político, no ético

La felicidad, desde el punto de vista adorniano, no tiene que ver con la moralidad. No obstante, recién Kant está en condiciones históricas y filosóficas de darse cuenta. Él es el primero en percatarse de cuánta coerción hace falta que el sujeto ejerza sobre su parte natural como para que aparezca en el mundo algo que valga como el bien. La moralidad, sea como virtud o sea como deber, siempre dependió de que un sujeto se obligara a actuar en contra de su egoísmo. Ese dominio sobre las pasiones fortalecía su yo y acercaba al sujeto al estadio del individuo.

La constitución de un yo fuerte es la condición para que exista el sujeto moral, pero también, para que exista la individualidad. El yo es fuerte en la medida en que tiene pasiones intensas que dominar. Por supuesto que no todas las pasiones son malas. Adorno, de todos modos, no tiene una teoría sobre las pasiones. Ni siquiera menciona que dentro de la reserva pasional del sujeto

²⁴² Ver: Sartre, J.-P., *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 (El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, trad. J. Valmar, Buenos Aires, Losada, 1966), sobre todo el Capítulo I de la Cuarta Parte

están todas las posibilidades de la bondad junto con las de la maldad. Ni que, como las primeras son menos recomendables a los fines de la autoconservación que las segundas, es lógico que la razón aprenda a controlar cualquier resto de bondad natural cuando le resulta menos conveniente que la sana y juiciosa maldad. Diferenciar entre sí las pasiones creo que es una cuestión relevante, porque que la maldad del hombre –por el antagonismo vigente dentro de la historia natural– pueda dar origen a la sociedad no significa que esa maldad, por ser natural, sea necesaria. Su origen es contingente. En competencia con la bondad, la maldad resultó más conveniente para sobrevivir en la lucha de todos contra todos. Las pasiones malas sirven para la vida social más que las buenas, porque respecto de la lógica de la autoconservación, los impulsos bondadosos terminan volviéndose contra sí mismos, en la medida en que rompen el *quid pro quo*, el principio del intercambio.

Un problema que ninguna filosofía moral puede pasar por alto es que para vivir en la sociedad tal como es los impulsos malos sirven más que los buenos. Los impulsos buenos, de haberlos, poco importa si son naturales o aprendidos, lo que importa es si pueden ser aplicados. La sociedad burguesa concibe o a la moral idealista o a la religión –según las clases sociales– para reprimir los impulsos que son más favorables para vivir en ella. Esa es su paradoja. Es por eso que, sin querer o a propósito, según el caso, la moralidad sirve a los intereses de los más fuertes y, de tener éxito su internalización, elimina a algunos competidores potenciales para los que sólo la defienden porque la necesitan como un principio regulador del todo²⁴³.

A mi entender, un ejemplo de cómo la bondad, por contradictoria con un mundo basado en el interés egoísta, puede terminar destruyendo a los que deberían ser sus beneficiarios, es el que narra *Rocco y sus hermanos*²⁴⁴.

El argumento del film está inspirado muy libremente en *El idiota*, la novela de F. Dostoievski, de la que toma, sobre todo, el triángulo amoroso formado por el príncipe Mischkin (Rocco), Natascha (Nadia) y Rogoschin (Simone). Simone ama a Nadia, Nadia ama a Rocco, y Rocco ama a Nadia y a su hermano mayor Simone. Cuando Rocco renuncia a Nadia con la intención de que Simone, que ahora sí tendría lo que quiere, vuelva a ser el de antes, destruye la vida de Nadia (que le arruina a su vez la vida a Simone, como venganza por no haber renunciado él, en lugar de Rocco, a ella), la vida de Simone (que se hunde más que nunca en el alcohol, el juego, y la delincuencia, con la idea de ganarse con regalos el amor de Nadia, logrando solamente que ella lo desprecie cada día más), la vida de su familia (que debe albergar bajo un mismo techo a los tres infelices: Rocco, Nadia y Simone) y la suya propia (porque, para sostenerlos a todos económicamente, debe dedicarse al boxeo, para el cual no tiene las mismas condiciones naturales que su hermano

²⁴³ Respecto de la moralidad, Horkheimer ha pensado y escrito más que Adorno. Antes del Excurso II de DA, "Juliette o ilustración y moral", ya citado, había escrito un ensayo, "Egoísmo y movimiento liberador" (1936) que tuvo una obvia influencia sobre la concepción adomiana de la moralidad como ideología. El ensayo fue publicado originalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung* (ZfF 1936, H. 2) y después incluido en la recopilación *Kritische Theorie* (1968). Ver: Horkheimer, M. "Egoismus und Freiheitsbewegung", en: *Kritische Theorie*, Frankfurt/M, Fischer, 1968, Band 2, pp. 1-81

Simone, quien podría haber hecho una gran carrera como boxeador y salvar de la pobreza a su familia, pero ahora está físicamente arruinado por el alcohol como para volver a intentarlo).

Rocco, al igual que el príncipe Mischkin, convierte en verdad aquel dicho consecuencialista de que "el infierno está lleno de buenas intenciones". Su generosidad provoca la ruina de todos los seres que ama. La vocación de santidad que inspira sus actos no sólo destruye a quienes debería salvar, sino que, juzgada dentro de su propia lógica, incurre en un involuntario pecado de soberbia, porque Rocco, por ser capaz él de renunciar a sus intereses, cree que puede obrar como si todos los demás fueran capaces del mismo tipo de renuncia. Pero Nadia es tan incapaz de renunciar a su amor por Rocco como Simone de renunciar a su amor por Nadia. El sacrificio de Rocco hará que Nadia, en retribución por una renuncia que no quiere hacer, destruya a Simone hasta convertirlo en una sombra, y que Simone, en retribución por tanta humillación, tanto desprecio, y tanto amor no correspondido, finalmente la asesine, a cielo abierto, con los brazos en cruz, en una escena de crucifixión que grafica la forma paradójica en que ella termina cumpliendo la voluntad de Rocco.

Rocco destruye a su familia por medio del mismo sacrificio con el que quiere preservarla. En el desenlace, Ciro, el tercero de los cuatro hermanos, denunciará el crimen de Simone. Después de hablar con la policía, en un alto de su trabajo como operario en la Alfa Romeo, Ciro le explicará a su hermano menor, Luca, por qué en esa familia sin padre sólo él es justo. Las razones de Ciro para sentirse el único justo de esa familia son las mismas por las que el Estado hace cumplir la Ley, es decir, son tan contrarias a la lógica de los santos que maneja Rocco, como contrarias a la lógica de la lealtad familiar, que maneja su madre, una mujer sin marido.

Visconti llamó a este melodrama suyo un "melodrama materialista", quería demostrar de manera crítica que, dentro de los límites de este género, no hay lugar para el heroísmo, porque el horizonte ideológico del melodrama es la inmutabilidad de la condición humana, no la postulación de un hombre nuevo. Un ejemplo parecido al de *Rocco y sus hermanos* es el de *Érase una vez en América*²⁴⁵. Al renunciar a la venganza con la voluntad de perdonar al amigo traidor, el protagonista termina conduciéndolo al suicidio. Aunque Leone no intenta hacer ninguna lectura materialista del género de gánsters, como la que sí hace Visconti del melodrama, su reflexión sobre lo que significa "poner la otra mejilla" en un contexto donde sólo rige el canje de represalias, expone muy bien la paradoja de que lo que quiere ser desde la lógica de la gratuidad una oportunidad de redención para el villano, termina siendo la verdadera venganza. Ni quien quiere salirse del principio del intercambio con una acción que lo transgrede puede hacerlo.

Sólo en una sociedad emancipada alguien podría seguir sus impulsos naturales, porque esos impulsos estarían espontáneamente orientados hacia el bien. De acuerdo con Adorno, las condiciones para seguir los propios impulsos no estuvieron dadas en ninguna sociedad histórica,

²⁴⁴ *Rocco e i suoi fratelli* (Italia, 1960), dirigida por Luchino Visconti

tal como mostraré en el capítulo 8. En todo caso, habría que seguir al pie de la letra la paradoja de la moralidad (que en la sociedad donde es necesaria –en la existente- es imposible y en la sociedad en la que sería posible –en la emancipada- es innecesaria), y emancipar a la sociedad, como para que así sí la moralidad sea posible y entonces, por fin, resulte innecesaria. Esa era la tarea de la política. La política era la praxis que podría haber roto el hechizo del espíritu, aun cuando históricamente haya quedado relegada al papel de contrapeso de su expansión todopoderosa. El problema es que para llevar adelante esta praxis –la auténtica praxis- hace falta el individuo, en cuya construcción la modernidad ha fracasado. De por qué la política tenía esta tarea, tanto como de por qué no pudo cumplirla, me ocupo en los capítulos que siguen.

²⁴⁵ *Once Upon a Time in America*, EE. UU., 1984, dirigida por Sergio Leone

PARTE II

FELICIDAD Y POLÍTICA

Capítulo 3

Adorno contra sí mismo.

1. Introducción. O la policía o los estudiantes.

Por poner a un autor contra sí mismo suele entenderse que a ese autor se le aplique en su contra lo que ha escrito. Puesto contra sí mismo, lo que se observa de un filósofo es que no ha logrado ser consecuente con el programa que él mismo le ha impuesto a su propia filosofía. El resultado de este tipo de operaciones es la constatación de que ningún pensamiento es capaz de pensarse a sí mismo, que sólo otro pensamiento puede pensarlo. Cuando en ND Adorno pone a Hegel contra sí mismo, lo que pretende es hacer notar que en PhG hay un programa –que prescribe que el sujeto se sacrifique al objeto, para poder conocer finalmente la verdad- que el sistema –desarrollado principalmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pero operante a lo largo de toda su obra- no hace otra cosa que traicionar, al cerrar la dialéctica sobre sí misma y volverla estática.

Para la filosofía más contemporánea, más cercana al presente y, por lo tanto, más difícil de definir, esta clase de trabajo se le ha vuelto el pan de cada día. No hay nada que hoy se parezca más a la filosofía que ponerse a pensar lo que otro pensamiento debiera haber pensado, de acuerdo con un programa implícito, y no pensó. La disputa de Adorno con los estudiantes –y de los estudiantes con Adorno, sobre todo- bien podría pensarse como una práctica de la filosofía en el estilo más contemporáneo. Gracias a esa práctica, su pensamiento queda puesto en contradicción consigo mismo y revela el que podría llamarse el meollo mismo de la teoría crítica: si la teoría crítica no era más que el nombre de una nueva teoría tradicional. Como es imposible saber si una teoría está dispuesta a pasar a la praxis antes de que estén dadas las condiciones históricas propicias como para que esa alternativa al menos se plantee, el clima de discusión de ideas de mediados de la década del sesenta podría tomarse como una situación crucial para los ánimos de los representantes de la teoría crítica. Independientemente de que tuvieran o no razón acerca de si era o no el momento histórico propicio para que los teóricos se pasaran del lado de la praxis, lo cierto es que la discusión acerca de si había o no que hacerlo existía y los obligaba a tomar una posición clara y tajante al respecto. Con lo cual el contexto era ideal para juzgar cuáles eran las intenciones de la teoría crítica una vez llegado el momento de definirse frente a una disyuntiva que era pensada como tal con las herramientas teóricas que ella misma había provisto.

Antes que nada, hay que tener en cuenta que el contexto de origen de la teoría crítica es muy diferente del contexto en el cual los militantes estudiantiles discuten si, inspirándose en ella, se debe pasar a la acción. ¿Prescribe la teoría crítica optar por la praxis sin importar el contexto? Es

obvio que no, pero el contexto de origen tiene que ver con la incubación y el desarrollo del fascismo, que representa en principio un contexto muy particular, donde la resistencia antifascista aparecía como una necesidad mucho más justificada –o justificada por sí misma, casi sin recurrir a argumentos o justificada con argumentos más fáciles de consensuar por lo menos dentro del campo intelectual y político de la izquierda- que cuando el movimiento estudiantil se inclina por la protesta contra el imperialismo. En este sentido, dada la relación dialéctica entre las partes en conflicto, para juzgar la reticencia de Adorno a apoyar a los estudiantes radicalizados, habría que juzgar hasta dónde pensaban ellos qué podían profundizar la línea de su protesta. Porque, en principio, su reclamo de que hubiera una reforma en las universidades alemanas –del mismo modo que en Francia- era compartida por Adorno.

2. Adorno y la política

Hacia fines de la década del 60, la figura de la torre de marfil sirvió para ilustrar desde dónde veía Adorno la política y, sobre todo, desde dónde recomendaba verla. La explicación pública de su postura aparece sobre todo en el reportaje que concede al semanario *Der Spiegel*, unos meses después de aquel triste episodio del 31 de enero de 1969, que trascendió a los medios en calidad de escándalo. Ese día, un grupo de militantes de la SDS [Sozialistischer Deutscher Studentenbund] tomó una de las aulas del Instituto de Investigación Social para hacer en ella una reunión política. En ese momento, “el viejo Instituto” –como lo llamaba Adorno- funcionaba de manera independiente dentro de la Universidad de Frankfurt. Adorno, Friedeburg y Habermas – tres de sus miembros- se encontraban allí cuando eso sucedió. Ante la negativa de retirarse de parte de los estudiantes, ellos llamaron a la policía y hubo 76 detenidos²⁴⁶.

Mientras muchos intelectuales –y la mayoría de los militantes estudiantiles- consideraban que había llegado el momento de pasar a la acción, Adorno declaraba públicamente lo contrario, que había llegado el momento de retirarse a pensar. Las que aparecían entonces como las opciones de la resistencia –el activismo y la discusión- las juzgaba como deformaciones de la verdadera praxis –la política-, no como nuevas vías de lucha.

La falsedad de esas opciones Adorno la deducía de su peculiar forma de fracaso: cada vez que las acciones concretas de los activistas o las discusiones de los partidarios del diálogo eran neutralizadas, se volvía más perfecto y eficiente el sistema que pretendían cambiar. Cuanto más inocuas para alterar el todo, más perniciosas para los que debían seguir viviendo dentro de él. Que el todo quedara igual después de esas intervenciones era para Adorno una apariencia: gracias a ellas, lo que combatían era cada vez más indestructible.

²⁴⁶ Ver: Adorno, T. W., “Keine Angst vor dem Elfenbeinturm”, en: *Der Spiegel*, 5-5-1969 (Jg. 23, Nr. 19), 204, 206, 208 ss., en: GS 20.1, pp. 402-409

Este argumento, en relación al activismo, volvió a ser usado muchas veces después de la muerte de Adorno. F. Jameson, por ejemplo, lo aplicó para criticar la acción guerrillera desarrollada en América Latina, Alemania, Italia, y Estados Unidos desde fines de la década del 60. A diferencia de la lucha del movimiento palestino de liberación, las guerrillas que actuaron en esos países sólo habrían servido para legitimar el fortalecimiento de los aparatos represivos del poder estatal²⁴⁷. Por su parte, G. Vattimo sostuvo que la consecuencia más importante del atentado a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001 sería la sustantiva disminución de la libertad individual de todas las personas que viven en este planeta, porque se reimplantarían formas de control estatal fuera de vigencia²⁴⁸. Ni Jameson ni Vattimo hicieron referencia a Adorno como antecedente, no tanto del argumento en sí mismo –que es casi elemental–, sino del análisis de la situación que les permite aplicarlo.

Estos juicios, tan a contramano de las expectativas revolucionarias de la época, se basaban en una concepción de la política surgida de la crítica al socialismo real.

El modo en que el socialismo real se adueñó del materialismo para intentar llevarlo a la práctica deformó para siempre ese concepto de la política, hasta el punto de convertirlo en falso. La política es la actividad esencialmente humana por la cual los hombres se oponen al despliegue totalizador del espíritu. Aun equivocada y sin poder prescindir de una ideología que compense lo que ella finalmente no trae al mundo, es la praxis por la cual la especie intenta autoconservarse, conjurándose contra el sufrimiento que el espíritu no puede ahorrarle a cada individuo –porque el espíritu se mueve en el plano de lo absoluto, de la historia como totalidad consumada– y que cada individuo, a su vez, no puede enfrentar aislado, porque sufrir es algo que no depende de él y no es él el que se causa este tipo de sufrimiento. Los sufrimientos que la política intenta ahorrarnos a los individuos son los que éstos padecen como miembros de la especie, no los que ellos mismos se causan por obra de su psicología o los que les son causados por la psicología de otros individuos. Para Adorno, la época contemporánea es el resultado de la totalización del espíritu. El lugar que tuvo la política a medida que ese proceso se iba desarrollando siempre fue el que espíritu le permitió, no el que debía tener. Pero en la era en que el espíritu ha completado su desarrollo –es decir, cuando se ha consumado la totalidad como sistema–, el ciclo de la política llega a su fin. Toda praxis que intente cambiar el orden de la totalidad se vuelve impotente contra ella. En su impotencia, esa praxis se radicaliza y desemboca en la violencia (en el caso de la acción directa) o renuncia a su objetivo y se convierte en una forma de engaño (en el caso de la discusión, que sirve para legitimar como resultado del consenso las decisiones que favorecen los intereses de los más fuertes).

²⁴⁷ Ver: Jameson, F., "Periodizing the 60s", en: *The Sixties without Apology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 178-209. Ni Jameson ni Vattimo hicieron referencia a Adorno como antecedente, no tanto del argumento en sí mismo –que es casi elemental–, sino del análisis de la situación que les permite aplicarlo.

²⁴⁸ Ver: *Clarín*, Buenos Aires, 16-9-2001, Suplemento Zona

El punto de partida que propongo aquí para reconstruir el pensamiento político de Adorno es el del fin de la política, un diagnóstico que para él surge tanto del análisis de las consecuencias del activismo de fines de la década de 1960, como de la crítica a los regímenes políticos contemporáneos (el fascismo, el socialismo real, y la democracia de masas).

Por eso, los escritos donde él habla de política no los considero escritos solamente políticos, sino filosófico-políticos. No son intervenciones intelectuales en sentido estricto, sino textos a propósito de una coyuntura que para Adorno llamaba a la reflexión filosófica, en lugar de a la acción directa. En ellos –trataré de demostrar– se realiza un diagnóstico que presupone la concepción de la política implícita en ND²⁴⁹.

El objetivo de la Segunda Parte de este trabajo es reconstruir la filosofía política adorniana, tomando como punto de partida aquellos escritos donde el fin de la política aparece como diagnóstico epocal, para luego concentrarme en la concepción de la política como praxis verdadera que aparece en ND. Es decir, parto del concepto deformado para llegar al concepto verdadero.

Quizá lo que Adorno dice respecto de Heidegger vale también para él: que en los escritos marginales está la verdad política de un pensamiento²⁵⁰. De todos modos, aquí no me propongo hacer con ellos lo que él hizo con los de Heidegger –a mi juicio, sin éxito²⁵¹–, esto es, encontrarles una ideología que, al ser compatible con el contenido de *Ser y tiempo*, podría aplicársele también a esta obra. No estoy de acuerdo con este procedimiento adorniano, porque lo dicho en función de

²⁴⁹ R. Wiggershaus expone la situación histórico-política que rodeó la publicación de ND como parte de la demostración de su tesis acerca de esta obra: lo que en ND terminó siendo filosofía hegeliana de izquierda debió haber sido teoría social materialista. Para él, Adorno sólo podía encauzar de manera indirecta el impulso de pensar su propio presente y por eso optó por la filosofía en desmedro de la teorización sobre la sociedad. Adorno dejó que sus impulsos críticos hacia la política encontraran una expresión indirecta. Él había estado trabajando en la redacción de ND, que iba a ser su gran libro sobre dialéctica, desde 1959. El resultado, finalmente, fue parecido al de *Filosofía de la nueva música* (1949) y al de *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento* (1956): una recopilación de estudios ensayísticos con una larga introducción. A la "Introducción" le siguen tres partes: "Relación con la ontología", "Dialéctica Negativa", y "Modelos", de las cuales las dos primeras fueron elaboradas en base a lecciones dictadas en el Collège de France parisino, y la tercera, en base a borradores y textos de la década del 30. Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule... op. cit.*, pp. 663-675

²⁵⁰ En las lecciones 11 a 14 (1962/3), publicadas dentro de *Terminología filosófica*, Adorno justifica de esta manera su lectura de Heidegger, antipando conceptos de su libro *Jerga de la autenticidad*, que aparecerá en 1964: "... aquí se da una estrecha conexión entre la articulación de las así llamadas obras fundamentales y el escrito en cuestión [se refiere a: "¿Por qué permanecemos en la provincia?", publicado en *Alemannische-Kampfblatt des Nationalsozialisten Oberbadens* en 1934]. No quisiera de ningún modo ser tan poco riguroso en estas cosas como para aprovechar cualquier manifestación circunstancial y sin más alcance, escrita por un filósofo, cuando se trata de una argumentación contra las llamadas obras fundamentales. Pero aquí se trata de una filosofía que saca esencialmente su virtualidad del hecho de presentarse rompiendo las fronteras de lo académico (...). Sigo así un método que ahora libremente y con mucho gusto les confieso: que se puede conocer claramente lo que de veras hay en un pensamiento, a partir de manifestaciones excéntricas, que aparentemente no están tan estructuradas como la gran filosofía oficial, pero en las que el pensamiento se suelta, por así decirlo. En ocasiones se puede sacar más de la auténtica sustancia de un pensamiento a partir de tales manifestaciones excéntricas, y quizá en cierto sentido periféricas, que de las oficiales, y por oficiales entiendo aquí las exposiciones cuidadosas de ese mismo pensamiento. En esto me uno a una tradición cuyos máximos nombres son el de Nietzsche, que ha escrito un trabajo contra David Friedrich Strauss, y la obra conjunta de Karl Kraus, de la que afirmaría que debiera ser estudiada hoy por todo aquel quiera ocuparse en serio de filosofía y, sobre todo, de filosofía del lenguaje –y la obra de Heidegger es esencialmente filosofía del lenguaje ...". Adorno, *Terminología filosófica... op. cit.*, I, pp. 123-124

una coyuntura, sea para esclarecerla o sea para tomar partido frente a ella -o para ambas cosas-, por más que no contradiga las tesis de un tratado filosófico anterior, revela, al mismo tiempo que la politicidad particular de una filosofía, la politicidad general que imbuía a las posiciones intelectuales en ese momento en conflicto. No es esa clase de politicidad la que me interesa analizar aquí, aun cuando esa operación hermenéutica se pueda hacer con éxito. Lo que me propongo reconstruir no es lo que Adorno pensaba de la política a partir de sus escritos políticos, sino la filosofía política no expresada dentro de su obra filosófica.

De acuerdo con este programa, a continuación expondré la postura de Adorno a favor de no intervenir en política cuando la política está deformada, junto con las razones por las que habría ocurrido esa deformación. Esta postura la considero el punto arquimédico para reconstruir la filosofía política adorniana. En esa deformación se revela el sentido que la política ha perdido, un sentido a desentrañar en los capítulos siguientes.

3. La política antes y después de *Dialéctica negativa*

Dentro de la obra de Adorno hay dos grupos de escritos políticos, que pertenecen a dos épocas diferentes: los inmediatamente posteriores a la segunda posguerra ("Democratic Leadership and Mass Manipulation", "Individuum und Staat") y los de fines de la década del 60, más exactamente, de 1969, el año de su muerte ("Resignation", "Kritik", "Marginalien zu Theorie und Praxis"). De todos modos, más allá de la distancia temporal entre unos y otros, el acontecimiento que abre una brecha entre esos dos momentos es la publicación de ND en 1966.

El primer grupo de escritos está condicionado por la imagen que Adorno se hizo de la democracia de masas y del capitalismo del New Deal durante su exilio en California²⁵². Su perspectiva, de cualquier modo, no es simplemente la de un exiliado del régimen nazi, porque para él la sociedad de masas que en Estados Unidos pudo ser gobernada por Roosevelt forma parte del mismo proceso de ilustración que la sociedad de masas que en Alemania fue gobernada por Hitler. Por lo tanto, las diferencias con que se expresa en cada caso la racionalización total de la sociedad no son sustanciales. La racionalidad que hizo posible la mayor industria del entretenimiento en una parte del mundo es la misma que en otra parte construyó campos de concentración.

Para esa época -la inmediatamente posterior a la publicación de DA, que coincide con su regreso a Alemania en 1949-, Adorno todavía no ha desarrollado el problema de la contingencia de la dialéctica -que aparece recién en ND-. Eso hace que en ese primer grupo de escritos no existan aun las razones de por qué en Occidente la racionalización se volvió un proceso irreversible, pero con consecuencias dispares, según las épocas, las culturas, las sociedades, las economías, etc.

²⁵¹ Tal como mostraré en el capítulo 7, en el punto titulado "El nazismo como caso de ideología: Adorno contra Heidegger"

²⁵² Estos escritos, debido a su tema, serán tratados en el capítulo 7.

Las peculiaridades de la historia alemana, entonces, no tienen incidencia en la explicación de por qué la planificación absoluta de la vida tomó en Alemania en los años 30 un curso diferente que en Estados Unidos u otros países capitalistas –diferente en sentido cualitativo: aunque cuantitativamente el grado de planificación social fuera el mismo, las sociedades tienen formas de gobierno diferentes-. Estos matices sí aparecen en el segundo grupo de escritos políticos.

Los escritos del segundo grupo están marcados por el clima de agitación política de fines de los años sesenta. El escenario a analizar pasa a ser Alemania y, por extensión, Europa, no sólo porque las agrupaciones de activistas que se enfrentaban a Adorno pertenecían incluso a la propia Universidad donde él enseñaba, o porque los acontecimientos del Mayo Francés estaban cerca en tiempo y espacio, sino también porque las luchas de liberación del Tercer Mundo se habían convertido en parte de los modelos de acción de esas agrupaciones y él podía criticarlas en su versión de segunda mano.

En ese contexto, Adorno no encuentra ningún indicio de emancipación, sino más bien todo lo contrario. Su relación con la época podría interpretarse como un iluminismo kantiano invertido. En sus escritos de filosofía de la historia, Kant sospecha que la sociedad emancipada está aún lejos. Es más, dice que es posible que la humanidad no llegue nunca a conocerla, pero, así y todo, la sociedad de fines del siglo XVIII le da indicios de que el curso completo de la historia está orientado hacia ella²⁵³. Para Adorno, la sociedad emancipada está quizá igual de lejos que para Kant, sólo que la sociedad de su tiempo no le da ningún indicio de que la historia esté encaminada hacia ella, sino de la situación inversa. La humanidad se fue alejando de la emancipación humana, de modo y en grado tal, que la utopía sólo puede expresarse en la esfera del arte como lo que no ha sido. Sólo una sociedad que no se emancipa genera un arte en cuyo lenguaje puede expresarse negativamente la emancipación humana.

En el hecho de que el arte se haya quedado con lo que le falta a la sociedad radica la razón principal del escepticismo político de Adorno: la verdad del arte es índice de la falta de verdad de la sociedad. Si la sociedad no está emancipada, es porque la esfera de la emancipación humana ha sido otra. No hay indicios en la historia de Occidente como para pensar que la emancipación ocurra alguna vez en la sociedad. Si se quieren buscar esos indicios, en todo caso, hay que buscarlos en la historia del arte moderno. Por otra parte, si la sociedad no se emancipa, es porque algo (la ideología) compensa lo que a ella le falta. Por eso el arte no puede, a pesar de su verdad, dejar de ser al mismo tiempo ideología. Pero la praxis humana destinada a cambiar la sociedad no

²⁵³ "... Si partimos de la historia griega (...), si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del pueblo romano, que absorbió al Estado griego, y el influjo de este pueblo sobre los bárbaros, que a su vez acabaron con el Estado romano, y así hasta nuestros días (...), se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en ésta nuestra parte del mundo. (...) Si se presta atención a la constitución civil y sus leyes, y a las relaciones estatales (...), se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro, en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollarse por completo y pueden cumplir con su destino en este mundo ..." Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht", en: *Werke in zwölf Bänden*, XI. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1968, pp. 48-9

era el arte, sino la política. El arte no la emancipa, sino que es el índice de su falta de emancipación: sirve de testimonio de lo que no ha ocurrido.

El hecho de que Adorno, hacia el final de su vida, se vuelva un realista político, aun cuando siga sosteniendo como horizonte de su pensamiento a la emancipación humana, invierte también el sentido de la melancolía kantiana. Para Kant, el progreso es una noción melancólica, porque implica que el hombre vive en el presente de un modo peor que el que podría vivir si su época estuviera más cerca de la meta de la historia. Comparado con ese momento, el presente siempre es un mal y provoca nostalgia por el futuro²⁵⁴.

Los escritos políticos de 1969 no se despegan en ningún momento de la concepción de la política que puede leerse entre líneas en ND. De ahí su pesimismo. La idea misma de contingencia que aparece en ND (que todo podría haber sido de otra manera, aunque no lo fue) es índice de melancolía y no de mesianismo²⁵⁵.

Adorno nunca reconoció en ninguna forma concreta de praxis a esa praxis materialista y emancipatoria que su idea de la política demandaba. A diferencia del joven Horkheimer y de Benjamin –los dos amigos más influyentes durante sus años de formación–, él nunca estuvo lo bastante apegado al marxismo como para que su postura escéptica del final pudiera ser interpretada como desencantamiento. Su criterio para decidir no apoyar ninguna clase de activismo, ni siquiera el de los movimientos de protesta, fue el contrario al de cualquiera de los izquierdismos de entonces: ni la urgencia de la situación que debe ser cambiada ni el nivel de agonía que muestra el capitalismo justifican una acción directa que no tiene posibilidades de triunfar.

Pero ni aun conociendo la realidad posterior a su muerte se puede saber si la advertencia de Adorno contra el activismo era correcta. Así como es imposible saber cómo sería el mundo si las formas de resistencia anticapitalista hubieran triunfado en todos los países donde existieron, también lo es saber cómo sería el mundo si todas las formas de resistencia hubieran evaluado la situación respectiva de acuerdo con la prescripción adorniana. Por un lado, la propia contingencia que enseña la dialéctica negativa convierte en falsa la presunción de que, si algo no triunfó, es porque desde el principio no tenía posibilidades de triunfar –así piensa la dialéctica hegeliana–. Por otro lado, Adorno parece no estar dispuesto a diferenciar dentro del activismo entre distintos tipos de acciones: acciones de lucha, acciones de protesta, acciones de resistencia, y acciones directas. En su tratamiento del tema, una huelga, una marcha, una sentada o la toma de un edificio son lo mismo que un secuestro o un atentado. Las acciones que puede llevar adelante el activismo no son intrínsecamente acciones armadas. Tampoco deben pensarse, de manera trágica, como si implicaran de suyo una escalada de va de lo simbólico a lo violento.

²⁵⁴ Este aspecto melancólico de la filosofía kantiana de la historia fue señalado por H. Arendt en la primera de las *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1970), editadas por R. Beiner, Chicago, The Chicago University Press, 1982

²⁵⁵ Este problema lo retomo en el Epílogo

Otra cuestión, a mi entender, más importante que definir la postura ideológica desde la que Adorno se opuso al activismo, es encontrar las razones filosóficas –al margen de las estrictamente biográficas- que justificarían esa oposición. Y esto excede la cuestión de si Adorno la sostenía por izquierda o contra ella. Quien quiera justificar filosóficamente la postura adorniana debería determinar a su vez algo que resulta improbable: si Adorno temía más a que el activismo eternizara las condiciones que se proponía cambiar (lo cual lo mantendría dentro del campo intelectual de la izquierda, porque su ideal no sería mantener el mundo tal cual es) o que el único mundo posible como alternativa al vigente fueran esas sociedades totalitarias instauradas después de una revolución victoriosa (en ese caso, el anticomunismo de Adorno se parecería más al de los ex comunistas, renegados del movimiento²⁵⁶, que al de cualquier postura liberal o conservadora). Ahora bien, es el propio contexto el que dificulta la respuesta. Si en ese momento el único modo en que la Teoría Crítica podía hacerse cargo de su efecto contestatario sobre los estudiantes era optando entre apoyarlos, aun con la convicción de que no estaban en condiciones de tener éxito, o llamar a la policía para sacarlos de las aulas del Instituto, las dos actitudes representan tanto un reconocimiento de la paternidad de una generación sobre la otra como una prueba de que la disyuntiva era entre opciones igualmente extremas. El carácter extremo de esas opciones resulta incomprensible sin una reconstrucción del contexto que las producía, así como la postura de Adorno resulta imposible de juzgar si no se pone a Adorno contra sí mismo.

4. Las razones para no bajarse de la torre de marfil

En 1955, cuando vence su pasaporte americano, Adorno vuelve a adoptar la ciudadanía alemana²⁵⁷. Por entonces en la República Federal era ya reconocido como una figura prominente de la cultura, tanto por su condición de intelectual –escribía en varias revistas e incluso participaba en programas de radio- como por ser profesor de la Universidad de Frankfurt y miembro del Instituto de Investigación Social. Sus opiniones sobre la democracia restituida en Alemania después de la posguerra, no obstante, eran más que escépticas. Su principal temor era el resurgimiento de grupos fascistas, debido a que el gobierno –la coalición entre la CDU y la CSU (la

²⁵⁶ La interpretación de la postura de Adorno, en relación al activismo, como la de un "marxista renegado" es la que hace M. Rohrwasser. Ver: Rohrwasser, M., *Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1991, citado por: Berman, R., "Adorno's Politics", en: Gibson, N. y Rubin, A. (eds.), *Adorno: A Critical Reader*, Massachusetts/Oxford, Blackwell, 2002, p. 111

²⁵⁷ Sigo aquí, en cuanto a los datos, la reseña de este período que hace Stefan Müller-Doohm. Ver: Müller-Doohm, S., *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt, 2003, VI (*En tierra de nadie. Theodor W. Adorno. Una biografía intelectual*, trad. R. H. Bemet y R. Gabás, Barcelona, Herder, 2003, Cuarta parte). Las citas y referencias corresponderán a la traducción castellana. Los datos han sido comparados con los de las otras dos biografías publicadas en 2003, a los cien años del nacimiento de Adorno. Ver: Claussen, Detlev, "Palimpsests eines Lebens", en: *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt/M, Fischer, 2003, pp. 313-401; y Jäger, Lorenz, "Konflikt mit den Studenten", en: *Adorno. Eine politische Biographie*, München, DTV, 2003, 16, pp. 269-292. De las tres biografías, elegí tomar los datos de la de Müller-Doohm por ser la más exhaustiva en la investigación histórica de ese período, por ser la más documentada y por no tener la intención de novelar los hechos a los fines de hacer más entretenida la lectura.

Unión Demócrata-cristiana y la Unión Social-cristiana), que desde 1949 había ganado cuatro elecciones sucesivas con Konrad Adenauer como candidato a primer ministro- no mostraba una firme disposición a impedir que se difundieran. De todos modos, Adorno, al igual que Horkheimer, solía abstenerse tanto como fuera posible de tomar posiciones políticas en público. Por ejemplo, ninguno de los dos había firmado el Manifiesto Alemán contra el rearme. En ese texto, numerosos intelectuales de renombre se pronunciaban en contra de que el ejército, reconstruido después de los acuerdos de París de 1955, fuera dotado de armas atómicas. Adorno, por su parte, sostuvo entonces que le era difícil suscribir a manifiestos, a los que consideraba escritos que, por aspirar a la eficacia, contienen siempre una cierta falta de verdad. Frente a cualquier crítica, él argumentaba que no entendía la falta de compromiso como un defecto moral. La actitud de quien se abstiene podía interpretarse para él como el acto de aferrarse a la propia autonomía. Lo que le preocupaba del rearme, en realidad, era que contribuyera inevitablemente a la escisión política entre dos grandes bloques, que se verían impulsados a chocar entre sí. No obstante, ni él ni Horkheimer tuvieron ningún reparo en colaborar con el Ministerio de Defensa, cuando les encargó un estudio para seleccionar los candidatos al futuro ejército alemán. La idea de ambos era evitar el ingreso de antiguos nazis a la nueva estructura, pero, así y todo, los colaboradores más jóvenes del Instituto –como Habermas- se opusieron a colaborar.

En esa oposición se dejó ver una diferencia de criterio que resultó no ser la única. De hecho, Habermas –que tenía en ese momento 28 años y era ayudante de cátedra de Adorno- fue orador en un acto de protesta contra el rearme, realizado en mayo de 1958, en Frankfurt, mientras las principales cabezas del Instituto permanecían en silencio. En su discurso llamó al coraje civil, inspirado en la idea –aprendida de Adorno- de que la filosofía, para ser crítica, tiene que estar del lado de la resistencia. Si bien Horkheimer no veía con buenos ojos la tendencia de Habermas a ponerse a favor de la protesta, como si él fuera todavía un estudiante más, y a escribir para el Instituto como si poseyera una fe en la revolución que sus mayores nunca le habían aconsejado, Adorno lo protegió y quiso siempre retenerlo, aun cuando lo consideraba un espíritu disidente. Las críticas de Habermas²⁵⁸ a la vieja camada del Instituto se dirigían sobre todo contra las intervenciones públicas de Horkheimer, de las que Adorno no se separaba lo suficiente como para que pudiera considerársele menos reaccionario. El anticomunismo de ambos, basado tanto en el rechazo a las políticas de la Unión Soviética, China y los países del bloque oriental como a la línea de pensamiento conocida como *Diamat*, los había convertido prácticamente en defensores automáticos de cualquier política que el por entonces llamado Occidente llevara adelante en nombre de la libertad individual. Esa libertad parecían sentir que sólo podía ser amenazada por el fascismo y por el comunismo, como si no recordaran ya lo que por lo menos uno de ellos había escrito en DA acerca de la industria cultural como forma de dominación totalitaria.

²⁵⁸ Ver: Habermas, Jürgen, "Eine Generation von Adorno getrennt", en: Früchtli, Josef / Calloni, Maria (hg.), *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno, Frankfurt, 1991, p. 48*

Para medir cuán corrida hacia la derecha estaba la posición de Horkheimer —o cuán oportunistas eran sus decisiones, si se piensa que sólo estaba defendiendo los recursos del Instituto, que dependía no de los fondos de la universidad, sino de los encargos de investigación provenientes de la industria²⁵⁹— basta tener en cuenta que hasta el Partido Socialdemócrata (SPD), como único partido en la oposición parlamentaria, se oponía al rearme y a las armas atómicas.

La posición del SPD, no obstante, no tardó tanto en cambiar. Si bien en los inicios de la vuelta a la democracia se había opuesto a la agresiva economía de mercado llevada adelante por el gobierno de centro-derecha —basada en la disminución de los impuestos para los empresarios y de los sueldos para los trabajadores—, con el correr de los años, y en vistas de los sucesivos triunfos electorales del partido en el poder, fue revisando su política opositora. Con la idea de captar votos fuera del círculo del progresismo, el SPD decide redactar un nuevo programa que acepte la integración de Alemania en el bloque occidental y la economía de mercado. Esta decisión se toma en el marco de la asamblea extraordinaria del partido en noviembre de 1959, realizada en la ciudad de Godesberg: de ahí que el programa pase a ser conocido como "el Programa de Godesberg". Quienes impulsaron el programa fueron Carlo Schmid, Herbert Wehner y Willy Brandt, contra un grupo de delegados de izquierda que votaron en contra, debido a que los cambios que introducía representaban el abandono definitivo del marxismo. Con este programa fue que en diciembre 1966, luego de la primera gran crisis en la economía alemana de posguerra y de que el partido gobernante fuera perdiendo cada vez más votos desde las elecciones parlamentarias de 1963, se llegó a la así llamada Gran Coalición entre la CDU/CSU y el SPD. Willy Brandt, el alcalde de Berlín, fue nombrado vicecanciller y ministro de relaciones exteriores.

Habían pasado siete años desde la publicación del Programa de Godesberg. Cuando la Gran Coalición era ya un hecho, Adorno creyó que había llegado el momento de manifestarse públicamente, con lo cual le propuso a Enzensberger —por entonces director de la revista *Kursbuch*²⁶⁰— publicar una crítica. Lo que tenía hasta el momento como borrador era un ejemplar del programa en el que le había intercalado a cada propuesta partidaria su respectiva crítica, según el modelo de la *Crítica del Programa de Gotha* que Marx escribió en 1875. De todas formas, nunca completó este esbozo de artículo.

A los pocos días de haberse formado la gran coalición, Habermas le habla a Horkheimer del carácter inoportuno del proyecto de Adorno. Atacar al SPD en ese momento habría contribuido al debilitamiento de la democracia. Horkheimer, por su parte, pensaba que la coalición podía significar una transición al sistema de dos partidos. De ese modo, el NPD (Partido Demócrata Nacional), nacido para canalizar los votos filonazis, quedaría definitivamente excluido de la política

²⁵⁹ Según él, no había que dejar que el propagandismo de Habermas a favor del movimiento antiatómico aruinara al Instituto o influyera sobre otros de sus miembros. Esa actitud —pensaba— era la de alguien despreocupado por las consecuencias colectivas. Ver: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie ... op. cit.*, pp. 626-627

alemana. Adorno se convenció de esto, persuadido por Horkheimer, y decidió dejar de escribir el artículo para *Kursbuch*, aunque seguía pensando que el programa merecía su crítica. En una carta a Günter Grass de noviembre de 1968, dice que a pesar de que el SPD ha renunciado a los principios que permitían que los marxistas lo votaran, no existe para él ninguna alternativa viable entre las que se presentan a su izquierda, se trate de los "activistas anárquicos" o de los "grupos fieles a Moscú, dispuestos incluso a encubrir las monstruosidades del asalto a Checoslovaquia"²⁶¹.

Los argumentos con los que Adorno se disculpó ante Enzensberger en 1965 no fueron de índole política. Ni siquiera tuvo que mentir. Adujo la verdadera falta de tiempo para dedicarse a escribir que padecía por sus obligaciones académicas, y la necesidad de concentrarse en terminar ND en los momentos que le quedaban libres, cosa que incluso le resultaba difícil, por encontrarse mentalmente agotado. A modo de reparación, le propuso colaborar más adelante con el *Kursbuch*, enviándole artículos sobre temas musicales.

Al abandonar la crítica al programa de Godesberg, Adorno muestra anticipadamente una faceta suya que se dejará ver mejor en la posterior disputa con los estudiantes: actúa como si las críticas hechas desde una postura radicalizada, que él mismo reconoce que no tienen por qué ser constructivas, siempre estuvieran destinadas al uso político por parte de la derecha. A lo que parece temerle Adorno, en realidad, es a la radicalización en sí, tanto a la de los grupos profascistas como a la de los activistas, dando por sentado que la radicalización del pensamiento lleva a la praxis y la praxis lleva finalmente a tomar las armas.

En el temor a esta escalada, sin embargo, creo que puede leerse entre líneas una intuición no del todo incorrecta. Quien piensa la sociedad de manera dilemática –como la pensaba él– no supone que a la democracia se le presentan problemas que ella podría resolver por la vía de la negociación y que no los resuelve sólo por la interferencia permanente de los intereses económicos de los poderes establecidos –hacer política radical sería en tal caso enfrentarse a esos intereses con la voluntad de negociar y siempre podría existir un político dispuesto a soportar las consecuencias–, sino que entre los problemas que se le presentan a la democracia ni siquiera aparecen los que serían los problemas de una praxis verdaderamente emancipatoria, salvo para ser traicionados, como podrían serlo por parte del populismo. Los problemas que quiere resolver una praxis emancipatoria, vistos con el prisma de la democracia, son siempre dilemas y, por lo tanto, no tienen solución dentro del sistema en pie. Del mismo modo, podría decirse que los problemas que debería resolver la democracia, vistos con el prisma de la praxis emancipatoria, son dilemas, porque con los condicionamientos que tiene, más a que resolverlos a lo que contribuye es a dilatar su solución sin que se altere la convivencia pacífica.

²⁶⁰ *Kursbuch* era una revista de crítica cultural muy leída por los militantes del movimiento estudiantil. Con investigaciones fundadas, solía denunciar los abusos ocurridos tanto dentro del propio país como en países del Tercer Mundo. Ver: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie ... op. cit.*, pp. 627-628

²⁶¹ Carta de Adorno a Grass del 4-11-1968, en: *Frankfurter Adorno Blätter*, VI, hg. von R. Tiedemann im Auftrag des Th. W. Adorno Archivs, München, Text und Kritik Edition, 2000, p. 80

Adorno, en sus intervenciones como intelectual, parece estar viendo la política siempre desde el prisma de la democracia, que es el prisma, a su vez, del mal menor. Él parece estar suponiendo que quien quiera un cambio radical de la política terminará reclamando un cambio radical de la sociedad y, paso seguido, tendrá que incluir a la democracia representativa –como representativa de intereses corporativos, no de individuos- entre los obstáculos para que ese cambio suceda. En cierto sentido, podría decirse que Adorno, en el fondo, pensaba que las posturas de la izquierda más radicalizada eran verdaderas, porque no se equivocaban respecto de que la sociedad no podía cambiarse con el sistema político en vigencia. No obstante no deseaba que esos diagnósticos llevaran a sus militantes a probar la vía de la acción directa, porque, a su parecer, si la acción directa no contribuía a un triunfo revolucionario próximo, le serviría al sistema en vigencia para perpetuarse.

Contra esta postura, que será la postura final de Adorno en la disputa con los estudiantes, podría usarse la propia noción adorniana de contingencia. No se puede saber ni cuánto mejor ni cuánto peor habría sido el mundo si no hubieran existido las formas de activismo a las que él se oponía. Es imposible juzgar si Adorno tenía o no razón en oponerse al activismo y, por eso mismo, sería incorrecto decir que su oposición estuvo más cerca de la verdad que el apoyo de otros –por ejemplo, el de Marcuse-. ¿Cómo se puede saber de antemano que las acciones políticas que no triunfan sólo sirven para fortalecer al sistema al que quieren debilitar? ¿Cómo se debe juzgar la eficacia política de una acción de resistencia o de protesta o incluso de lo que se llama “acción directa”? ¿Es correcto juzgar ese tipo de acciones con el mismo criterio con que se juzgaría a una acción revolucionaria que aspirara a derrocar a un Estado vigente para tomar el poder?

5. El asesinato del padre. Adorno y el movimiento estudiantil.

¿Dejó alguna vez Adorno de estar en la torre de marfil? Si alguna vez dejó de estarlo –podría decirse- fue porque el nazismo, primero, y el activismo estudiantil, después, lo dejaron ocasionalmente en una posición política en la que él no quería estar. Ni en los años 30 se consideraba a sí mismo un judío –hasta se llamaba Adorno, como su madre, no Wisengrund, como su padre-, ni en los años 60 se consideraba a sí mismo un reaccionario –de hecho, creía que eran los estudiantes los que contribuían a perpetuar el sistema que él también repudiaba-. En los dos casos fueron las circunstancias externas las que lo dejaron situado políticamente. Quizá en ciertos momentos históricos sea así para todos, no sólo para Adorno. Quien en un contexto muy politizado no quiere posicionarse políticamente, termina quedando del lado que menos quería estar, porque los que están politizados politizan su abstinencia, interpretándola como reacción. Es el que se presenta como su enemigo el que pone al indeciso en una posición relativa a él. De este modo

radicalización de la protesta. En la tercera fase, la politización conduce al activismo. Si bien una modalidad del activismo son los grupos de acción directa, como la RAF (*Rote Armee Fraktion*), que producen atentados, la mayor parte de la militancia vuelve a concentrarse en la universidad, organizando medidas de fuerza dentro mismo de las casas de estudios (tomas de edificios, ocupación de aulas, paros, interrupción de clases para discutir temas políticos, etc.).

Es cierto que el cambio de postura de Habermas no puede extenderse a los otros miembros del Instituto que intervinieron en esta polémica. Vistas sus posturas de manera gráfica, Marcuse estaba desde el comienzo en el extremo izquierdo y Horkheimer, en el derecho. Las únicas posiciones que se corrieron fueron las de Habermas y Adorno, acercándose entre sí. La radicalización del movimiento de protesta corre a Habermas más cerca de Adorno y a Adorno más cerca aún de Horkheimer. Marcuse y Horkheimer, podría decirse, seguían sin moverse de sus posturas: uno apoyando la revuelta y la lucha antiimperialista, el otro, apoyando las democracias del bloque occidental –que, por deficientes que fueran, siempre le parecía que había en ellas más libertad para el individuo que en los colectivismos del Este–.

De todos modos, cuando Adorno conozca la noticia de que Karl-Heinz Kurras, el jefe de policía que disparó contra Benno Ohnesorg, había sido absuelto, abrirá su lección de Estética de ese día (23-11-1967) con una observación sobre el tema: si no se puede condenar al jefe de la policía porque no se ha logrado demostrar legalmente su culpabilidad, la culpa recae entonces con más razón en quienes le habían dado la orden de reprimir. Haber visto a Kurras por TV lamentándose apáticamente de que en la manifestación haya perdido la vida un estudiante –como si se tratara de un accidente– lo lleva a Adorno a reflexionar sobre si son lícitos los métodos represivos que la policía utiliza –habilitada por el Estado– con el fin de mantener la paz pública. Poco antes, en el marco de su seminario de sociología, había dicho que los estudiantes, en cierto modo, pasaron a ocupar en Alemania el lugar de los judíos.

Las diferencias de Adorno con los estudiantes de izquierda, no obstante, se notaban cada vez más. Él mismo se daba cuenta de que estaba tironeado por los profesores reaccionarios, que esperaban que la próxima provocación estudiantil lo pusiera finalmente de su lado, y los militantes más radicalizados, que al verlo absolutamente descomprometido con la praxis, lo tomaban por alguien que estaba traicionando la propia teoría, de la que ellos habían aprendido. Es lógico que, en aquel contexto, la no acción de Adorno, su reticencia a comprometerse con uno de los bandos, fuera leída como un acto o como una decisión, no como una abstinencia o una distancia, siguiendo la idea de Frantz Fanon de que en el combate por la salvación común todos se ensucian las manos, incluso el que permanece como espectador, que se convierte por eso en un cobarde o en un traidor²⁶⁶.

²⁶⁶ Con esa frase, citada textualmente, se abre la primera de las tres partes de *La hora de los hornos. Notas y testimonios sobre el neocolonialismo, la violencia y la liberación* (1966-68), de Fernando Solanas y Octavio Getino. (“... Si hay que comprometer a todo el mundo en el combate por la salvación común, no hay manos puras, no hay inocentes, no hay espectadores. Todos nos ensuciamos las manos en los pantanos de nuestro suelo y en el vacío de nuestros cerebros. Todo espectador es un cobarde o un traidor...”). El film encarna para

En 1967, Adorno participa, junto a Horkheimer, de un encuentro con la Liga Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS). Poco antes, en una carta pública, Horkheimer había cuestionado el apoyo de los estudiantes a gobiernos asiáticos que aplicaban un modelo de socialismo que ya había mostrado su potencial totalitario en la U.R.S.S. Lejos de ser críticos en este punto –sostenía Horkheimer–, los estudiantes eran incondicionales. En el encuentro, Adorno se muestra ni tan cerca de Horkheimer como para impedir que los estudiantes tuvieran algo de razón ni tan cerca de ellos como para que la teoría crítica les quedara legítimamente destinada y fueran entonces sus intérpretes definitivos, por intentar traducirla a la praxis. Para encontrar el término medio entre dos vicios, uno por defecto y otro por exceso –y que sea un término medio relativo al sujeto y a la situación, como en el concepto aristotélico de virtud–, Adorno relativiza tanto la radicalidad del activismo estudiantil como la supuesta moderación que los dejaría a ellos, como representantes inconsecuentes de la teoría crítica, del lado de los reaccionarios. Los estudiantes protestan en el marco de una sociedad que ha difamado el derecho de manifestarse, de ahí que todas sus acciones sean vistas indefectiblemente como alteradoras del orden. La radicalización de la protesta es proporcional a la falta de tolerancia a cualquier expresión de disconformidad –la expresión de la disconformidad es sinónimo de desorden y la sociedad desea no verla–. Esta sería la parte de verdad que Adorno le reconoce a la militancia estudiantil. No obstante, se pronuncia totalmente en contra de cualquier posible traducción de la teoría crítica a la praxis, en la medida en que para él no existe ninguna situación prerrevolucionaria que la justifique.

Poco después del encuentro con la SDS, Adorno da una conferencia en la Freie Universität Berlin, que titula “El clasicismo de la Ifigenia de Goethe”. En la sala, un grupo de estudiantes despliega la siguiente pancarta: “los fascistas de izquierda de Berlín saludan a Teddy, el clasicista”. El mensaje debía ser leído por Adorno como un reto, el reto a ponerse a disposición, como experto, en el proceso judicial contra Fritz Teufel, representante de la Oposición Extraparlamentaria. Casi como una aclaración, la SDS distribuye entre los presentes un panfleto, en el que se lee: “... El profesor Adorno, este personaje imprescindible en los actos culturales, que difunde la impotencia crítica en festividades, programas imparciales, academias, etc., también nos ayudará esta tarde a desarrollar una hora festiva (...) El profesor Adorno está dispuesto en todo momento a dar testimonio de que la sociedad de la República Federal tiene una tendencia latente a lo inhumano. Sin embargo, confrontado con lo inhumano que late en la acusación absurda contra [Fritz] Teufel se niega a manifestarse. Prefiere sufrir en silencio por las contradicciones que ha constatado ...”²⁶⁷.

En este punto, el panfleto tenía su parte de razón. Más allá de que se tratara o no una situación objetivamente prerrevolucionaria –por más que la revolución finalmente no haya sucedido, no es posible saber si la situación era revolucionaria o no–, el hecho de que hubiera grupos que actuaban

la época el paradigma del cine *político militante revolucionario* –las categorías con las que lo definen sus autores– y es visto de ese mismo modo por los militantes y activistas de distintos países donde se proyectó. Ver: Solanas, F., Getino, O., “La hora de los hombres. Informe por el grupo Cine-Liberación”, en: *Cine del Tercer Mundo*, Año 1, Nº 1, La Habana, octubre de 1969, pp. 19-23

²⁶⁷ Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie ... op. cit.*, p. 684

como así fuera forzaba a todos a posicionarse a favor o en contra de ellos. Adorno actuaba como si no entendiera que, en un contexto donde el activismo aparecía para las posturas más radicales como la única forma de hacer política, las abstenciones se politizaban tanto como las acciones. La politización general de la sociedad hacía que la condición de espectador no participante fuera también una condición política. Quien no actuaba era como mínimo cómplice –podría ser tomado como cobarde o como traidor-. Basta que la imposibilidad –o la ineficacia- de hacer política por las vías normales arrastre al activismo a las conciencias más radicalizadas para que quien no se sume a ellas esté en su contra y resulte un reaccionario por omisión.

Lo que los militantes estudiantiles esperaban de Adorno en el caso de la conferencia sobre *Ifigenia* era que cediera ese espacio y ese tiempo para discutir con ellos sobre la realidad política, que en lugar de hablar de Goethe, opinara sobre Vietnam, sobre Kurras, sobre Ohnesorg, sobre Teufel, sobre el estado de excepción no declarado, sobre la falta de una oposición parlamentaria de izquierda, sobre cuáles son las vías de lucha cuando la democracia es sólo nominal ..., tal como hubiera hecho un intelectual comprometido, en los términos en que el compromiso se entendía por entonces.

Este episodio –el de *Ifigenia*, la pancarta y el panfleto-, así como su resultado –Adorno finalmente habló de Goethe y no de Vietnam- puede ser interpretado como un modelo de cuál era a esa altura la relación de Adorno con los estudiantes politizados. Adorno entendía las razones de la protesta estudiantil, lo que no aceptaba era sumarse a ella. Es probable que buena parte de su reticencia a la participación se debiera a un estilo de personalidad. Adorno confesaba sentirse feliz escribiendo teoría²⁶⁸, no participando de mitines ni discutiendo de política en espacios institucionales. De hecho, para esa época, le pesaban tanto las obligaciones académicas –desde dar tantas clases y conferencias hasta ir a reuniones del claustro de profesores- como la confrontación permanente con los estudiantes –aunque en realidad ambas cosas estaban conectadas: la confrontación solía ser en las clases o conferencias y entre los temas de las reuniones no podía faltar el conflicto estudiantil-.

Mientras Adorno quiere terminar de escribir *ÄT*, los estudiantes quieren que se comprometa con su causa. El problema, a mi entender, es juzgar si estaba obligado por su propia filosofía a comprometerse políticamente. Él nunca fue un optimista en relación a la praxis, no obstante, formaba parte de la teoría crítica y es justo que los estudiantes le exigieran compromiso a quien representaba no a la teoría tradicional, sino a la teoría crítica. De todos modos, Adorno nunca había estado en una postura políticamente radicalizada de la que ahora se estuviera alejando. Siempre fue marxista, pero en un sentido más metodológico que práctico y más personal que social. Si no hubiera sido marxista en un contexto como aquel, donde el marxismo estaba asociado

²⁶⁸ "... La teoría, precisamente por el hecho de haber sido extraída, es algo así como la representación de la felicidad. Una felicidad realizada mediante la praxis en el mundo actual no encuentra otro reflejo que la conducta del hombre que, sentado en la silla, reflexiona ..." Horkheimer-Adorno, "Diskussionen über Theorie und Praxis", en: Horkheimer, Max, GS 19, 1996, p. 61, citado por: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie ... op. cit.*, p. 692

a la radicalización política y al activismo –o, por lo menos, solía apoyar ambas cosas–, nadie habría esperado de él una actitud diferente de la que tuvo. En otro contexto –en el actual, por ejemplo–, su actitud no habría resultado tan incoherente. Aparecería como un filósofo que sólo interviene sobre cuestiones políticas en calidad de intelectual, escribiendo en diarios y en revistas, o yendo a la radio y a la televisión. Los estudiantes, como mucho, podrían decir de él que es un marxista de salón.

Adorno, de todos modos, no permanece en esta postura de abstencionista –la postura de quien entiende a los estudiantes, pero no quiere comprometerse con ellos– durante todo el resto del tiempo. El movimiento estudiantil, por su parte, se radicaliza aun más hacia la primavera de 1968. El detonante es el atentado contra el dirigente de la SDS, Rudi Dutschke, a quien le dispara el joven neonazi Joseph Bachmann. Adorno adhiere a una solicitud que aparece en el diario *Die Zeit*, reclamando la investigación del atentado. A pesar de eso, no acepta que las horas de su seminario de sociología sean utilizadas para discutir cuáles son los otros medios políticos, fuera del activismo que él condena, para oponerse a las leyes del estado de excepción. De cualquier forma, en sus clases Adorno insta los estudiantes activistas a que abandonen el recurso a la violencia como forma de protesta, con lo cual demuestra que su abstencionismo ha terminado. Paralelamente, la posición de la militancia estudiantil se endurece. Después de la revuelta del mayo francés, de las luchas callejeras en Berkeley, de la multitudinaria marcha realizada en Bonn en contra de las leyes del estado de excepción, se abre paso a la impresión, por parte de los militantes estudiantiles, de que ha surgido una situación objetivamente revolucionaria. La huelga activa, con piquetes y tomas de universidades, se piensa como una forma de alianza con el estilo de lucha de la clase trabajadora²⁶⁹.

En la medida en que la protesta se radicaliza cada vez más, Adorno empieza a manifestarse por escrito en su contra. Sus intervenciones intelectuales se dirigen a desacreditarla. Debido a que no triunfa, pero sigue adelante, la considera funcional al sistema que combate, como si fuera la excusa que el sistema necesita para justificar el fortalecimiento de sus mecanismos represivos. Habría que preguntarse, entonces, qué es lo que Adorno entiende por triunfo y por fracaso de las acciones de protesta, dado que parece juzgarlas con el mismo criterio pragmático con que se juzga a las acciones revolucionarias tendientes a la toma del poder.

Los argumentos en contra del activismo Adorno los desarrolla sobre todo en la correspondencia que mantiene con Marcuse entre febrero y agosto de 1969 –interrumpida por la muerte sorpresiva de Adorno– y en los escritos “Resignation” y “Marginalien zu Theorie und Praxis”, ambos también de 1969. A continuación, expondré estos argumentos y los analizaré críticamente.

6. Adorno contra Marcuse: ¿cuál debería ser la postura política de la Teoría crítica?

²⁶⁹ Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie ... op. cit.*, p. 692

La correspondencia que mantienen Adorno y Marcuse entre febrero y agosto de 1969 tiene un tema excluyente: la protesta estudiantil. El episodio que inicia este intercambio epistolar es una iniciativa de Marcuse que a Adorno no le parece oportuna: ir a Frankfurt en junio de ese año para dar una conferencia. Como Marcuse necesita una invitación oficial del Instituto para que la Universidad de California lo autorice a viajar, le escribe a Adorno para pedírsela. Adorno se la niega, explicándole por qué no le parece conveniente su visita. "... Las cosas se han puesto terribles aquí. Un grupo de la SDS [*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*], liderado por Krahl²⁷⁰, ocupó un aula en el Instituto y se negaba a irse, a pesar de que se lo pedimos tres veces. Tuvimos que llamar a la policía, que entonces arrestó a todos los que se encontraban en el aula; la situación era en sí misma espantosa, pero Friedeburg, Habermas y yo estábamos ahí cuando esto ocurrió y logramos evitar el uso de la fuerza pública. (...) La propaganda está presentando los hechos completamente al revés, como si fuéramos nosotros los que tomamos medidas represivas y no los estudiantes los que nos gritaron que debíamos cerrar nuestras puertas y no decir nada de lo que había sucedido. ..."²⁷¹. De este modo, Adorno le da a su amigo una versión de los hechos diferente de la de los diarios y de la que había difundido el propio movimiento estudiantil.

La respuesta de Marcuse establece los que serán los términos de la discusión posterior. "... Si la alternativa es o la policía o los estudiantes del ala izquierda, entonces estoy con los estudiantes (...) Aun creo que nuestra causa (que no es solamente nuestra) está mejor levantada por los estudiantes rebeldes que por la policía. (...) Yo rechazo la traducción inmediata de la teoría a la praxis tan enfáticamente como tú. Pero creo que hay situaciones, momentos, en que la teoría está incitada por la praxis a ir más lejos –situaciones y momentos en que la teoría que se concibe separada de la praxis se vuelve falsa para sí misma-. No podemos abolir del mundo el hecho de que estos estudiantes están influenciados por nosotros (y ciertamente no menos por ti) –me enorgullezco de eso y estoy dispuesto a aceptar que se trata de un parricidio, aunque algunas veces sea doloroso. ¿Y los medios que usan para traducir la teoría a la acción? Nosotros sabemos (y ellos saben) que la situación no es revolucionaria, ni siquiera prerrevolucionaria. Pero esta misma situación es tan terrible, tan sofocante y tan degradante, que la rebelión contra ella fuerza a una reacción biológica, fisiológica: uno ya no puede soportarla más, uno está sofocándose y tiene que dejar entrar un poco de aire. Y este aire fresco no es el de un "fascismo de izquierda"

²⁷⁰ Hans-Jürgen Krahl, uno de los doctorandos de Adorno, era el principal referente e ideólogo en la Universidad de Frankfurt del activismo estudiantil de la SDS, liderado y concebido en Berlín por Rudi Dutschke. Tanto Krahl como Dutschke estaban de acuerdo en la necesidad de que los estudiantes actuaran como "guerrilleros urbanos", usando a la universidad como escudo y como reserva de la oposición extraparlamentaria. Desde su interior –pensaban– sería más fácil organizar la lucha contra las instituciones y el poder estatal.

²⁷¹ Carta de Adorno a Marcuse, 14 de febrero de 1969, en: Kraushaar, W. (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, Vol. II, *Dokumente*, traducida por E. Leslie y reproducida en: "Correspondence on the German Student Movement", *New Left Review*, N° 233, Enero./Febrero 1999, p. 124

(¡*contradictio in adjecto!*) Es el aire que nosotros (al menos yo) también deseamos respirar algún día, y ciertamente no es el aire del establishment ...²⁷².

Marcuse esgrime aquí un argumento que Adorno nunca llegará a tomar en cuenta: si había que elegir –y en ese momento había que elegir y no se podía no elegir– entre los estudiantes y la policía, no sólo él –a título personales y por preferencias políticas personales–, sino todos los representantes de la teoría crítica debían elegir estar –y que la teoría crítica también estuviera– del lado de los estudiantes. Adorno pretende no decidirse, no elegir, cuando precisamente esa actitud era interpretada como una actitud política.

Adorno le responde a Marcuse exactamente un mes después, cambiando el centro y el tono de la discusión: el problema es que no se puede elegir entre ahogarse o respirar un aire nuevo (como si la segunda opción fuera efectivamente posible), sino entre soportar una situación insoportable, que se sabe que debe ser cambiada, o soportar una situación peor, resultante del fracaso del intento de cambiarla. Acá aparece el que será uno de los *Leitmotive* del escrito póstumo "Marginalien zu Theorie und Praxis", que analizaré más adelante: la dialéctica desesperada, que hace que cuanto más inocua resulta la acción directa, más se fortalezca aquello que se quiere cambiar.

Ahora bien, una vez más, ¿cómo puede saber Adorno que el futuro va a ser peor? Aun suponiendo que después resulte peor, ¿cómo se puede saber que es peor a causa de lo que el activismo hizo o no hizo? El futuro podría haber sido peor sin el activismo que con el activismo. De cualquier modo, es imposible saberlo. La inconsecuencia de Adorno con su propio concepto de contingencia, cuando se trata de oponerse al activismo, no deja de ser asombrosa.

Desde su punto de vista, lo que define una situación como prerrevolucionaria no es su gravedad. Por eso, según él, no se puede justificar el pasaje de la teoría a la praxis en base al carácter degradante e insoportable del momento histórico en que se vive. Lo único que justifica ese pasaje es la posibilidad cierta de tener éxito en el intento, y la única forma de evaluar esa posibilidad de éxito es por medio de un análisis de la situación, es decir, a través de la reflexión teórica. De lo contrario, si se actúa sin reflexionar, o si se actúa a pesar de que la reflexión recomienda no hacerlo, el fracaso de la acción nunca es inocuo, sino contraproducente, porque fortalece a la totalidad.

Si lo que debiera mover a actuar fuera el carácter denigrante e insoportable de la situación que se vive, Adorno dice que la situación de los judíos dentro del régimen nazi había sido mucho más denigrante e insoportable que la que padecen los estudiantes en 1969 y por la que protestan –apoyados por Marcuse– desde mayo del 68; sin embargo, a pesar de su oposición al nazismo, los entonces representantes de la teoría crítica –entre los que ambos se contaban– ni se lanzaron a la acción ni recomendaron a los estudiantes hacerlo, porque sabían que esa vía estaba bloqueada. En este punto, Adorno falsea cierta información autobiográfica, que saldrá a la luz después de su muerte. En el discurso con que despide los restos de su amigo, en el Cementerio Central de

²⁷² Carta de Marcuse a Adorno, 5 de abril de 1969, en: *Ibid.* p. 125

Frankfurt, el 13 de agosto de 1969, Horkheimer recuerda que, cuando Hitler llegó al poder en 1933 y él le recomendaba exiliarse, Adorno le contestaba que quería quedarse en Alemania e intervenir activamente en la resistencia antifascista²⁷³.

Si la urgencia por cambiar una situación se midiera en base a lo denigrante e insoportable que ésta resulta, Adorno cree que Marcuse no sólo debería participar –como participaba– de los actos en contra de la guerra de Vietnam, movido por el horror hacia las bombas de NAPALM, sino que debería denunciar las torturas al estilo chino que aplica el Vietcong, tal como lo hizo Horkheimer. Si no lo hace –sostiene– es porque su protesta contra la intervención norteamericana es de carácter ideológico.

Por último, Adorno defiende la expresión de Habermas “fascismo de izquierda” para referirse al programa del movimiento estudiantil, y le asombra que un pensador dialéctico la pueda considerar una “*contradictio in adjecto*”, como si las antinomias inmanentes a un movimiento no pudieran transformarlo en su opuesto. De todos modos, insiste en que deben encontrarse personalmente para discutir estas cuestiones con la extensión que es debida.

En junio, Marcuse está en Europa. No obstante, decide no pasar por Frankfurt (de la conferencia que iba a dar en la Universidad ya había desistido antes de su viaje). Sí mantiene en pie la idea de encontrarse con su amigo, pero no llegan a un acuerdo sobre dónde y cuándo hacerlo. Podría haber sido en Italia, porque Marcuse iba allí en parte de vacaciones y en parte como profesor invitado de la Universidad de Roma. Adorno, a su vez, tenía que ir a Venecia a principios de septiembre, así que ése les parece a ambos el momento y el lugar propicios para encontrarse, pero el encuentro, finalmente, no sucede. Adorno fallece inesperadamente en agosto, con lo cual los amigos nunca más vuelven a verse.

El 4 de junio Marcuse le escribe a Adorno desde Londres. Le reprocha, antes que nada, que se refiera al Instituto de Investigación Social de Frankfurt como “nuestro viejo Instituto”. Esa idea refuerza sin querer otra, aquella de que los estudiantes se han infiltrado en un lugar que no les pertenece. Esa manera de referirse al Instituto, por otra parte, refleja el que fue el comportamiento de Adorno frente a la ocupación de una de sus aulas: ante la presencia de intrusos, llama a la policía. De ahí que Marcuse se esfuerce por demostrarle que entre la teoría crítica y los activistas hay más relación que entre ella y la policía, relación que –como ya dije– Adorno nunca pudo ver. Para eso le habla de un contenido político que la teoría crítica siempre habría tenido y que siempre la habría compelido a la acción, aunque sus representantes nunca hayan intervenido directamente en política. En ciertas situaciones, ocupar edificios o interrumpir clases teóricas es una forma legítima de protesta política. En este punto, Marcuse tiene toda la razón al tratar de hacerlo razonar a Adorno sobre algo que es obvio: la protesta, para ser protesta, tiene que producir algún tipo de

²⁷³ Ver: Horkheimer, Max, “Zum Tode Adornos. Gespräch mit Bernhard Landau (1969)”, “Theodor W. Adorno zum Gedächtnis (1969)”, en: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften ... op. cit.* Band 18, pp. 284-290, y Berman, R., “Adorno’s Politics”, en: Gibson, N., Rubin, A. (eds), *Adorno. A Critical Reader ... op. cit.*, pp. 111-112

interferencia en el desenvolvimiento normal de las actividades en espacios públicos. De lo contrario, ¿cómo se haría visible? o ¿cómo haría notar lo que considera que está mal?. Es imposible mostrar la disidencia sin causarle a nadie ninguna molestia.

Pero lo más importante de la carta son las respuestas de Marcuse a los argumentos de Adorno en contra del activismo, independientemente de su relación con el episodio del Instituto y el llamado a la policía. "... Decir que uno no puede protestar contra la agonía del capitalismo, y al mismo tiempo acusar de eternizarlo a aquellos que luchan desesperadamente contra ese infierno, con los medios que pueden, cualesquiera que sean, me parece que es bastante inhumano. Como un principio de método, esto se convierte inmediatamente en una justificación y en una apología del agresor ...²⁷⁴.

Marcuse vuelve sobre otra disputa de la carta anterior: el "fascismo de izquierda". Dice que no se ha olvidado de las contradicciones dialécticas, aunque no por eso cree que todas las contradicciones lo sean: algunas, simplemente, indican que algo está mal planteado, como la del término en cuestión. "... La (auténtica) izquierda no puede transformarse a sí misma en derecha por la fuerza de sus antinomias inmanentes, sin cambiar de forma decisiva su base social y sus objetivos. Nada en el movimiento estudiantil indica ese cambio ...²⁷⁵.

El hecho de que Adorno, en su carta anterior, haya recurrido a la situación de los judíos durante el nazismo para mostrar hasta qué punto no es el carácter insoportable de una situación, ni la urgencia de cambiarla, lo que puede justificar la acción directa (lo único que puede justificarla – para él- es la posibilidad real de tener éxito, sin explicar qué podría medirse como éxito para este tipo de acciones), a Marcuse le sirve para establecer una comparación con su respectivo presente. Si en la década del 30 ningún representante de la teoría crítica se lanzó a la praxis – independientemente de cuál hubiera podido ser entonces la forma concreta de lucha antinazi-, porque esa posibilidad estaba bloqueada, Adorno debería admitir que ahora no lo está. "... Lo que es diferente en la situación es la diferencia entre el fascismo y la democracia burguesa. La democracia nos garantiza libertades y derechos. Pero, dado el grado en el cual la democracia burguesa (sobre la base de sus antinomias inmanentes) se cierra al cambio cualitativo –a través del proceso democrático parlamentario mismo-, la oposición extra-parlamentaria se convierte en la única forma de 'contestación', 'desobediencia civil', o acción directa. Y las formas de esta actividad ya no siguen patrones tradicionales. Yo condeno tanto como tú muchas cosas de ella, pero la acepto y la defiendo contra sus oponentes, simplemente porque la defensa y el mantenimiento del *statu quo* y su costo en la vida humana es mucho más terrible ...²⁷⁶.

Marcuse tiene razón en su reconocimiento de cuáles son las opciones concretas que se le presentan a la teoría crítica para posicionarse. También tiene razón en que, en esa coyuntura y dadas esas opciones, quienes mejor encarnan la teoría crítica son los estudiantes. No obstante, es

²⁷⁴ Carta de Marcuse a Adorno, 4 de junio de 1969, en: *Ibid.* p. 129

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 129

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 129

atendible el argumento de Adorno de que es el hecho mismo de que exista esa disyuntiva lo que indica que la praxis está bloqueada.

Eso es lo que le responde a Marcuse en su carta del 19 de junio: "... Vos pensás que la praxis —en su sentido enfático— hoy no está bloqueada; yo pienso de manera diferente. Tendría que negar todo lo que pienso y sé acerca de la tendencia objetiva, si quisiera creer que el movimiento estudiantil de protesta en Alemania tiene aunque sea la más mínima perspectiva de efectuar una intervención social. No obstante, porque no puede lograrla, su efecto es cuestionable en dos sentidos. Primero, en tanto instiga un potencial fascista inextinguible en Alemania, sin preocuparse en absoluto de eso. Segundo, en cuanto genera dentro de sí mismo tendencias que —y aquí también tenemos que diferir— directamente convergen con el fascismo. Menciono como sintomático de esto a la técnica de llamar a una discusión, sólo para que entonces resulte imposible, a la inhumanidad bárbara de un modo de conducta que es regresiva y que incluso confunde regresión con revolución, a la primacía ciega de la acción; al formalismo que es indiferente al contenido y a la forma de aquello contra lo cual se rebela ..."²⁷⁷.

El problema aquí es que Adorno malinterpreta en parte la que sería la premisa más general del activismo de esta época. El fracaso de una acción no significa para él lo mismo que para los activistas. El objetivo de la acción directa no es lograr una victoria parcial en relación al sistema, como quien gana una batalla dentro de una guerra y de ese modo avanza en relación a una meta. En este punto tiene razón Marcuse, cuando dice que el activismo es una forma de lucha que no sigue los patrones conocidos hasta ese momento. Lo que los activistas buscan no es que el estado general de las cosas cambie a corto plazo, como si creyeran que quienes pueden cambiarlo lo van a cambiar por temor a que ellos continúen y profundicen las acciones en su contra. El efecto de una acción, entonces, no se mide como un éxito o un fracaso por el resultado inmediato —como parece creer Adorno—, sino en lo mediato, porque ese efecto sólo puede conocerse a largo plazo. A mi entender, la neutralización —al revés de lo que sostiene Adorno— siempre opera respecto del resultado inmediato, no del mediato. Los activistas no evalúan sus acciones con el mismo criterio que las evalúa la policía. Su efecto es neutralizado respecto de la situación particular, pero su alcance en relación a la totalidad y a largo plazo no puede ser calculado en el mismo momento en que se realizan.

¿Cómo puede saber Adorno que la acción directa revierte en un todo más fortalecido, en lugar de más debilitado, o que el resultado de su intervención, por inocuo que sea en lo particular e inmediato, termina siendo regresivo en lo general y a largo plazo?. ¿En base al modelo de qué experiencia histórica anterior puede decir que un sistema que empeora sin caer se fortalece en su capacidad sistemática, porque tiene una capacidad mayor de absorción y neutralización de lo que se le opone? Estas son más bien aplicaciones indebidas de supuestos del pensamiento dialéctico. Según Adorno, "... dialéctica quiere decir, entre otras cosas, que los fines no son indiferentes a los

²⁷⁷ Carta de Adorno a Marcuse, 19 de junio de 1969, p. 131-132

medios ...²⁷⁸. Si lo que conduce a una meta es algo que no tiene nada que ver con ella, él cree que en el camino aquello que prometía emancipación se convierte en su contrario, en una modalidad de fascismo.

Si bien ningún tipo de dialéctica admite la idea de una vuelta atrás, él cree que por esa indiferencia hacia los medios –producto del desprecio por la teoría en nombre de la urgencia de la situación– el activismo se condena a convertirse en su opuesto y su opuesto es una variante de una figura ya conocida. El problema de la regresión, que dialécticamente no debería existir, se debe a que la totalidad ya se ha consumado y se encuentra cerrada sobre sí misma. Como no le faltan novedades que absorber, las que se le presentan como tales las reabsorbe muy fácilmente, identificándolas con figuras pasadas del espíritu.

El activismo sólo puede triunfar si forma parte de la tendencia general por la cual se configura aquello contra lo cual está luchando, es decir, el sistema. Ahora bien, Adorno critica al activismo por acelerar una tendencia general –la tendencia a la catástrofe– de la que él cree que no puede salir nada nuevo y los activistas creen que sí. ¿Cómo puede estar tan seguro de que la tendencia objetiva general es contraria al activismo y, sobre todo, que se encamina a la catástrofe?

Pero, además, Adorno ve con horror el aceleramiento de la catástrofe. No sólo no piensa que el activismo esté del lado de la emancipación, sino que teme que el mismo vuelco regresivo que sufrió el movimiento en su lucha contra el sistema redunde en el carácter retrógrado del orden que establecería en caso de vencer. En este sentido, la advertencia adorniana contra el activismo podría ser considerada más pragmática que conservadora: si la tendencia general del capitalismo es hacia la catástrofe, y no hay garantías de que el orden surgido de sus cenizas sea mejor que él, el mal menor, entonces, es mantener el *statu quo*; esa es la paradoja a la que conduce su posición política: un orden que empeora sin caer, porque neutraliza la resistencia que se le opone, se fortalece en lo malo, volviéndose más inmune a los intentos de cambiarlo. Pero por eso mismo no hay siquiera que intentar cambiarlo. Si en la historia hubiera dominado el tipo de prudencia que recomienda Adorno, no habría habido insurrecciones, por el temor anticipado de que el orden invivible fuera más invivible al día siguiente de la derrota.

La respuesta de Marcuse a esta última carta de Adorno introduce en la polémica la figura de Horkheimer. Esta introducción de un tercero en la polémica merece algunas aclaraciones previas.

En el prólogo a *Kritische Theorie* (1968)²⁷⁹, Horkheimer no sólo había defendido a la democracia como el mal menor respecto de los totalitarismos que siguieron a las revoluciones del siglo XX, sino como la garantía de una serie de valores que el activismo ponía en peligro con sus intervenciones.

Después de explicar por qué publica esos ensayos de la década del 30, si duda que todavía puedan seguir siendo actuales, y antes de decir que la visión marxista del proletariado ha

²⁷⁸ Ibid., p. 132

²⁷⁹ Se trata de la recopilación en dos tomos de los ensayos publicados originalmente en la revista del Instituto (*Zeitschrift für Sozialforschung*), entre 1932 y 1941, cuando él era su director.

envejecido tanto como las ideologías que la juventud desprecia, Horkheimer hace una observación –con tono de advertencia- sobre los riesgos de buscar el cambio social a la sombra de la teoría crítica. “... Quienes toman en serio la acción política anhelan extraer para ella enseñanzas de la teoría crítica; sin embargo, no hay una receta universal, como no sea que es necesario conocer profundamente la propia responsabilidad. La aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, sólo podría acelerar el proceso que debiera denunciar. Quienes formalmente participan de las ideas de la teoría crítica están de acuerdo con esto, especialmente Adorno, quien la desarrolló junto conmigo ...”²⁸⁰.

Horkheimer sostiene que, después de la Segunda Guerra Mundial, las expectativas revolucionarias del marxismo se volvieron anacrónicas, por lo menos dentro de los límites de Europa. Así como en la primera mitad del siglo XX no era producto de una especulación vacía esperar un levantamiento proletario en países europeos hundidos por la crisis y la inflación, a fines de la década del 60 sí lo es, porque la clase obrera se ha adaptado lo suficiente a los criterios de negociación de los grupos dominantes de la política y de la economía como para seguir depositando en ella las expectativas revolucionarias.

Ahora bien, cuando la clase destinada a llevar adelante la emancipación de toda la humanidad ha logrado su integración social al precio de perder ese destino, las vanguardias que pretendían tomar su lugar y actuar en su nombre quedan no sólo libradas a su suerte, sino condenadas a ejercer la violencia, porque las condiciones objetivas del cambio social les son adversas. Esa violencia, en la medida en que se vuelve impotente contra el contexto, termina favoreciendo a sus adversarios. De ahí que Horkheimer discrepe con “la juventud de su tiempo” –así la llama-, convirtiéndola en la interlocutora excluyente del prólogo a *Kritische Theorie*. Es contra ella que cita el *Libro Rojo* de Mao Tse-tung, con la intención de hacerle ver que lo que determina el éxito de un programa revolucionario es que todos los factores que configuran una realidad compleja (tanto los históricos como los presentes) hayan sido debidamente analizados, como para saber qué órdenes y disposiciones tomar, una vez que esa totalidad esté bajo el control de los grupos revolucionarios. Y contra esta juventud cita también a Rosa Luxemburg –tan venerada por los estudiantes, aclara-, para decir con sus palabras que reemplazar la democracia por una dictadura que origine el cambio revolucionario es un remedio que crea males peores que los que cura. Mucho peores –agrega Horkheimer- cuando la posibilidad del cambio revolucionario, de acuerdo con la situación objetiva, no existe.

Por otra parte, la violencia precipitaría el final de esa cultura del mundo libre a la que aun pertenece la teoría crítica. Los estudiantes no deberían olvidar que la suerte misma del Instituto – con su período de exilio y la tragedia del suicidio de Benjamin en el medio- estuvo atada a los vaivenes del ascenso y la derrota del nazismo. “... Es mucho más urgente proteger, conservar, extender por donde sea posible, la limitada, efímera libertad del individuo, con la conciencia de que

²⁸⁰ Horkheimer, M., “Vorwort zur Neupublikation”, en: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt/M,

cada vez se halla más amenazada; es mucho más urgente que negarla en forma abstracta o aun que ponerla en peligro mediante acciones inútiles. En los países totalitarios, la juventud combativa trata de alcanzar justamente esa autonomía que en los países no totalitarios se halla bajo permanente amenaza. Es pseudorrevolucionario cualquier argumento con el que se ayude a la ofensiva de la burocracia totalitaria de izquierda; es pseudoconservadora la inclinación derechista al terrorismo. Como lo atestigua la historia más moderna, ambas tendencias se asemejan entre sí mucho más que las ideas a las que apelan. Por otra parte, el verdadero conservadurismo, que toma realmente en serio la tradición espiritual, está más emparentado con el modo de pensar revolucionario —que no niega simplemente esa tradición, sino que la supera— que el radicalismo de derecha, que prepara la liquidación de ambos ...²⁸¹.

El tono de la prosa de Horkheimer es de advertencia. Trata de que el presente se ahorre los males del pasado, aun cuando no encuentre un paralelismo exacto entre ambos. No sirve de nada eliminar aquella parte de la herencia burguesa que sirvió para la construcción del pensamiento revolucionario, junto con la otra parte que sí debe desaparecer para dar lugar a lo nuevo, si el contexto es indiferente a las acciones por las cuales esa aniquilación se pone en práctica. Cuando aquello que puede sustituirla no tiene oportunidad de salir triunfante, es mejor salvar la herencia burguesa, para que con ella se salve la parte que haría posible que el pensamiento revolucionario sobreviviera.

La advertencia, leída positivamente, como consejo, sería que es necesario postergar la praxis, para que con su fracaso no sean también aniquiladas las condiciones de existencia que requiere el pensamiento, sobre todo cuando se trata de un pensamiento crítico, que pueda evaluar si se trata del momento propicio para una praxis emancipatoria. El problema es que ni Adorno ni Horkheimer se hacen una pregunta que no deberían dejar de hacerse acerca de la teoría crítica: ¿podían ellos, en base a algún criterio provisto por la teoría crítica, identificar que ese no era el momento propicio para pasar a la praxis?

Marcuse introduce a Horkheimer en la discusión no tanto porque considere que su postura es la misma que la de Adorno, sino porque tendría un error en común con ella. De hecho, Horkheimer es más conservador que Adorno en su crítica al activismo. Lo que defiende como mal menor es un orden cuyo estado actual a Adorno le sirve para proponer que la teoría detenga a la praxis, en la medida en que cree que el activismo contribuye a fortalecerlo. Si una realidad puede ser peor, es mejor que siga igual, pero eso no significa que haya que rescatar de ella ciertos valores, en nombre de los cuales valdría la pena conservarla. Ese rescate —que hace Horkheimer y no Adorno— es contrario a toda forma de dialéctica. En realidad, el pensamiento del “mal menor” es antidialéctico y deshistorizante. Supone, en este caso, que la democracia siempre es mejor que la dictadura.

Fischer, 1968, p. IX (*Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 9)

²⁸¹ *Ibid.*, p. XII (trad. cast., p. 12)

Para Marcuse, en cambio, habría que preguntarse si se puede decir que la democracia, aun siendo la forma de dominación del capitalismo tardío y estando totalmente dissociada del contenido de su concepto, es mejor que algo que todavía no sucedió. "... ¿Mejor para quién? ¿Para Vietnam? ¿Para Biafra? ¿Para el pueblo esclavizado en Sudamérica, en los ghettos? El sistema es global y ésta es su democracia que, con todos sus errores, también lleva adelante, financia y provee de armas al neocolonialismo y al neofascismo, y obstruye la liberación (...) El neofascismo y esta democracia no son alternativas: ¿esta democracia, en tanto capitalista, no conduce, de acuerdo a su dinámica inherente, hacia un régimen de fuerza? Y ¿por qué su colapso lleva a una dictadura que es peor que lo que existe? ¿No es precisamente la tarea del movimiento de protesta actual, en especial del estudiantil, prevenir ese acontecimiento? ..."²⁸².

De acuerdo con Marcuse, el sistema, por su carácter global, no tiene una democracia que sea mejor que el neofascismo. O, mejor dicho, no tiene una democracia que pueda considerarse lo opuesto del neofascismo, sin que ambos términos estén dentro de una dialéctica por la cual uno puede devenir el otro. En relación a la democracia, la posición de Marcuse no está tan lejos de la de Adorno, como sí lo está en relación al activismo (por eso, en ese punto, la crítica más dura se dirige hacia el último Horkheimer, quien sí parece hablar como un ex comunista).

Marcuse valora positivamente al activismo, en la medida en que previene que las democracias decadentes del capitalismo tardío devengan en variantes de un neofascismo que satisfaría sin tantas mediaciones ni enmascaramientos los intereses de los más fuertes. Su interpretación del activismo, en función de los valores que rescata de él, se encuadra dentro de una perspectiva liberal-progresista antes que revolucionaria. Las razones por las que lo defiende no son exactamente las mismas que las de los activistas.

Al no entender este valor preventivo del movimiento de protesta, y al no diferenciarlo de la acción directa (una indistinción propia del pensamiento de derecha), Adorno termina usando el mismo lenguaje que sus enemigos para referirse a él. Es a ellos a quienes les conviene que se hable de la ineficacia del activismo. Adorno debería darse cuenta de que –para los gobernantes y para los poderes establecidos– condenar por izquierda al activismo, mencionando las consecuencias indeseadas de su ineficacia, es más conveniente que acusarlo por derecha de usar la violencia con fines insurrectos. Si a una revolución le sigue una dictadura –la dictadura del proletariado–, ¿por qué esa dictadura siempre sería peor que el orden caído? Marcuse está en lo cierto, cuando le reclama a Adorno que sepa diferenciar entre la violencia de liberación y la violencia de represión. En el caso de los vietnamitas, sólo les disparan a los terratenientes, los mismos que los torturaron y los explotaron a ellos durante décadas. Esta clase de represalia no puede compararse con la situación inversa: los terratenientes disparándoles a los esclavos que se rebelan.

Es paradójico decir que la última palabra en este debate la tuvo Adorno. Efectivamente, la última carta, mucho más breve que las anteriores, es la suya. Cuando Marcuse la recibe, Adorno ya había

²⁸² Carta de Marcuse a Adorno, 21 de julio de 1969, en: *Ibid.*, 134

muerto de un ataque cardíaco. La brevedad del texto se debe, en parte, a que el encuentro entre ambos estaba próximo, pero también, posiblemente, a que la discusión había llegado a un punto muerto, porque las diferencias eran inconciliables. Es más, Adorno compara su discrepancia con Marcuse con la que tuvo en otro momento con Brecht. Dice que no subestima de ningún modo los méritos del movimiento estudiantil. De hecho, cree que ha interrumpido la transición pasiva hacia el mundo totalmente administrado. Sólo que las consecuencias de esa interrupción se mezclan para él con la locura a la que esa totalidad tiende por su propia teleología.

Ahora bien, ¿cómo puede hablar de teleología después de haber publicado ND? A continuación, trataré de profundizar más sobre la posición de Adorno en contra del activismo, analizando sus últimos escritos sobre el tema.

7. Adorno contra el activismo: ¿qué significa resignarse en política?

Al comienzo del artículo titulado "Resignation" (1969), Adorno dice que va a contestar a un reproche que se le hace a los representantes de la Escuela de Frankfurt. Ese reproche sería precisamente la resignación. Ellos habrían desarrollado una teoría crítica de la sociedad de la que no estaban dispuestos a sacar sus consecuencias prácticas. Por eso no reconocían su paternidad sobre la revuelta estudiantil.

Desde nuestra perspectiva actual, con la ventaja de haber visto finalizar el siglo XX, resulta un poco paradójico que el activismo de entonces haya elegido a la teoría crítica como la teoría de su praxis. Leída con nuestros ojos y juzgada desde nuestra experiencia, la teoría crítica intentó explicar por qué no sucedía la emancipación humana o, si se quiere, por qué cuando se intervenía sobre la realidad en su nombre, los cambios sociales terminaban revirtiendo en una nueva forma de opresión. En cierto sentido, ésa fue su mayor contribución a la tradición del marxismo occidental: pensar las razones por las que los hombres perseveran en la opresión, aun cuando estén dadas las condiciones para que se emancipen. Quien ha sido moldeado por el dominio tiende a reforzar las condiciones de esa dominación, aunque desee profundamente emanciparse de ellas.

El supuesto que recorre todo el artículo "Resignation" es herencia del primer Horkheimer y de la primera época del Instituto: que las prácticas no se rigen por el conocimiento, sino por la ideología. De acuerdo con esta idea, las acciones llevadas adelante en nombre de la teoría crítica no por eso son más lúcidas que las que pudieran emprenderse en nombre del marxismo ortodoxo.

El problema de este marco teórico, como para inspirar acciones concretas, no es tanto que, por la radicalidad de su planteo, impida actuar en su nombre, sino que condena de antemano a toda forma de activismo a no poder saber en qué medida contribuye a fortalecer la opresión en el intento de eliminarla.

Toda intervención en la realidad, aun la que pretenda estar inspirada en la teoría crítica, es ciega. Inspirarse en la teoría crítica para pasar a la acción, además, es un modo paradójico de considerarla verdadera: si ella tiene razón, la emancipación que se intenta en su nombre tiene que fracasar. De ahí que el último Adorno insistiera tanto en que era el momento de retornar al pensamiento, de reflexionar sobre la situación que se pretendía cambiar, no de precipitarse a la acción, aunque el deseo de pasar a la acción lo hubieran generado sus libros o sus clases.

Existe una diferencia de peso entre las razones subjetivas por las cuales alguien no querría pasar a la acción (Adorno no niega las suyas, pero las considera irrelevantes para el problema), y el aspecto objetivo del rechazo a las acciones inspiradas en la teoría crítica. En lugar de justificar por qué él actuaba del modo contrario al de Marcuse o al de Sartre, y prefería la torre de marfil a las manifestaciones callejeras, Adorno explica por qué era la situación objetiva la que requería de una actitud como la suya y no como la de sus colegas.

En este sentido, podría decirse que la postura de Adorno no es pesimista, sino realista. No es lo mismo advertir que lo que alguien considera como necesario de realizar no es posible de realizar, de acuerdo a las circunstancias, que sostener que eso no puede realizarse nunca o no querer, directamente, que eso se realice nunca. Adorno acusa de padecer esa confusión a los que lo acusan a él de estar resignado a que nada cambie. El reproche a su postura sería otra variante de la precipitación a la praxis que sufre la juventud de su tiempo. "... El reproche, que se hace oír con facilidad, dice algo así: el que en esta hora duda de la posibilidad de una transformación de la sociedad por medio de la acción directa y, en consecuencia, ni participa en acciones violentas espectaculares, ni las recomienda, ha desistido. Considera que lo que imagina no es realizable, porque en el fondo ni siquiera quiere realizarlo. En tanto deja las cosas como están, tácitamente las consiente ..."²⁸³

La compulsión hacia la praxis Adorno la interpreta como el signo de la época: la desconfianza hacia los que desconfían de la praxis se extiende desde la consigna "basta de palabras" hasta los carteles publicitarios que ensalzan la vitalidad del deportista o del hombre de negocios. El que sólo piensa es porque es débil, cobarde y virtualmente un traidor.

Los activistas pensantes (así los llama Adorno: "denkende Aktionisten") proclaman la unidad de teoría y praxis, cuando en realidad ellos mismos marcan la tendencia al predominio de la praxis y a la difamación de la teoría. En Marx, la doctrina de esa unidad estaba animada por la posibilidad presente –ya entonces no realizada– de la acción. La situación de fines de la década del 60 sería exactamente la contraria: se reclaman acciones, en virtud de la imposibilidad de la acción.

De todos modos, el problema –para Adorno– empieza allí, con la onceava tesis sobre Feuerbach. El modo autoritario en que Marx la enuncia parece indicar que no estaba demasiado seguro de su contenido. Él, que en su juventud había exigido –contra Hegel– "la crítica sin excepciones de todo lo existente", ahora renegaba de ella. La primacía forzada de la praxis detuvo la crítica iniciada por

²⁸³ Adorno, T. W., "Resignation", en: GS 10.2, p. 794

los jóvenes hegelianos, en lugar de profundizarla. En los países de la ortodoxia comunista, la burla de Marx a la "crítica crítica" de los hegelianos de izquierda se utilizó como instrumento para fundar una sociedad basada en el miedo. Allí, "praxis" era lo mismo que la producción creciente de los medios de producción. La crítica se toleró sólo para decir que no se trabajaba lo suficiente.

El ejemplo de los países comunistas le sirve a Adorno para relacionar la primacía de la praxis con el miedo. Lo que se teme de aquel pensamiento que no prescribe acciones inmediatas es que tenga razón.

Pero el pensamiento que puede despertar a la praxis de su sueño dogmático no es de cualquier tipo. A ese pensamiento Adorno lo llama "ilustración consciente de sí misma", un nombre que podría ser también una definición abreviada de la primera teoría crítica. No obstante, en esa relación del pensamiento con la praxis se activa un viejo mecanismo burgués, del que la ilustración del siglo XVIII llegó a darse cuenta (de ahí que Adorno la rescate en este punto): el pensamiento sufre por su condición negativa, por su falta de acceso a una realidad bloqueada y, resentido por esta restricción, desvía su ira hacia aquel que se sincera acerca de sus límites y los pone en evidencia. Este tipo de pensamiento, que declara su carácter negativo, es el que amenaza con desencantar la pseudorrealidad dentro de la cual se mueve el activismo. Por eso es tan temido.

Al activismo se lo deja actuar, precisamente porque se lo evalúa como parte de esa pseudorrealidad. Como conducta subjetiva, se lo considera pseudoactividad, esto es, una actividad que se desarrolla por encima de la realidad, sin afectarla, y que se agita a sí misma a partir de su propia publicidad, sin poder reconocer en qué medida cumple sus objetivos a espaldas del mundo.

Adorno parece insinuar que el activismo tiene una dimensión esencialmente pública, pero que se desvirtúa como mera espectacularidad, en tanto no puede alcanzar un objetivo del orden de lo universal, aunque se comporte como si efectivamente lo fuera a obtener, y luego de no haberlo obtenido, se siga comportando como si lo fuera a obtener en el próximo intento.

El activista deja de pensar, porque actúa bajo el efecto de supuestos ficticios. En lugar de pensar, reacciona. Una vez que la praxis se absolutiza, dentro de ella sólo se puede reaccionar. Es en este sentido en el que la praxis se vuelve falsa: no porque actúe sin teoría (en ese caso, sería simplemente ciega), sino porque sólo reconoce los estímulos que sus supuestos ficticios le permiten reconocer como reales y sólo se deja mover por ellos.

El salto a la praxis, entonces, lejos de liberar al pensamiento de su resignación, le hace pagar el precio de no poder realizar su tarea habitual, la de analizar los motivos y sacar las consecuencias, haciéndolo degenerar en mera táctica y obligándolo a guardar como un saber secreto la certeza de que las cosas así no funcionan.

En esta primera descripción, el activismo parece una patología. O, mejor dicho, una conducta compulsiva. Al igual que sucede con la ilusión trascendental criticada por Hegel, se recae en ella cuando se cree haberla superado. El objetivo de transformar una realidad petrificada fracasa, porque se cree que, aun cuando no se lo haya logrado, después de cada acción se está más cerca de lograrlo. Pero la crítica de Adorno al activismo no se dirige a su ineficacia en relación al objetivo

de transformar la realidad, sino a la consecuencia indeseada de esa ineficacia. A pesar de su ineficacia para lo universal, la acción no deja la realidad tal como estaba, porque al no producir el efecto buscado, pero quedándose con la idea de que sí lo va a producir en el largo plazo, produce otro efecto, uno no deseado. Lo universal perfecciona sus mecanismos para resistir cualquier acción que intente imponer cambios por la fuerza. Este argumento –como ya dije varias veces– es indemostrable y Adorno lo presenta prácticamente como un *a priori*.

En una segunda descripción del activismo, que simplemente completa la anterior, Adorno da una definición más ajustada de la pseudoactividad que lo caracteriza. La pseudoactividad intenta que se liberen los enclaves de la inmediatez en medio de una sociedad cada vez más mediada y endurecida. Cada pequeña transformación es racionalizada como una etapa del largo camino hacia la transformación de la totalidad.

El modelo de la pseudoactividad, según Adorno, es el del “hágalo Ud. mismo”, con que se invita a los individuos paralizados a que despierten su espontaneidad. Lo absurdo de esta invitación sería que supone que la espontaneidad dormida en los individuos despertaría con que sólo intentaran reproducir manualmente actividades que se realizan mejor y desde hace tiempo con medios industriales, como si la producción de bienes materiales estuviera al alcance de cualquiera y dependiera de cada uno. Llevado a la política, el “hágalo Ud. mismo” fomentaría la creencia en que esa sociedad, enfrentada a los individuos que la integran, es sin embargo el resultado de la acción de esos individuos. La confianza en la acción limitada de los pequeños grupos pretendería recordarles que aún existe la espontaneidad, a pesar de que languidece bajo la capa endurecida del todo, y que sin ella, a nadie le sería posible convertirse en algo diferente de lo que se es.

Para seguir pensando dialécticamente, Adorno no puede negar la existencia de esa espontaneidad, y tiene que reconocer en ella el momento positivo del activismo. En el activismo se canaliza algo que el mundo administrado tiende a estrangular: la espontaneidad del individuo. El problema es que el activismo, como figura devenida socialmente para canalizar esa espontaneidad, la absolutiza en la misma medida en que absolutiza al mundo administrado y, para absolutizarla, la separa del mundo objetivo. Al separar a la espontaneidad del individuo respecto del mundo administrado, el activismo la diviniza, la vuelve tan poderosa como el todo al que quiere enfrentar, pero el precio de tanto poder es la indiferencia de lo universal al efecto buscado. El modelo de esta parte del análisis adorniano del activismo es la visión moral del mundo, la figura de PhG²⁸⁴. Las fuerzas del orden no se hacen esperar para responder a las acciones más radicalizadas, y a través de su intervención el todo se fortalece en lo que ya es, en lugar de transformarse.

Es por eso que todas las actividades políticas pueden descender al rango de pseudoactividades, es decir, pueden volverse teatro. No es casualidad que el ideal de la acción inmediata resucite justamente después de que las organizaciones progresistas fueron integradas al sistema y

²⁸⁴ Hegel, G. W. F., “Die moralische Weltanschauung”, en: PhG ...op. cit., IV, C, a, pp. 395-405

desarrollaron rasgos contra los cuales antes luchaban. De ahí que el anarquismo retorne como un fantasma y que su crítica no haya caducado. La impaciencia contra la teoría queda manifiesta en este retorno, pero no es de este modo como cree Adorno que se logra que el pensamiento vaya más allá de sí mismo. Cuanto más se relega al pensamiento en nombre de la urgencia de la acción, menos redimida queda la realidad.

De todos modos, de acuerdo con Adorno, lo único que parecería tener para decir el pensamiento es que la catástrofe es inminente y que, aunque más no sea por esa razón, debería ser escuchado.

"... En esta hora no es visible concretamente ninguna figura superior de la sociedad: por eso, lo que se comporta como si estuviera cerca de alcanzarla tiene algo regresivo ...²⁸⁵

Hasta aquí pudo verse que la filosofía política de Adorno, tal como intenté reconstruirla, conduce a la inacción, más adelante podrá verse que, con el concepto de contingencia usado de manera consecuente, conduce también a la melancolía (frente al activismo podría decirse que Adorno no utiliza siquiera ese concepto de ND, si no, no podría afirmar por anticipado cuáles serán las consecuencias de su acción).

Si no hay nada que permita superar el respectivo presente, tampoco tiene sentido la consigna de disolver el yo en lo colectivo, tal como la defiende el activismo. Las razones por las que Adorno se opone a esta postura procolectivista no están explicitadas, sino sobreentendidas. No obstante, es posible reconstruirlas –como haré a continuación–, si se toma en cuenta lo dicho por él al respecto en ND e incluso en ÄT.

La disolución del yo en lo colectivo no puede compararse con la disolución del yo ni en la experiencia estética ni en la experiencia filosófica. De acuerdo con la propuesta del activismo, el yo desaparece, porque el pensamiento se identifica con la razón instrumental. En este caso, el yo ha sido sustituido por la misma instancia que lo había creado. En las otras dos experiencias (la estética y la filosófica), en cambio, la ausencia del yo se debe a que se ha trascendido la razón instrumental, que opera bajo la forma del pensamiento de la identidad (el pensamiento de la identidad es el que convierte a todo lo extraño en idéntico con un concepto que razón le impone).

En la experiencia estética y en la experiencia filosófica se reemplaza lo que embota al verdadero pensamiento por el verdadero pensamiento. El sujeto se entrega por fin al objeto y no busca dominarlo con la imposición del concepto, sino conocerlo a través de una síntesis no coercitiva.

En este sentido, la experiencia estética y la experiencia filosófica, en tanto trascienden el pensamiento de la identidad, anticipan un rasgo del sujeto emancipado que la acción política desvirtúa.

El hecho de que el pensamiento –un pensamiento que no sea mera reproducción de lo que es– se resista a ser despachado por una praxis equivocada indica que es en él donde queda latente la posibilidad de que el *continuum* de lo real se quiebre. Esta resistencia es precisamente lo contrario de la sabiduría necia de la resignación. Que el pensamiento no se resigne no significa que por eso

²⁸⁵ Ibid., p. 798

se sacrifique a la praxis. Es más, para Adorno, el pensamiento que no se resigna es el que no se doblega a la praxis.

Para mostrar cómo era interpretada desde el activismo, y de manera inteligente, la postura de Adorno, y completar así los argumentos de ambas partes en conflicto, recurriré a un ensayo escrito por el militante estudiantil -y discípulo suyo- Hans-Jürgen Krahl. En ese ensayo se advierte bien que la postura política de Adorno, en el contexto ultrapolitizado de fines de la década del sesenta, estaba definida por sus contrincantes. Lo que estaba en disputa, de todos modos, no era tanto el apoyo o no de Adorno a la causa estudiantil, sino una cuestión más de fondo y con mayores consecuencias para el futuro de las dos partes enfrentadas: ¿era la militancia estudiantil la auténtica heredera de la teoría crítica?. Pero hay otras dos cuestiones que sobrevuelan el ensayo de Krahl: ¿podía considerarse a los activistas estudiantiles como verdaderos enemigos de Adorno?, ¿cuáles eran las contradicciones de Adorno y cuáles las del activismo?

8. Las contradicciones de Adorno y las contradicciones de Krahl

"Las contradicciones políticas en la teoría crítica de Adorno"²⁸⁶, el ensayo de Hans-Jürgen Krahl, bien podría tomarse como un modo de leer a su maestro en contra de sí mismo. Es importante aclarar que Krahl escribe el texto en 1969, cuando su posición se encontraba más alejada que nunca de la de Adorno (de quien había sido doctorando), y que muere seis meses y ocho días después que él, en un accidente de auto, el 14 de febrero de 1970.

El recurso a la biografía intelectual de Adorno para entender a la luz de las desgracias personales y colectivas en qué se convierte un filósofo crítico con el correr de los años se parece en principio más a una absolución que a un reproche. Con ese recurso empieza Krahl su ensayo, de manera tal que Adorno resulte, por sobre todas las cosas, un intelectual marcado por la experiencia del fascismo, lo cual implica tomarlo por alguien que refleja en su comprensión de la segunda mitad del siglo XX las secuelas que ha dejado sobre él el trauma de haberle tocado quedar del lado de las víctimas durante la primera mitad.

Krahl le reconoce a Adorno haber entendido como nadie las contradicciones del individualismo burgués en decadencia -esos modos anacrónicos y sentimentales de los que habla MM, con los que el yo se aferra a todo aquello que en otro tiempo le perteneció a su esfera privadísima, sin querer verlo hoy tal como se ha revelado haber sido: como una expresión a escala de la lógica social-, al mismo tiempo que le critica el hecho de no haberse sabido ver en ese espejo. Él tendría que haber sido capaz de volverse a hacer, en sus últimos días, la autocrítica que aparece en la Dedicatoria (a Horkheimer) de MM -Krahl la cita textualmente-: quien se para a hablar de lo

²⁸⁶ Krahl, Hans-Jürgen, "The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory", trad. P. Murray y R. Heydebrand, en: *Telos*, Nr. 21, 1974, pp. 164-167 (originalmente publicado en: Krahl, Hans-Jürgen, *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt/M, Neue Kritik, 1971, pp. 285-288)

individual mientras acontecen hechos colectivos inenarrables –hechos que les acontecían a otros y de los que Adorno estaba al resguardo, por encontrarse en el exilio, se podría agregar- toma parte sin quererlo –como cómplice- de la conspiración que los provoca. Quizá Krahl sospecha bien que Adorno nunca terminó de abandonar el aislamiento que le impuso aquella vez su condición de emigrado. Y por eso se comportaba como si no creyera que su vuelta a Frankfurt lo obligaba *per se* a asumir el rol de intelectual comprometido en el estilo en el que por entonces lo asumían Sartre o Marcuse. Por el contrario, comparte la ambivalencia política de quienes están en contra de una situación que consideran injusta, pero consideran que las consecuencias de las acciones para cambiarla, de no lograr el cambio, la volverían aun más insoportable. La acción de izquierda acrecienta el terror que la derecha necesita para justificarse. El problema para Krahl es que Adorno denuncia a priori a toda praxis como activismo ciego y boicotea así la posibilidad de una crítica política que distinga la praxis prerevolucionaria correcta de sus expresiones infantiles en los movimientos revolucionarios emergentes.

En este punto, Krahl se equivoca o más bien exagera, porque debido justamente a que Adorno hace esa distinción es que rechaza el activismo estudiantil. En todo caso, lo que debería criticarle a su maestro es que sea tan poco específico respecto de cómo debe la teoría reconocer si el respectivo momento histórico coincide con el momento propicio para consagrarse a la praxis, de manera tal que esa praxis resulte verdaderamente emancipatoria y no tenga efectos indeseados. La objeción –a mi entender- debe ser la siguiente: ¿cómo se daba cuenta Adorno de que los estudiantes estaban precipitándose y de que sus acciones redundarían en un fortalecimiento del sistema que pretendían combatir? Pensar de ese modo puede tener su origen en una decisión *a priori* de no apoyar la lucha estudiantil y ninguna decisión individual se basa enteramente en argumentos aportados por la teoría. Buena parte de las razones que inspiran una conducta pública permanecen ocultas aun para aquel que logre darse en su foro interno las mismas explicaciones que después repetirá ante terceros con absoluta sinceridad. Ser sincero con otros y engañarse a sí mismo son experiencias perfectamente compatibles. No obstante, las únicas razones que importan para juzgar en el caso Adorno son las que él dio a conocer en sus intervenciones intelectuales sobre el tema del activismo. Y en ellas precisamente se habla de un momento propicio que para el autor está claro que no es el presente, pero del que sólo se aclara que la teoría es la única en condiciones de reconocerlo (razón por la cual, de paso, nunca habría que abandonar la teoría en nombre de ninguna praxis, hasta llegado ese momento).

Krahl enfrenta a Adorno con su propio pensamiento y le reclama no estar dispuesto a aceptar las inevitables consecuencias prácticas que se siguen de él. ¿Por qué, si él piensa que la forma de dominación vigente promueve la fachistización de la sociedad, rechaza que a las armas de la crítica marxista le siga la crítica de las armas proletaria? En este sentido, Adorno incluso iría en contra de la diferencia que en su momento Horkheimer había establecido entre teoría tradicional y teoría crítica. Al no adoptar espontáneamente la posición que se esperaría de él por pertenecer a la teoría crítica, era inevitable que los estudiantes se la reclamaran en nombre de lo que habían

aprendido en sus clases y de lo que habían leído en sus libros, y que, al sentirse desairados, lo acusaran de una "fatal complicidad" con los poderes establecidos.

La dificultad mayor para tomar posición en esta controversia o a favor de los estudiantes o a favor de Adorno radica no tanto en que se trate de una disyunción excluyente, que hace no se puedan rescatar aspectos parciales de una y otra posición, sino más bien en la distancia a la que en esa época se encontraban las partes.

Hacia el año 1969 Adorno ya no defendía simplemente su derecho privadísimo a no comprometerse con una causa para la cual había dicho que se sentía viejo y un poco gordo²⁸⁷, sino que escribía abiertamente en contra del practicismo²⁸⁸. El movimiento estudiantil, por su parte, llamaba cada vez con mayor frecuencia a la huelga activa y a la toma de universidades. Adorno compartía con él la necesidad de una reforma universitaria y de oponerse a las leyes del estado de excepción, pero no estaba de acuerdo en que esa lucha convirtiera a los estudiantes en la vanguardia de un cambio social, dado que para él no existía situación prerrevolucionaria alguna. La distancia a la que al final de su vida Adorno se encontraba respecto de la izquierda estudiantil podría medirse por aquel famoso llamado a la policía que realizó cuando un grupo liderado por el propio Krahl intentó ocupar un aula del Instituto para llevar a cabo una reunión política. Que Adorno sostuviera que no era él el que había cambiado de posición, sino los estudiantes, que se habían radicalizado hasta un punto en el cual no podía seguirlos, revelaba que se veía a sí mismo como obligado por la otra parte a ponerse cada vez más en su contra. Probablemente él sentía que los estudiantes –sobre todo sus discípulos, como Krahl– se alejaban de él, del mismo modo que los estudiantes sentían que él se alejaba de ellos al no ser capaz de comprometerse con el cambio de la sociedad del modo en que le exigía su propia teoría.

Es probable que lo que haya puesto a las partes en extremos tan opuestos sea lo mismo que hoy dificulta tanto la toma de posición a favor de una de ellas: cuando la postura de izquierda más radical es pasarse a la praxis, todo aquel que quede del lado de la teoría y, para colmo, defendiendo la teoría, por crítico que sea respecto de la situación que debe ser cambiada, siempre será visto no como un moderado, sino como un reaccionario. Quien cree que la resistencia tiene que ser activa no puede aceptar a la teoría como una forma de resistencia. El mayor problema de la postura de Adorno es que no planteaba solamente que la teoría fuera una forma de resistencia alternativa a la praxis del activismo, sino que, en las condiciones de entonces, la consideraba la única forma no deformada de praxis. Frente a los que proponían hacer barricadas, él proponía pensar y escribir. Y esa opción no la presentaba como una mera opción personal, como lo único que podía hacer él, sino como la única opción que ofrecía aquel presente. El pasarse de la teoría a

²⁸⁷ Cuando en 1968 los representantes del movimiento estudiantil le criticaron no haber tenido una participación destacada en la multitudinaria marcha que se hizo en Bonn en contra de las leyes del estado de excepción, Adorno respondió: "... No sé si señores mayores con un poco de barrigas son las personas adecuadas para marchar en una manifestación ...". Ver. Adorno, T. W., "Diskussionsbeitrag", del 23-9-1968, en: *Frankfurter Adorno Blätter*, VI ... op. cit., p. 77

²⁸⁸ De ese año son sus escritos "Resignation" y "Marginalien zu Theorie und Praxis"

la praxis no era eso que él no podía hacer, a pesar de que la teoría crítica se lo habría exigido, sino algo que nadie debería hacer, porque, de hacerlo, empeoraría el estado de cosas. Este punto – creo – es el que define frente a la radicalización estudiantil el devenir reaccionario del último Adorno: el pasaje de su defensa del no activismo como decisión personal a su defensa del no activismo como la mejor opción. Lo que determina ese pasaje tiene que haber sido la presunción de que el activismo iba a derivar a corto plazo en la acción directa, como si –debido a las experiencias históricas tomadas como ejemplos de lucha por los estudiantes más radicales: China, Cuba, Vietnam- lo que empieza como protesta inexorablemente termina como guerrilla. A esa conclusión debe haber contribuido un dato que lo menciona el propio Krahl: que en Alemania no hay una tradición de discutir la legitimidad de la militancia antifascista. El antecedente de haber discutido sobre qué métodos se justifican para luchar contra el fascismo, como se hizo en otros países de Europa, hubiera puesto a la acción de los estudiantes en contra del imperialismo y a favor de las luchas de liberación nacional en el Tercer Mundo en la línea de un estilo de praxis mucho más familiar a la propia historia.

De todos modos, lo que el movimiento estudiantil esperaba de Adorno era lo mismo que había esperado y recibido con creces de otros intelectuales, como Marcuse y Sartre: apoyo simbólico, que fuera a las marchas a las que no fue, que prestara dos horas de su seminario para discutir cómo actuar frente a la derechización de la política en Alemania –a lo que se negó sistemáticamente-, que hablara y escribiera acerca de las atrocidades de la intervención norteamericana en Vietnam, o, por lo menos, que aceptara que el activismo era el complemento necesario de la teoría crítica y que, si no lo ejercía directamente él, los reconociera a ellos como sus lugartenientes. Es el mismo Krahl quien, en un debate del que participó en la Feria del Libro de 1968, mejor expresó qué esperaban ellos de Adorno, como militantes de izquierda y discípulos suyos, y qué obtuvieron de él como respuesta: "... Cuando nosotros –decía Krahl en el estrado- hace medio año ocupamos el rectorado de la universidad de Frankfurt, el único profesor que se acercó a los estudiantes, durante el sit-in, fue Adorno. Lo acogimos con grandes ovaciones, sin embargo, él se fue derecho al micrófono y poco antes de llegar dobló hacia el seminario de filosofía, o sea, poco antes de la praxis, se volvió a la teoría ..."²⁸⁹. Es Krahl también, en su ensayo ya citado, quien mejor se da cuenta de por qué Adorno no podía apoyar la postura estudiantil: "... las mismas herramientas teóricas que le permitieron esta comprensión de la totalidad social también lo previnieron de ver las posibilidades históricas de una praxis liberadora ..."²⁹⁰. Krahl no puede tener más razón: llevando su argumento al extremo, podría decirse que el pensamiento de Adorno permite pensar en la necesidad de resolver un problema que, de acuerdo con ese mismo pensamiento, nunca podría resolverse.

La estrategia de Krahl en su ensayo, no obstante, es aplicarle a Adorno lo que él dice acerca del último estadio del individualismo burgués en la Dedicatoria de MM. El viejo sujeto, históricamente

²⁸⁹ Kraushaar, *Frankfurter Schule und Studentenbewegung ... op. cit.*, vol 2, 1998, p. 326

sentenciado, sabe que tiene que disolverse aun cuando todavía no exista uno nuevo, que constituya su superación dialéctica. Eso lo hace aferrarse al pasado de una manera tan refleja como patética, porque no puede hacer otra cosa, pero lo único que hace es lamentarse. De ese modo se comportaría Adorno: a la vez que es consciente de ser parte del pasado, se aferra a él, sin lograr trascender inmanentemente —en el sentido hegeliano del término— la condición burguesa que lo hace temer el futuro como siempre peor.

Más allá de la detección de cuál es la actitud psicológica de Adorno frente a la revuelta estudiantil, Krahl critica aspectos formales de ND. La negación adorniana de la sociedad capitalista tardía sigue siendo abstracta. Para no serlo, habría tenido que determinar la negación determinada, una categoría dialéctica a la que él se sabía obligado por la tradición de Hegel y Marx. EN ND, el concepto de praxis no se cuestiona en términos de cambio social, ya que no se lo concibe a partir de sus formas históricas específicas, esto es, a partir de las relaciones burguesas y de la organización proletaria. El debilitamiento de la lucha de clases se refleja en su teoría crítica como la degeneración de la concepción materialista de la historia. La historia, tal como aparece en ND, termina pareciéndose al concepto ahistórico de la historia que él le criticaba al historicismo de Heidegger. Las categorías adornianas, a pesar de querer ser materialistas, no están relacionadas con la historia concreta.

Pero Krahl razona bien cuando deja de lado las críticas puntuales a ND y comienza a sospechar que el problema tal vez viene de antes, del momento fundante de la teoría crítica. Para Horkheimer había sido un punto de partida programático atribuirle a la teoría crítica la praxis liberadora del proletariado. De todos modos, el Instituto siempre estuvo organizado de una forma burguesa tal, que le impedía la congruencia entre el programa y su realización. Por otra parte, el hecho de que el movimiento obrero fuera primero quebrado por el nazismo y después, integrado por el capitalismo de la reconstrucción alemana, tiene que haber contribuido a que los conceptos de la teoría crítica perdieran especificidad, a pesar de que el proceso que los llevara a una abstracción cada vez mayor haya ocurrido de manera ciega.

El proceso de abstracción que sufre el pensamiento de Adorno en ND convierte a su teoría crítica no sólo en contemplación, sino en teoría tradicional. De la teoría crítica es muy posible que Adorno pensara que sólo podía quedarse en el estado de crítica. Y que era mejor que así fuera.

Krahl elige un muy bello final para su ensayo. Cuando el tiempo de interpretar el mundo ha llegado a su fin y ha comenzado el de cambiarlo —repite—, ya no es tiempo de hacer filosofía primera, sino última. En ese sentido, la última filosofía de Adorno ni ha sido amistosa ni ha podido despedirse en su propia partida.

Krahl tiene una vez más razón. ND era rancia en 1966, cuando fue publicada, y recién en la década del 90 llegó a ser actual. No es posible saber ni qué pensaría hoy Krahl de lo que escribió en 1969, si murió en un accidente en 1971, ni qué clase de filósofo marxista habría llegado a ser

²⁹⁰ Krahl, Hans-Jürgen, "The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory" ... op. cit., p. 166

con el correr del tiempo o en qué clase de izquierda habría seguido militando, en caso de haber seguido siendo un militante después de la militancia estudiantil. No es posible saber tampoco si hubiera sido amistoso a la hora de saberse rancio y tener que despedirse, o de qué se habría despedido primero, de la militancia o de la filosofía. Pero sí es posible saber que la actualidad de Adorno forma parte de esa misma actualidad de la filosofía de la que él hablaba en el comienzo de ND, una actualidad que es tal gracias a que la filosofía dejó pasar el momento de su realización (de haberse realizado, ya no existiría).

La conducta política de Adorno, en cambio, creo es un asunto bastante diferente. Es cierto que podría justificarse con una idea tomada también de ND, la idea de libertad que se desprende del primer modelo de la Tercera Parte de la obra: recién habrá libertad —una libertad verdadera— cuando no haya que elegir entre dos opciones opuestas e igualmente malas. El hecho de no poder no decidirse es índice de falta libertad, no de libertad o, si se quiere, de tanta libertad metafísica como ausencia de libertad empírica. Pero él optó y su opción fue no sólo no acompañar y no apoyar al movimiento estudiantil en su radicalización política, basándose en el derecho a quedarse escribiendo mientras otros militan, sino defender su abstinencia de la praxis como la conducta más recomendable en aquellas circunstancias históricas.

Uno puede preguntarse hoy cómo es que Krahl no se dio cuenta de que el problema no era tanto que Adorno se distanciara cada vez más de la praxis, sino que nunca se había acercado a ella. No es que al final de su vida se hubiera encerrado en la torre de marfil, sino que nunca se había bajado de allí, salvo cuando el nazismo lo obligó a hacerlo. No hay en el pensamiento adorniano una progresión hacia el pesimismo, sino que el pesimismo es un elemento estructural de ese pensamiento. No es que la teoría crítica finalmente se hubiera vuelto una teoría tradicional, sino que siempre había sido una teoría tradicional. Ahora bien, si uno se pregunta cómo Krahl no vio desde el comienzo el pesimismo de Adorno, cómo no reconoció que en su filosofía los problemas estaban planteados como dilemas y los dilemas no pueden resolverse, cómo cifró alguna esperanza en recibir apoyo —aunque más no fuera apoyo simbólico— de los representantes de la teoría crítica, de idéntica manera uno debe preguntarse cómo es que hoy se lee a Adorno al lado de la pileta²⁹¹, si su lectura tendría que poder arruinar cualquier tarde de sol.

9. Si la dialéctica es contingente, ¿por qué hay que esperar la catástrofe y no el milagro?

¿Cuál es la metafísica que sustenta la crítica adorniana al activismo? Una dialéctica cuyos momentos son contingentes, en lugar de necesarios. Eso implica, por un lado, que la realidad no es de suyo inmodificable para la acción humana, como podría pensarse desde una dialéctica cerrada.

Para una dialéctica cerrada, el curso del mundo está decidido de antemano, en la medida en que existe un plan del espíritu (no importa que ese plan necesite de los individuos para realizarse). Es cierto que, dado que los individuos son libres, la necesidad puede considerarse como retroactiva. Pero aun así, aun cuando los hombres actúen libremente, el espíritu, de acuerdo a su plan, decide cuáles de esas acciones le son relevantes y cuáles intrascendentes, distinción que le sirve a Hegel, a su vez, para distinguir entre los individuos conservadores (los que sólo contribuyen a la reproducción de una determinada figura del espíritu) y los grandes hombres²⁹².

Por otro lado, la contingencia convierte a la emancipación no sólo en una meta de la cual la praxis humana no da indicios de poder lograrla algún día, sino en un anhelo que se ha generado por las mismas razones que resulta imposible su realización. La praxis que podría hacer realidad la emancipación –la política- queda finalmente subordinada al espíritu.

El espíritu tiene un origen contingente, es una creación humana, pero el modo en que los hombres obran bajo su influjo –como si tratara de un hechizo- hace que su curso tome la forma de lo necesario. Si los hombres actúan bajo la creencia de que la historia sigue un plan, poco importa que el espíritu no exista y que todos los hechos sean contingentes.

En una dialéctica contingente, del mismo modo en que no se puede saber si el género humano logrará alguna vez emanciparse del espíritu, tampoco se puede saber de la inminencia de la catástrofe. En este aspecto, Adorno es muy poco consecuente con su propia idea de la contingencia, porque no deja abierta la posibilidad del milagro, sólo la de la catástrofe. De hecho, un milagro, igual que una catástrofe, no es algo que lo pueda prever el pensamiento en base a análisis acertados de la situación en curso, sino todo lo contrario: se trata de un hecho que quiebra el *continuum* histórico, sin que el pensamiento pueda anticiparlo. Lo que sí puede hacer el pensamiento es esperarlo.

Es cierto que una catástrofe puede advertirse por ciertos indicios, en la medida en que ha habido antecedentes en la historia, y un milagro, no. Pero así como Adorno no pudo darse cuenta en 1933 de que el nazismo terminaría en Auschwitz (en ese caso, incluso, se habría exiliado en Estados Unidos, siguiendo el consejo de Horkheimer, mucho antes de lo que lo hizo, en lugar de seguir – como siguió- el consejo de su padre de irse a hacer un doctorado a Oxford, para quedarse allí a salvo hasta que el régimen cayera²⁹³), tampoco puede atribuírsele la capacidad de darse cuenta anticipadamente del fracaso del activismo. Es tan imposible saber qué curso habría tomado la historia del último tramo del siglo XX, de haberse desarrollado sin la resistencia del activismo, como saber cómo habría sido un mundo surgido de la victoria a largo plazo de los movimientos insurrectos.

²⁹¹ "... La cuestión acerca de la poesía después de Auschwitz ha sido reemplazada por la de si puedes tolerar leer a Adorno y a Horkheimer al lado de la piletta ..." Jameson, F., *Late Marxism* ...op. cit., p. 248

²⁹² Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ... op. cit., pp. 45-48

²⁹³ Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule* ... op. cit., pp. 178-181

La contingencia genera melancolía: nada de lo que no sucedió era imposible, porque lo que sucedió en su lugar tampoco era necesario. La melancolía siempre se dirige con dolor al pasado, en la medida en que en el pasado se encuentra algo irrealizado, que la imaginación disfruta en evocar como si hubiera sido posible, aunque se autoimponga el deber de recordar que, si algo no sucedió, es porque no podía suceder. Pero de acuerdo con la dialéctica adorniana, esa presunción se invierte: lo que no sucedió sí habría sido posible, porque lo sucedido en su lugar es contingente. La construcción del espíritu equivale a la construcción de la necesidad. De ahí que los hombres supongan que las cosas no pueden suceder de otro modo que del que suceden, y que esa presunción se exprese con la fórmula hegeliana de que todo lo real es racional y todo lo racional es real.

No obstante, el hecho de que la meta de la historia no esté prescrita deja abierta la posibilidad de que la emancipación se alcance de todos modos, porque la orientación del curso del mundo no es índice de cuán cerca o cuán lejos se está de alcanzarla. El pesimismo de Adorno queda plenamente justificado por su propia idea de la contingencia. Pero lo que ha sido (el pasado, la historia, la psicología humana) deja precedente en cada caso de lo que puede ser, aun cuando no lo determine. Todo puede cambiar, pero de hecho no cambia. El pasado se sedimenta y se convierte en un condicionante del curso de un devenir abierto. Por ese mismo proceso, el espíritu llega a gobernar el mundo bajo el imperio de la necesidad, aun cuando él mismo sea contingente. Aquí conviene anticipar el que, en parte, será el tema del capítulo siguiente, dedicado a la crítica de Adorno a Hegel. De acuerdo con mi interpretación, existe una diferencia sustancial entre los momentos transitorios de la dialéctica hegeliana y los momentos contingentes de la dialéctica adorniana.

Transitorio es lo que no es definitivo, lo que tiene una duración y luego termina. Así son los momentos de la dialéctica hegeliana: necesarios, pero por eso mismo transitorios. Todos cumplen, cada uno a su debido tiempo, una función para el espíritu y, una vez cumplida esa función, el espíritu los reemplaza. Contingente, en cambio, es lo que resultó de una manera, pero pudo ser de otra. No importa su duración. Transitorio se opone a eterno, y contingente, a necesario.

El activismo, siguiendo mi distinción entre transitorio y contingente, parece operar bajo el supuesto de que la realidad es transitoria, no contingente. De ahí que crea en el valor predictivo de la teoría y quiera convertirla en un programa de la realidad, aun cuando ese programa²⁹⁴ tome como modelo a lo que Adorno llama la pseudorealidad. De lo contrario, las predicciones serían verdaderas anticipaciones de lo que va a suceder, y la acción –una vez previsto su fracaso– debería anularse.

²⁹⁴ Cualquier programa revolucionario supone que la realidad ya tiene los rasgos que la emancipación debería traer. Por eso consiste en una descripción esquemática, pero completa, de un contenido que se va a desarrollar, antes de haberse desarrollado. Dentro del programa se conocen de antemano, en forma abstracta, todos los pasos y el resultado de la acción. Sólo falta el tiempo, que lo ponga en marcha.

10. Activismo vs. realismo político: ¿cuándo es el momento propicio para transformar la sociedad?

Lo que los activistas creen que necesitan, movidos por su idea hegeliana de la transitoriedad, no es un pensamiento que analice la situación objetiva (sobre todo si ese análisis dictamina no actuar en vano), sino un pensamiento táctico para entrar en acción, que les permita planificar dónde y cuándo deben tener lugar sus acciones. Incluso la evaluación del "momento propicio" sería para ellos una cuestión estratégica, propia de un pensamiento subordinado a la futura acción. Éste es el modo en que el activismo establece la primacía de la praxis sobre la teoría.

Al criticar al activismo, Adorno parece querer decir que la acción política debe ser consciente de si contribuye a la corriente principal, que lleva a la catástrofe, o si se conjuga con otras fuerzas que se encaminan a la emancipación humana. Pero esta segunda posibilidad sólo podría darse en caso de que se tratara del momento propicio para la revolución. El problema es que Adorno nunca dice ni cuándo sería el momento propicio, ni cómo reconocerlo, ni quién determina el pasaje a la acción, en caso de que haya llegado. Sólo dice que la determinación de ese momento corre por cuenta de la teoría, sin aclarar en base a qué criterios teóricos. Sí reitera muchas veces que las condiciones objetivas no están dadas para que una acción política revolucionaria sea exitosa, y que si esa acción es llevada adelante de todos modos, el activismo después no puede deslindarse de la responsabilidad de haber contribuido a un fortalecimiento de la opresión, aun cuando no se lo pueda culpar de su propio fracaso. El activismo es responsable de obviar la reflexión o de desoirarla. Así como en la dialéctica abierta las fuerzas que se articulan en dirección a la catástrofe –o a la emancipación, en caso de tratarse del momento propicio– son contingentes, la acción revolucionaria también lo es. Por lo tanto, al ser contingente y no necesaria, puede evitarse, si media la reflexión.

Ahora bien, si mi interpretación es correcta, Adorno preferiría mantener el *statu quo* antes que admitir un activismo que, al ser derrotado, optimice las condiciones de la opresión. ¿Qué es lo que distanciaría del pragmatismo a la postura adorniana de no intervenir en la realidad cuando no se tienen posibilidades de éxito (porque las consecuencias de la intervención serían peores que las de dejar las cosas como están)?

El realismo político del último Adorno no debería ser interpretado como un realismo pragmatista (aunque el pragmatismo es una clase de realismo, los términos no son sinónimos). El realismo, en su caso, significa respetar la primacía del objeto que propone ND²⁹⁵. Es decir, el sujeto no debe precipitarse a la acción inmediata, sino que debe aceptar la mediación de un pensamiento que se entregue al objeto. El pensamiento que se entrega al objeto –de acuerdo al programa incumplido de PhG, que Adorno toma como modelo de su dialéctica negativa– es aquel donde el sujeto desaparece como tal para convertirse en mediación con el objeto, haciendo que el objeto se

²⁹⁵ "... La primacía del objeto debe ser respetada por la praxis ...": Adorno, T. W., "Marginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 10.2, p. 766

expresarse a través suyo. La operación contraria (de la cual el idealismo dio cuenta como nadie, sincerándose respecto de lo que había sido la tradición racionalista occidental hasta el momento) es hacer que la cosa se vuelva idéntica con el concepto que el sujeto le impone. De este modo, por la primacía del sujeto, el conocimiento se vuelve autoconocimiento, y se renuncia a conocer el objeto.

Si el realismo político de Adorno fuera pragmatismo, el análisis de la situación objetiva tendría que estar orientado a la adaptación del sujeto a ella. Porque el éxito, como criterio pragmatista de la acción, depende de aceptar la realidad tal como es, aunque esa aceptación no signifique que se la juzgue como verdadera.

Adorno critica al pragmatismo por tomar a la utilidad práctica como criterio para juzgar el conocimiento y, en ese sentido, acatar la realidad tal como es. Esta crítica no se ajusta demasiado a lo que se quiere decir con la máxima pragmatista de juzgar una creencia, antes que por su verdad, por sus consecuencias prácticas. La máxima pragmatista no elimina el problema de la verdad, sino que lo deja de lado. El gran descubrimiento pragmatista es que se puede vivir sin la verdad, pero no sin creencias que hagan posible la vida social. La utilidad práctica, en última instancia, es la de las creencias (entendidas como ficciones útiles) y no la del conocimiento (entendido como verdad). El criterio de verdad /falsedad es sustituido por el de éxito / fracaso, pero en relación a las creencias. De todos modos, la crítica de Adorno es acertada precisamente en el que quizá sea el auténtico rasgo escandaloso del pragmatismo: la aceptación del mundo tal cual es. Pero este rasgo se sigue de su confianza en el sentido común (al que los pragmatistas reconocen como una fuente de conocimiento) y no tanto del desplazamiento del criterio de verdad por el de éxito.

Pero igualmente, más allá de su propia crítica, la postura de Adorno no sería en ningún sentido pragmatista –ni en el sentido que los pragmatistas le dan a su máxima ni en el sentido que le encuentra él–, porque no es el resultado de evaluar el pensamiento revolucionario por sus consecuencias prácticas. De ser así, lo que se seguiría del pensamiento revolucionario es la necesidad de otra forma de pensamiento, un pensamiento estratégico, que prescriba cuáles son las acciones más eficaces para modificar la realidad, porque la consecuencia práctica capital del pensamiento revolucionario es, en última instancia, la tesis 11 sobre Feuerbach: que la realidad debe ser transformada.

La postura de Adorno, en cambio, es producto de una concepción dialéctica –dialéctica, pero abierta–, donde las contradicciones de la realidad no se orientan hacia una conciliación final. La emancipación humana, entonces, no es el resultado lógico del devenir de la historia. Justamente por eso, el pensamiento tiene que decidir en base a las condiciones objetivas de ese devenir cuál es el momento propicio para transformarlo. De ser el momento propicio, no hay otra posibilidad que pasar al pensamiento estratégico, pero si el análisis de la realidad indica que ese no es el momento, no hay otra posibilidad que seguir pensando y renunciar a la acción.

La advertencia de Adorno a los estudiantes no se basa en la idea de que el *continuum* de la historia no puede romperse: precisamente porque puede romperse, si la revolución se intenta en un momento en que las condiciones objetivas para su triunfo no están dadas, el resultado será la catástrofe. Cuando la historia se interrumpe, el resultado puede ser el milagro o la catástrofe. La urgencia de la situación que debe ser cambiada no es el criterio para decidir que ha llegado el momento de cambiarla ni para intentarlo por medio de la acción directa.

Saber reconocer el momento propicio sería el problema central de la verdadera praxis, es decir, de la política, tal como está planteado en el comienzo de ND: "... La filosofía, que alguna vez pareció superada, se mantiene con vida porque se desaprovechó el momento de su realización. El juicio sumario de que ella meramente ha interpretado el mundo, de que se ha deformado también en sí misma por su resignación ante la realidad, se convierte en derrotismo de la razón, después de que fracasó la transformación del mundo (...) Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente ..."²⁹⁶

11. La deformación de la política: ¿por qué la praxis verdadera se convirtió en falsa?

En 1969, cuando publica "Resignation", y "Marginalien zu Theorie und Praxis", Adorno sostiene que lo que domina como praxis es la praxis falsa, y una praxis falsa no es praxis. La praxis del respectivo presente está en crisis. Esa crisis se manifiesta en el hecho de que nadie sabe lo que debe hacerse, como sucede cada vez que cae un determinado orden, donde cada cosa tenía asegurados su lugar y su sentido. Así pasó con el fin de la Edad Media. La incapacidad de actuar proviene de la conciencia de que falta un orden normativo, que tenga validez por encima de las creencias particulares de los individuos.

En "Marginalien zu Theorie und Praxis" (1969)²⁹⁷, Adorno plantea que con la crisis de la modernidad, la praxis degenera en pseudopraxis. La desesperación del sujeto frente a una realidad que se ha vuelto impermeable a los cambios, y frente a la cual no se sabe cómo actuar, genera una nostalgia por la praxis, que lleva a sobrevalorarla. La confrontación entre una acción ciega y precipitada y una totalidad que por el momento no deja entrever cuáles son sus fisuras deriva en una restauración indeseada. Aquello que el elemento combativo quiere eliminar se refuerza como resultado de la confrontación. Si la acción no ha tenido éxito, eso no significa simplemente que todo siga igual, sino que la totalidad se ha fortalecido al poder neutralizarla. Cuando una figura interna a la totalidad se opone a ella como si el ciclo del espíritu aún no se hubiera completado, ese acto de rebelión fortalece al todo, aumentando su capacidad de absorción. El resultado

²⁹⁶ Adorno, T. W., GS 6, p. 15

²⁹⁷ Este escrito, junto con "Zu Subjekt und Objekt", iban a ser incluidos, como Epilegómenos dialécticos, en la tercera edición de la ND. Por eso permanecieron inéditos y fueron publicados finalmente en la primera edición de las *Obras completas* (1970) dentro del segundo tomo de *Kulturkritik und Gesellschaft* (GS 10.2).

equivale a una restauración: lo que se creía superado vuelve, pero no es exactamente la misma figura (porque la dialéctica no retrocede), sino una nueva, que ha perfeccionado sus rasgos al salir airoso de la confrontación.

En un mundo falso la resistencia se ha refugiado del lado de la teoría -entendida como actividad contemplativa, crítica y reflexiva-, no del lado de la praxis. La praxis que debería emancipar a los hombres degenera en un activismo que quiere eliminar todo pensamiento que no se subordine a la urgencia de la acción. En este punto, el activismo refleja un aspecto contradictorio del espíritu burgués, porque combina la autonomía del sujeto con la aversión pragmatista hacia la teoría.

De todos modos, el activismo no es el único modo en que se manifiesta para Adorno la deformación de la praxis. La praxis también está deformada, cuando en su lugar se cultiva la discusión, una práctica absolutamente burguesa, que sólo sirve a las camarillas dominantes para obtener los resultados previstos, sólo que con el consentimiento del adversario.

En "Marginalien zu Theorie und Praxis", el activismo y la discusión aparecen como dos formas de pseudoactividad. La pseudoactividad sería el sucedáneo de la política. Y la política, la verdadera praxis.

La política corresponde al concepto no limitado (*nicht borniert*) de la praxis. "... Un concepto no limitado de la praxis únicamente puede referirse aún a la política, a aquellas relaciones de la sociedad que condenan a la irrelevancia a la praxis de cada individuo ..." ²⁹⁸. El concepto limitado de praxis, su contrario, es el que surge de la dialéctica desesperada, porque se trata de una acción que, involuntariamente, redundará en beneficio de la mala infinitud.

En un mundo no libre, quien representa a la libertad, a pesar de su propia esclavitud, es la teoría. Por eso es ella el índice de lo no limitado. El fin práctico, en tanto intenta desprenderse de lo limitado, no puede ser indiferente respecto de los medios que utiliza y necesita reflexionar acerca de ellos. La praxis sin teoría está destinada al fracaso. Es falsa, y la praxis falsa no es praxis.

El análisis racional de la situación objetiva constituye el supuesto de la praxis política. Aun en la esfera militar, que es el terreno por antonomasia de la supremacía de la praxis, se procede de ese modo. Pero el análisis de la situación objetiva no está destinado a adaptarse a ella. Lo que se busca por medio de ese análisis es poder imaginar los momentos que conduzcan más allá de las limitaciones de la situación concreta. Ese objetivo vale tanto para la política como para la guerra. La teoría se convierte en fuerza productiva práctica y adquiere la capacidad de transformar la realidad justamente por su diferencia respecto de la acción inmediata.

Siempre que acierta en algo importante, el pensamiento produce un impulso práctico. Pero sólo se puede considerar que piensa aquel que no acepta pasivamente las cosas tal cual son. De ahí que los pragmatistas, en el fondo, no piensen, en la medida en que lo hacen para aceptar la realidad tal

²⁹⁸ Adorno, T. W., "Marginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 10.2, p. 764

cual es, y los filósofos analíticos tampoco, porque confunden el pensamiento con la argumentación, una actividad que –para Adorno- podría ser desarrollada por robots²⁹⁹.

Para que la teoría pueda reflexionar sobre la praxis es necesaria la separación entre ambas. Sólo a partir de la teoría es posible que surja la humanidad como el sujeto de la verdadera praxis, es decir, como el sujeto de la política.

Dentro de este marco que traza Adorno en "Marginalien zu Theorie und Praxis", la política queda definida como la esfera de lo que está más allá de la acción individual (en sentido hegeliano), pero que no puede negar la acción individual, sino que debe incluirla como un momento suyo (como el momento de la espontaneidad y de la autonomía). De lo contrario, lo colectivo sería estático y, de hecho, no lo es. El concepto de la política, en este sentido, se constituye como el lugar de la diferencia entre la ética kantiana y la concepción hegeliana de la eticidad, que la niega y niega con ella al concepto tradicional de la ética.

La humanidad kantiana, es decir, la especie, es el sujeto de la historia universal. Pero la Providencia, que es quien la encamina hacia la paz perpetua, necesita del egoísmo para lograr que al final la humanidad empírica alcance su propio concepto puro, el de la humanidad cosmopolita. El ciudadano del mundo no es un logro enteramente racional. Es el triunfo de la civilización, que combina las luces con las armas y la razón con la fuerza. Si la legalidad de los Estados empíricos depende tanto de que los hombres no vivan de acuerdo a su razón como de que la tengan para autogobernarse, si el carácter mixto de la naturaleza humana es lo que hace posible la esfera del derecho, Kant no pueda confiar en la especie como sustrato de la acción justa. La acción justa es primordialmente individual, aunque la racionalidad a la que obedece sea universal. A pesar de todo su antipsicologismo, la filosofía moral kantiana fue individualista. Aun la distinción entre moral y derecho (entre acciones por deber y acciones conforme al deber) lleva implícita la idea de que lo racional se realiza en el mundo por obra del individuo.

Lo político, para Kant, es de orden empírico-trascendental, no trascendental puro. Es una esfera mixta. Por lo tanto, sólo es enteramente racional la moralidad. La moralidad también necesita de los intereses egoístas y de las pasiones, pero no –como la política- para utilizarlos en su favor, haciendo que las constituciones sean cada vez más perfectas, sino para combatirlos.

Ahora bien, lo racional puro, entonces, si existe en el mundo, es por obra del individuo. Aunque en su concepto esté representada la humanidad, la racionalidad es un concepto más amplio que el de humanidad. Pero eso no significa que sea de orden colectivo. Lo colectivo siempre es mixto (empírico-trascendental).

La visión kantiana de la moralidad corresponde al que Adorno llama el momento particular del concepto de praxis. Hegel amplía para él este concepto a lo político, y lo hace de tal modo que después de él nadie puede intentar una reflexión no política sobre la praxis que sea convincente.

²⁹⁹ "... El argumento especializado degenera en la técnica de especialistas sin conceptos en el medio del concepto, tal como se propaga hoy académicamente dentro de la así llamada filosofía analítica, que podría ser copiada y aprendida por robots ..." Adorno, T. W., GS 6, p. 40

La visión hegeliana de la praxis corresponde al que sería el momento universal de este concepto. Eso significa que la acción del individuo, aun cuando coincida con una voluntad pura y esté respondiendo a un mandato racional sin interferencias sensibles, no afecta a una realidad que es precisamente la que le impone sus condiciones a esa acción y, de esa manera, la limita.

Adorno le da provisoriamente la razón a Kant, por reconocer que la humanidad es un producto de la individuación. La praxis humana es siempre praxis individual. Quien desvaloriza la acción del individuo –y, con ella, la de todos los individuos- quiere paralizar también lo colectivo. En la ponderación de la preponderancia real de las condiciones objetivas –por correcta que ésta sea- se oculta en parte el terror a la espontaneidad, que sólo puede venir del individuo.

Como Adorno pone en la ilustración la fe inversa a la kantiana, lo que se pueda esperar de la humanidad él también lo cree en ciernes en el individuo, pero en un individuo que la racionalización total de la sociedad lo convirtió en una quimera trascendental y en un fracaso empírico. En el momento universal de la praxis, la humanidad –el verdadero sujeto de la emancipación- es liquidada junto con la individuación, y el proyecto de la humanidad emancipada sólo a través del individuo podría haberse realizado.

Por eso Adorno, finalmente, a pesar de todo lo que le reconoce en un principio a Kant, no puede inclinarse por ninguno de los dos momentos, unilateralmente entendidos, ni por el individual-kantiano ni por el universal-hegeliano. La moralidad de Kant y la filosofía del derecho de Hegel representan dos grados dialécticos de la autoconciencia burguesa de la praxis. Como polos opuestos de lo particular y lo universal, escindidos por aquella conciencia, ambos son falsos en su unilateralidad. El enfrentamiento, sin embargo, es inevitable, por lo menos hasta que se descubra en la realidad una figura de la praxis más elevada. Y para llegar a ese descubrimiento se requiere de la reflexión teórica.

Mientras esta praxis que pueda superar la escisión no aparece, la política se mantiene deformada y la acción individual persiste en su impotencia. Quienes intentan superar esa escisión, lo hacen de la forma incorrecta, sobre todo –Adorno insiste en este punto- porque prescinden de la teoría y de ese modo, contribuyen a desacreditarla. La situación objetiva, que es lo que deberían analizar tanto los activistas como los discutidores, es precisamente lo que falsifican, para no tener que hacerse cargo de sus verdaderas paradojas.

La praxis deformada desemboca en pseudoactividad, sea bajo la forma del activismo o sea bajo la forma de la discusión. Por su aversión a la teoría –en tanto es un modo contemplativo de relacionarse con la realidad-, estos sustitutos de la política son incapaces de reflexionar sobre las condiciones que determinan su falsedad. Esas condiciones que falsifican la praxis verdadera son, para Adorno, el bloqueo de la experiencia (que impide conectarse con el propio sufrimiento) y la frialdad burguesa (que impide la identificación con el sufrimiento ajeno). Ambas condiciones son imprescindibles para vivir la vida dañada, pero, por eso mismo, se convierten en el obstáculo por excelencia para que pueda abrirse la dialéctica en dirección a una praxis auténtica.

La aversión a la teoría sería la causa de que el activismo fracase. El activismo intentaría compensar la falta de análisis de la situación objetiva con la fetichización del momento subjetivo, es decir, con la fetichización de la espontaneidad. La impotencia frente a lo que se quiere cambiar y no puede cambiarse, entonces, deformaría aun más la praxis hasta sustituirla por la violencia. Contra la totalidad bárbara los activistas sostendrían que sólo son efectivos los métodos bárbaros. Adorno se opone a esta clase de violencia. Para él, la violencia de la Revolución Francesa parecía justa, porque estaba pensada como transitoria: era un paso irremediable hacia la transformación total de la sociedad, aunque finalmente esa transformación resultó demasiado abstracta. Pero la forma que tomó el mundo en el siglo XX convirtió a la violencia en parte de lo que ya debería haber sido cambiado. El nacionalsocialismo y el stalinismo mostraron una dimensión del terror que la lógica activista del "ojo por ojo" no puede ignorar a la hora de plantearse la escala de sus acciones. El "ojo por ojo" de la "praxis política presuntamente radical"³⁰⁰ renueva inevitablemente el viejo horror, aun cuando lo haga con la intención de eliminarlo para siempre.

Adorno llega a decir que la forma en que la violencia de signo revolucionario se volvió parte de lo que hay que temer (porque devino regresiva) verificó de manera ignominiosa la creencia pequeñoburguesa de que el comunismo y el fascismo en el fondo eran lo mismo. El dilema de la praxis posible en medio de la praxis deformada es que la disyuntiva que se le ofrece contiene dos opciones igualmente falsas –reaparece aquí un Leitmotiv adorniano–, dictadas por el estado de deformación de la política: el que se niega a colaborar con el "ojo por ojo" de la violencia –o a apoyarlo– queda del lado de un reformismo, que es culpable de que todo lo malo sobreviva. En un momento donde lo que realmente sirve está recubierto de un velo espeso, que sólo puede levantarlo la teoría (porque es la esfera donde se ha refugiado la verdadera resistencia a lo real), los reformistas encarnan el partido de las soluciones fáciles. La falsedad y parcialidad de las opciones convierte en sofisticada a la dialéctica que debería oponerlas: ni la violencia ni el reformismo alcanzan siquiera el status de figuras contrapuestas, porque la dialéctica que debería lidiar con ellas tampoco llega a ser una dialéctica.

El activismo y el reformismo son deformaciones de la praxis, no figuras de una dialéctica. Por lo tanto, ni pueden resolver el problema de la praxis ni pueden ser consideradas como parte de lo que debe resolverse. Respecto de la dialéctica entre lo particular y lo universal encarnada por la moralidad kantiana y la filosofía del derecho hegeliana, como los dos estadios de la autoconciencia burguesa de la praxis, el activismo y el reformismo no contribuyen a hacer avanzar esa conciencia hasta el punto de su superación. Por el contrario, son tergiversaciones del hilo conductor de esa dialéctica.

El hecho de que los proyectos de transformación total de la realidad (fascismo y comunismo), con sus signos opuestos, hayan terminado en el terror, Adorno lo atribuye a un triunfo paradójico de la cosmovisión burguesa: "... el mundo burgués ha terminado siendo tal como los burgueses se lo

³⁰⁰ Adorno, T. W., "Marginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 10.2, p. 770

representan ...³⁰¹. El sentido de este triunfo de la cosmovisión burguesa podría interpretarse a la luz de aquella famosa frase de ÁT: "... el burgués desea que el arte sea exuberante y la vida, ascética; al revés sería mejor ..."³⁰², frase que admitiría –a mi entender– una traducción al terreno de la política, que intentaré explicar a continuación.

La trasposición de la frase del ámbito de la estética al de la política creo que sería así: el burgués desea que el arte sea radical y la política, moderada. La sociedad burguesa está sostenida por una escisión, que deja a la verdad del lado de lo que no es de este mundo y condena a este mundo a un tipo peculiar de falsedad, que es el de la ideología. La escisión entre algo verdadero, pero irreal, y algo real, pero falso, vuelve paradójica a la existencia de la verdad dentro del mundo del devenir: aquí, todo lo que es verdadero es verdadero mientras la sociedad siga siendo falsa. En el mundo burgués, el arte es verdadero, porque la suya es la única esfera donde se conserva lo que la sociedad pierde con su racionalización completa. Por eso la burguesía ha podido pedir al mismo tiempo moderación en la política y radicalidad en el arte.

El modo escindido en que existe la esfera del arte le garantiza su verdad, a la vez que la confina a ser la mitad verdadera –e irrealizada– de una sociedad falsa. El mundo burgués condena a toda forma de praxis que quiera ser verdadera a no poder realizarse o a realizarse de manera deformada. El precio por haber creado el ámbito de la verdad en nombre de vivir en el de la falsedad es que no pueda evitarse la paradoja de que la verdad resulte la compensación por la falta de verdad, es decir, que la verdad funcione como ideología, pero sin que pueda discernirse dónde empieza una y donde termina la otra.

La escisión entre praxis y verdad, al corresponder a la escisión entre sociedad y arte, permite que en la esfera artística haya progreso (en el sentido de una dialéctica de la apariencia estética que hace posible la expresión negativa, pero expresión al fin, de lo no idéntico), mientras en la sociedad ese mismo progreso no es posible, porque la posibilidad de expresión de lo no idéntico permanece coartada.

Por otra parte, los supuestos contrailustrados que sobreviven –y hasta se potencian– en el último Adorno impiden que para él exista un progreso del sujeto de la praxis, del sujeto empírico que debería dar lugar a la verdadera humanidad, con lo cual esa humanidad sólo está representada en el lenguaje negativo de la obra de arte moderna. Si en la sociedad no existe ni existió un progreso de la humanidad real en dirección a la humanidad verdadera –la humanidad emancipada–, son muy pocas –casi nulas– las esperanzas de que la esfera de la praxis se recupere de su deformación y se encamine hacia la emancipación humana. ¿Cómo podría recuperarse la praxis verdadera sin un mejoramiento de las condiciones objetivas para que los sujetos de esa praxis también mejoren?

De todos modos, las garantías de verdad y falsedad que otorgaba la escisión del mundo burgués entraron en crisis en el mundo contemporáneo, tal como Adorno lo hace notar primero en el ensayo "Crítica cultural y sociedad" (1955) y, después, en ND (1966). La pretensión misma de

³⁰¹ Ibid., p. 770

discernir entre verdad e ideología se ha vuelto un caso de ideología. Así como cuando la escisión era clara y tajante se podía medir por la negatividad de la obra de arte la amplitud de la brecha entre la praxis y la felicidad, cuando la escisión se difumina el lado de la verdad del que quedaba el arte también se vuelve un terreno dudoso. La dialéctica que le era exclusiva entra en un punto muerto. Adorno no llegó a verlo. O, mejor dicho, no podía anticiparse al futuro del arte del mismo modo que se anticipó al de la política, porque el pesimismo que él le aplicaba a la praxis no podía aplicarlo al arte, sin que se su teoría estética se resintiera. Si lo hubiera hecho, en su pensamiento no habría ninguna esfera donde se refugie la verdad y hoy quizá sería considerado un pensador posmoderno –y es justamente por *ÄT*, no por *ND*, que no puede serlo-.

Para Adorno, cualquiera sea la forma que tome la pseudoactividad –el activismo o la discusión- siempre se trata de un producto de las condiciones sociales objetivas. Contrariamente a lo que ella cree de sí misma, la pseudoactividad está adaptada a la situación del *huis clos*. En la discusión, el adversario es manipulado en función del respectivo plan, porque el resultado que se espera está decidido de antemano por las camarillas que llamaron al diálogo. Del mismo modo, el gesto pseudorrevolucionario es el complemento de la imposibilidad de que estalle una revolución espontánea. En cualquiera de los dos casos, la praxis en cuestión –como parte de su carácter falso- presupone un actor libre y autónomo, que en la realidad no existe. A falta de una fuente absoluta de espontaneidad, la pseudoactividad incorpora dentro de sí misma las reglas del mundo administrado que quiere combatir.

Si alguien no quiere discutir, o no cede en su posición, se lo descalifica como hablante, acusándolo de carecer de los prerrequisitos para entrar en una discusión racional. De ese modo queda en evidencia hasta qué punto la práctica del diálogo está deformada y reducida al nivel de la farsa: quien tiene la aptitud para discutir, no sólo debería aceptar el reto, sino que también estaría obligado a dejarse convencer. La discusión está basada en un principio autoritario: el que disiente tiene que aceptar la opinión del grupo. El consenso se fabrica como una operación de suma cero. El diálogo se utiliza como una técnica de propaganda. No importa la solidez de un argumento, sino su efecto práctico. Tampoco importa si se ha logrado convencer al adversario (por lo cual ni siquiera se lo ha escuchado), sino si se ha podido neutralizarlo.

Del mismo modo que los argumentos, las barricadas –dice Adorno- son inofensivas, si quien las contrarresta tiene el monopolio de la fuerza pública. Por eso es posible que las tolere, aunque sea temporariamente. Adorno pone al activismo del lado de las actividades adaptadas. No obstante, establece una importante diferencia entre la situación europea y la de los países del Tercer Mundo. Que las técnicas de guerrilla sí sean operativas allí es índice de que en el mundo administrado nada funciona sin rupturas, pero precisamente por eso los países industrializados no pueden tomarlas como modelo. El triunfo de la revolución sobre Estados impotentes, pero autoritarios,

³⁰² Adorno, T. W., GS 7, p. 27

tiene la marca de lo intransferible. Refiriéndose elípticamente a la revolución cubana, de cuyo triunfo habían pasado por entonces diez años ("Marginalien ..." fue escrito en 1969), Adorno sostiene que es ridículo pretender aplicarla a Europa cuando ni siquiera tuvo éxito en la selva boliviana. Ese modelo –dice, aludiendo ahora al Che Guevara- es tan impotente " ... como el culto a la persona de un líder asesinado en forma denigrante, cuando se encontraba indefenso ..."³⁰³.

El problema es cuál es el status dialéctico que Adorno le otorga a las revoluciones tercermundistas. Si la parte por la que el todo se rompe es una parte impotente –como da a entender que lo sería el Tercer Mundo-, el todo no sólo no se altera, sino que se fortalece en lo que es, en la medida en que la ruptura no lo afecta y, si lo afecta, logra contrarrestarla.

Si durante el siglo XX la totalidad siguió en pie con una buena parte del mundo convertida al comunismo, es porque al capitalismo el comunismo le representaba una ventaja para fortalecer las condiciones internas de su propio orden (lo mismo sucede hoy, podría decirse, cuando la única parte significativamente antiliberal del mundo capitalista está representada por el Islam). En el mismo momento en que se configura la totalidad, se engendra una resistencia deducible de ella, aunque la resistencia –por su mismo origen interno a la totalidad- aporta, a pesar suyo, nuevas ideas al sistema cuestionado y optimiza de ese modo su lógica absorbente.

Ahora bien, en el momento mismo en que Adorno reconoce que el mundo administrado no puede existir sin rupturas, está admitiendo implícitamente el carácter contingente de ese mundo. Lo que queda sin saber es si ese mundo administrado, entendido como totalidad, puede seguir siendo contingente después de que el espíritu ha completado su despliegue y se ha cerrado sobre sí mismo. Tal como lo presenta Adorno en "Marginalien ...", parece no poder serlo.

Es cierto que en una dialéctica sin astucia de la razón, tal como la que él quiere, los errores revolucionarios no debieran redundar en beneficios para la totalidad. Habría que analizar cada caso por separado y juzgar qué factores no previstos, y cuáles otros, que sí fueron previstos, incidieron en el fracaso de la praxis. Pero el hecho de que los errores –en tanto factores mal calculados y, por lo tanto, mal previstos- se cometan en nombre de acercarse a la realización de una idea que no es la Idea y que todavía no gobierna al mundo acrecienta la responsabilidad de los activistas sobre aquellas intervenciones que terminan como camicerías humanas, aunque no se los pueda culpar de haber fracasado. En realidad, no se los podría culpar de haber fracasado porque, de acuerdo a la lógica adomiana, no podrían nunca haber triunfado. Para que el fracaso de la praxis sea una derrota, y no una catástrofe, hace falta haber estado en condiciones de conseguir la victoria.

Quien vence contra los activistas siempre representa a la totalidad, aunque la represente a una cierta escala. La mala totalidad no es enteramente un producto de la intervención revolucionaria fallida, pero el carácter no propicio de esa acción, en tanto revela la falta de un análisis realista de todas las variables en juego en esa situación concreta, sí sería responsabilidad de los individuos

³⁰³ Adorno, T. W., "Marginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 10.2, p. 772

intervinientes. El modo en que esa totalidad contingente se ve fortalecida permite ver el papel instrumental que cumplen los Estados contemporáneos, como policías al servicio de una lógica que siempre los trasciende. No se trata solamente de evaluar la fuerza o la debilidad del enemigo –tomando como enemigo al respectivo Estado-, sino de entender hasta qué punto lo que esa enemistad significa forma parte de una tendencia general.

12. Frialdad e identificación falsa: la paradoja de la acción política

De esta manera, quedan sentados los lineamientos generales de la praxis falsa o "praxis ilusoria" (*Scheinpraxis*)³⁰⁴. Pero la pregunta crucial que Adorno se hace sobre esta praxis es si habría que apoyarla, aun sabiendo de su esterilidad. Porque el argumento de los activistas –muy lejano, en este punto, de la estrategia política- es que hay que apoyar a los movimientos de protesta precisamente porque no tienen posibilidades objetivas de éxito. Para ellos, habría que seguir el ejemplo de Marx durante la Comuna de París o el del Partido Comunista en 1919, cuando ingresa en el soviét anarco-socialista de Munich.

Pero en esta clase de apoyo se revela lo contrario de aquello en nombre de lo cual se convoca a la adhesión. Aprobar una acción prescindiendo de su resultado en términos de éxito o fracaso es un criterio de origen moral y no político. Lo que permite que los activistas lo invoquen para respaldar su praxis es una muestra involuntaria del estado en el que se encuentra la frialdad burguesa. Sólo la distancia con los hechos permite una identificación que entra en conflicto con las propias demandas de autoconservación y felicidad. Apoyar una causa que lleva al martirio solo es posible en la medida en que la capacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno es escasa, aunque para el sentido común el motivo sea precisamente el contrario.

De todos modos, la creación de un foco de resistencia, aun cuando esté regulada por el propio sistema, implica de parte del sujeto una capacidad de identificación con el sufrimiento ajeno que, cuando existe -y no es común que exista-, está condenada a la paradoja.

El hecho de que el sufrimiento quede confinado al foro interno, sin establecer vínculos sociales entre los sufrientes, se debe a lo que Adorno llama frialdad burguesa (*bürgerliche Kälte*)³⁰⁵, esto es, a un debilitamiento extremo de la capacidad de ponerse en el lugar del que sufre. Pero no se trata simplemente de una carencia particular, engendrada por el trato distante y las mediaciones en la sociedad civil, sino de una marca constitutiva del sujeto. Cuando Adorno dice que sin ella nadie podría sobrevivir, remite al vínculo indisoluble entre frialdad y autoconservación revelado al final del primer excursus de DA³⁰⁶. Allí, la frialdad aparece como una distancia que se toma el narrador para la descripción objetiva de los hechos. Aunque recién se vuelve impassibilidad con las grandes

³⁰⁴ Ibid., p. 776

³⁰⁵ Ibid., p. 778

³⁰⁶ Theodor W. Adorno, GS 3, pp. 98-99

novelas del siglo XIX, esa distancia ya está presente en el canto vigésimo-segundo de la *Odisea*. El castigo que el hijo del rey de la isla ordena aplicar a las esclavas infieles, por haber recaído en el estadio de las hetairas, es descrito con una calma inhumana e imperturbable, que se evidencia precisamente en el momento en que el narrador aclara lo poco que ha durado para las víctimas ese sufrimiento. Ahí detiene el relato y se pregunta si el suplicio no pudo haber sido más largo. Al preguntarse por ese intervalo de tiempo, en el que las mujeres ahorcadas se estremecieron hasta morir, el narrador interrumpe su pasividad y hasta la contradice. Pero ese instante de reflexión funda una nueva distancia, presupuesta en el hecho de que lo narrado sucedió en un tiempo inmemorial y remoto, del cual el respectivo presente está tan alejado como la cultura lo está de la barbarie. Esa distancia inaugura la frialdad burguesa. Por una parte, la lejanía confirma la propia supervivencia del que narra y, con ella, la del lector: ninguno de los dos se pone en el lugar del que ha sufrido. Por la otra, garantiza que la separación entre la propia realidad y la ajena tenga la forma de un abismo: el lector se identifica con el narrador sobreviviente, no con las víctimas, por lo cual queda –al igual que él- del lado civilizado, mientras que la atrocidad –al igual que los que la padecieron- pertenecen al extremo opuesto, donde se ha retornado a la barbarie.

Adorno se pone a sí mismo como ejemplo de esa frialdad burguesa de la que nadie está exento: "... en la segura América, como emigrante, uno podía soportar las noticias de Auschwitz ..." ³⁰⁷. Lo mismo les sucedería –según él- a quienes en la década del 60 se solidarizaban con los *vietcong*. La identificación con el sufrimiento ajeno choca con las exigencias de la autoconservación y de la felicidad, aun cuando es por él que la política podría crear las condiciones para que los hombres dejen de sufrir como especie –no como individuos, porque la política sólo puede satisfacer la componente corporal de la felicidad-. Ni quien pudiera lograr una identificación auténtica sería capaz de aterrarse de los males de este mundo en la debida proporción. Pero no es sólo por eso que no valdría la pena un sacrificio basado en sentimientos compasivos. El problema no es tanto que sacrificarse sea inútil (de hecho, no se puede impedir que alguien actúe en contra de sus propios intereses, creyendo que así favorece a una causa con la que se identifica), sino que ese sacrificio es falso. La identificación con el sufrimiento ajeno es prácticamente imposible y, en caso de ser posible, tampoco tendría sentido, si mueve a un sacrificio que redundaría involuntariamente en beneficio de la totalidad, porque la totalidad se fortalece cuando elimina una diferencia. En medio de la totalidad, nadie puede comportarse como si ya estuviera emancipado. Todo aquel que logra actuar sin ser el producto de los condicionamientos que ha recibido, antes que anticipar un estado que para él mismo también es inédito, lo que hace es seguir su propio deseo de libertad, un deseo que sería lo más parecido que existe a una libertad empírica, a pesar de no estar exento de ideología, porque es la expresión de algo verdadero en medio de lo falso.

El sufrimiento no debería existir. Es una fisura en medio de la totalidad. De ahí que sea verdadero. La racionalización debería haberlo eliminado y no lo logró. Ese fracaso significa, por un lado, que la

³⁰⁷ Theodor W. Adorno, "Maginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 10.2, p. 777

vida no es feliz, y, por el otro, que la vida se vive con ese sufrimiento no de manera estoica, sino resentida: haciendo el mal en la misma medida en que se ha aprendido a soportarlo –aquí aparece el momento freudiano del pensamiento de Adorno, al que le dedico el capítulo 5-. Bajo las condiciones de la vida dañada, el sufrimiento endurece, en lugar de sensibilizar. Quien se identifica con el sufrimiento ajeno en un mundo falso está encerrado en un dilema, donde las opciones son igualmente falsas. Si abandona la compasión contemplativa para participar de una praxis revolucionaria, su acción –sea reprimida o tolerada- perfecciona las condiciones opresivas. Si se solidariza con los oprimidos sin intervenir en una acción directa a favor de su emancipación, pone en evidencia los límites impuestos por la frialdad burguesa a la capacidad identificatoria. La segunda opción es más inocua –y sólo en ese sentido es menos mala-, pero las dos son igualmente falsas.

Si bien la incapacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno impide que la dialéctica se abra (porque debería abrirse por la experiencia del sufrimiento), la frialdad burguesa no es la causa de la falsedad del mundo, sino la defensa contra ella. En todo caso, puede ser tomada como un mal que sirve para soportar el resto de los males. La debilidad de la identificación sólo puede ser superada por una dialéctica abierta y esa posibilidad, de que la dialéctica se abra, dentro de las condiciones actuales, sólo es posible para el pensamiento –que es donde se ha refugiado la resistencia-, no para la praxis. Adorno, si bien cree que la praxis es la vía verdadera para la emancipación humana, declara al pensamiento como el único refugio de la resistencia, en la medida en que los modos de intervenir políticamente –el activismo y la discusión- son formas deformadas de la praxis. El pensamiento, entonces, debería consagrarse al problema de cómo generar una dialéctica que no se cierre en un sistema y que, por ser abierta, permita plantear como posible una felicidad que no sea falsa. Para eso, Adorno necesita desentrañar el fracaso de la dialéctica hegeliana. Este es, a mi entender, el momento materialista de su filosofía política, en el que procede como un hegeliano de izquierda, poniendo a Hegel en contra de sí mismo.

Capítulo 4

Hegel contra sí mismo. La construcción del espíritu y el comienzo de la infelicidad humana.

1. La construcción del espíritu: de cómo lo contingente se volvió necesario

La dialéctica negativa es el proyecto de dismantelar la dialéctica hegeliana. Ese proyecto, no obstante, no puede compararse ni siquiera con lo que más se le parece: ni tiene la expectativa moderna de reemplazar un edificio construido sobre un principio falso por otro construido sobre uno verdadero, ni cree —a la manera postmoderna— que las grandes construcciones del pasado albergarían, aunque sea solapadamente, una línea arquitectónica secundaria, alternativa a la principal y abandonada en el curso de su desarrollo, que puede ser retomada después de haber quedado trunca. La dialéctica negativa dismantela el espíritu, para mostrar que es una construcción enteramente humana, que ha mantenido a los hombres bajo su hechizo durante toda la historia. Pero no lo hace a la manera de la genealogía nietzscheana, para desenmascarar al espíritu como mentira, sino para mostrar cómo el modo en que se impone por igual a hombres y cosas, borrando las huellas de su origen subjetivo, convierte su contingencia en necesidad. Una vez que empieza a desplegarse, el espíritu gobierna al mundo, tal como creía Hegel, pero no por las razones que daba su filosofía.

El espíritu hace conmensurable con él lo inconmensurable (la naturaleza), y eso sólo es posible a través del dominio y la escisión. Sin el dominio no se puede someter lo disperso a la unidad del concepto. Sin la escisión, el dominio no puede ejercerse, porque se necesita que una parte sea la dominada y otra la dominante para que exista la subordinación (aunque esas partes permanezcan por eso mismo irreconciliadas). El espíritu impone a cada cosa un concepto, pero, por razones de economía, hace que las cosas se parezcan entre sí, aunque ese parecido sea arbitrario. De ese modo, no hay tantos conceptos como individuos —o un concepto para cada individuo— y la imposición del espíritu sobre la naturaleza se ejerce a través de la abstracción propia del pensamiento. La violencia del universal en el proceso de su realización se debe precisamente a la falta de identidad con lo que somete. Que el espíritu opere sin excepciones por medio de la negación indica que no encuentra nunca algo que le sea semejante.

El espíritu no tolera lo particular. Pero él también es algo particular que ha alcanzado el rango de lo universal. Y lo ha alcanzado por el solo hecho de imponerse sobre todo lo que existe. Lo mismo que convierte al espíritu en universal —el *factum* de la imposición— lo delata como no omnipotente, porque el uso de la fuerza es índice de una razón limitada, es decir, de la razón de un sujeto, de una razón particular. Nada de lo que él domina le pertenece desde un comienzo, sino que se lo

apropia. Entre las cosas que él encuentra un parecido y las convierte en idénticas, no hay nada en común: él tiene que imponer la identidad del concepto y hacerla valer como ley.

Que el pensamiento, por el hecho de imponerse coactivamente, sea un pensamiento subjetivo dotado de validez objetiva, no significa que su imposición tenga el valor de lo necesario. Para que el espíritu pueda imponerse bajo la forma de lo necesario es preciso que se constituya como totalidad. Sólo si se totaliza, la razón subjetiva puede ser espíritu y gobernar al mundo. Que se totalice significa que nada escape a su control. Ese control absoluto, sin resto, es lo que más se parece a la objetividad para una razón cuyo origen es inconfesablemente subjetivo.

Lo que a Adorno le fascina de la dialéctica hegeliana es lo mismo por lo cual la considera la manera más perniciosa de pensar: a través de ella se conoce descarnadamente cómo opera la razón. Al terminar con la ilusión de la cosa en sí³⁰⁸, Hegel es más realista que Kant. Los filósofos anteriores a Hegel, en ese sentido, son simplemente prehegelianos, porque viven todavía de las ilusiones que Hegel viene a desenmascarar. Pero las insuficiencias de las filosofías ajenas se revelan como tales dentro de otra filosofía que es más completa al precio de ocultar su propio principio. La dialéctica hegeliana es la verdad de un mundo falso, porque todo lo que Hegel identifica con lo universal es índice de falsedad. Que no existan ejemplares de los conceptos más preciados de su dialéctica –identidad, libertad, individuo– delata el fracaso de lo universal. Por esa falta de ejemplares se da a conocer que el espíritu opera por medio del dominio, igual que el sujeto del cual proviene. Tomándolo tal como lo piensa Adorno, podría decirse que el idealismo absoluto tiene precursores a la manera en que Kafka los tenía para Borges³⁰⁹: si la paradoja de Zenón anticipaba el problema de *El castillo*, el agua de Tales es la forma más rudimentaria de buscar la identidad donde nunca la hubo. Hegel es el primero en presentar como verdad la certeza que la tradición racionalista no podía confesar en público: que la razón odia a la naturaleza, que su meta es destruirla y que por eso no tolera lo particular. Pero Hegel no puede darse cuenta, desde ya, de las razones de ese odio. Él tampoco puede confesar que el espíritu es algo particular, una razón subjetiva que ha alcanzado el rango de lo universal imponiéndose sobre todo lo existente, pero que no tiene más poder que su extensión infinita. La única garantía de que el espíritu sea absoluto es que nada quede fuera de su control, porque el espíritu, de acuerdo a su esencia y a su origen, no tiene nada de omnipotente.

La universalidad del todo es tan abstracta como la del pensamiento. Lo abstracto, en tanto se impone, se convierte en sentido. Y no al revés. No es porque el sentido esté previamente de su lado (como algo que pertenece al concepto y de lo cual la naturaleza carece) que lo universal se convierte en ley, volviéndose igual para todos. La fuerza de obligar la tiene lo universal porque, al

³⁰⁸ La doctrina kantiana de la cosa en sí, por su parte, tiene un cierto aire de familia con la doctrina adorniana de lo no idéntico. "... El objeto sería alguna vez lo no idéntico, liberado del imperio subjetivo y concebido a través de la autocrítica de éste (...) Eso no idéntico se aproximaría a la cosa en sí kantiana, aunque Kant claudicó en el punto de fuga de su coincidencia con el sujeto ..." Adorno, T. W., "Zu Subjekt und Objekt", en: GS 10.2, pp. 752-753.

imponerse indistintamente sobre cada individuo –hombre o cosa–, empieza a ser obedecido, y a lo que se le rebela, lo reprime. A mayor abstracción (más individuos subsumidos a conceptos), mayor coerción. Sólo porque esa universalidad abstracta del pensamiento es coercitiva es que el espíritu puede autoconocerse en la objetividad, volviéndose concreta en términos hegelianos. En otras palabras, negando la naturaleza y afirmando su dominio sobre ella, el espíritu se encuentra fuera suyo como en casa.

El término medio en la relación del pensamiento con la objetividad es el sujeto. El pensamiento subjetivo, totalizado y abstracto, se realiza a través de la subjetividad, entendida ahora como lo contingente. Esa subjetividad es el propio origen espurio que el espíritu quiere olvidar, realizándose en la historia como espíritu absoluto. Hegel no se avergüenza de ese origen, pero al ponerlo como el momento inicial de la dialéctica, de alguna manera lo esconde, como si esperara que el lector lo olvide en su versión original una vez que ya lo haya visto transfigurarse tantas veces, hasta alcanzar los atributos divinos.

En el comienzo de la dialéctica sólo hay un animal que, para dejar de serlo, y convertirse en sujeto, niega la naturaleza. La virtud de su especie –lo que le permite la osadía que le está vedada al resto de los animales– es que ha desarrollado la razón hasta el grado del concepto. La totalidad ya está escrita como destino en este momento inicial: quien niega la naturaleza tiene que llegar hasta el final, si es que quiere ser su amo. La razón de un ser finito nunca puede ser omnipotente, sólo puede ser total. Si nada queda fuera de su control, nada puede ser de otra manera que como ella lo dicta. De esta manera, todo lo contingente se vuelve necesario. A los ojos de un ser finito, el sistema es lo que más se parece a la omnipotencia. Por eso la dialéctica está condenada a cerrarse sobre sí misma, volviendo a su principio, pero para encontrarse con un sujeto que ha devenido pensamiento del pensamiento y ha eliminado todo vínculo con la naturaleza.

El espíritu aspira a la soberanía precisamente para deshacerse de la prehistoria. Esa prehistoria es la vida animal de la especie. Y la especie humana es una especie carnívora. La vida de los carnívoros es peligrosa. Para salir del hambre, tienen que lanzarse sobre una presa. A diferencia de los animales herbívoros, que pueden llevar una vida tranquila, los carnívoros están condenados al riesgo de morir cada vez que quieren comer. O se mueren de hambre o se arriesgan a morir para comer. Pero el riesgo de morir cazando no es que la presa ataque, sino que los otros cazadores quieran la misma presa que uno. Este comienzo, como todos los comienzos, es fatídico: ese animal va a ser racional sólo por el apetito de su adversario. Cada vez que salga a cazar, sabrá que puede morir en el intento. Cuanto más obedece su conducta al instinto de conservación, menos se permite el carnívoro confesarse a sí mismo cuál es su miedo más profundo. Por eso lo proyecta sobre la presa: todo ser vivo que se pretende devorar tiene que ser malo.

³⁰⁹ Jorge L. Borges, "Kafka y sus precursores", en: *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 710-712

La maldad que el cazador proyecta sobre la presa es en realidad la propia maldad, que la reconoce como humana –y no como animal- cuando teme morir en manos de sus competidores. De ahí que la evolución que le permitió al hombre salir de la animalidad no haya podido asegurarse solamente por el tránsito hacia el concepto –por la sola razón-, sino que requiriera de un superego. Para cazar hace falta calcular, pero con el cálculo no basta: hay que tener controlada la parte natural –parece querer decir Adorno-, para que las pasiones buenas –como la piedad- no interfieran con las malas –como la envidia- y el conflicto dificulte la autoconservación. El enfriamiento de las pasiones –y, con él, un tema que Adorno no trata, pero que debería haber tratado: la erradicación del bien y del mal absolutos dentro de este mundo- es tan importante en la evolución humana como el tránsito a la racionalidad. Entre esas pasiones, el miedo a morir de manera violenta termina siendo más fuerte que el deseo de gozar de manera irrestricta.

La sumisión a la razón queda garantizada por la aparición del superego, pero, al mismo tiempo, el hecho de que el hombre elija la vida racional como el mal menor –no como un bien en sí mismo- hace que sólo pueda encontrar felicidad en aquello que le recuerda a lo que tuvo que desaparecer. Y lo que tuvo que desaparecer fue la naturaleza.

Cuando el carnívoro llegue trabajosamente al estadio del *zōon politikón* sublimará este esquema antropológico a través de la gnoseología: el objeto, antes de ser objeto para el sujeto, como parte de la naturaleza, resulta inaccesible, imposible de recordar, en última instancia³¹⁰.

El concepto es pura coerción, algo abstracto y vacío que se le impone por la fuerza a cada pedazo suelto de naturaleza. Adorno pasa a propósito del ámbito de lo humano al de las cosas, y del de las cosas, al de lo humano, como si al insistir en esa indistinción lograra señalar mejor de qué tipo es la indiferencia que siente el espíritu por todo aquello a lo que se enfrenta. Cuando por este procedimiento de negar toda exterioridad el espíritu llega al autoconocimiento, la totalidad se completa y el sistema queda cerrado. A partir de ese momento, la dominación cambia, porque ya no queda nada fuera del sistema y lo que se rebela, se rebela dentro suyo. Pero hasta entonces, para ejercer esa fuerza sobre lo que todavía no le pertenece, el espíritu necesita que la abstracción de su universalidad se constituya como ley y tome la forma del derecho. El derecho es una esfera donde se regulan las acciones individuales, pero de individuos cosificados. Eso lo hace ideal para expresar tanto la abstracción constitutiva del espíritu como su indiferencia respecto de con qué clase de individuos trata (hombres o cosas). Constituido como un orden arbitrario y abstracto que, no obstante, no puede ser resistido, el derecho sería la expresión más acabada del nominalismo que condena ND: universales abstractos, por un lado, individuos concretos, por el otro, y la coerción como mediadora. La jurisprudencia se impone al proceso vital de la sociedad

³¹⁰ “... todo lo que recuerda a la naturaleza es inferior, de modo que pueda ser tranquilamente devorado por la unidad de un pensamiento que trata de conservarse (...) El sistema es el vientre hecho espíritu, y la furia, el signo distintivo de todo idealismo. (...) La idea de que el hombre es el centro está emparentada con el desprecio humano: no hay que dejar nada sin impugnar. La sublime rigidez de la ley moral era de la misma madera que esa furia racionalizada contra lo no idéntico; tampoco el liberalismo de Hegel era mejor, cuando

como un sistema de conceptos que subsume lo singular bajo lo universal. De este modo, decide de antemano lo que cada individuo es de acuerdo con el orden conceptual del que ha sido copiado (por eso la idea del derecho natural conserva críticamente la falsedad del derecho positivo)³¹¹. Todo sistema de derecho, además, se origina inevitablemente en una razón subjetiva, que se ha vuelto objetiva por los mismos procedimientos que lo que llamamos espíritu.

Pero lo que Adorno quiere establecer entre derecho y espíritu no es una analogía. El derecho es por antonomasia la esfera en la que se expresa la abstracción constitutiva del espíritu. Eso quiere decir que está alejado de los intereses individuales en la misma medida en que se compone de ellos. El espíritu necesita de los individuos para particularizarse y pasar de lo abstracto a lo concreto, pero no se interesa por ellos. Da lo mismo que obedezcan o que se resistan a su influjo, si tarde o temprano todo termina perteneciéndole.

Cualesquiera sean los individuos (hombres o cosas), todos reaccionan igual a la imposición de lo universal. Sus reacciones están modeladas por la existencia de algo irresistible. De ahí que para la universalidad los individuos sean meras máscaras de teatro o simples agentes del valor no sólo en el terreno específico -aunque prioritario- de la economía, sino en todas las expresiones de su existencia, incluyendo la psicología. La psicología habría sido el lugar más apropiado para la autenticidad. Pero como la racionalidad está puesta al servicio de la conservación de la vida, el interés individual de una individualidad ilusoria sólo se satisface -o permanece insatisfecho- bajo las formas establecidas. Su ilusión de subjetividad se produce objetivamente, porque la totalidad sólo puede funcionar a través del principio de autoconservación, obligando a todos los individuos a cuidar de su propio interés.

De este modo, sustituyendo a los dioses terribles de la racionalidad bárbara, sedientos de sacrificios humanos, por la racionalidad instrumental del espíritu, que pondera la autoconservación en lugar del sacrificio, se realiza una parte de la dialéctica de la ilustración³¹². Pero el terror sagrado a lo que es gigantescamente superior y amorfo regresa bajo la forma de una totalidad que opera con los individuos igual que el destino.

El espíritu domina sobre los individuos, pero sin interesarse por ellos. Basta con que los enfrente entre sí por el principio de la autoconservación, obligándolos a cuidar de su propio interés, para que sirvan a sus fines. El individualismo, así entendido, no es más que la dependencia de la especie.

El individuo que se constituye bajo el velo del individualismo es una mónada que, al cerrarse sobre sí misma, bloquea toda posibilidad de una experiencia que no esté previamente moldeada por un universal. Está incapacitado para reconocer lo nuevo o lo extraño, en la misma medida en que lo ansía. Si reconociera lo diferente como diferente, no podría reducirlo a la identidad. Para Adorno,

sermoneaba con la superioridad de la mala conciencia a quienes rechazaban el concepto especulativo, la hipóstasis del espíritu ...” Adorno, T. W., GS 6, pp. 33-34

³¹¹ Ver: Adorno, T. W., GS 6, p. 305

³¹² Ibid., p. 300

el conocimiento del objeto, que sucede –tal como lo descubrió el idealismo- como proyección del sujeto sobre la naturaleza y en ese sentido, como autoconocimiento del sujeto a través de sus mediaciones, debería ser reemplazado por la *experiencia* del lo no idéntico (entendida como la capacidad del sujeto de “desaparecer” en el objeto y devolverle su condición anterior al concepto). Pero, en las condiciones vigentes, esa experiencia sólo es posible en el arte.

F. Jameson sostiene que el modelo que toma Adorno para reconstruir el pensamiento de la identidad es el de la neurosis. La neurosis, entendida como la repetición como tal, como el retorno de lo mismo una y otra vez, sería la forma que toma la identidad en la vida cotidiana. “... En esa limitada apropiación que hace Adorno de la conceptualidad freudiana –y que en algunos contextos es vista como cruda y pasada de moda (...), la neurosis es simplemente este aburrido aprisionamiento del yo dentro del yo, atrapado por su terror a lo nuevo e inesperado, llevando su mismidad dondequiera que vaya, de modo tal de estar protegido de sentir cualquier cosa que le requiera extender su mano, para así nunca encontrar nada, salvo lo que ya conoce ...”³¹³

La observación de Jameson sobre el posible origen psicoanalítico de la crítica adorniana al pensamiento de la identidad, a pesar de que puede resultar tan reveladora de sus propias influencias como de las de Adorno, tiene relevancia, en la medida en que sirve para entender como originalmente subjetivas a las operaciones presuntamente objetivas del espíritu. El principio operativo del espíritu es el hechizo (*Bann*). Un concepto se aplica sobre distintos individuos (hombres o cosas) y esos individuos empiezan a comportarse –si son hombres- o a significar para los hombres –si son cosas- tal como ese concepto dice que son. Los conceptos tienen poder sobre la naturaleza, como si los hombres la hubieran embrujado y, por ser parte de ella, padecieran también el hechizo.

Si los individuos tienen premoldeada su capacidad de experiencia, son perfectamente aptos para servir de instrumento a lo universal. Gracias a ellos, el espíritu se convierte en algo autónomo, primero, respecto de las acciones singulares y, después, respecto de los agentes de esas acciones. Esa instrumentalidad, lejos de darle relevancia a la acción humana, revela la falta de poder que se tiene sobre aquello que requiere de muchos para ser realizado. Lo que define un resultado como colectivo no es la suma de voluntades, sino la tendencia a la que está subordinado. Adorno explica el concepto de tendencia con el ejemplo de la Revolución Francesa. El modo en que ella encaja en la trayectoria general de la emancipación burguesa es independiente de los detalles en los que la investigación histórica pueda fijar su atención para construir hipótesis. Las razones de su triunfo no coinciden con las razones por la que se convirtió en la causa de muchos. Si en 1789 la burguesía no hubiera ocupado las posiciones clave de la producción económica, si los restos del feudalismo y su cúspide monárquica no hubieran estado listos para desmoronarse, el éxito de los revolucionarios, así como la emancipación burguesa, habrían sido imposibles. Este

³¹³ Jameson, F., *Late Marxism ... op. cit.*, p. 16

tipo de victorias respondería al imperativo nietzscheano de que hay que empujar lo que cae³¹⁴. De todos modos, el ejemplo que da Adorno para explicar su noción de tendencia adolece de los mismos defectos explicativos que señalé en el capítulo anterior para el caso de su crítica al activismo: ¿cómo se sabe, si no es por la acción revolucionaria, que los restos de un orden vetusto pueden desmoronarse? Es obvio que si se desmoronan con la acción revolucionaria, eso indica que estaban en condiciones de desmoronarse, pero, si no se desmoronaran, eso no demostraría de suyo lo contrario: que no estaban en condiciones de desmoronarse. Evidentemente, Adorno postula la contingencia más de lo que la aplica, sobre todo cuando pretende justificar su opción por la contemplación en contra de la praxis.

2. La interrupción de la dialéctica: la crítica de Adorno al Estado hegeliano

En el curso de la historia, la sustitución de un pueblo por otro para encarnar el espíritu Hegel la justificaba en nombre de un plan por el cual la libertad iría aumentando en relación al perfeccionamiento de las leyes. Los pueblos que construyen Estados y civilizan a otros pueblos – Grecia, Roma, y el mundo cristiano-germánico, no el pueblo elegido para la salvación, que es el pueblo judío- son entonces los que forman el concepto de Occidente. Lo que se revela en el concepto hegeliano de Occidente es que la libertad siempre estuvo atada a la coerción, que ambas forman parte de una misma y única dialéctica. Sólo que, cuando la sociedad fue más homogénea, porque coincidió con un solo y único pueblo (el pueblo griego, por ejemplo), la coerción no se habría sentido como tal, salvo para los disidentes.

En este sentido, puede decirse que el idealismo absoluto siempre es realista respecto de aquello que el hombre ha llegado a ser por obra de la racionalización del mundo. Así como comprende la violencia que implican las operaciones de conocimiento respecto de las cosas conocidas –y la comprende en la misma medida en que la sublima-, también comprende el sentido de la política mejor que cualquier otra doctrina anterior. De hecho, la reconciliación espiritual que Hegel propone a través de la figura del Estado demuestra que ha fracasado la reconciliación real. Esta contradicción entre lo real y lo racional –inconfesable y escandalosa para su propia dialéctica- lo obliga, contra su voluntad, a reformular la tesis sobre la realidad de la idea. Y a hacerlo nada menos que con la figura del Estado, tal como aparece en su *Filosofía del derecho*.

El Estado es la figura en la que el espíritu mejor se satisface en la tierra. Es el concepto universal por antonomasia, algo que, aun cuando se haya originado en la abstracción, se enorgullece de

³¹⁴... Aunque la mala administración de la corte fuese una palanca para las rebeliones parisinas, aun esta mala gestión estaba en función de la totalidad, del retraso de la economía absolutista 'de gastos' respecto de la capitalista de rendimiento. Incluso factores que se oponen a esa totalidad, sin por eso dejar de favorecerla, como ocurrió en la Revolución Francesa, alcanzan su lugar sólo dentro de esa totalidad ...” Adorno, T. W. GS 6, p. 297

existir por encima del tiempo, convirtiendo en ganancia para la eternidad la pérdida que sufre lo subsumido por el proceso de abstracción.

De ahí que, de acuerdo con el modo en que lo concibe Hegel, el Estado signifique la interrupción de la dialéctica. La inmovilidad que puede predicarse de él como institución, una vez que se ha solidificado, es imposible atribuírsela a la sociedad. El Estado está eximido de la dialéctica, pero la sociedad, no, porque es esencialmente dinámica. Al no confiar en que sea la dialéctica la que se cure a sí misma, Hegel repetiría un topos del pensamiento griego, el de solidarizarse con las instituciones en contra de su fundamento en el proceso social. Dejando al Estado afuera de la dialéctica, Hegel no sólo quiere preservarlo de sus posibles transformaciones y de su posible fin, sino sobre todo quiere evitar que por su posible devenir se rompa el hechizo que produce la totalidad una vez consumada.

Cada vez que Adorno habla de hechizo (*Bann*) en ND, lo hace para referirse al efecto de necesidad y omnipotencia que logra el espíritu cuando termina de desplegarse y se cierra sobre sí mismo como totalidad. Esa totalidad sin resto se vuelve inmóvil (aunque no logre ser eterna), indescifrable (aunque haber devenido irracional sea resultado del despliegue total de la razón), y finalmente, necesaria, porque, a pesar de su contingencia, aniquila la capacidad de transformarla que tienen los individuos. Es más, los individuos se comportan respecto de ella como si fuera algo *a priori* e inevitable, en lugar de una construcción histórica y contingente.

Pero el atributo que mejor le permite al espíritu usurpar el lugar de la divinidad es su omnipresencia. Al estar en todas partes, el espíritu se vuelve invisible. Cuando ya no se siente su presencia, es porque nada ni nadie está tan libre del espíritu como para que él aparezca en la diferencia con el respectivo ser. A partir de ese momento, el espíritu, totalmente desplegado, es la sociedad vuelta sistema. El individuo no advierte la coerción que proviene del sistema –la coerción social–, en la medida en que no puede distinguirla de su yo; sí advierte, en cambio, la coerción del Estado, porque la percibe como externa a sí mismo.

Por esa razón, la humanidad descubrió la existencia del Estado antes que la de la sociedad. A pesar de todas las mediaciones que encierra dentro de sí, el súbdito ve al Estado como algo dado e inmediato, pero externo. A la sociedad no la percibe, porque la tiene internalizada. La afirmación hegeliana de que todo lo que el hombre es se lo debe al Estado, aun siendo una exageración, expresa correctamente por qué medios se continúa el ancestral *quid pro quo*. No importa que – como lo vio Marx– la producción social pese sobre los individuos como una fatalidad, si de hecho nadie la considera un patrimonio común. La diferencia entre la sociedad ideal y la sociedad real es tan visible como inútil el propósito de disimularla. Todos saben, por estar obligados a actuar de acuerdo a ese saber profundamente internalizado, que la sociedad civil es por definición el ámbito del antagonismo y la conflictividad. Su lógica es tiránica, su principio de regulación, implacable; por eso mismo los hombres no reconocen en ella nada humano que les permita controlarla. Para eso existe el Estado, que es donde la libertad humana alcanzaría la plenitud de sus derechos.

Pero esa plenitud de derechos es la de una humanidad que ha trascendido sus límites empíricos, mientras los hombres concretos vivieron y viven sin conocerla. La idea misma de Estado, como figura de Dios en la tierra, postula que la secularización total, si no tiene como contraparte la transferencia de los atributos divinos a los hombres, consiste simplemente en vivir bajo un orden que *a priori* no necesita rendir cuentas a los que lo obedecen. Como esa transferencia, que es parte de la dialéctica hegeliana, no ocurrió del modo previsto -porque la muerte de Dios en manos de los hombres no tuvo los beneficios esperados por ellos, tal como se dio cuenta Nietzsche y no Hegel-, la figura del Estado quedó como el testimonio más perfecto de la disociación entre la Idea y la realidad.

Esa disociación, criticada por Adorno, que no existe desde la mirada totalizadora del sistema, Hegel tiene no obstante que reconocerla en la *Filosofía del derecho*: "... Al considerar para sí la idea del Estado no se debe tener ante la vista Estados particulares ni tampoco instituciones particulares, sino más que nada la Idea, este dios real. Todo Estado, sea que se lo declare malo también de acuerdo con los principios que se tenga, sea que se reconozca en él esta o aquella carencia, siempre, si pertenece a los Estados cultivados de nuestra época, tiene en sí los momentos esenciales de su existencia. Pero porque es más fácil descubrir las faltas que comprender lo afirmativo, se cae fácilmente en el error de olvidar el organismo interno del Estado mismo [que está] por encima de los aspectos aislados ..."³¹⁵

Esta doble recomendación -primero, la de concentrarse en la Idea del Estado y no en los Estados realmente existentes, y segundo, la de prestar atención al conjunto y tomar las faltas como detalles que no alteran la esencia- representaría el único modo en que Hegel puede reconocer lo que dentro de los límites de su filosofía le está prohibido pensar: que la realidad histórica podría en ciertos puntos no ser idéntica con la Idea.

No obstante, en este tipo de señalamientos, con los que pretende poner a Hegel en contra de sí mismo, obligándolo a reconocer precisamente lo contrario de lo que su filosofía conscientemente podía querer decir, Adorno practica un juego más peligroso de lo que él cree: para poner a Hegel en contradicción consigo mismo, tiene que dejar ver sus propias contradicciones respecto de Hegel (lo mismo que le pasa a Krahl, a su vez, con Adorno, tal como intenté mostrar en el capítulo anterior).

Hegel es para Adorno menos encubridor que cualquier otro filósofo moderno. Al elevar el espíritu pequeño burgués a la categoría de Espíritu Absoluto, entendió cuál era la verdadera afinidad entre lo humanamente grandioso, que ponderaban sus predecesores idealistas, y el deseo de pisotear todo lo anterior humano, considerándolo inferior.

En MM, Hegel aparece como quien, dentro del idealismo, trata de detener la marcha idealista del pensamiento hacia el primado de la razón práctica, pero sucumbe a ella. La lógica del idealismo es la misma del pequeño burgués, porque pretender deducir el mundo a partir de un principio

formulado en palabras es la forma de comportamiento típica de aquel que quiere usurpar el poder, en lugar de oponerle resistencia. Los burgueses, grandes o pequeños –como ya lo había mostrado Sade- son usurpadores y hacen de la usurpación su razón de ser.

Relacionarse con lo prehumano como cosa, y no distinguir una cosa de otra, si ambas tienen el mismo valor, es la base de la conducta burguesa que el idealismo sublima hasta donde puede. Para apropiarse de la naturaleza es mejor suponer que la naturaleza necesita del concepto para existir, como si ella hubiera esperado durante eras geológicas enteras la llegada de un animal que pueda nombrarla, aunque el precio de ser nombrada sea la subordinación.

Adorno no lo reconoce, pero Hegel es quien se encarga de terminar con la hipocresía de lo sublime. Aceptar que la naturaleza puede representársele al burgués bajo la forma de lo sublime equivale simplemente a reconocer que hay una parte de ella que él todavía no domina, aunque su deseo sea poder dominarla (porque lo sublime es la naturaleza en tanto temida).

El Hegel de MM, legitimador del comportamiento burgués, cede su lugar, en ND, a un Hegel apologista del clasicismo (tal como aparece en muchos pasajes de ÄT). Adorno crea en ND la figura de un Hegel conservador, pero, por eso mismo, más sincero, más autoconciente, y más explícito en cuanto a las intenciones últimas de su filosofía. En MM, había dicho que "... en la glorificación clasicista de la soberanía sobre la naturaleza se refleja lo vulgar e inferior por medio de la sistemática aplicación de la negación ..."³¹⁶. En ND, esa categoría se la aplica a Hegel.

El horizonte del pensamiento hegeliano, tal como Adorno quiere trazarlo, sería una versión superadora de Grecia (de una Grecia idealizada como el colmo de lo apolíneo), que serviría de contrapunto al formalismo kantiano. El precio de ganar sustancialidad se paga con el cierre de la dialéctica. Cada vez que Hegel no tolera la verdadera dialéctica, la dialéctica histórica, porque su pensamiento no logra ser meramente receptivo de la obra divina en este mundo, su modo de salir al paso, para que no se perciba el defasaje entre la realidad y la Idea, sería movilizar ideas griegas que él cree anteriores a la experiencia de la individualidad. Tal es el caso de la sentencia atribuida a Pitágoras de que el mejor modo de educar moralmente a un hijo es hacer de él un ciudadano de un Estado con buenas leyes³¹⁷, sin que se requiera un juicio previo sobre si el Estado y sus leyes son buenos. Cada vez que Hegel necesita apelar a esa Grecia –la Grecia que aprecian los partidarios del clasicismo-, demuestra sin querer que gran parte de su filosofía oscila entre la omnipotencia y el servilismo, dos rasgos afines al pensamiento conservador. Su servilismo consistiría en proponerse que su dialéctica sea una reproducción en conceptos del desarrollo histórico del plan divino. Pero como la historia fáctica no siempre responde a ese plan, necesita de una omnipotencia que provenga de la razón para nivelar el curso histórico de acuerdo con la línea

³¹⁵ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke in zwanzig Bänden ... op. cit.*, 7, p. 336, citado por Adorno, T. W., GS 6, p. 329

³¹⁶ Adorno, T. W., GS 4, #53 "Schwabenstreiche", p. 99

³¹⁷ Hegel, G.W. F., *Grundlinien des Philosophie des Rechts ... op. cit.*, #153, p. 235, citado por Adorno, T. W., GS 6, p. 330

de la Providencia (siguiendo el conocido principio de que si los hechos no se adaptan a la teoría, "peor para los hechos").

Así, la dialéctica hegeliana, vista desde la óptica de Adorno, recaería en el platonismo, por estar pensada para que se corone a un sujeto que no sólo no existe, sino que esa dialéctica no ha logrado crearlo. La ontologización de la historia, con su cierre dialéctico, sería el remedio para que ese movimiento no se revele como el fracaso histórico de Occidente, evitando que se lo vea finalmente como un mundo donde nunca existió la libertad empírica. O, en otras palabras, un mundo donde nunca existió el individuo.

Si los hombres no pueden vivir sin el Estado, porque no pueden soportarse entre sí, el Estado pasa a ser la creación humana más excelsa, aunque el Espíritu absoluto se solaza finalmente autocontemplándose en el arte, la religión y la filosofía, que son las esferas donde la Idea, por fin, se termina de emancipar de la materia.

La construcción del espíritu tiene su contraparte en el fracaso de la política. Con él se arruina la posibilidad de que los hombres se gobiernen a sí mismos, porque el espíritu es tan autónomo como ellos impotentes. Todo lo que sirve al espíritu está determinado por él, pero que el espíritu lo determine no significa que le importe su suerte. Así sucede con los individuos. Los individuos presienten en lo que les ocurre la interdependencia universal. Y la presienten en la misma medida en que se reconocen incapaces de dominarla. La conexión de las acciones sociales particulares se anuda en una trama tan cerrada y compacta que los individuos ya no pueden reconocer en esa universalidad un momento necesario de su propia emancipación. Es por fuera de esa universalidad y de esa necesidad –a través de experiencias que en una sociedad no emancipada sólo son posibles en la esfera del arte y en la de la filosofía- que tendrán finalmente que tratar de emanciparse, aunque esas experiencias sean las que les revelen que nadie se emancipa a sí mismo si, junto con él, no se emancipa la humanidad toda.

Ahora bien, si el antagonismo originario de la sociedad humana surgió de manera contingente, a partir de una serie de actos arbitrarios, en ese caso, la construcción del espíritu universal se desmorona. Su necesidad, implacable una vez puesta en marcha, es sin embargo el resultado de unos hechos no sólo contingentes sino poco dignos de ser recordados: lo que se tiene en la más alta estima (el espíritu, entendido como la razón que gobierna al mundo) revela unos comienzos bajos, oscuros, casuales e inconfesables. Ese origen espurio afecta inevitablemente el modo en que se concibe al Estado como representación de Dios en la tierra.

3. De Aristóteles a Hitler. Excurso sobre la relación entre individuo y Estado

En 1951 Adorno escribe "Individuum und Staat"³¹⁸. Ese breve ensayo nunca fue publicado y aparece póstumamente, en el segundo tomo de los *Vermischte Schriften* de las GS, dentro del apartado que incluye textos sobre "Sociedad, Educación y Política". Allí desarrolla el problema de manera histórica, comenzando por los griegos y concluyendo en la segunda posguerra.

La relación del individuo con el Estado es uno de los temas fundamentales de la filosofía política. Y lo es desde la *República* platónica y la crítica que le hace Aristóteles. La sociedad organizada, a partir de la cual se forma el Estado, hace que los hombres puedan sobrevivir a todas las formas de acechanza de la naturaleza, sobre todo a la de los propios instintos. Pero desde el principio la sociedad es el terreno del dominio. Intereses, privilegios, distribución de funciones, deberían haber hecho que se pensara si había valido la pena la renuncia a la naturaleza. Sin embargo, desde el punto de vista de la satisfacción del individuo –de su tranquilidad, en cierto sentido- la ganancia siempre apareció como superior a la pérdida. Lo que no puede evitarse es que se haga notar la oposición entre el individuo y el Estado que regula su vida. Por eso la filosofía política clásica hace de ese vínculo su tema.

Con la modernidad, el debilitamiento de los lazos teológicos fortalece el concepto de individuo. Es más, lo vuelve una realidad tangible. A partir de Hobbes, y más que nada en Locke, el individualismo ingresa definitivamente a la filosofía política, aunque haya tenido sus críticos, como Rousseau y Hegel.

Donde el individualismo ha dominado sin limitaciones críticas es en la teoría liberal, que nace para buscar un equilibrio entre las fuerzas antagónicas del Estado y los individuos. Este equilibrio significa un problema, desde el momento en que existe algo así como una ciudadanía burguesa, y con ella, una forma de socialización en la que el todo sólo se mantiene con vida en el conflicto de los intereses particulares, como competencia dentro del mercado. O, planteado quizá de un modo más general, el problema de la relación entre individuo y Estado existe desde el momento en que la organización de los hombres –como algo relativamente autónomo- se ha enfrentado a la vida comunitaria inmediata que ellos llevan adelante.

Históricamente, esa relación toma la forma de un extrañamiento –un extrañamiento de los individuos respecto del Estado-. No obstante, el modelo de ese extrañamiento ya estaba presente en la Antigüedad. El primero en señalarlo fue J. Burkhardt. Desde el momento en que la conciencia griega pone en el centro el concepto de individuo y determina su felicidad como el máximo bien, el individuo pierde progresivamente su vínculo con aquellas instituciones públicas que sólo tienen sentido si se ocupan de la felicidad individual. En el curso de este proceso, los individuos rinden obediencia a despotismos y a dictaduras, siempre que se les deje intentar la felicidad en el perímetro de sus casas. El proceso no se inicia en tiempos de estoicos y epicúreos, sino con Aristóteles. A la utopía totalitaria de Platón él le opone las necesidades reales de los individuos. Con un sentido realista que recuerda a las formas de pensar del siglo XIX, ya no ve la

³¹⁸ Adorno, T. W., "Individuum und Staat (1951), en: GS 20.1, pp. 287-292

Idea perfecta en la satisfacción de las necesidades por medio de instituciones estatales racionales. Por el contrario, la vida más perfecta consiste en retirarse a la reflexión intelectual. De este modo es como nace la resignación frente a los asuntos públicos.

Hasta aquí Adorno parece reconocer en Aristóteles al precursor de la que será más adelante su propia postura frente a los tiempos altamente politizados que le tocará vivir hacia el final de su vida (el elogio de la contemplación como única forma de felicidad posible cuando la praxis está deformada lo publica recién en 1966, en ND³¹⁹).

A partir de la resignación aristotélica, se revela una profunda contradicción en el vínculo entre el individuo y el Estado: cuanto más ilimitadamente persigue el individuo su propio interés, tanto más pierde de vista el conjunto de la organización social que protege esos intereses. El desarrollo de esta desconexión de lo público, lejos de predisponerlo internamente para la búsqueda del bien, lo empobrece y lo corrompe cada vez más, restringiendo sus intereses a sí mismo y a su círculo íntimo. De hecho, después de Epicuro –sostiene Burkhardt– el mundo griego no produce más individuos cosmopolitas. A Adorno el análisis de Burkhardt le parece exagerado, pero comparte su diagnóstico de que, al profundizarse la contradicción entre individuo y Estado, lo que se revela es la estrecha conexión que existía previamente entre ambos. No se puede pensar el concepto griego de individuo –radicalmente diferente del moderno– al margen de la forma que tenía la *polis*. Esta visión del individuo griego como radicalmente diferente del moderno no se condice con la del Excurso I de DA, lo cual no es un motivo menor para que Adorno nunca haya publicado este escrito. Allí, la diferencia entre uno y otro no era cualitativa, sino cuantitativa.

Aun en la Antigüedad tardía, cuando los destinos de los grandes imperios se cumplían por encima de las cabezas de sus habitantes, durante largos períodos los estratos sociales relevantes de la población civil eran poco afectados por los acontecimientos que trataban grupos selectos o juntas militares. Recién con las invasiones bárbaras la desconexión de los individuos respecto de sus Estados empezó a causar daño. Antes no había alcanzado un estado crítico, porque la sociedad antigua estaba incomparablemente menos “socializada” en todos sus sistemas que la moderna. Recién en la modernidad todas las funciones se relacionan entre sí dentro de la sociedad y todas las decisiones del Estado afectan inmediatamente al destino individual. Si, frente a esto, los órdenes legales prometen al individuo más protección que en la Antigüedad, allí están los gobiernos totalitarios de ambos signos, listos para anular los órdenes legales y entregar al individuo a la omnipotencia del aparato estatal.

El extrañamiento moderno respecto del Estado es completamente diferente del antiguo. Del moderno no es responsable una falta de coherencia social, sino su exceso. El individuo moderno es llevado a la indiferencia respecto de la estatalidad, porque siente que su acción no tiene ninguna incidencia sobre el curso de las cosas.

³¹⁹ Adorno, T. W., GS 6, “Kontemplation”, pp. 242-243

En países como Alemania –señala Adorno-, que no han tenido parte en el liberalismo de la época clásica –en la que se logró un cierto equilibrio entre la estatalidad y el tipo individual característico de su tiempo- la relación entre individuo y Estado resultó trágica. Los alemanes vivieron bajo un Estado autoritario, que no concebía a los individuos como soportes, sino como objetos de la administración. Pero una vez que ese Estado autoritario –llevado al extremo por el nacionalsocialismo- fracasa, la forma tradicional de la organización estatal –inseparable del concepto de nación- parece anacrónica. Por eso también la idea de determinar el propio Estado no tiene más aquella fuerza movilizadora que todavía le quedaba en el siglo XIX. Los individuos presienten que sus vidas no dependen realmente de la política de Estado, sino de procesos igualmente básicos, que se desarrollan en el núcleo de la sociedad por debajo de la forma de organización estatal.

Más allá de que esta sería la tendencia general –aquí aplica el concepto de tendencia general en el mismo sentido que después lo aplicará en ND, en "Marginalien ..." y en "Resignation"-, Adorno reconoce que en los países anglosajones, sobre todo en los Estados Unidos, la relación entre el individuo y el Estado es mucho más fluida que en Alemania. En términos de lo que viene diciendo, esto significaría que a los ciudadanos norteamericanos el Estado les es menos extraño –o menos ajeno- que a los alemanes. El pueblo alemán nunca se ha concebido como idéntico con el propio Estado. Según el caso, puede sentirlo como benéfico o como amenazante, como recaudador de impuestos o como organizador de guerras, pero siempre como extraño. El Estado norteamericano, en cambio, es sentido por sus ciudadanos como una forma de organización social, nunca como una autoridad que se mueve por encima de la vida de los individuos, dándoles órdenes o gobernándolos de manera absoluta.

Percatarse de la ausencia de esta esfera de lo oficial tan característica de los Estados europeos, pero, sobre todo, reconocer la inexistencia de una burocracia de carrera y de todas las instituciones conectadas con ella, corresponden a las experiencias más significativas que tuvo la inmigración en Estados Unidos. Por esta falta de un fetichismo del Estado él piensa que en los países anglosajones –y en los Estados Unidos sobre todo- la relación del individuo con el Estado es más fácil. Este rasgo, no obstante, no lo confunde con una mayor participación activa de los ciudadanos en la vida política, porque aclara que gran parte de ellos permanece indiferente al Estado. La diferencia con los alemanes sólo radica en que los norteamericanos no lo sienten como ajeno o extraño. En Alemania, las masas podían a veces identificarse con el Estado como con un padre fuerte y tiránico. Lo que no podían, en ningún caso, era sentirse idénticas con él. La conciencia nunca superada del extrañamiento respecto del Estado ha conducido a un aumento de la fe en él, pero bajo la forma de un régimen autoritario. El régimen, a su vez, supo sacar ganancia tanto de este extrañamiento del pueblo alemán como de su disposición a endiosar al Estado, para no tener que odiarlo. No por nada el Tercer Reich multiplicó la maquinaria del Estado por medio de una burocracia que contradecía a la del partido y a la de los funcionarios. De ese modo se fomentaba que los hombres perdieran el sentimiento de extrañeza respecto del Estado y, al mismo

tiempo, que se subordinaran a la burocracia del partido, que "daba órdenes al Estado". El efecto, no obstante, resultó paradójico: la extrañeza aumentaba en términos reales, mientras la ideología la ocultaba en el nivel de lo imaginario.

Después de la caída del nacionalsocialismo, la relación entre individuo y Estado se enfrenta a cuestiones que no pueden resolverse con la apelación bienintencionada a que todos participen más activamente en los asuntos públicos. A partir de ese momento, el agotamiento de la autoridad corporizada por la tradición del Estado alemán autoritario se muestra paradójicamente unida con la de un Estado que proyecta su impotencia. En el contexto en el que Adorno escribe esto (la segunda posguerra), el peligro era que esta situación aumentara la tendencia de los individuos a anularse a sí mismos y a entregarse a regímenes despóticos –con indiferencia de su signo-, ya que los despotismos eran los únicos que aun prometían por entonces –además de organización- algo del poder y de la grandeza de otros tiempos. Pero esta presunta reconciliación entre individuo y Estado, que el despotismo siempre prometió al precio del sometimiento individual, no hace sino eternizar la antigua contradicción. Es sólo por eso que la exhortación a participar de los asuntos públicos no es tan vacía como suena a los oídos de los exhortados. De hecho, el destino de los hombres depende de la conciencia que tengan de la necesidad de constituir ellos mismos su propio Estado. El letargo frente al Estado no es una cualidad natural, sino que hasta puede desaparecer –o disminuir-, en la medida en que el pueblo tenga a la vista que él es realmente el Estado y que el Estado no constituye un departamento especializado de la política, que debe ser administrado por profesionales que deciden por el resto. "... Para fortalecer esta conciencia viva se trata sobre todo de despertar el conocimiento de las verdaderas relaciones entre la esencia pública y el destino individual. En gran medida, la ceguera del destino individual hace que los individuos se subestimen como meros objetos y no se conozcan como agentes de la historia. Hay que hacer desaparecer esta apariencia. Entre las tareas de las ciencias sociales existentes hoy en una Alemania en proceso de reconstrucción, quizá la más importante sea promover el conocimiento del problema del individuo y el Estado –irresoluble en lo puramente institucional- a partir de sus raíces, a partir del proceso vital de la sociedad ..."³²⁰

No es curioso que Adorno rompa con el pesimismo de DA precisamente en una intervención que culmina con la reconstrucción alemana de la segunda posguerra. Pero esta actitud algo esperanzada no va a volver a repetirse en ningún escrito posterior. De hecho, ND está parcialmente inspirada en el fracaso de estas expectativas. No obstante, lo que impidió que las relaciones entre el Estado y el destino individual hayan sido las que recomienda este escrito fue fundamentalmente el fracaso del individuo, del que me ocuparé en el capítulo siguiente³²¹.

³²⁰ Adorno, T. W., "Individuum und Staat (1951), en: GS 20.1, p. 252

³²¹ Ver: Schlüter-Knauer, Carsten, "Grundzüge des Politischen bei Adorno", en: Schweppenhäuser, G. (Hg.), *Soziologie im Spätkapitalismus*, Darmstadt, 1995, pp. 68-87; y "Theodor W. Adornos Politische Ästhetik", en: Schweppenhäuser, G. und Wischke, M. (Hgs.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg, Argument, 1995, pp. 181-197

En este sentido, descarto totalmente la interpretación de C. Schlüter-Knauer, quien intenta hacer una lectura "positiva" de la política en Adorno a partir de este escrito de 1951. Igual que R. Berman, lo que este autor entiende por política en Adorno es lo que Adorno escribió sobre política en sus intervenciones intelectuales. A partir de estos escritos –sobre todo de "Individuum und Staat"- sería posible lograr –según Schlüter-Knauer- una estetización de la política que no tenga que ver ni con la línea reaccionaria de E. Jünger ni con la afirmatividad que pretende el postmodernismo, sino con la noción de juego de F. Schiller. La estrategia de este autor es la siguiente: 1) propone no hacer una lectura "negativista" de Adorno, sino todo lo contrario: "positivizar" su filosofía; 2) para llevar adelante esa "positivización", determina qué es aquello con lo que Adorno no rompe o no termina de romper: con lo que no rompe del todo es con la idea de democracia representativa y con la idea de individuo. Esta lectura "normativa" de la política en Adorno parece desconocer lo que, a mi entender, permite pensar sobre ella en ND. Es más, parece desconocer directamente ND, aunque creo que es imposible que así sea. Esta interpretación, de mi parte, la refutaré con mi propia lectura de ND, exponiendo, al final de este capítulo, el momento materialista y, a lo largo del capítulo 5, el momento freudiano, respectivamente, en la consideración adorniana de la política.

4. Pasiones y política: la teoría hegeliana de los grandes hombres

La historia, como despliegue del espíritu universal, significa al mismo tiempo el fracaso del individuo. Y el individuo es para Adorno el sujeto de la política. El espíritu se corresponde con la historia en la misma medida en que los individuos se corresponden con la política. Si la primera correspondencia –de origen contingente, por supuesto- no hubiera existido, quizá no hubiera sido su contraparte la segunda. Pero dentro de las condiciones que llevaron a la construcción del espíritu, la política se quedó con ese lugar de contrapeso. Si los individuos son para el espíritu meros instrumentos para realizar en este mundo sus fines universales, la política tiene que ser por esencia una farsa. O, en el mejor de los casos, la puesta en escena de un libreto ya escrito. Donde mejor reflejada queda esta idea de la política es en la teoría hegeliana de los grandes hombres³²². El agente de una historia universal entendida como catástrofe es el espíritu del pueblo, una invariante carente de dialéctica. Su función –al igual que el concepto de nación, que surge para que los intereses burgueses queden resguardados a través de una estructura centralizada- es mantener oprimido al individuo, un producto tan tardío y frágil como ellos. "... El peregrinaje hegeliano del espíritu universal de un pueblo a otro es la invasión de los bárbaros magnificada por la metafísica; por cierto, ese modelo de algo arrollador que cae sobre los hombres es el prototipo de la historia universal misma, cuya concepción agustiniana corresponde a la era de las invasiones

³²² Hegel los llama tanto "grandes hombres" (*grosse Menschen*) como "individuos históricos" (*welthistorischen Individuen*): Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *Werke in zwanzig Bänden ... op. cit.*, Band 12, pp. 45-48

bárbaras. La unidad de la historia universal, que anima a la filosofía a calcarla como hechizo del espíritu universal, es de manera inmediata la unidad de lo arrollador, del terror, del antagonismo. Concretamente, Hegel no fue más allá de las naciones más que en nombre de su aniquilación irremediablemente repetida. El *Anillo* del schopenhaueriano Wagner es más hegeliano de lo que Wagner podía imaginarse ...³²³.

Si el espíritu universal tiene este efecto devastador, es lógico que sus agentes sean naciones, y sus grandes hombres, quienes están al frente de Estados y de ejércitos. Los estadistas y los militares son tenidos en una alta estima por el espíritu, sobre todo porque sirven para justificar la violencia con que se impone lo universal. Gracias a los grandes hombres, el horror que deja para unos la gloria de otros puede personalizarse y hasta tener un rostro humano, aunque sea el del que dio la orden de atacar o al que se le ocurrió la idea. Con su idea de los héroes y de los genios, Hegel sobreestima a la individualidad. A sus grandes hombres, por meritorios que hayan sido efectivamente para la historia, les atribuye virtudes que probablemente no hayan tenido, con tal de hacerlos dignos de estar al servicio del espíritu universal. De este modo, Hegel participa a su manera de las proyecciones colectivas, creyendo que los que sobresalen lo hacen en base a una cualidad que los demás no tienen.

Esta sería –leída desde Adorno– la mitad apologética que tiene, respecto de la individualidad, la teoría de los grandes hombres. La otra mitad, quizá más sincera que su contraria, deja ver una filosofía que no está interesada en la individualidad. Nuevamente, para dejar ver como mérito la sinceridad de Hegel –una sinceridad que para él no revela otra cosa que la parte oscura de una razón dominadora–, Adorno tiene a su vez que dejar ver cierto favoritismo por el idealismo absoluto (aunque su propia gnoseología sea más empática con la cosa en sí kantiana que con el espíritu hegeliano), en la medida en que el idealismo absoluto ya no necesita enmascarar su odio por todo aquello que el sujeto oprime como inferior. Para Adorno, Hegel acertaba más al pensar que la autonomía histórica del individuo, como cualquier otra inmediatez sin mediar, era una ficción, que al destacar la ambición un de Julio César o de un Napoleón como pasiones de las que el espíritu haya podido aprovecharse. Valiéndose de la misma teoría de la astucia de la razón que Kant, Hegel convierte al individuo en un meritorio agente de lo absoluto. Pero comete el error de pensar la relación entre el espíritu y los individuos como invariante, sustrayéndola a la propia dialéctica histórica que postulaba su filosofía.

La imagen que guiaba a Hegel era la del individuo de la sociedad individualista. Esa imagen Adorno la ve como adecuada e inadecuada al mismo tiempo; es adecuada, porque una sociedad de cambio necesita del *principium individuationis* como condición de su funcionamiento, e inadecuada, porque el mismo sistema total de funciones que la requiere relega a los individuos a meros ejecutores de lo universal. Por su mismo carácter funcional, el individuo está sometido al

³²³ Adorno, T. W., GS 6, p. 335

mismo devenir que la sociedad. Pero, frente a Hegel y su época, el individuo se ha vuelto insignificante de una manera que por entonces era imprevisible.

Lo que hacía al individuo tan apto para lo universal no era su razón, sino sus pasiones. El carácter contingente de esas pasiones marcaba una diferencia entre los individuos y le abría al espíritu la posibilidad de elegir a unos y de relegar a otros. Por supuesto, igual que Dios, el espíritu aborrece a los tibios. Los grandes hombres de la historia –tal como se los representa la imaginación hegeliana– son al mismo tiempo grandes apasionados. La historia es el gran escenario de las pasiones humanas, aunque los fines que se cumplen por ellas sean racionales. Sin pasiones, los fines racionales serían ideales abstractos y no lograrían afectar la sustancia ética de los pueblos. El espíritu –que es el que conoce esos fines– gobierna racionalmente el mundo y, al gobernarlo de manera racional, lo gobierna a espaldas de los hombres, porque los hombres viven de acuerdo a sus pasiones. Si el espíritu todavía necesita de los hombres para ejecutar su plan, es nada más que por ese resto de naturaleza que les ha quedado y que controlan en cada caso con mayor o menor dificultad.

Adorno reconstruye la teoría de los grandes hombres a la medida de sus propias necesidades filosóficas: las pasiones –ese resto de naturaleza por el que el individuo podía seguir siendo un proyecto compatible con la emancipación humana– tienen que ser un momento contingente, del que el espíritu –una vez cumplido su plan en la tierra– ya no necesite. Mientras haya pasiones sería posible la política. Sin ellas, la política sería parte del pasado. El triunfo del espíritu, según este razonamiento, coincide con el fin de la política.

La extinción de la política estaría atada a este proceso de enfriamiento de las pasiones que tiene como contraparte la debilidad progresiva del yo. La política existe como recurso de los individuos para no entregarse ciegamente al dominio de lo universal y necesario. En la medida en que sienten la dominación como universal y necesaria, los individuos se organizan para resistirla, controlarla o cambiarla (lo cual implica a la vez aprovecharla para los fines de la autoconservación).

Que el espíritu pueda gobernar al mundo sin las pasiones humanas (o que las pasiones humanas se hayan vuelto irrelevantes para él) significa, en la lectura adorniana de Hegel, que la fase del individualismo terminó junto con la historia universal. El espíritu, una vez devenido totalidad sin resto, gobierna al mundo a través de un hechizo, para lo cual necesita sujetos más íntegramente funcionales. La era del individualismo, que fue al mismo tiempo la era de las pasiones, coincidió con aquellos de sus momentos donde necesitaba primero desplegarse y después, replegarse sobre sí mismo, para contemplar la totalidad de sus determinaciones. Pero la sustancia devenida sujeto requiere de otro tipo de individualidad que la de la era del individualismo. Aquella le resulta anacrónica y decadente.

Lo que Adorno quiere mostrar es la aporía del concepto hegeliano de subjetividad. En la medida en que representa lo universal y la identidad, Hegel la diviniza, pero al divinizarla por esos atributos, comprende al mismo tiempo que ella no es más que la automanifestación de la objetividad. Al hipostasiar como espíritu al substrato de la libertad, al sujeto, Hegel pone al hombre

de carne y hueso tan lejos de lo universal, que la libertad en la necesidad se le convierte en algo que no le sirve para nada. Desde el momento mismo en que ellos se someten a las leyes del Estado, la oposición entre libertad y necesidad desaparece. El espíritu disfruta de los beneficios de haber eliminado toda diferencia entre sujeto trascendental y empírico. Con un sujeto depurado de su parte contingente resulta más fácil la identificación entre sujeto y objeto a costa de lo particular. La fuerza para apasionarse la da un yo fuerte. Los hombres débiles no tienen pasiones. Son naturalmente apáticos. Así ve Adorno –y no Hegel- a los hombres de su tiempo. La concepción hegeliana del individuo articula perfectamente la idea de fortaleza con la de pasión. Si las pasiones han llegado a ser un anacronismo, es no sólo porque pertenecen a una naturaleza que la propia dialéctica histórica se ha encargado de dominar por completo, sino porque están atadas a una fortaleza –resultado de combatir las y triunfar sobre ellas- que fue extinguiéndose, a la manera de un rasgo adaptativo que se ha vuelto innecesario. Las pasiones son tan anacrónicas como la fortaleza que es producto de combatir las. La sociedad de masas bien podría definirse como el reino del yo débil. Desde esta situación histórica, donde el yo era una reliquia maravillosa, Adorno leía, a mi entender, la doctrina de los grandes hombres una inconfesable nostalgia.

5. Ascenso y decadencia del individuo

De acuerdo con el Excurso I de DA, un sujeto es un hombre que ha dominado sus pasiones, dado que las pasiones son el último residuo de naturaleza que le queda. De cuánto sea ese resto de naturaleza con que se quede dependerá su chance de llegar a ser un individuo. La individualidad requiere tanto de la fortaleza como de las pasiones, porque es el resultado de la tensión entre ambas. La fortaleza es proporcional a la intensidad de las pasiones que cada uno tiene para dominar. Si las pasiones a dominar son intensas, el yo que logre dominarlas será un yo fuerte. Pero si no hay pasiones que dominar, el yo de ese sujeto apático será un yo débil.

El tema de la decadencia del individuo es un tópico de la primera teoría crítica, muy caro, sobre todo, a Horkheimer. De hecho, el capítulo IV de *Crítica de la razón instrumental* se titula "Ascenso y ocaso del individuo"³²⁴

Para Horkheimer, el destino del individuo está atado al de la sociedad urbana. El habitante de la ciudad es el individuo por excelencia. De ahí que la noción de individualidad se haya generado en la antigua polis griega y que su desarrollo se haya visto favorecido por el antagonismo con las condiciones de existencia económicas y sociales. El juicio a Sócrates, en ese sentido, marca un hito en la historia de la cultura, porque a partir de ese momento la conciencia individual y el Estado

³²⁴ Horkheimer, Max, "Aufstieg und Niedergang des Individuums", en: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, en: *Gesammelte Schriften ... op. cit.*, Band 6, pp. 136-164. La obra fue publicada originalmente en inglés, bajo el título *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947. Luego fue traducida al alemán como parte I del libro *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, hrsg. und übersetzt von Alfred Schmid, Frankfurt/M, Fischer, 1967, pp. 13-174

comienzan a disociarse sin posibilidad de retorno. Ante esta disociación, la filosofía tiende a convertirse en una búsqueda de consuelo mediante la armonía interior. De hecho, las filosofías postsocráticas que dominan la escena helenística, como la stoa, son filosofías de la resignación. El estoicismo promete que la felicidad se alcanza con la autarquía y la autarquía sólo puede conseguirse cuando no se desea nada, en lugar de cuando ya se posee todo lo esencial para una vida independiente. Los consejos a favor de la apatía y en contra del dolor disocian aun más al individuo respecto de la comunidad y a lo ideal respecto de lo real. Cuando renuncia a configurar la sociedad real de acuerdo con la imagen de la sociedad verdadera, el individuo no sólo queda sometido al poder de turno, sino que reemplaza el antagonismo con la realidad por el deseo de adaptarse a ella. La participación política es para Horkheimer la condición para que la individualidad no se debilite hasta el punto de extinguirse. Aquí también se ve cuánto más optimista que Adorno es Horkheimer. Horkheimer plantea el problema del ocaso del individuo al revés que Adorno: si la política se extingue, con ella se extingue el individuo (Adorno diría: si se extingue el individuo, se extingue con él la política). La emancipación del individuo, entonces, no es la emancipación del individuo respecto de la sociedad, sino la emancipación de la sociedad respecto de la atomización. Y donde la atomización alcanza su punto culminante es en la sociedad de masas.

La individualidad está más desarrollada entre quienes tienen poder social (la elite) que entre quienes no lo tienen (las masas) —esta distinción entre elite y masas implica a su vez otra diferencia entre Horkheimer y Adorno: para Adorno toda la sociedad, incluida su elite, está masificada—, pero como el poder social lo confiere el poder sobre las cosas —y esto incluye a los hombres, que se autodominan y dominan a otros como si fueran cosas—, son las cosas las que terminan dominando a aquellos que necesitan dominarlas, porque el modo de lograr ese dominio consiste en transformarse en un autómatas de la razón formalizada. Esta es para Horkheimer la paradoja de la individualidad y el germen de su destrucción: no hay yo más insignificante que el del individuo que sólo es tal para servir de soporte a la razón instrumental. Y es en esto en lo que él lo ve convertido en el momento en el que escribe.

Desde el punto de vista de Adorno, la extinción del individuo también coincide con el ascenso de las masas. Ese ascenso no implica que el individuo desaparezca, sino que, al despegarse de lo universal, queda reducido a una pura contingencia ignorada por el espíritu. Los individuos, ahora, viven a la sombra del espíritu, como sus ex agentes, mientras el espíritu se prepara para una forma de dominación —la dominación sistemática— que, al carecer de exterioridad, ya no necesita de la contingencia. En la nueva configuración, el individuo pasa a ser aquello que ha quedado discordante con lo universal, mientras que en la anterior, al ser expresión suya, podía servir de instrumento para el espíritu.

Este individuo decadente, como buen último hombre, no se da cuenta de que, una vez que está eximido de la praxis universal, podría empezar realmente a pensar en transformarla. El problema es que la única forma que le queda para reinsertarse en lo universal, y cambiar el universal

coercitivo que impone el espíritu, es a través del pensamiento³²⁵, porque la nueva fase de dominación espiritual coincide con el fin de la política.

Para Adorno, los verdaderos sujetos de la política eran los individuos. Las masas, por desapasionadas, son esencialmente sumisas. De ahí que el espíritu las elija -las construya, en realidad- para marcar como un hito el fin de la historia. El fin de la historia no era el fin del mundo, sino el fin del individuo.

Si bien Adorno no tiende a marcar bien la diferencia, hay que tener en cuenta que el individuo que entra en decadencia, para él, es el individuo hegeliano, y que ese individuo tampoco era la verdadera individualidad, la individualidad que hubiera podido contrarrestar el hechizo del espíritu, sino el tipo de individuo que necesitaba el espíritu para realizar sus fines en este mundo.

6. La felicidad en la tierra: el concepto adorniano de la política

Así como el Primer modelo de la Tercera parte de ND está dedicado a Kant, porque el tema es la libertad, el Segundo modelo de esta obra Adorno lo dedica a Hegel, porque el tema es el espíritu. El espíritu -intentaré mostrar aquí- es la contrafigura de la política. En la medida en que Hegel es el filósofo del espíritu, la crítica de la filosofía hegeliana permite definir lo que es la política como su contraparte.

Cómo sería el mundo una vez redimido de lo que el espíritu hizo de él es algo que sólo puede pensarse sin imágenes. Esta fue la aspiración del materialismo, cuando secularizó la prohibición teológica judaica, impidiendo la representación positiva de la utopía. Y éste es el materialismo que quiere retomar Adorno en ND, el materialismo sin imágenes (*bildertlos*)³²⁶. De ahí que este momento de la filosofía política adorniana pueda llamarse, a mi entender, el momento materialista, y que Adorno pueda ser leído en él como un hegeliano de izquierda.

El punto en el que el materialismo coincide con la teología judaica es precisamente aquel en el que el materialismo es más materialista: en el anhelo de la resurrección de la carne. Si el impulso corporal no se satisface, no hay reconciliación posible. Por eso lo que el espíritu promete en nombre de dejar ese impulso insatisfecho (la libertad) los hombres sólo pueden conocerlo (como libertad formal), sin llegar nunca a disfrutarlo (como libertad empírica).

La falta de esa libertad empírica, experimentada individualmente como sufrimiento, la revela como tal el materialismo, que es la única doctrina filosófica a la que le importa la felicidad humana en la tierra. Que Adorno tenga al materialismo en tan alta estima -hasta el punto de querer insertarse él dentro de su historia como un filósofo eudemonista- se debe a una concepción del sufrimiento que

³²⁵ De hecho, para operar ese cambio, tiene como modelo a la síntesis no coercitiva del arte moderno, de la que me ocuparé en la Tercera Parte. Si el individuo se abriera a la experiencia de lo no idéntico, podría conocer la verdad de lo universal, una verdad que el propio universal oscurece para sí y para otros, en tanto se impone a lo particular como mera coerción.

³²⁶ Adorno, T. W., "Materialismus bildertlos", en: GS 6, pp. 204-207

es perfectamente complementaria de su idea de la emancipación humana. Por no querer ser un filósofo más que justifique el sufrimiento, es que intenta que el calificativo de *eudemonista* le llegue a su filosofía de la mano del materialismo. Adorno establece no tan secretamente una relación de transitividad entre materialismo y eudemonismo. Su mayor aporte al problema de la felicidad, a mi entender, lo logra como materialista. Ese aporte, de todos modos, no podía ser sino el planteo de una paradoja: sin mediar la emancipación humana, la felicidad, en los términos en que es posible, se revela como falsa, y en los términos en que sería verdadera, se revela como imposible.

Para Adorno, el sufrimiento es algo que se infiltra a través de lo corpóreo, atravesando las mediaciones con que el espíritu intenta volverlo irreconocible. Por eso siempre se lo experimenta de manera física, sea cual sea su origen. Lo que por medio de él se reclama es una felicidad que supone la plenitud sensible, aun cuando nadie tenga indicios positivos de cómo sería ese estado, salvo por contraposición al que se quiere abandonar.

A través de la filosofía de los jóvenes hegelianos, desde Feuerbach hasta el joven Marx, el materialismo convierte en verdadera la creencia de que toda felicidad que no incluya a la dimensión corporal no es felicidad, e incorpora así un tópico de la teología judaica –el del anhelo de la resurrección de la carne– totalmente ajeno al idealismo. Con Marx, el materialismo histórico se propone liberar a los hombres del espíritu, en la medida en que el espíritu está sujeto a las necesidades materiales al mismo tiempo que se niega a satisfacerlas. En la lectura adorniana, el materialismo aparece como una filosofía que pretende hacer justicia a la dimensión corporal del hombre.

La dimensión corporal es lo que contradice al espíritu dentro del espíritu. De ahí que el sufrimiento tenga la oportunidad intransferible de romper el hechizo bajo el cual el espíritu gobierna al mundo. El sufrimiento es lo único que el espíritu no puede evitar que exista, aun cuando nada de lo que existe escape a su control. Es más, existe dentro del espíritu precisamente porque nada escapa a su control, pero no debería existir y debería poder controlarse. El espíritu puede compensarlo con ideología, aunque no por eso logre hacerlo desaparecer. La componente somática es la que le hace sentir al sujeto, junto con el sufrimiento, el deseo de que el sufrimiento desaparezca, para lo cual, todo lo que lo produce debe cambiar. En ese punto convergen el elemento materialista y el elemento crítico de la teoría, indicando que la praxis tiene que transformar la sociedad para que el sufrimiento desaparezca.

La necesidad de suprimir el sufrimiento lo determina la teoría. Lo que no puede determinarse teóricamente es hasta qué grado es materialmente posible aliviar el sufrimiento existente, porque la teoría no se deja imponer límites al pensar en este propósito, pero la sociedad que causa el sufrimiento sí se los impone. Al mismo tiempo, la necesidad de suprimir el sufrimiento se revela a la teoría no como una responsabilidad del individuo que lo padece, sino como una responsabilidad de la especie de la que ese individuo sigue formando parte, aun cuando interiormente, como sujeto, esté emancipado de ella y haya quedado desamparado en medio de la totalidad.

Todas las acciones de la especie, a la que el hombre pertenece por su componente somática (porque biológicamente es un animal), prescriben su conservación física. Por eso incluso las peores decisiones políticas, por las cuales la sociedad se encamina a su destrucción, fueron tomadas en nombre de la autoconservación de la especie y estaban dirigidas a eliminar a mayor o menor plazo el sufrimiento³²⁷.

De este modo, a mi entender, Adorno reconoce el lugar de la política en el contexto del despliegue totalizador del espíritu. La política es la praxis por la cual la especie intenta autoconservarse. Para eso, debe contrarrestar el sufrimiento que el espíritu no puede evitarle a cada individuo (porque el espíritu necesita de los individuos para ejercer su dominio, pero no se interesa por ellos) y que cada individuo, a su vez, no puede enfrentar solo, porque sufrir es algo que no depende de él y no es él el responsable de su sufrimiento. Los sufrimientos que la política intenta abolir son los que los individuos padecen como miembros de la especie, no los que ellos se crean por su psicología o los que les son creados por la psicología de otros individuos.

El sufrimiento es el principio negativo por excelencia: lo que por él se le niega al hombre es una felicidad que incluya a la componente somática. El propósito de la política, entonces, es crear las condiciones para que la parte de la felicidad que tiene a la componente somática como su condición no quede insatisfecha.

Pero ese propósito se congela ante la paradoja de que, para realizarlo, la política debería organizar a la sociedad tal como lo impiden las relaciones de producción, y tal como sería posible aquí y ahora de acuerdo con las fuerzas productivas³²⁸. Si lo que las relaciones de producción impiden es lo mismo que lo que las fuerzas productivas harían posible -la eliminación del sufrimiento-, la política, entendida como la praxis que debe cambiar la sociedad, para ser verdadera, tendría que ser materialista y revolucionaria. Por eso la política está necesitada de la teoría, que le indique -a partir del análisis de la situación que debe ser cambiada- cuándo es el momento propicio para que ese cambio no fracase y, con su fracaso, redunde en el fortalecimiento de la situación que se quiere cambiar. Es cierto que lo más urgente es lo que requiere mayor tiempo de reflexión. La precipitación es el error por antonomasia de la política. Pero Adorno deja sin responder no sólo cómo la teoría podría indicar cuándo es el momento propicio para la praxis, sino también qué hacer para contrarrestar la psicología humana, cuando -de acuerdo con el momento freudiano de su filosofía política- se convierte en el principal obstáculo para la emancipación.

³²⁷ Adorno, T. W., GS 6, "Leid physisch", p. 203

³²⁸ Ibid., p. 203-4

Capítulo 5

Freud con Sade. El fin de las pasiones y el fracaso de la política.

1. La extinción de la política y el problema de la apatía

Para Adorno, se ha vuelto un anacronismo la idea de Hegel –y también de Balzac- de que el motor de la individualidad es la pasión. Incluso los líderes que en la historia contemporánea deberían ocupar el lugar de los grandes hombres parecen una parodia de esa idea. El mejor ejemplo sería Hitler, un verdadero hombrecito cortado a la medida del patrón pequeñoburgués del gran hombre. De todos modos, no es sólo el fin de los grandes hombres el que coincide con el fin de las pasiones. En ese caso, lo que habría que lamentar sería menos grave, porque Adorno estaría diciendo que la gran política no necesita más de la ceguera pasional de los líderes, y que las pasiones se han refugiado en la vida privada, al haberse vuelto obsoletas en la esfera pública. Pero no dice eso. Las pasiones también escasean para él en la esfera privada, de ahí que sea anacrónico considerarlas el motor de la individualidad y de ahí que el espíritu ya no pueda hacer su trabajo con ellas.

En buena parte, el Excurso I de la DA está dedicado a presentar la renuncia a la naturaleza como una decisión en contra del individuo y a favor del sujeto. La constitución del sujeto como centro de control de las pasiones representa ante todo la capacidad de sacrificarlas cuando la tendencia a entregarse a ellas ponga en peligro los intereses ligados a la autoconservación. Eso no significa ni que el sujeto logre anular las pasiones por el hecho de habituarse a reprimirlas ni que el yo que se fortalece en ese ejercicio tenga de suyo los atributos de la individualidad. El Adorno de DA acentúa exclusivamente los aspectos perniciosos del autocontrol: la capacidad de reprimir las pasiones es al mismo tiempo la incapacidad de entregarse a ellas. La idea de que el sujeto sea libre en la obediencia quiere decir –en el contexto de la obra- que va a conocer la obediencia y a desear la libertad. En otras palabras, el autodominio necesita de la escisión. Hay una parte dominante (el yo) y otra dominada (la naturaleza). Pero la parte dominante no puede dominar a la otra si al mismo tiempo no se domina a sí misma y, sobre todo, si no se domina a sí misma como si fuera una cosa. El dominio presupone que todo lo que existe puede ser cosificado, incluyendo al propio yo. Quien quiera dominar a otros tiene que tratarse a sí mismo como si fuera una cosa.

Esta estructura general de la dominación –que culmina en la idea de sujeto- es la condición de la individualidad. El problema es que esta individualidad –prometida al sujeto para el final de su cosificación- fracasa, porque el autodominio prepara para la heteronomía, no para la autonomía. Las leyes que hacen libre al sujeto respecto de sus pasiones son las mismas leyes que gobiernan a la sociedad, sólo que internalizadas.

La individuación necesita tanto de las pasiones como de la fortaleza para dominarlas. El hecho de que el autodominio fomente la apatía –como extinción de las pasiones- en lugar de la fortaleza –

como control sobre ellas- indica que en el desarrollo histórico del principio ilustrado –que culmina en la racionalización total de la sociedad- las pasiones pierden intensidad y el yo destinado a dominarlas, en consecuencia, se debilita. El debilitamiento del yo da lugar a la masa y comienza una era donde la dominación está dirigida a hombres esencialmente obedientes, es decir, a hombres desapasionados.

En DA, la apatía aparece prácticamente como sinónimo del control de las pasiones, y sus paradigmas son la moralidad kantiana y el libertinaje sadiano. En ND, en cambio, la apatía se identifica con el yo débil propio de la sociedad de masas, no con el yo fuerte promovido por Kant y por Sade, con lo cual la necesidad de fortalecer el yo adquiere un cierto sentido emancipatorio.

La apatía es el estado general de la subjetividad de nuestra época. El yo desapasionado es un yo débil. Sin grandes pasiones que dominar, el yo se debilita. La idea de que el desapasionamiento está atado a la debilidad y no a la fortaleza es una idea con la que Adorno va en contra tanto de Kant como de Sade. Se trata de una idea profundamente contrailustrada, que, como objeción adorniana a estos autores ilustrados, no merece ser demasiado atendida, porque tanto Kant como Sade proponían combatir las pasiones en el único terreno donde éstas no traen beneficios, es decir, en el terreno de la moralidad. Las pasiones representan la esclavitud para cualquiera que pretenda vivir siguiendo reglas, y la vida del libertino –que no puede permitirse ningún placer que no sea racional- está tan reglamentada como la del asceta. El pensamiento racionalista siempre aceptó el uso de las pasiones en el terreno de la política. De hecho, es por ellas que se supone que los hombres necesitan ser gobernados. En esta línea, nuevamente, Hegel resulta ser quien se acerca más y mejor a la idea correcta de cómo funcionan las pasiones en un mundo gobernado por la razón. Su teoría de los grandes hombres es la mejor explicación de cómo puede pensarse la política dentro del despliegue sistemático del espíritu. Una vez terminado ese despliegue, la teoría de los grandes hombres no es tan falsa como anacrónica, porque sólo sirve para explicar cómo ha sido la dominación hasta ese momento.

Si Adorno hubiera querido, podría haber encontrado en la teoría de los grandes hombres tanta esperanza como en lo que llamaba el espíritu de la música de Beethoven³²⁹, aunque en ambos casos se tratara de una esperanza nacida para desvanecerse. Adorno se engaña un poco sobre lo que podría haber sido el individuo, sobre todo a partir del hecho de que fue un proyecto truncado y, al quedar trunco, se le puede atribuir más de lo que tal vez habría podido ser. Lo que el individuo tenía de verdadero para el espíritu dependía de su funcionalidad, no de su carácter único –único por oposición a masificado-. En todo caso, lo que el individuo tenía de apto para la política, contra lo que cree Adorno, era la capacidad de articular a la perfección lo intransferible de ser él y no otro

³²⁹ En relación a la Sonata en la menor, op. 32, 2, Adorno dice: "... el tema se sitúa en el nivel de lo grandioso porque en él aparece lo que puede llamarse el espíritu de la música de Beethoven: una esperanza con tal carácter de autenticidad, que lo eleva, aun siendo una manifestación estética, más allá de la apariencia estética. Y esta trascendencia de una manifestación respecto de la apariencia es el contenido de verdad: está en la apariencia, pero no es apariencia ..." "Paralipomena", en: GS 7, p. 422. Sobre la relación que

el portador de una peculiar combinación entre fortaleza y pasiones, con la voluntad de actuar no sólo en nombre de sí mismo, sino como representante de otros hombres con los que siente empatía, para poder mejorar las condiciones bajo las cuales todos están sometidos al espíritu. La empatía, obviamente, es lo contrario de la apatía.

Adorno, no obstante, considera que en el siglo XIX la grandeza atribuida a ciertos individuos – como expresión de esperanza en la humanidad- era auténtica. Quien hacía esa atribución presumía que en ellos las pasiones eran tan intensas como perseverante la fortaleza para dominarlas. El yo fuerte surgido de esa tensión era considerado el rasgo pregnante de cualquier individuo. Ese rasgo recién se vuelve obsoleto cuando el espíritu cambia la forma de dominación.

La constitución de un yo fuerte, que domine las pasiones, es la condición para que exista la individualidad. El yo es fuerte en la medida en que tiene pasiones intensas que dominar. A la base de esta tesis parece estar el supuesto de que no todas las pasiones son malas. Dentro de la reserva pasional del sujeto se presume que estarían encerradas todas las posibilidades de la bondad junto con las de la maldad. Adorno, de cualquier manera, no ejemplifica con pasiones concretas. Así y todo, es lícito imaginarse que, como las pasiones bondadosas son poco recomendables a los fines de la autoconservación, la razón haya tenido que aprender a controlarlas cuando entraban en conflicto con la sana y juiciosa maldad. Donde impera la autoconservación, la maldad resulta más racional que la bondad.

Adorno, igual que los psicoanalistas y que muchos psicoanalizados, suele reflexionar muy poco sobre la maldad. Es más, quizá sea precisamente por haber leído a Freud que haya quedado teóricamente satisfecho con un pesimismo de cuño más científico que teológico y no necesite explicar la maldad.

Aunque la maldad del hombre –por el antagonismo vigente dentro de la historia natural- pueda haber dado origen a la sociedad, eso no significa que sea necesaria. La maldad es del orden de lo contingente, sólo que, a mi entender, en competencia con la bondad, puede suponerse que resultó siempre más útil –incluso dentro de la racionalidad bárbara- para sobrevivir en la lucha de todos contra todos. Las pasiones malas sirven mejor que las buenas para la vida social, de ahí que sean más aptas al mundo de la autoconservación que al de la barbarie, mientras que los impulsos bondadosos, en la medida en que rompen el *quid pro quo*, terminan volviéndose autodestructivos. Adorno, de todos modos, no le dio a la maldad ningún status dentro de su filosofía, como sí se lo dio a la apatía. Podría decirse que, gracias a la lectura de Freud, la apatía tomó su lugar.

Si la apatía es la figura histórica que marca como un hito el fracaso del individuo, a partir de ella se puede pensar el modo en que la totalización del espíritu disolvió la política. La política era la praxis que podría haber roto el hechizo del espíritu, aun cuando históricamente haya quedado relegada al papel de contrapeso de su expansión todopoderosa. Para llevar adelante esa praxis –la auténtica praxis- hacía falta del individuo, un tipo de subjetividad que el espíritu impidió crear. El individuo iba

encuentra Adorno entre la música de Beethoven y la filosofía de Hegel, ver: Rosen, Ch., "Should We Adore

a ser el hombre empíricamente libre (aunque la sociedad burguesa ya había deformado su concepto por las mismas razones que hizo posible pensarlo). Pero la verdadera individuación nunca existió. Las esperanzas que podía despertar el proyecto del individuo pueden comprenderse retroactivamente, si se tiene en cuenta qué es lo que ha quedado como lo más parecido a lo que él habría sido. Hasta el día de hoy, lo que más se parece a un individuo es alguien que logra obrar en contra de lo que la sociedad ha hecho de él. Por eso la política estaba destinada a ser la praxis de los individuos, porque su verdad dependía de que los hombres actuaran en contra de lo que eran, organizándose para contrarrestar el influjo del espíritu que los había formado, al mismo tiempo que sacaban provecho de él para la autoconservación de la especie.

Adorno no explica qué sucede con la política después del fracaso del individuo. Sólo menciona que ese fracaso bloquea la posibilidad de una praxis auténtica. Pero como la praxis auténtica es para él la política, eso me permite aquí atar el fracaso del individuo con el fracaso de la política. Y utilizar el tema de la apatía —que sí está bastante desarrollado en la filosofía adorniana— para explicar la conexión entre ambos fracasos.

2. La filosofía política de la apatía. Lo que Adorno debería haber leído en Sade (y no leyó)

En el Excurso II de DA, Sade está presentado como un visionario de la sociedad totalitaria. La ilustración del siglo XVIII, a la que pertenecieron sus obras tanto como su personalidad pública, le habría dado las bases para anticipar los resultados de la ilustración transhistórica, esa que para Horkheimer y Adorno fue el hilo conductor excluyente de la historia occidental. De la condición ilustrada de su pensamiento Sade obtuvo póstumamente las ventajas contrarias que Kant, pero ambos quedaron igualmente identificados con su siglo.

Como el libertinaje no estaba destinado ni siquiera al uso público de la razón —que era ilimitado, siempre cuando se restringiera al círculo de los doctos³³⁰—, sino que circulaba como literatura prohibida, la clandestinidad impuesta oficialmente a la doctrina también contribuyó a que Sade se convirtiera en la figura maldita de la ilustración. Frente al pensamiento conciliador de la ilustración oficial, que armoniza tan bien con los intereses irredentos de la burguesía, Sade encarna a una doctrina que tiene los mismos fundamentos ilustrados que aquel, pero que quiere sacar de ellos las consecuencias contrarias. Lo que Sade se atreve a pensar es precisamente lo que los filósofos ilustrados oficiales tratan de evitar que se piense, porque la contribución que hacen a la burguesía consiste en enseñarle que sus intereses deben quedar disimulados frente al resto de la sociedad, en lugar de instarla a sacar de ellos todo el provecho posible, como quería el Marqués.

Adorno?", en: *New York Review of Books*, 24-10-2002

³³⁰ Me refiero aquí al uso público y privado de la razón tal como lo concibe Kant en "Respuesta a la pregunta: qué es ilustración?". Ver: Kant, I., "Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?", en: *Werke in zwölf Bänden ... op. cit.*, pp. 55-7

La ilustración oficial produce un tipo de filosofía que, más allá de sus méritos intrínsecos, está destinada al encubrimiento de cuáles son los verdaderos intereses humanos. Su visión del Estado, entonces, reconoce el antagonismo natural entre los hombres, al mismo tiempo que lo sublima, pero que lo sublima significa que lo convierte en algo útil para que los hombres vivan en sociedad. Sade, en cambio, a mi entender, es el primer filósofo que se atreve a pensar cómo sería una sociedad radicalmente obscena³³¹, es decir, una sociedad donde la única función de la política consistiría en garantizar a los poderosos la provisión de víctimas. En este sentido, no es el filósofo ilustrado que anticipa la sociedad totalitaria –como sostuvieron Horkheimer y Adorno– sino el primer pensador político de la sociedad obscena, hoy vigente, donde la ideología no necesita ser descubierta, porque opera a la luz del día, frente a los ojos de millones de espectadores pasivos, y neutraliza la acción en su contra por su misma visibilidad. No obstante, quiero demostrar que en su pensamiento está latente una línea anárquica que él mismo no fue capaz de desarrollar: la de una libertad irrestricta que no necesariamente tiene por qué consistir en el crimen.

Aunque Horkheimer y Adorno no llegaron a pensar la relación entre el fin de las pasiones y el fin de la política, la forma en que entendieron el concepto de apatía a partir de Sade resulta indispensable para llegar al concepto de sociedad obscena. Por lo tanto, así como en el capítulo 3 partí de las deformaciones de la política (el activismo y la discusión) para llegar al concepto adomiano de la política, ahora tomo a la sociedad sadiana –una sociedad hipotética, sin pasiones y sin política, que anticipa los rasgos de la sociedad obscena de finales del siglo XX– como el punto de partida para la reconstrucción de la relación correcta entre política y pasiones. En la sociedad del crimen que imagina Sade no existen las pasiones –ni siquiera el miedo–, por lo cual no existe la política. La autoridad y la obediencia existen sin necesidad de ser justificadas. Allí, todos son sujetos y nadie es individuo.

Como saca de la apatía las consecuencias contrarias que Kant, Sade anticipa los rasgos de la sociedad obscena; mientras tanto, Kant sirve de inspiración al liberalismo político, que piensa en la justicia sin tomar en cuenta la conversión de la sociedad burguesa en sociedad obscena. En ese sentido, es el curso actual de la sociedad quien confirmó que ambos representaban dos caras opuestas, pero complementarias, de la ilustración.

Sade plantea, desde mi perspectiva, un problema que hoy le pertenece a la filosofía política: si se puede crear un sistema sin creer en nada. Y, de ser posible, qué garantizaría el respeto de los principios. En el fondo, es por eso, por la falta de garantía, que el pensamiento sadiano no convence como sistema, aunque su autor haya querido ser el pensador más sistemático que pueda leerse. El sistema fracasa no por la inconsistencia de sus argumentos a favor del crimen, sino por la paradoja misma que encierra toda sociedad obscena: la de postular un ejercicio del poder que necesita de la política para engañar a las víctimas, y proponer al mismo tiempo una

³³¹ El concepto de sociedad obscena lo tomo de mi ensayo: "Ni pasiones ni política. El problema de la

doctrina de la negación de las pasiones que terminaría con esa política. Ese fracaso ejemplar convierte a Sade en un escritor ilegible para sus contemporáneos y en un filósofo político que trasciende los límites de su época, porque a partir de sus obras es posible pensar cómo sería un mundo sin pasiones y sin política (de ahí su incompatibilidad con el pensamiento moderno), aun cuando precisamente sea esa combinación –esa doble falta, mejor dicho- lo que hace de ese mundo una inconsistencia. Sin pasiones y sin política, la sociedad sadiana es irrepresentable para la imaginación y altamente abstracta aun para el entendimiento. Tiene todos los rasgos de un modelo, ese instrumento que la razón utiliza cuando lo que piensa es totalmente anti-intuitivo.

Sade no quiere que su pensamiento sea simplemente el reverso de la moral burguesa. De serio, sería más un blasfemo que un ilustrado. Pero no es ese su caso. La blasfemia es para él sólo un punto de partida dialéctico. Dios está antes que la naturaleza, así como la religión es una superestructura más antigua que el contrato iusnaturalista. Dentro del sistema sadiano, la lucha contra la naturaleza correspondería a una etapa dialécticamente muy superior a la lucha contra Dios. Sade odia a la naturaleza porque no provee los medios para liberarse de los delitos que ella misma inspira. Por eso desea eliminarla, creando una sociedad que pueda vivir sin su influjo. Pero la erradicación de la naturaleza es un momento –y no la meta- de su sistema. De otro modo, al tratar de vengarse de la naturaleza, quedaría subordinado a ella. Como buen pensador ilustrado, ve en la lógica de las pasiones la esclavitud misma. Y la lucha contra la naturaleza podría convertirse en una pasión, en lugar de ser un imperativo racional. Sade aborrece el carácter teológico –o metafísico- presupuesto por un lado en la blasfemia y por el otro en una lucha contra la naturaleza que hipotetizaría otra cualidad de lo humano desplegada en contra de la fisicalidad.

Para no entrar en la lógica de las pasiones, es decir, en la más profunda y oscura esclavitud del alma, hay que hacer que el odio a la naturaleza quede restringido a un mero momento dialéctico, a una instancia por la que la razón debe transitar sin quedar atrapada en ella. Por eso, la forma que debe tomar ese odio es el de la lucha a muerte, no la del combate perpetuo (al contrario de Kant, para quien el conflicto entre razón y naturaleza es irreductible y necesario para justificar su ética normativa). El objetivo –instrumental y no último- de suprimir a la naturaleza, que tanto estorba al hombre es salir de la lógica de las pasiones.

Lo que persigue Sade al cancelar las pasiones es reconquistar la *soberanía*, eso que el hombre ha delegado en el Estado. Para lograrlo, tiene que llevar el espíritu de negación hasta su punto extremo. El precio de esa renuncia a la naturaleza será que en su sistema no ocupe ningún lugar el deseo. Sade es, para siempre, antes del nacimiento del psicoanálisis y del inconsciente, el anti-Freud.

Todos los pensadores modernos tienen que resolver el problema de las pasiones, justamente porque son la contracara de la razón. Pero son la contracara *necesaria e irreductible* de la razón. Resultan tan imprescindibles para la fundamentación del Estado y de la moralidad como la razón

misma. Sin las pasiones, cualquier sistema queda sin fundamento. Combatiéndolas, pero aceptándolas, la razón se construye su propio trono. Negándolas, la razón carece de un enemigo más temible que ella misma, en contra del cual los hombres acepten su tiranía en nombre del mal menor. Cada vez que triunfa sobre las pasiones, la razón se vuelve más poderosa, aunque secretamente dependa de ellas para confirmar su poder.

Sade, a diferencia de todos los otros pensadores modernos, quiere eliminar las pasiones y hacer depender la felicidad de la energía con que cada individuo sigue el principio del egoísmo absoluto. La supresión del deseo se compensa con el placer racional puro y el aditivo material – indispensable para que haya orgasmos- de una energía inagotable, pero tan desapasionada como el motor de una máquina. Se trata de una mecánica del orgasmo, donde el cuerpo funciona con sus pistones y sus válvulas, de acuerdo con una fisiología muy cara al espíritu de la Enciclopedia.

En el libertinaje, entonces, no hay deseo. Si el libertino no se insensibiliza, los placeres no son más que debilidades de la carne. Sólo se puede gozar de la propia insensibilidad³³². Juliette y sus pares, los héroes sadianos, son cultores de la apatía burguesa, aun cuando sean aristócratas decadentes. Alaban constantemente su propio estoicismo, esa calma de las pasiones que les permite hacer y sobrellevar cualquier cosa sin la menor emoción.

La condición para ser libertino es entregarse al placer para no contradecir a la razón, nunca para seguir un instinto. Dentro del libertinaje, el placer es negación de la naturaleza y afirmación de la razón, porque –en términos estrictos- la naturaleza ignora al placer, la satisfacción en ella siempre es satisfacción de una necesidad impostergable.

Sade no se equivoca al rechazar la compasión como virtud. Tampoco Kant la aceptaba. Postular a la compasión como virtud sería, en última instancia, aceptar que los hombres merecen ser compadecidos, haciendo que la víctima pague con la opresión el precio de que la verdad esté de su lado. Pero la insensibilidad de quien no tolera que el hombre sea compadecido se invierte inevitablemente en elogio del poder.

El problema básico del libertinaje, como negación de la naturaleza, es que la razón no es autosuficiente. Como el control de la naturaleza exterior al sujeto exige el de la propia naturaleza, la razón debe vaciarse, y el único medio por el que puede llevarse a cabo ese vaciamiento es el de la escisión entre lo que pertenece a su esfera (lo racional) y lo que pertenece al pasado (que no es irracional, sino bárbaro).

Escisión y dominio pasan a ser los rasgos esenciales del sujeto sadiano. Con la renuncia a la naturaleza, la razón sólo puede interpretar como placer lo que le está prohibido. Y eso prohibido no es otra cosa que lo que está fuera de su dominio, dado que se trata de una razón vacía. Pero como lo que está fuera de su dominio –y, por lo tanto, está conminada a dominarlo- es todo, incluso ella misma, su voracidad es tan infinita como su campo de acción. La razón neutral se mantiene

³³² Este aspecto estoico del pensamiento de Sade ha sido enfatizado tanto por Horkheimer y Adorno como por Klossowski. Ver: Klossowski, P., *Sade, mi prójimo* (precedido por *El filósofo malvado*), trad. G. de Sola, Buenos Aires, Sudamericana, 1970

eternamente insatisfecha. Una vez que agota su objeto, debe pasar a otro. De ahí que los sujetos sadianos estén condenados hasta la muerte a volver a empezar.

Con este análisis, que he llevado adelante hasta aquí, intento invertir la creencia del sentido común de que son las pasiones las que se agotan rápidamente. Por el contrario, es la razón neutral, vaciada de pasiones, la que, una vez que agota un objeto, está compelida a buscar otro. Como todos los objetos son idénticos para ella, en el fondo ninguno la satisface. Las pasiones, por el contrario, serían las que podrían quedar adheridas a algún aspecto material del objeto al que la razón –por su neutralidad- permanece indiferente.

Ahora bien, dentro del sistema sadiano, esta negación de la naturaleza es un paso necesario en función de un fin último: la soberanía, es decir, recuperar para el hombre lo que el hombre ha delegado en el Estado. Pero Sade no podría ser nunca un filósofo anarquista de ningún tipo. A diferencia de Nietzsche, que suele admitir lecturas libertarias, Sade está demasiado compenetrado con el elogio del poder y de los poderosos como para ser leído en esa dirección. Su rechazo de la piedad tampoco lo hace estar indirectamente a favor de la revolución, como si, en contra de ese hombre que no merece ser compadecido, él estuviera pensando en un hombre nuevo, surgido de un orden mejor.

La de Sade es una filosofía del interés. Su punto de partida es el egoísmo absoluto. Cada hombre persigue su propio interés sin importarle las consecuencias que tenga sobre los demás. El principio de su sistema sería el del hombre que nace solo y aislado, como para cualquier pensador contractualista, independientemente de que lo considere bueno o malo en el estado de naturaleza. Pero el principio de la soledad natural del hombre no tiene en sí mismo un sentido absoluto ni unívoco ni autoevidente, si de él se pueden sacar conclusiones dispares entre sí. Ni siquiera el último Kant, tan preocupado por la política –y, por lo tanto, por integrar en su sistema al sujeto empírico- niega el carácter primario del egoísmo. Es más, lo que hace –como todos los filósofos modernos- es buscarle una función.

Si el egoísmo natural es el principio del que parte Sade, eso lo reafirma como un pensador más de su época. El escándalo, en todo caso, son sus conclusiones antisociales. Esas conclusiones son posibles, a su vez, porque a él no lo escandaliza la situación de partida (el egoísmo absoluto), y no lo escandaliza en la medida en que no lo afecta y, si lo afectara, estaría dispuesto a aceptar ser víctima de ella. Ahora sí, a diferencia de cualquier contractualismo, los razonamientos que vayan a construirse a partir de una aceptación inescrupulosa del egoísmo absoluto tienen que ser necesariamente poco razonables. Es en ese sentido que la sociedad obscena se vuelve impensable. Por algo será que aquello que la ilustración oficial no podía pensar quedó relegado a la condición de doctrina secreta.

Las consecuencias que saca Sade de la regla del egoísmo absoluto no niegan de por sí la idea de un contrato social, por el cual los hombres aceptarían vivir –mediocrementemente, pero vivir- a cambio de padecer el menor de los males. Lo que niega es la idea de que por ese contrato todos renuncien al derecho a todo. Sade descubre –o sabe, simplemente- que el sentido oculto –y último- de ese

contrato es proteger a los poderosos. El obstáculo para la vida social es la permanente amenaza de rebelión, que estaría dirigida contra el derecho de los primeros ocupantes. Los que no tienen nada que perder, en una situación hipotética –sólo hipotética, como el contrato, nunca histórica- formarían parte de la sedición, con lo cual es teóricamente imposible que se sientan amenazados por ella. Por lo tanto, los únicos interesados en mantener la ficción del contrato son los poderosos, aunque, paradójicamente, son los que lo violan.

Es obvio que para todo contractualista el contrato es un principio explicativo, una situación hipotética, o incluso una ficción útil –en sentido pragmatista-. Pero el modo en que Sade lo postula va más allá de esta idea. El contrato es una mentira montada para poder atrapar a las víctimas. Los que obran en su nombre para garantizar la paz social lo usan como coartada para poder tener una libertad irrestricta. Esa libertad irrestricta, proveniente de la barbarie primitiva y controlada por el sujeto, estaría destinada al individuo. Pero como no hay individualidad posible si se renuncia a las pasiones –porque la razón que gobierna sin resistencia es universal, no individual-, quien ejerce esa libertad en nombre del sujeto –y no del individuo- es el libertino. El libertino no es sinónimo de individuo, sino de soberano. Por definición, ese soberano –el libertino- no está atado a las pasiones. Es una pura racionalidad neutral, que obtiene placer –placer racional- como producto del ejercicio del poder. Este ejercicio del poder se confunde con la propia energía. Y esa energía es inagotable, en la medida en que nunca se satisface.

En Sade, el problema de la soberanía está planteado como el problema de cómo se llega a ser poderoso. Es decir, de cómo se puede estar protegido por el contrato, pudiéndolo violar al mismo tiempo³³³. Pero sólo es poderoso quien sabe llegar a serlo gracias a su energía. El poder no es sinónimo de privilegio de clase. La clase (noble, o burguesa, no importa si por arribismo, es más, generalmente los burgueses de Sade son arribistas) es condición necesaria, pero no suficiente del poder. Para ser poderoso hay que estar dispuesto a ejercer el poder hasta las últimas consecuencias. El poder en sí no es una cualidad. Depende estructuralmente del carácter decidido del poderoso. Quien no goza de su poder, no se lo merece.

En este punto se juega el único rasgo democrático del modelo político sadiano: si se está dentro de los elegidos, se puede aprender a gozar de ese poder dado por la clase. Sólo así se está exento de pasar a la categoría de víctima (dentro de la cual también hay nobles y burgueses, quienes sobre todo por su origen son presas interesantes y cotizadas). En muchos casos, si bien los roles son opuestos, víctimas y verdugos sólo se diferencian en si gozan o padecen las prácticas que ejecutan o reciben. Pero, en ningún caso, hay sujetos u objetos de piedad, porque la categoría de piedad no existe en el mundo de Sade. La posibilidad de corromperse –y de corromper a cualquiera- es el único rasgo democrático que se admite allí.

Es cierto que no todos los filósofos que son enemigos de la piedad deberían ser al mismo tiempo apologistas del poder. No se trata aquí de un problema de consistencia. En los que no lo son, el

fanatismo se transfiere a la ley, como en Kant. O son partidarios de la revolución, como Marx y los filósofos marxistas en general. Pero en Sade, el poderoso es ante todo erotómano y criminal. El sexo y el crimen garantizan la negatividad del sistema. El sexo equivale a rapiña, robo, secuestro, violación, coprofagia, mutilación, destrucción del cuerpo, e incluso a necrofilia. Es el principio de la ley del más fuerte que rige en el estado de naturaleza, cuando, al no haber propiedad, tampoco hay derecho sobre el propio cuerpo.

El crimen –que se amalgama con el sexo– es el principio negador por excelencia. Sin el sexo y el crimen entendidos como los entiende Sade, nadie reconquistaría para sí la soberanía que el resto ha depositado en el Estado, aunque esa reconquista dependa de una obediencia de ese resto que sólo el Estado puede garantizar. Esa es la paradoja irresoluble del sistema sadiano. La obediencia al Estado es necesaria para reclutar víctimas. Hace falta de la política para engañarlas, pero la política no puede existir si se anulan las pasiones (entre esas pasiones está el miedo a la muerte, que es lo que lleva a la obediencia al Estado).

En las ficciones de Sade no existe la resistencia de las víctimas. Como el punto de vista del amo es excluyente, como no hay otra voz que la del dominador, ese mundo ideal carece de principio sedicioso. Por lo tanto, es un mundo verdaderamente apolítico. En este contexto ideal, o más bien abstracto (la sociedad de Luis XV en la que Barthes³³⁴ dice que transcurren las novelas de Sade bien podría funcionar como un modelo, en lugar de como un contexto concreto), la libertad del poderoso es irrestricta, si y solo si éste ha renunciado al miedo a perder la propia vida.

El principio de la sociedad secreta de los libertinos es el contrario al del contrato social, en el que todos renuncian al derecho a todo por miedo a perder la propia vida. Si uno no teme perder la vida, puede gozar de libertad irrestricta, mientras los otros, que temen por ella, obedecen. Así piensa un libertino, que es el verdadero hombre libre. La libertad irrestricta del estado de naturaleza se recupera renunciando a la que para Hobbes era la pasión humana más fuerte, la que llevaba a pactar la obediencia al soberano: el miedo.

Ahora bien, ¿puede haber política sin que exista el miedo? No. De ahí la inconsistencia: si Sade aniquila la política (porque previamente ha aniquilado las pasiones que la justifican), los poderosos se quedan sin víctimas. He aquí la razón última del fracaso del sistema sadiano, esa inconsistencia que tanto molesta, y que los intérpretes no terminan de interpretar: sin pasiones, el sistema se

³³³ Aunque Sade está preocupado por el problema de la organización social transversal a las clases, conceptualmente posterior al momento hipotético del contrato.

³³⁴ "... Las aventuras sadianas no son fabulosas: transcurren en el mundo real, contemporáneo de la juventud de Sade, es decir, en la sociedad de Luis XV. El armazón social de este mundo es brutalmente subrayado por Sade: los libertinos pertenecen a la aristocracia, o más exactamente (o más frecuentemente), a la clase de los financieros, tratantes y prevaricadores, en una palabra, explotadores, generalmente enriquecidos en las guerras de Luis XV y en las prácticas corruptas del despotismo ..." Barthes, R., "Sade II", en: *Sade, Fourier, Loyola* (1971), trad. A. Martorell, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 152-153. De todos modos, Barthes aclara que el modo en que Sade toma las relaciones entre las clases es diferente de la mirada social de, por ejemplo, Balzac, es decir, no las pinta como el reflejo de algo real, sino que las reproduce en otra escala, como si se tratara de la construcción de una maqueta, de un modelo o de una miniatura. A ese modelo, Sade le traslada la división de clases vigente en la sociedad de Luis XV: por un lado, los explotadores, los propietarios, los gobernantes, los tiranos; por el otro, el pueblo llano.

queda sin política. Sin política, los poderosos se quedan sin víctimas. La política es lo que le garantiza a Sade la división *a priori* entre dominadores y dominados. La base de ese sistema es el de la política misma: el engaño. Sade predica casi para una sociedad secreta. El libertinaje es siempre un saber esotérico y una doctrina elitista. El engaño solo puede revelarse a los iniciados. El resto debe permanecer ignorante, para ser integrado al sistema en el lugar de las víctimas.

Por esto mismo –creo– fracasa la doctrina de lo no dicho que Blanchot pretende aplicarle a Sade. Aunque en todo pensamiento opere el principio de lo *no dicho*, de algo que se revela como informulable desde otro pensamiento que logra ponerlo en el nivel del lenguaje, el de Sade sería el caso límite de esa posibilidad. Para Blanchot, el sistema sadiano se construiría por obra y gracia de una fuerza oculta, que muestra su verdadera y profunda oscuridad cuando aparece una laguna, un falla, en la razón. En ese punto irrumpiría la locura: pensamientos irreflexivos y momentos no formulables, que desaparecen cuando la lógica lo arrastra a través de las objeciones y logra rearmar el sistema³³⁵.

El fracaso del sistema no es otra cosa que la inconsistencia que significa postular un ejercicio del poder que necesita de la política para engañar y reclutar a las víctimas y, al mismo tiempo, proponer una doctrina de la negación de las pasiones que terminaría con esa política.

El único medio que existe para aceptar la inconsistencia de Sade, sin simplemente acusarlo de incurrir en el más absoluto de los cinismos, es recogerla para la filosofía política como una marca de sus propios límites. Si bien es cierto que la filosofía de Sade es una doctrina esotérica, la objeción de que no todos pueden practicarla, porque el sistema necesita de víctimas que no estén esclarecidas acerca del libertinaje, se disuelve rápidamente cuando se toma conciencia de que las víctimas que Sade necesita nunca estarán entre sus lectores.

Pero el problema es más complejo. Porque por su misma inconsistencia es que la filosofía política de Sade se vuelve tan interesante como intempestiva: la idea de que si se pierde el miedo se puede gozar intelectualmente aun siendo víctima es inmensamente perturbadora y es la verdadera piedra de toque de un pensamiento anárquico y antisocial. Sin el miedo a perder la propia vida –la más básica de las pasiones humanas– el individuo goza de una libertad absoluta. Recupera definitivamente para sí la soberanía a la que renunció para delegarla en el Estado. Aun con el peligro inminente de ser víctima del libertinaje, vivir sin miedo implicaría gozar por poco tiempo de una libertad sin límites, conocer un aspecto de la humanidad que permanece inexplorado y que no necesariamente debería consumarse en todos los casos bajo la forma del crimen.

Esta vertiente anárquica está latente en el pensamiento de Sade, pero silenciada por razones perfectamente comprensibles. Esa libertad irrestricta que no necesariamente tiene por qué consistir en el crimen, sino en pasiones tan intensas como el crimen (entre las cuales estaría el sexo sin necesidad del crimen, dos categorías que la obra sadiana no logra disociar), sólo podría aparecer si en los relatos de Sade hubiera otra voz que la de los libertinos.

Pero, contra todo lo que dice Barthes³³⁶ para convertir a Sade en un escritor con una imaginación prodigiosa -frente a la cual los lectores disfrazarían de aburrimiento su mojigatería-, no existe nada más aburrido que postular un mundo donde la villanía –el motor de toda ficción- no encuentra resistencia. Por eso Sade se lleva todo el mérito como filósofo político y no como escritor: porque excede su época al pensar cómo sería una sociedad absolutamente obscena, es decir, una sociedad donde la única función de la política sería garantizarle a los poderosos la provisión de víctimas. El engaño es necesario, porque si las víctimas adoptaran la filosofía práctica de Sade aprenderían a gozar en el dolor y dejarían de ser víctimas.

La víctima se define como víctima porque no goza intelectualmente de su condición, es decir, porque no se sabe víctima. Es ignorante del lugar que ocupa dentro del sistema. Por eso Justine no es exactamente una víctima, sino una heroína que sobrevive a los suplicios, pero es incapaz de reconocer su goce. De todos modos, representa un momento de autoconciencia del discurso sadiano, porque es el único personaje que se pregunta qué pasaría si la suerte del libertino cambiara y pasara a ocupar el lugar de la víctima. Por supuesto que su pregunta tiene respuesta dentro de la lógica de Sade, y eso la convierte en un momento de autoconciencia del sistema: si la suerte del libertino cambiara, él la aceptaría gozoso, haciendo que su condición de víctima termine no siendo tal.

La posibilidad de una inversión de roles está escrita en la letra chica del pacto secreto entre los libertinos. Si la víctima goza, deja de ser víctima. Los roles no se definen por la posición activa o pasiva dentro del sistema, sino por el discurso con que se sostienen.

Pareciera ser que en el universo de Sade no existe otra fe que la que los amos depositan en su propio discurso. Y no existe otro discurso que el de los amos. Los otros discursos –como hubiera dicho Barthes- están entrecortados o desarticulados, por lo cual son prediscursivos o postdiscursivos. Por eso se nota más la falta de algo exterior al propio discurso libertino que le sirva de sustento. Porque la negación de las pasiones termina por volver inútil la reconquista de la soberanía: ¿para qué recuperar la libertad irrestricta, a la que se había renunciado en el pacto, si se carece de pasiones?; ¿para qué sirve una libertad irrestricta, si se reduce a la posibilidad de dar muerte a otros sin temer por la propia vida, aun cuando se pueda estar en el lugar de la víctima?; en última instancia, ¿por qué esa libertad, si es irrestricta, no puede darse a sí misma otro programa que el programa libertino?.

En una sociedad como la existente, donde la falta de libertad consiste no tanto en la prohibición de abusar del prójimo, sino en la imposibilidad de vivir sin tener que calcular las propias acciones en función de las ajenas, suponer que la libertad irrestricta se consuma sólo en un programa como el sadiano es -aunque parezca todo lo contrario- un poco pueril. Es tan quimérico vivir de acuerdo

³³⁵ Ver: Blanchot, M. "La raison de Sade" (1963), en: *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Editions Complexe, Le Regard Littéraire, 1986, pp. 9-66

³³⁶ Me refiero a los tres artículos sobre Sade ("Sade I", "Sade II" y "Vida de Sade") incluidos en: Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Editions du Seuil, 1971

con los propios impulsos bondadosos como seguir hasta las últimas consecuencias las tendencias homicidas. Por eso, la idea de recuperar para el individuo la soberanía que tiene el Estado es un ideal sublime sólo cuando forma parte de un programa utópico. No obstante, que Sade se lo proponga en los términos tan absolutos -aunque incoherentes- en que se lo propuso representa un momento del pensamiento político que merece suma atención: se trata de ver hasta qué punto el vaciamiento de la razón, su conversión en pura instrumentalidad, no terminó para siempre con la posibilidad de imaginar un programa que pueda dotar de un contenido positivo a una libertad irrestricta. El libertinaje parece ser la única forma de imaginar una libertad irrestricta en acción. La única positividad -mínima- que deja como residuo es el goce intelectual de poder destruir sin temer ser destruido (aun cuando se pueda ser destruido y uno lo sepa de antemano). Pero parece poco atractivo llegar a la omnipotencia y no poder dar rienda suelta a las pasiones. ¿Qué sentido tiene una soberanía que sólo satisface al intelecto, aunque por eso mismo haya acabado con el miedo?

De acuerdo con la interpretación del pensamiento político sadiano que desarrollé hasta aquí, Sade no es el filósofo de la sociedad totalitaria, como creen Horkheimer y Adorno, sino el primer pensador de la sociedad obscena³³⁷. Lo que la sociedad totalitaria tiene en común con la sociedad obscena de fines del siglo XX es el hecho de que ambas son sociedades de masas. Lo que las diferencia es la necesidad -o no- de encubrir la dominación. Justamente, la sociedad sadiana no puede ser sino abstracta -es decir, un modelo, como era un modelo el estado de naturaleza para los filósofos políticos modernos-, en la medida en que no es posible imaginarse una sociedad donde el crimen sea enteramente impune (porque las reglas no las pueden poner los poderosos sin ninguna interferencia del Estado, dado que ellos necesitan al Estado para garantizarse la obediencia de las víctimas), y en la medida en que tampoco es posible imaginarse una sociedad que, por estar constituida por soberanos y víctimas, y no por opresores y oprimidos, carezca de resistencia. Ese universo imaginario es impensable como sociedad por la ausencia completa de política. La apoliticidad es algo quimérico, aun para sociedades imaginarias, siempre que se pretenda que sean pensadas como sociedades y no como campos de exterminio o mataderos de reses -que es a lo que más se parece la sociedad del crimen sadiana-.

Sade permite explicar cómo sería una sociedad donde los que tienen el poder son soberanos sin pasiones y el resto, sus víctimas. Como las víctimas no tienen discurso, lo único que es posible saber de ellas es que no oponen resistencia a la acción de los poderosos. En su pasividad absoluta, las víctimas son objetos puros, creaciones ad hoc del propio sistema. Se comportan como cosas, ni siquiera como animales que van a ser sacrificados. Pero ese carácter quimérico -

³³⁷ La sociedad obscena, imaginada por primera vez por Sade, es el modelo que tiende a realizar la sociedad totalitaria. La sociedad totalitaria anticipa sus rasgos, aun cuando no pueda llegar a ser considerada como su realización histórica o su puesta en práctica. Sobre el concepto de sociedad obscena, ver: Dossier "Obscenedad y pensamiento crítico", parte I, en: *Adef. Revista de filosofía*, vol XVI Nº 1, Buenos Aires, Altamira, pp. 129-165 y parte II, en: *Adef. Revista de filosofía*, vol XVI Nº 2, Buenos Aires, Altamira, pp. 86-124

casi inteligible- de las víctimas es producto de la falta de discurso de las que Sade las hace adolecer: no son lo otro del discurso de los poderosos, porque en verdad no tienen discurso.

Desde el punto de vista de la dramaturgia clásica, las víctimas de los libertinos no son personajes. La acción de los poderosos, idéntica a la acción del espíritu cuando está cerca de completar la totalidad, ya no encuentra resistencia, porque ha incorporado todo lo exterior. Del mismo modo que los libertinos carecen de pasiones y son puras funciones racionales, lo que se les opone -vaciado de contenido y convertido en una mera cosa indiferenciada- está óptimamente predispuesto y preformado para el trabajo de la identificación. Cuanto más cerca se encuentra de completar la totalidad, menor es el esfuerzo que tiene que hacer el espíritu para volver idéntico consigo mismo a aquello que se le pone delante.

En DA, Horkheimer y Adorno pensaron a Sade como el precursor de la sociedad totalitaria. Pero ese análisis es esquemático y algo superficial. Aporta elementos para establecer relaciones entre la apatía y el principio totalitario, pero recién a la luz de ND, con la crítica a la construcción del espíritu -en la medida en que el espíritu convierte todo lo contingente en necesario y justifica todo lo real como racional-, será posible comprender la apatía de los dominados como contraparte de la apatía de los poderosos. Ese momento, donde la apatía reina en ambos lados, es el del fin de la política y el del comienzo de la sociedad obscena.

De acuerdo con el modelo sadiano, una sociedad sin sedición -o, si se quiere, una sociedad donde la sedición está neutralizada de antemano- es una sociedad sin política. Pero tal cosa es impensable. En ese tipo de sociedad impolítica, que sirve como modelo para pensar las sociedades postpolíticas del último tramo del siglo XX, la política existe, sólo que existe como sinónimo de engaño. De hecho, a ese tipo de sociedad la llamo obscena, porque en ella la política ya no oculta su servilidad y sobrevive con la única función de garantizarle la dominación a los poderosos.

La sociedad obscena, que se impone sobre todo como sociedad del espectáculo³³⁸ hacia finales del último siglo, encuentra su antecedente más remoto en el imaginario pactista de la sociedad burguesa. Lo que está a la base de este imaginario es la humillación, el resentimiento del individuo soberano que decide despojarse de su derecho irrestricto a todo, con tal de que su vida deje de

³³⁸ Tomo el concepto de "sociedad del espectáculo" de Guy Debord, quien fue un verdadero adelantado en el pensamiento de la sociedad obscena. Ver, sobre todo, su primera película *Hurléments en faveur de Sade* (1952) y sus libros *La sociedad del espectáculo* (1967) y *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (1988). "... De *sociedad del espectáculo* (1967) a *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (1988), Debord reelabora la idea de que las formas sucesivas y rivales del poder espectacular, el espectáculo *difuso*, su vía liberal, democrático-burguesa y de mercado, y el espectáculo *concentrado*, la vía totalitaria, habían venido constituyendo, especialmente desde la postguerra, una forma nueva: lo *espectacular integrado*, cuya mayor ambición sigue siendo que los agentes secretos se hagan revolucionarios y que los revolucionarios se hagan agentes secretos. Cinco rasgos definen la época, la ciudad de lo espectacular integrado: incesante renovación tecnológica; fusión de la economía y el Estado; el secreto generalizado, el rumor y la conspiración, como instrumentos hegemónicos de la práctica política; la mentira y la falsedad sin respuesta; la historia entendida como presente perpetuo, inmovilizado, sin relieve ..." Cristóbal, Américo, "Debord, pintor de la vida moderna", en: *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine*, N° 3, Buenos Aires, mayo de 2002, p. 26

estar violentamente amenazada. Con esta renuncia, los individuos quedan en posición de víctimas frente a un soberano que, al no pactar, deja de ser un individuo para transformarse en un dispositivo anónimo de control. De ahí que la administración burocrática y el régimen de circulación del capital sean los atributos salientes de su soberanía.

La sociedad obscena se presenta así como la culminación de la sociedad burguesa, en la medida en que lleva a término la función de engaño que la política cumplía en el imaginario pactista. Porque en una sociedad obscena la única función de la política consiste en garantizar a los poderosos la provisión de víctimas. Poderosos son quienes venciendo los temores que conducen al pacto presumen estar fuera de él y haber recuperado su soberanía. Pero como el verdadero soberano es un dispositivo, el individuo poderoso que se cree soberano no es más que un humillado que humilla a otro humillado, una víctima que pretende haberse sustraído a su condición porque ejercita activamente su capacidad para infligir dolor. Pero en una sociedad de víctimas no importa ser activo o pasivo.

La sociedad obscena se vale de la política para engañar a sus víctimas, pero al mismo tiempo, la erosiona, arrebatándole la pasión que le da sentido. La apatía se presenta entonces como aquello que haría desaparecer el miedo, permitiendo recuperar la soberanía delegada. Y esta ilusión opera tanto en quien inflige dolor como en quien lo padece. Es que, en el imaginario pactista, la condición de activo o pasivo sólo puede ser definida en función del discurso con que cada uno se sostiene, porque la capacidad de acción del individuo está anulada como tal: frente al soberano, el humillado es impotente por definición. La apatía promete, sin embargo, el placer de no estar subyugado por el temor a la muerte. De ahí que la sociedad obscena, en su faceta de sociedad del espectáculo, haga de la representación de la muerte una constante que opera por saturación (del mismo modo que los suplicios en las novelas de Sade). Su objetivo es inhibir el pánico que la muerte real —no la representada— siempre ha provocado a los mortales.

La apatía aparece así como la condición de un goce, pero de un goce en la *inacción*. Por eso, la única y verdadera *acción* del humillado consiste en delatar. El delator señala con el dedo a sus pares y en ese acto se siente liberado de su condición de víctima. La culpa se convierte en autocrítica, en deseo de no ser lo que se es, pero sin poder remediarlo.

El carácter impensable que tiene la sociedad sadiana proviene de una falta de realismo que debería entenderse de la manera en que propone R. Barthes: "... ¿por qué no comprobar el 'realismo' de una obra, preguntándose no por la forma más o menos exacta en la que reproduce la realidad, sino por la forma en que la realidad podría o no realizar lo que enuncia la novela? ¿Por qué no puede ser el libro un programa, y no una pintura? ..." ³³⁹. Es en términos de programa —y no de pintura— que la sociedad del crimen está desajustada incluso respecto de las sociedades totalitarias.

³³⁹ Barthes, R., "Sade II", en: *Sade, Fourier, Loyola ... op. cit.*, p. 159

La razón por la que la realidad no puede realizar el programa de Sade radica en la inconsistencia del programa mismo. Ese programa necesita de la política para reclutar víctimas, pero elimina las pasiones por las cuales existe la política. Si las víctimas potenciales no conocen el miedo, o empiezan a gozar racionalmente del suplicio, dejan de obedecer y abandonan la condición de víctimas. En el primer caso, porque se vuelven soberanos, y en el segundo, porque mueren antes y de otra manera que la que prescribe el programa del amo. Es necesario que alguien tema para que obedezca. Si no, si nadie conoce el miedo, el sistema carece de víctimas. De ahí que la doctrina de Sade sea elitista no sólo porque está destinada a legitimar una acción con la que sólo los poderosos podrían identificarse, sino porque su realización depende de que la conozcan exclusivamente ellos, mientras el resto permanece engañado.

Como todo sistema, el de Sade también busca encerrar la totalidad, aunque lo haga por otros medios que el de Hegel, porque el suyo es un sistema que carece de principio dialéctico. Por ese carácter sistemático que, no obstante, fracasa, los personajes de Sade no buscan ni encuentran la felicidad. Dentro del canon de DA, la industria cultural podría ser una forma de explicar la felicidad en la esclavitud, que caracteriza a las víctimas cuando no se reconocen como tales. Pero esa clase de felicidad no es el goce de la víctima que, por saber que goza, deja de ser víctima, ni el goce inconsciente de aquella que no sabe que está gozando, sino la ilusión de libertad que tiene quien cree que elige. Como mostraré en detalle en el capítulo 8, la totalidad es incapaz de hacer felices a los hombres. Felicidad y totalidad son principios incompatibles.

Si Adorno hubiera querido llevar hasta las últimas consecuencias el problema de la apatía, tendría que haber retomado la lectura e interpretación de Sade. Eso es lo que he intentado hacer aquí: llevar el problema de la apatía –en relación a la política- hasta sus últimas consecuencias, tal como creo que tendría que haberlo hecho Adorno. Adorno deja el problema de la apatía en el nivel de la teoría psicoanalítica, sin proyectarlo todo lo que podría al campo de la política. La apatía es para él el problema del yo débil, y el problema del yo débil es el problema de la sociedad de masas, tal como aparece en el ensayo de DA sobre la industria cultural.

3. Excurso sobre las pasiones y los individuos: la relación entre apatía y obediencia

Si bien Adorno no desarrolló las consecuencias de la filosofía política de Sade, –tal como intenté hacer hasta aquí-, sí anticipó una de las tesis de las que depende mi análisis: que el máximo dominio sobre lo exterior al sujeto obliga a ese sujeto al máximo dominio sobre sí mismo. La nostalgia por la soberanía delegada en el Estado –el modelo de la felicidad prehistórica- es una quimera hecha a la medida del sujeto cosificado. Pero si el precio para alcanzarla es la renuncia a las pasiones, la condición de soberano ganada por el libertino pierde su sentido originario. La nostalgia del estado de naturaleza se refería a aquello que se había perdido tras el pacto: el derecho de todos a todo. Ahora bien, el goce racional de poder hacer cualquier cosa sin temor a

perder la propia vida no es equivalente a aquel derecho. En la medida en que este goce sustituto no puede involucrar a las pasiones, y no puede confundirse entonces ni con el simple placer de hacer sufrir, ni con el puro egoísmo, ni con la anarquía de los sentidos desatados de la conciencia, -porque en cualquiera de estos casos, al volverse esclavo de aquello que lo hace gozar, el libertino dejaría de ser libre-, la libertad irrestricta es una libertad formalmente irrestricta, no empíricamente irrestricta. El libertino puede gozar de absolutamente todo, pero sólo si es indiferente al contenido del objeto de goce y lo elige únicamente por la jerarquía que ocupa dentro del sistema en cuestión.

A Adorno le quedó sin plantear este problema. Eso hace que el problema de la apatía le quede planteado a medias, en la medida en que dejó de lado en ND, en el Modelo I, sobre la libertad, la reflexión sobre el libertinaje, al que entiendo como la contraparte simétrica de la moralidad kantiana. Adorno tendría que haber seguido allí el modelo del Excurso II de DA ("Juiette o ilustración y moral"), dedicado a Kant y a Sade.

A su vez, sin las pasiones no hay posibilidad de que los sujetos lleguen a ser individuos. No sólo los objetos son indiferentes para los soberanos, sino que un soberano no se diferencia de otro, si todos siguen el mismo programa racional de acción. Si la razón que guía al libertinaje en pos de la soberanía es una razón vacía y neutral, los sujetos que siguen su programa son tan idénticos e intercambiables entre sí como los objetos de los que se sirven para su goce intelectual. Un sujeto se diferencia de otro no en lo racional, sino en lo empírico (la razón que reina en cada sujeto no es otra que la razón reinante en la sociedad, sólo que internalizada). La diferencia empírica es la que define la individualidad. Es la apropiación empíricamente peculiar de la racionalidad social, en todo caso, lo que hace de un animal racional un individuo.

El yo es la parte del sujeto que debe lidiar con las pasiones. Por eso consiste en la cara visible de la subjetividad y está expuesta al mundo. Si un yo es distinto del resto, lo es porque sus pasiones interfieren los mandatos del Superyo, y de la contingencia de esa lucha surge un resultado único y particular. No es que las pasiones sean más importantes que los mandatos para definir los rasgos del yo, sino que, como las pasiones representan a la naturaleza, y los mandatos, a la razón, unas provienen del pasado de la especie, y los otros, de su presente. Dentro de la estructura de la subjetividad, la naturaleza es la parte controlada, y la razón, la parte controladora. Pero la razón opera con la misma lógica que la sociedad³⁴⁰. El principio del intercambio, el *quid pro quo*, gobierna dentro y fuera del sujeto. La razón internaliza las reglas que imperan en la sociedad, adquiriendo su misma capacidad de abstraer lo sensible e identificarlo con un concepto universal. Por lo tanto,

³⁴⁰ "... Si la humanidad debe liberarse de la coerción que padece realmente bajo la forma de la identificación, tiene que lograr la identidad con su concepto. (...) El principio del intercambio (*Tauschprinzip*), la reducción del trabajo humano al concepto universal abstracto del tiempo promedio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. El principio de identificación tiene su modelo social en el intercambio, y el intercambio no sería nada sin ese principio. Por medio del intercambio, seres individuales y acciones que son no idénticos se vuelven conmensurables, idénticos. La expansión del principio hace que todo el mundo se relacione con la identidad, con la totalidad. (...) El intercambio de equivalentes consiste desde tiempo inmemorial en que en su nombre se intercambia lo no igual para apropiarse de la plusvalía del trabajo ..." Adorno, T. W., GS6, pp. 149-150. Sobre el problema de las relaciones entre la lógica del capital y la lógica de la identidad, ver: Jameson, F., *Late Marxism ... op. cit.*, pp. 239-240

cuanto más intensas sean las pasiones que un sujeto tenga que dominar –pasiones buenas y malas-, mayor será su capacidad de resistir a la coerción social. La razón nunca es individual. Su presencia dentro del sujeto no es más que la internalización de una lógica creada por la sociedad. Eso hace que aun cuando el sujeto finalmente logre dominar totalmente sus pasiones, la lucha librada interiormente entre las partes en conflicto, más allá de su resultado, lo ponga en el camino de la individualidad.

Un individuo, en última instancia, se define por lo que quiere. Cuando alguien no sabe lo que quiere es porque su yo es obra de la heteronomía social. Ésa es la situación contemporánea en relación a la subjetividad, de acuerdo con mi lectura de ND. El rasgo pregnante de la sociedad de masas es la escasez de individuos.

4. Freud y el fracaso de la política: el problema de la identificación con el opresor

Para el pensamiento burgués, el Estado representa el único modo en que se puede concebir que el individuo renuncie a su propio interés. Como ese interés está atado a la autoconservación –se piensa-, ella misma lo obliga al individuo a atar su suerte a la de la especie. Pero esa transferencia al Estado de la propia libertad irrestricta es la que sella la oposición entre el espíritu y los hombres particulares. A partir de ese momento, es lógico que cada hombre piense que su vida depende del éxito o fracaso individuales, no de las decisiones del gobierno. La sociedad burguesa promueve la apatía política en todas las clases sociales, no sólo en las excluidas. Esa apatía culmina en la sociedad de masas, donde ninguna forma de descontento general crea vínculos sociales. Este modelo sería, en términos generales, el que empieza Hobbes y termina de desarrollar H. Arendt³⁴¹ para llegar a su concepto de totalitarismo.

Para el pensamiento marxista o libertario, el antagonismo entre los hombres que hace surgir al Estado pudo haber tenido un origen contingente y ajeno a la razón. De ahí que quiera cambiar por la vía revolucionaria las condiciones de la autoconservación (la economía) y no simplemente las reglas en que se basa la dominación (el Estado). Pero por esa misma lógica es que fracasan todas las revoluciones, aun cuando triunfen: porque bajo las condiciones de una economía planificada y de un Estado proletario –como correctivos aplicados transitoriamente a la sociedad real hasta alcanzar la sociedad deseada- la forma de dominación sigue siendo la misma. Este es el punto donde Adorno se sale de la línea del pensamiento antiburgués, y se vuelve el ave agorera de la propia tradición que lo ampara. Dentro del marxismo occidental, él es quien viene a explicar por qué los hombres no pueden ser emancipados, aun cuando lo deseen. Su realismo respecto de la condición humana lo lleva a introducir la psicología en la reflexión política, convirtiéndola en la razón principal del fracaso de cualquier intento emancipatorio.

Dentro de la totalidad, la esfera privada tiene todos los rasgos de la actividad comercial, sin que exista en ella nada con qué comerciar. Eso hace que todo comportamiento que escape al principio del intercambio resulte sospechoso. Ninguna acción en beneficio de otro logra legitimarse si no está basada en una exigencia recíproca. Traducido a las relaciones humanas, el intercambio de mercancías consiste en la reciprocidad del *quid pro quo*. La moralidad viola este principio, pero quien obra por fuera de él no sólo no logra ser interpretado en sus intenciones, sino que por su acción desinteresada contribuye a que el mundo parezca de un modo que en realidad no es.

Tal como mostré en el capítulo 2, donde mejor se ve la paradoja de la moralidad es en el caso de la ética kantiana, porque en la sociedad en la que es necesaria (en la sociedad no emancipada) resulta imposible y en la sociedad en que resultaría posible (en la sociedad emancipada) es innecesaria.

El caso de la política es diferente, porque ella no encierra ninguna paradoja y sí podría haber cambiado a los hombres, sólo que termina derrotada por el mismo principio que condena a la moralidad a formar parte de la ideología. La política, aun cuando se proponga fundar una nueva sociedad y un nuevo hombre, no puede pasar por encima del principio de la vida dañada. Aquí se revela el momento freudiano de la filosofía política adorniana que estoy tratando de reconstruir. Quien ha sido oprimido canaliza su propia violencia identificándose con el opresor y practicando sobre otros lo mismo que se le ha practicado a él. De ese modo, descarga fuera de sí la autoagresión que significa la obediencia. Si la víctima se identifica con el principio que la hace sufrir, haciendo sufrir a otros, el sufrimiento la endurece y la enfría, en lugar de volverla sensible. Cuando vengan a liberarla, va a tomar la liberación como una amenaza y va a hacer todo lo posible para hacerla fracasar. Si, así y todo, la liberan, entonces va a hacer lo posible para volver a las condiciones anteriores, donde sufría y se quejaba, mientras hacía sufrir a otros. Esa aparentemente pequeña compensación, la de que otros sufran por causa nuestra, mientras uno sufre por causa de otros, es lo que hace que el mundo parezca justo, aun cuando no lo es. Quien ha sido formado en la opresión, al mismo tiempo que ha sufrido, ha sido entrenado para hacer sufrir. Bajo las condiciones de la vida dañada, el comportamiento humano responde a la lógica del sadomasoquismo, una figura donde los dos roles son reversibles e indisolubles, porque están internalizados *ambos* en cada una de las partes. Para estar en el lugar del amo hay que poder estar en el del esclavo, y viceversa.

Según Adorno, es imposible borrar el descubrimiento psicoanalítico de que los mecanismos represivos de la civilización transforman la libido en agresión anticivilizatoria. La filosofía política moderna no podía ser conciente de esta idea, aunque igual concebía al Estado previendo sus consecuencias. Pero la filosofía política contemporánea no puede ignorar cuáles son los condicionamientos psicológicos de los hombres que viven en sociedad. La psicología humana no

³⁴¹ Hannah Arendt, *The Origins of the Totalitarianism (New edition with added prefaces)*, New York/San Diego, Harcourt Brace, 1974

representa el margen de error de cualquier reflexión sobre política, sino el terreno donde triunfa indefectiblemente la ideología.

Después de la lectura de Adorno, pienso que la teoría psicoanalítica debería ser tomada como el sustituto contemporáneo de la teología. O, mejor dicho, el principio de la identificación con el opresor, como un supuesto heredado del psicoanálisis, debería ocupar, para la filosofía política contemporánea, el lugar que para la filosofía política moderna ocupaba –en su vertiente pesimista– el supuesto teológico de la maldad del hombre, entendida como producto del pecado original. Así se haría valer la famosa frase adorniana de que la verdad del psicoanálisis reside sobre todo en las exageraciones³⁴².

Lo que pueda esperarse de la sociedad dependerá de lo que acerca del hombre prescribe la antropología freudiana, aunque no deba tomársela a la manera de un determinismo. La emancipación humana sería posible gracias al sufrimiento que padece –y hace padecer– cada individuo –en tanto víctima– al identificarse inevitablemente con el opresor. Podría decirse que para Adorno la salvación se encuentra en el mismo lugar donde está el peligro.

¿Cuál sería, finalmente, el aporte de Freud a Adorno? La provisión de una antropología filosófica pesimista. La lectura de Freud le permite pensar al hombre sin naturaleza humana, pero como si la tuviera, porque la interpretación freudiana del psiquismo le ofrece razones que a él le parecen indiscutibles acerca de por qué siempre tendría que fracasar la emancipación, aun cuando se la desee profundamente. Adorno parece borrar con el codo freudiano lo que escribió con la mano materialista. Pero es mejor leer esta presunta inconsistencia como una de las aporías que la dialéctica abierta no pretende resolver. A falta de emancipación humana, los hombres tienen la ideología.

La idea de que sin ideología es imposible soportar el peso del mundo fue un descubrimiento ambiguo. Los que llegaron a él por la lectura de Nietzsche terminaron pensando que sería imposible vivir en un mundo verdadero. En la última década del siglo XX, con el fracaso del socialismo real y la crisis previa del marxismo metodológico, fue cada vez más fácil empezar a convencerse de que la no verdad era finalmente más afín a la vida que la verdad. La verdad, más allá de lo que fuere, no es algo con lo que los hombres puedan vivir. Si la hubiéramos conocido, nos habría resultado insoportable. Esa era la conclusión que sacaban las lecturas postmodernas de Nietzsche.

Para los lectores de Adorno, en cambio, lo que a los hombres les resulta insoportable no es la verdad, sino su falta. Esta vida no puede vivirse precisamente porque es falsa. La ideología es el precio que se paga por no estar emancipado, aunque ese precio no se sienta como una carga, sino como una compensación.

³⁴² El tema de la incorporación de Freud a la primera teoría crítica ha sido profusamente estudiado, con lo cual no lo desarrollaré en el marco de esta tesis. Al respecto, ver: Jay, M., *The Dialectical Imagination ... op. cit.*, cap. 3 y Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule ... op. cit.*, sobre todo pp. 171-178 y pp. 298-307

Por razones diferentes, nietzscheanos y adornianos reconocen que los hombres tal como somos no estamos en condiciones de vivir sólo con la verdad. Dentro de la obra de Adorno, ese problema lleva el nombre de la industria cultural. Por eso aquí, en este capítulo, me propongo analizar la cultura de la era de masas no como un fenómeno estético desprovisto del atributo de lo verdadero, sino como una nueva forma de dominación, resultante del despliegue total del espíritu, a la que llamaré dominación sistemática.

Capítulo 6

La era de los hombres obedientes. La dominación sistemática y la disolución de la esfera política

1. Adorno versus Arendt. La lectura de la sociedad de masas como sociedad totalitaria.

Para H. Arendt³⁴³, fue característico del movimiento nazi y de los movimientos comunistas europeos posteriores a 1930 el reclutar a sus miembros de una masa de individuos indiferentes, a quienes los partidos políticos los consideraban demasiado apáticos o demasiado estúpidos como para esforzarse en captar su atención. Carentes de pasión y de inteligencia, esos sujetos no eran verdaderos individuos. Su falta de atributos no representaba la peor versión de una individualidad en descenso, sino que era índice de aquello que la había sustituido: el hombre-masa³⁴⁴.

La perspectiva de Arendt, para abocarse a describir a las masas, es la de la política. La política tradicional –basada en el sistema de partidos– no podía absorber semejante novedad. Adorno, en cambio, interpreta la irrupción de las masas desde la perspectiva de la cultura y advierte entonces de dónde ha salido esa novedad, esto es, cómo es que ha sido producida por la industria cultural. Aunque la perspectiva de Arendt sirve de complemento a la de Adorno –sobre todo por la forma en que analiza lo que el triunfo de los movimientos totalitarios revela acerca de las sociedades gobernadas democráticamente–, los análisis respectivos no sólo resultan opuestos, sino que el último tramo del siglo XX terminó dándole la razón a Adorno y la espalda a Arendt.

En relación a la apatía, Adorno va más lejos que Arendt. Él no admite que las pasiones que no se canalizan más en los asuntos públicos se hayan refugiado en la vida privada. "... Con la negación de la naturaleza en el hombre se vuelve confuso e impenetrable no sólo el *telos* de la dominación exterior sobre la naturaleza, sino el *telos* de la propia vida. En el instante en que el hombre deja atrás la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva con vida –el progreso social, el aumento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia de él mismo– pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que en el capitalismo tardío adquiere el carácter de abierta locura, puede percibirse ya en la protohistoria de la subjetividad ..."³⁴⁵. La lucha competitiva por la vida hace que la burguesía concentre su interés en la actividad privada, pero la autoconservación en estos términos para Adorno no puede ser sino desapasionada, porque el sujeto ha renunciado a la naturaleza, y es en la naturaleza, de la que dependen las pasiones, donde estaban las razones para la autoconservación.

³⁴³ Arendt, H., *The Origins of the Totalitarianism* (1951, 1958, 1966, 1968, 1973). Aquí citaré la traducción castellana de la última de las versiones originales, la de 1973: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Madrid, Taurus, 1974

³⁴⁴ "... El término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal, en las organizaciones profesionales, o en los sindicatos ...". *Ibid.*, p. 392

³⁴⁵ Adorno, T. W., GS 3, p. 73

Sin pasiones, no hay individualidad. Ellas son la condición para que un sujeto se diferencie de todos los otros y se convierta en individuo (sin dejar de ser sujeto, por supuesto, es decir, sin dejar de controlar esas pasiones).

Ahora bien, lo que para Adorno es una quimera, porque el sujeto nunca llegó a la verdadera individualidad, para Arendt sí tuvo el rango de realidad histórica, en la medida en que fue el atributo principal de la burguesía. A partir de este punto empiezan a verse más claramente las diferencias entre los dos planteos.

La sociedad totalitaria supone contar con un material inagotable que alimente su maquinaria de dominación total. Su poder de destrucción de los hombres, para ser completo, necesita acumular grandes masas, inmensas poblaciones humanas que se caractericen por el sentimiento de superfluidad de su existencia. De ahí que los países mejor dotados para este tipo de dominación sean los orientales (China, India, Rusia). Europa recién reunió las condiciones para gestar el totalitarismo con el crecimiento de la población y el desempleo masivo que marcaron al siglo XX. El límite de la dominación totalitaria, la única forma que admite para moderar su capacidad total de homicidio colectivo, es el miedo a la despoblación. Que los regímenes fascistas y dictatoriales de España y de Italia no lograran una dominación totalitaria se debió a que no podían permitirse el derroche de la población, porque no contaban con el número suficiente de masas superfluas.

Si bien el objetivo de todo movimiento totalitario es crear una sociedad totalitaria, el único que para ella lo logró plenamente es el stalinismo. El nazismo lo habría logrado en caso de que hubiera ganado la guerra. Recién en la fase de conquista y por la política de los campos de concentración y exterminio, Alemania empezó a poner en práctica la dominación totalitaria³⁴⁶.

Lo que diferencia al terror totalitario de Stalin del terror dictatorial de Lenin es que ya no distingue entre enemigos políticos y ciudadanos comunes. Desaparece todo vestigio de actividad política, sea oficial o clandestina y, con ella, la existencia de cualquier actividad que pueda ser considerada autónoma. La atomización sólo es completa, si toda asociación entre individuos es ilícita. No existen vínculos que el totalitarismo pueda considerar neutrales. Hasta la familia puede ser una amenaza a la propia seguridad. Si alguien es acusado, únicamente si delata a sus seres más próximos será merecedor de confianza. Frente a ese riesgo, un hombre solitario está en ventaja, porque puede autosacrificarse sin condenar a otros al sacrificio.

El planteo de Arendt, a mi entender, es erróneo por la concepción misma del Estado de la que parte. El Estado tiene por definición, por el hecho de ser soberano, la capacidad de exterminio que Arendt le atribuye específicamente al Estado totalitario, y la tiene aun cuando no la use en forma masiva cuando no dispone de suficiente población superflua. Esa capacidad de destrucción es total

³⁴⁶ "... Sólo si hubiese ganado la guerra habría conocido Alemania una dominación totalitaria completamente evolucionada, y los sacrificios habrían alcanzado no sólo a las 'razas inferiores', sino a los mismos alemanes, tal como cabe deducir y estimar del legado de Hitler. En cualquier caso, sólo durante la guerra, después de que las conquistas en el Este proporcionaron grandes masas de población e hicieron posibles los campos de concentración, pudo Alemania establecer una dominación verdaderamente totalitaria ..." Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo ... op. cit.*, pp. 391-392

solamente si la sociedad se vuelve totalitaria en el mismo grado que el Estado, para lo cual necesita de masas superfluas, sean propias o anexadas por la conquista territorial.

El problema de Arendt es que da por supuesto que la capacidad de exterminio del Estado totalitario es equivalente a su capacidad de control. Porque podría suceder que el Estado dispusiera de tantas masas superfluas como para que exterminarlas no le cause despoblación, y que incluso pudiera permitirse este derroche porque su maquinaria de exterminio necesita justificarse (dado su costo material y su sustento burocrático), pero ninguna de las dos posibilidades implica que pueda controlar íntimamente a lo que extermina. El Estado –cualquier Estado, aun cuando sea totalitario– gobierna sobre los cuerpos de sus súbditos, no sobre sus almas. El alma, de la que en otros tiempos se ocupaba la religión, hoy le pertenece a la industria cultural. Mientras el Estado gobierna sobre los cuerpos de los ciudadanos, la industria cultural gobierna sobre sus conciencias.

Arendt completa, aportando el punto de vista político, lo que Adorno ya había escrito sobre la sociedad totalitaria desde el punto de vista de la cultura. Pero, a pesar de eso, sus proyecciones no son correctas. La dominación del número y por el número lo logra a la perfección la industria cultural. El planeta se encaminó a la sociedad totalitaria, aun cuando los movimientos totalitarios fueran derrotados (como el nazismo) o se derrumbaran por su propio devenir (como el stalinismo). La industria cultural logra que la sociedad de masas tenga todos los rasgos de la sociedad totalitaria, pero por eso mismo ya no es necesario que su Estado se comporte de manera totalitaria.

La tendencia final del siglo XX no fue que todas las sociedades se convirtieran al modelo stalinista, sino que incluso las sociedades que se habían convertido a él terminaran incorporando el modelo de la sociedad de consumo controlada por la industria cultural.

Por supuesto que la capacidad de exterminio del Estado siempre tiene que ser por lo menos tan grande como la capacidad de control que los poderes de la sociedad civil delegan en la industria cultural.

La dominación que ejerce la industria cultural se basa en el principio de la compensación, es decir, en última instancia, en la ideología. No se trata de que sus productos oculten algo (como si su poder estuviera concentrado en algo que ocultan), sino de que provean algo que la sociedad no tiene y que de esa forma consuelen de vivir en ella. Si las masas tienen suficiente compensación simbólica por su infortunio real, no es que sea más fácil gobernarlas, sino que tanto el modo como el hecho mismo de que se las gobierne les será indiferente, porque no asociarán su propia suerte con la suerte del todo. La industria cultural, a mi entender, sirve en parte para explicar por qué los individuos buscan la felicidad no necesariamente a espaldas del mundo, pero sí sin esperar que las razones de su dicha -o de su desdicha- sean los asuntos del bien común. La idea de Hegel de que la felicidad no entra en las páginas de la historia es, en este sentido, correcta, aunque no por las razones que puede haber dado su filosofía.

2. El sistema en miniatura: el sujeto modelado por la industria cultural

La teoría de la industria cultural, como teoría sobre la dominación, es insuficiente. La dominación que ejerce la industria cultural todavía necesita de la política (respecto de ella se repite la misma paradoja que respecto de la sociedad del crimen pensada por Sade). La industria cultural no es simplemente la ideología de la sociedad totalitaria, sino su principio formador. Su despliegue sistemático es la condición de la sociedad totalitaria, porque a través suyo se concilian la cultura y la masificación. Es más, su concepto mismo expresa que la cultura no es lo contrario de la masificación, sino que ambas van juntas y están articuladas entre sí.

La industria cultural garantiza la cohesión social por un doble principio: la totalización de la sociedad y la neutralización de la cultura. Lo que le permite su eficacia es que opera como sistema. El sistema es el orden de la totalidad: dentro suyo está contenido todo (la alta y la baja cultura, que se necesitan entre sí para que cada una sea lo que la otra no es). Pero, al mismo tiempo, el sistema es producto de la crisis de la causalidad³⁴⁷, tal como Adorno sostuvo en ND: nada en él es primero, ni causado ni causante a partir de otra cosa, porque en el sistema no existe la linealidad. Todo está a la misma distancia del centro. Donde hay sistema, la causalidad desaparece. Las relaciones causales se neutralizan completamente, porque todo es la causa de todo. La causa, en última instancia, siempre termina siendo la sociedad, porque todo depende de todo, horizontal y verticalmente. En esta sistematicidad consiste el poder neutralizador de la industria cultural.

La industria cultural domina de manera totalitaria gracias a su carácter sistemático. Y lo sistemático tiene el don de no hacerse notar. De ahí que el poder de la industria cultural sea más irresistible en la medida en que su existencia no sea percibida. Podría decirse que ella gobierna a los hombres del mismo modo que el espíritu: bajo la forma del hechizo.

Ahora bien, aunque el esquematismo se da en cada manifestación aislada de la industria cultural, el efecto de espontaneidad que se obtiene por su intermedio no se puede atribuir ni al film sonoro ni a la transmisión radial aisladamente, sino al conjunto dentro del cual uno y otra se encuentran intrincados. La eficacia de esta violencia está dada por el carácter sistemático de la industria de la cultura³⁴⁸.

A través de la industria de la cultura la violencia de la sociedad industrial actúa sobre los hombres en el nivel donde puede ser más efectiva y dejar huellas indelebles. El mecanismo opera de manera tan espontánea -de ahí el nombre de esquematismo- que el sujeto se encuentra bajo el influjo de sus productos, aun cuando los consuma en estado de distracción. Es que cada producto reproduce dentro de sí el gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión, tanto en el trabajo como en el descanso planificado.

Gracias a la técnica la industria cultural puede realizar el ideal de nivelar la vida con sus productos, de reducir la tensión entre imagen y vida cotidiana. Al cumplirse este ideal, al que Adorno llama el

³⁴⁷ Adorno, T. W., GS 6, p. 263

"ideal de la naturaleza en la industria", todos quedarían sometidos a una única legalidad; todo terminaría traducido al lenguaje de la industria cultural y asimilado a su estilo, sin que nada pueda existir fuera de ella. Esta intención de convertirse en *naturaleza* para los sujetos, de volverse invisible y confundirse con la vida misma, hace que la industria cultural tenga que transformarse en un orden sistemático que nivela todas las cosas e incorpora cualquier diferencia. Para ser confundida con la vida tiene que destruirla en su especificidad y asimilarla a su estilo. El resultado de la operación es que la industria cultural no es segunda *naturaleza*, sino primera, en la medida en que, por sistemática, por no dejar nada fuera suyo, es la única que existe.

En ND, Adorno sostiene que, cuando se completa la totalidad como sistema, no existe la diferencia entre primera y segunda *naturaleza*. La segunda *naturaleza* —que ha operado hasta entonces negando lo distinto de sí misma e incorporándolo a ella— ocupa el lugar de la primera. "... Lo que realmente es *zései*, como algo ante todo producido, si no por los individuos, al menos por su sistema de funciones, usurpa para sí las insignias de lo que la conciencia burguesa considera como *naturaleza* y como natural. Nada que esté afuera aparece ya ante aquella conciencia; en cierto sentido, tampoco hay nada más afuera de ella, nada que esté exento de la mediación total. Por eso lo atrapado se convierte en su propia alteridad: el fenómeno originario del idealismo. Cuanto la socialización más inexorablemente se apodera de todos los momentos de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible de recordar [es] el ser devenido de la trama y tanto más irresistible [se vuelve] la apariencia de *naturaleza*. A medida que la historia de la humanidad se aleja de la *naturaleza*, esa apariencia se hace más fuerte: la *naturaleza* se vuelve la metáfora irresistible del cautiverio ..."³⁴⁹

Dado su carácter totalizador, los sujetos que logren consagrarse serán aquellos que hablen el mismo idioma de esta otra *naturaleza*. La capacidad de adaptarse automáticamente a sus dictados se convertirá en criterio de habilidad y competencia. Si se permiten las excepciones al estilo es porque ellas confirman la regla.

El modo en que opera la industria cultural es el mismo que en ND se le atribuye al espíritu: aunque su origen sea contingente, el dominio que ejerce sobre los hombres tiene la apariencia de lo necesario y sus efectos son irreversibles.

El concepto de cultura de DA no admite expresiones autónomas respecto de la lógica social. Todo lo que escapa a la industria cultural no es más que para confirmarla, no sólo porque sus mecanismos operan automáticamente *dentro* de la subjetividad —a la manera del esquematismo kantiano—, sino también porque cualquier expresión cultural que se propusiera existir fuera de ella no tardaría en ser incorporada a su lógica (sea porque la interpreta en sus propios términos para excluirla o sea porque fagocita su novedad). Por un lado, al funcionar sistemáticamente, la industria cultural no deja lugares a ocupar exteriores a ella. Por el otro, cualquier forma de resistencia que se le oponga termina codificándola e insertándola en su *estilo*. En *ÁT*, Adorno

³⁴⁸ El carácter sistemático del mundo burocratizado será uno de los tópicos de ND.

mostrará cómo la dialéctica de la apariencia estética hace posible que en el arte moderno exista un momento de expresión de lo no-idéntico, aun cuando no pueda sostenerse y deba desaparecer. En DA, en cambio, sólo anticipa esta posibilidad al referirse a aquellas obras en las que fracasa la tendencia hacia la identidad y aflora en sus rasgos la discrepancia (lo que podría entenderse como lo no idéntico). Este sería el caso del arte que, buscando una expresión para el sufrimiento, se enfrenta a la tradición acumulada en el estilo. Y es allí justamente -en el estilo- donde reside el problema de la codificación de la novedad, porque el momento en que la obra de arte trasciende a la realidad es inseparable de él. Lo que expresa una obra de arte necesita hacerlo a través del estilo. Así, la obra entra en las formas dominantes de la universalidad, en el lenguaje musical, pictórico, verbal, y el estilo se convierte en una promesa: la de fundar la verdad a través de la inserción de la figura en las formas socialmente transmitidas. Pero esta promesa pone como absolutas las formas reales de lo existente, en las cuales se anticiparía la realización del contenido estético. Por esta pretensión, dentro de DA el arte no puede dejar de ser ideología. En *ÄT* tampoco podrá dejar de serlo, pero por otras razones, que explicaré en la Tercera parte de este trabajo.

De este modo, todos los productos de la industria cultural son -desde el punto de vista estético- obras mediocres, en la medida en que, en lugar de exponerse al fracaso de la identidad que caracteriza al verdadero arte, prefieren parecerse a las otras, restituyendo el lugar de la identidad. La industria cultural absolutiza la imitación y reduce todo al puro estilo, obedeciendo ciegamente a la jerarquía social. Por eso, los dos niveles de análisis de la industria cultural -como esquematismo y como ideología- terminen confundándose.

Con la industria cultural se completa una tendencia (la "barbarie estética") que amenazaba a todas las creaciones espirituales desde el momento en que empezaron a ser recogidas y neutralizadas como cultura. "... Hablar de cultura ha sido siempre algo contra la cultura. El denominador común 'cultura' contiene ya virtualmente la toma de posesión, el encasillamiento, la clasificación, que entrega la cultura al reino de la administración. Sólo la subsunción industrializada, radical y consecuente, es completamente adecuada a este concepto de cultura. Al subordinar de la misma manera todas las ramas de la producción espiritual al fin último de cerrar los sentidos de los hombres -desde la salida de la fábrica por la noche hasta el regreso frente al reloj de control la mañana siguiente- mediante los sellos del proceso de trabajo que ellos mismos deben conservar durante la jornada, la industria cultural pone en práctica sarcásticamente el concepto de cultura orgánica que los filósofos de la personalidad contraponían a la masificación ..." ³⁵⁰

Las que Arendt considera las condiciones primarias del totalitarismo aparecen en Adorno no como estrategias masificadoras de la propia cultura, sino como aplicaciones de un concepto de cultura que no puede desplegarse si no es bajo la forma del control. Y el control está prefigurado por el propio intrincamiento de la sociedad.

³⁴⁹ Adorno, T. W., GS 6, p. 351

³⁵⁰ Adorno, T. W., GS 3, pp.152-153

Una totalidad intrincada –la sociedad vuelta sistema- nunca tolera que algo quede afuera. Para alcanzar su despliegue total, la cultura necesita racionalizarse al mismo paso y en el mismo grado que la sociedad. La racionalidad que adopta, entonces, es la de la instrumentalidad, la del valor abstracto, la de la mercancía, en otras palabras, la de la masificación.

Por el solo hecho de estar administrada, la cultura masifica. Esa administración es irresistible, porque la industria cultural es al mismo tiempo totalidad y sistema. Todos los vínculos que el individuo pudiera establecer para garantizarse su individualidad, el entramado los declara propios, al identificarlos con algo que él ofrece quizá bajo otro nombre. Así reaparece el *Leitmotiv* de la sociedad totalitaria, visto de manera diferente de cómo lo veía Arendt. Para ella, recién se puede hablar de totalitarismo cuando el Estado logra acabar con la existencia autónoma de cualquier actividad, aun cuando esa actividad sea el ajedrez. La sociedad totalitaria acaba con la consigna burguesa del "arte por el arte", que se aplicaba a todas las actividades que tenían valor compensatorio y no eran decisivas en la lucha por la vida. En una sociedad completamente atomizada, a los ojos del Estado, ninguna acción es políticamente neutral. De ahí que el control tenga que ser absoluto y penetrar en todos los intersticios del entramado social. Pero cuando cualquier acción no regulada por el Estado amenaza con ser política es porque ha desaparecido el marco significativo que podría determinar la diferencia entre lo que es político y lo que no lo es.

La tendencia del siglo XX no fue hacia la sociedad totalitaria en el sentido de Arendt, sino en el sentido de Adorno. La industria cultural ejerce un dominio totalitario que tiende a disolver la existencia autónoma de todo lo que existe dentro suyo, pero por eso mismo le resulta indiferente cuál sea la forma que toma el Estado, siempre cuando la parte que se impone sobre las otras para administrarlo ponga su capacidad de exterminio al servicio de ella. La convicción de que hay algo más irresistible que el Estado –las pasiones-, que justifica que sólo él sea soberano, se vuelve anacrónica en la era de la apatía. Dado que la industria cultural es la estructura que logra que el tiempo libre tenga la misma forma que el trabajo, su *forma* –más allá de sus contenidos- resulta esencial a los fines de la dominación sistemática. Si, como herencia moderna, al Estado le corresponde gobernar sobre los cuerpos de sus súbditos, no sobre sus almas, esta distinción finalmente se borra en nombre de una forma de dominio que somete la soberanía a una lógica sistemática –nacida de la racionalidad económica, del principio del intercambio- y que no permite que ninguna esfera de la vida tenga autonomía respecto de las demás.

Una vez que el espíritu termina de desplegarse y la totalidad se cierra sobre sí misma, la dominación se vuelve sinónimo de sistematicidad³⁵¹. El principio del intercambio rige de un modo excluyente, dándole veracidad documental a la idea marxista de que en el capitalismo las relaciones humanas son relaciones entre cosas. La interdependencia de todos con todos que existe dentro de un sistema es tan enemiga de los lazos horizontales como de los verticales. Estar atado a todos garantiza no poder atarse a nadie en particular. Si los vínculos no pueden

jerarquizarse es porque son todos igualmente indiferentes y sustituibles. Todo vínculo humano responde al concepto de *social contact*, al que Adorno considera el sustituto de la amistad en las sociedades de masas. Cuando dentro de un sistema ningún individuo puede evitar la relación con el otro, todas las relaciones se vuelven de algún modo obligatorias. Ningún vínculo puede ser rechazado, pero por eso mismo ninguno puede ser elegido. Las relaciones se imponen por el intrincamiento mismo y dependen del contexto –de ahí que a veces se las llame circunstanciales–, porque están estrictamente basadas en el principio del *quid pro quo*. No hace falta que el Estado esté en todas partes, si cada mónada ya tiene el sistema lo suficientemente internalizado y si todos los vínculos que pueden establecerse tienen la forma de la obligatoriedad (porque deben ser recíprocos, de acuerdo al principio del intercambio). Los únicos vínculos no deformados por el principio del intercambio serían los que tomen la forma del regalo, pero por eso mismo, por ser auténticos, estarían condenados a la injusticia. Más allá de las diferencias –Adorno admite que algunos sujetos están menos cosificados que otros–, cada individuo reproduce dentro de sí el sistema y, a su vez, cualquier contexto en el que se mueva reproduce la forma sistemática de la totalidad. Es en ese sentido que la vida dañada no puede vivirse sin sufrimiento y que el sistema genera claustrofobia (eso que los filósofos existencialistas llamaron angustia). Pero ese sufrimiento no tiene consecuencias políticas, porque no puede crear vínculos sociales libres entre los sufrientes.

El intrincamiento podría romperse, porque si bien todos esos vínculos múltiples, anónimos, indiferentes, e instrumentales, que atan a todos con todo, garantizan la inacción, la garantizan al precio de la claustrofobia –como Adorno llama a la angustia–, es decir, sin poder evitar el sufrimiento. Y el sufrimiento es el indicio de que la dialéctica necesita abrirse y que puede hacerlo porque el origen de la totalidad es contingente, aunque domine bajo la forma de lo necesario. La apertura de la dialéctica, en la medida en que está dictada por el sufrimiento, se orientaría hacia su contrario, la felicidad.

3. ¿Qué es lo que explica la industria cultural?

El problema heredado de Lukács, de cómo era la cultura antes de la cosificación, Adorno lo elimina, sosteniendo que desde que se crea el sujeto Occidente se prepara para la industria cultural. Al renunciar a la naturaleza, el sujeto queda abierto a la cosificación, como si hubiera sido creado a imagen y semejanza de lo que va a hacer de él la industria cultural. Éste es el punto más débil de la teoría adomiana de la industria cultural. Lo que podría servir para explicar de manera dialéctica el vínculo alguna vez secreto entre cultura y masificación (por la vía del concepto de cultura administrada), pierde su valor explicativo en la medida en que se deshistoriza. Si bien

³⁵¹ Aquí propongo una interpretación de la atomización de la sociedad diferente de la de Arendt, libremente

Adorno es más ambiguo que inconsecuente al respecto. Habla, en algunos pasajes, de industria cultural como si fuera una categoría histórico-sociológica, y en otros, como si fuera una categoría transhistórica. No obstante, el primer sentido se impone sobre el segundo no por la mayor cantidad de veces en que lo aplica en el texto, sino por la idea absolutamente negativa de la cultura de masas a la que lo hace servir. Parecería que hiciera falta de siglos para preparar semejante fracaso de la individuación.

Que la verdad haya quedado del lado de aquello que fue sometido (la naturaleza) y que sólo se pueda expresar de manera negativa en el arte, no significa que exista alguna forma premoderna de cultura que encarne esa verdad. El mito, la Grecia clásica, o el Medioevo cristiano son tan resultado del dominio como el cientificismo moderno. La modernidad no implica una ruptura sustantiva dentro de la dialéctica que lleva a la industria cultural, aunque sí es cierto que el despliegue del capitalismo la favorece y la acelera.

El problema de Adorno es que, salvo cuando se quiere oponer a Lukács -o a cualquier otra forma de romanticismo anticapitalista-, no enfatiza lo suficiente el hecho de que también la naturaleza no cosificada, la naturaleza terrible y omnipotente anterior al sujeto, era una forma de dominio absoluta y totalizadora, aun cuando dentro de esa racionalidad no existiera la planificación total de la vida. Por el terror a la muerte súbita y violenta, por esa falta de garantía de futuro que existe bajo el imperio de la barbarie, es que el hombre salió de ella y se convirtió en sujeto³⁵².

El abandono de la barbarie no debería ser pensado como un hecho contingente. Adorno no es claro al respecto. Parece estar pensando en la racionalidad de autoconservación como un castigo por un error mayúsculo. En este sentido, a veces da la impresión de que quisiera postular a la naturaleza como una verdad, pero como una verdad en la cual el hombre no puede vivir. Si es imposible pensar el estado de naturaleza, salvo como ficción, es porque la vida dentro suyo resulta inconcebible como realidad histórica. Que la naturaleza sea *pura* prehistoria significa que no puede ser un estadio de la historia humana, porque los hombres no pueden vivir bajo su lógica (o no pueden vivir bajo su lógica demasiado tiempo). Del carácter ficcional de la barbarie primitiva se deduce que lo mismo que la hace inconcebible como hecho histórico (como *factum*) convierte en necesario a lo que con ella se justifica (el abandono de la barbarie y el ingreso en la cultura).

La renuncia a la naturaleza parece algo que no pudo ser de otra manera, con lo cual es necesario, aunque todo lo que siga después de ella sí sea contingente, incluidos los rasgos concretos que adoptó el sujeto a lo largo de la historia humana. Adorno nunca se pregunta si podría haber sido diferente el hecho de que el sujeto tuviera que aplicarse a sí mismo el mismo principio que aplica a lo que quiere dominar. Él da por supuesto, primero, que la naturaleza sólo podía ser controlada

basada en el concepto de sistema que aparece a lo largo de ND.

³⁵² Salvo que para la fase presubjetiva valga la idea de H. Blumenberg sobre la concepción mitológica del mundo. De acuerdo con ella, el superpoder de lo fáctico exterior al hombre -esto es, la naturaleza antes de ser cosificada- el yo la experimenta no como lo otro, sino como la identidad personal del otro con un *yo-también* (*Auch-ich*). Ver: Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M, 1981, p. 28. Aunque la naturaleza pensada

cuando estuviera convertida en cosa y, segundo, que el hombre no podía controlarla si él no se cosificaba tanto como ella. Por eso nunca dio una demostración de este doble principio: que el precio del control sobre algo que no sea el propio yo es el autocontrol, y que el control, tanto interno como externo, presupone cosificación. De hecho, este doble principio lo usa como si fuera un axioma, aunque no cumple ninguno de los requisitos para ser un axioma: ni es autoevidente (como los axiomas de la axiomática clásica) ni es arbitrario (como los axiomas de la axiomática contemporánea).

No es difícil entender por qué es necesario el control de las pasiones para salir de la barbarie ni, mucho menos, por qué es necesario salir de la barbarie. El único problema es que el hecho de que sea la cosificación lo que permite el control de la naturaleza se debe a que Adorno retrotrae al comienzo de la civilización los rasgos eminentemente modernos de ese control. El control de la naturaleza siempre fue posible gracias a la cosificación, aunque recién en la modernidad esa cosificación haya podido ser convertida en la clave explícita y autoconciente de un proyecto de dominación total. Antes de la época moderna esa dominación, aunque se debiera al mismo principio (la cosificación), no podía ser total, porque faltaba que las ciencias –siguiendo el modelo de la nueva física galileo-newtoniana– interpretaran la naturaleza con variables cuantitativas y que el capitalismo hiciera que la economía afectara a todas las esferas de la vida.

El control de las pasiones, entonces, presupone que la naturaleza interna se ha cosificado, por lo cual responde a un determinismo equivalente al de la naturaleza externa. Si el yo conoce esas leyes, puede controlar sus pasiones. Eso hace que el otro requisito del autodomínio sea la escisión: sólo así la parte racional del sujeto –el yo– queda enfrentada a la irracional –las pasiones– y puede dominarla.

El esfuerzo de la humanidad por controlar sus pasiones, que se profundizó a lo largo de la historia moderna por el proceso de ilustración, Adorno tiende a pensarlo en dirección al fracaso del individuo, enfatizando muy poco el hecho de que estaba destinado a hacerlo posible. Para él, la dialéctica que se inició con la constitución del sujeto –la dialéctica de la ilustración– parece únicamente haber preparado el terreno para la industria cultural –es decir, para la masificación–, en lugar de haber hecho posible que cada individuo fuera diferente del otro. La sociedad donde todos los individuos están enfrentados entre sí en la lucha por la vida –la sociedad burguesa–, entonces, sólo prefigura a la sociedad de masas³⁵³, donde los individuos pierden todo interés en sí mismos y se entregan a la reproducción social sin un *telos* que oriente sus acciones. La acentuación del narcisismo y la exaltación del ideal de autorrealización pueden funcionar perfectamente como la ideología oficial de la sociedad de masas. Adorno no contrapone el individualismo de la sociedad

de esta forma pueda ser igual de terrorífica como para abandonarla, Adorno no admite representaciones de un estado del cual se ha perdido toda huella.

³⁵³ Por su parte, al reconocer que el individualismo y la educación generalizada no impidieron la formación de actitudes de masas, Arendt también daba un argumento a favor de la idea de Adorno de el fracaso del individuo pone en evidencia que desde el principio la que ha acontecido es en realidad una falsa individuación. Ver: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo ... op. cit.*, pp. 397-398

burguesa al individualismo de la sociedad de masas, como hace, por ejemplo, Arendt. Nada es más compatible con la masificación que el narcisismo exagerado de los hombrecitos: cuanto más lejos se está de ser un individuo, más necesita el propio yo autocerciorarse de su presunta importancia.

La constitución del sujeto culmina en la industria cultural, que no sólo sirve para reproducir y conservar esa constitución tal cual es, sino también para potenciarla y expandirla. Que la industria cultural aparezca en el curso de la historia como un acontecimiento capitalista a Adorno no le resulta contradictorio con el hecho de que su justificación se encuentre en la protohistoria del sujeto. La humanidad preparó durante siglos las condiciones materiales para que ella convierta a los sujetos en lo que ya son, en una repetición de sí mismos. Su objetivo es hacer del sujeto un objeto, es decir, llevar al sujeto hasta su propio concepto, hacer que su definición cobre realidad histórica. Y lo logra, planificando la diversión según el modelo del trabajo. De ese modo, el empleo individual del tiempo libre no se convierte nunca en una amenaza para la producción. El entretenimiento de los sujetos fuera del trabajo debe garantizar que ellos quieran -y puedan- volver al trabajo luego de divertirse.

La función de la industria cultural, entonces, es paradójica: por un lado, asegura que la búsqueda de la felicidad individual no se encamine hacia la disolución de la identidad, pero, para lograrlo, tiene que desvirtuar toda posibilidad de una identidad legítima, rebarbarizando a los sujetos para que consuman sus productos.

Adorno explica el funcionamiento de la industria cultural con el esquematismo de la KrV³⁵⁴. Misteriosamente, los productos que se le ofrecen al sujeto responden a sus necesidades más espontáneas. Las leyes que se da a sí misma la conciencia son idénticas a las que gobiernan la sociedad, con lo cual no vale la pena preguntarse dónde nacen. En el mercado, la libertad se parece más que en ningún otro lugar al concepto que Kant dio de ella, porque es donde menos se distingue de la compulsión. La libertad y el determinismo kantianos coinciden, dado que cuando el sujeto sigue reglas que él mismo se impone, esas reglas son idénticas a las que rigen la sociedad³⁵⁵.

Adorno no quiere que se explique a la industria cultural como un momento de la historia de la técnica. Esa explicación -dice- es la que les gusta dar a los que tienen intereses en ella. Si bien reconoce que la racionalidad técnica es la racionalidad del dominio mismo, porque surge como parte del proceso de desencantamiento de la naturaleza, también relativiza su poder, porque la ley

³⁵⁴ "... La tarea que el esquematismo kantiano había asignado aun a los sujetos -la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales- le es quitada al sujeto por la industria. La industria realiza el esquematismo como el primer servicio al cliente. Según Kant, actuaba en el alma un mecanismo secreto que preparaba los datos inmediatos para que se adaptasen al sistema de la pura razón. Hoy, el enigma ha sido develado (...). Para el consumidor no hay nada por clasificar que no haya sido anticipado en el esquematismo de la producción. El prosaico arte para el pueblo realiza ese idealismo fantástico que iba demasiado lejos para el crítico ..." GS 3, pp. 145-146

del desarrollo de la técnica está subordinada a las leyes económicas, y no al revés, con lo cual se aleja de cualquier planteo ontologizante del problema, como podría ser el Heidegger en "La pregunta por la técnica"³⁵⁶.

La intención última de la industria cultural es hacer que quien trabaja se oriente en el tiempo libre del mismo modo que en el tiempo de trabajo, evitando que sienta la brecha entre un momento y otro. Para eso, es necesario que esa diferencia se *sienta*: el que trabaja debe poder darse cuenta de que en un momento está trabajando y en el otro está disfrutando de su tiempo libre (por lo cual no debe notarse que la diversión está tan planificada como la rutina laboral).

4. Crítica de la lectura adorniana del film sonoro: el cine clásico no duplica el mundo real

De acuerdo con Adorno, la industria cultural tiene que operar en un nivel de la conciencia lo suficientemente profundo como para que el resultado de su trabajo se confunda con la espontaneidad. El modelo de cómo se lleva a cabo ese trabajo estaría dado para él por el film sonoro. Intentaré ahora reconstruir ese modelo, en el cual las operaciones de la industria cultural son explicadas por las del film sonoro.

El film sonoro absorbe al espectador, exigiéndole toda su atención para poder comprenderlo. Esa comprensión, precisamente por absorber al sujeto hasta el punto de anularlo para cualquier otra operación, es todo lo contrario de un conocimiento lúcido. Comprender un film lo único que requiere es seguir la ilación de los acontecimientos y acompañar con la vista los gestos de los personajes. Pero hacer eso exige rapidez de intuición, dotes de observador y competencia específica, como para que la visión de los hechos, tal como son mostrados, permita elaborar hipótesis plausibles sobre lo que está sucediendo. El cumplimiento de estas exigencias, entonces, no es algo que deje al sujeto, después de ver el film, exactamente igual que antes de haberlo visto. El film le demandó inhibir toda otra actividad mental que no sea la de prestar suma atención a lo que se estaba proyectando frente a sus ojos, sin posibilidad de rebobinarlo y sin posibilidad de observar otra cosa, ya que se encuentra sentado en una sala a oscuras.

Para que el resultado de este sometimiento voluntario a la visión atenta de un film sea la objetivación del sujeto –como quiere dar a entender Adorno–, debe cumplirse el ideal de que la vida no pueda distinguirse de los films. Esta indistinción sólo es posible si el cine reproduce –y, de ese modo, duplica– el mundo empírico. La reproducción del mundo empírico, a su vez, para ser efectiva, debe reflejar a los hombres tal como aquello en que los ha convertido la industria cultural.

³⁵⁵ Este tema Adorno lo desarrolla sobre todo en el Modelo I de la Tercera Parte de ND, dedicado a Kant ("Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica"). Ver: GS 6, pp. 258-267.

³⁵⁶ De todos modos, la conferencia de Heidegger "La pregunta por la técnica" es de 1953 y, por lo tanto, posterior a la publicación de la DA ("Die Frage nach der Technik", en: *Die Technik und die Kehre*, 7a. ed., Pfullingen, Neske, 1988)

Con este razonamiento, Adorno se equivoca sin remedio acerca del servicio que cumple el cine para la industria cultural. Si bien de mi interpretación de este servicio –la cual será expuesta a continuación como alternativa a la interpretación adorniana–, no se sigue que el cine clásico haya sido menos ideológico de lo que nuestro autor pensaba, sí quiere demostrar que lo que el film sonoro tuvo de ortopédico para el espectador se debía a una función compensatoria que Adorno no consiguió entender.

El film sonoro, a mi entender, despliega un mundo que tiene una dimensión propia, pero que, a pesar de eso, se mide con el mundo real y lo examina, lo cual no significa, de ninguna manera, que lo copie. Si el cine duplica los mundos no es porque reproduzca los entes. Su relación de dependencia con el mundo real consiste en que el mundo interno al film debe estar dominado por las mismas fuerzas que dominan fuera de él, pero en estado puro. Sólo porque en el mundo real no existe la pureza es que la realidad del mundo intracinematógráfico puede ser considerada falsa. Fuera de la ficción, dentro de la vida cotidiana, todo fenómeno es mixto, en lugar de puro, y contingente, en lugar de necesario. Lo que vida cotidiana tiene de extracinematógráfico es su falta de tragicidad.

Si uno quiere determinar qué es lo específico de la vida cotidiana, necesita contraponerla a la tragedia. Lo que en la vida cotidiana es contingente en la tragedia se lo representa como necesario. Cuando en la tragedia moderna los personajes son movidos por sus pasiones, las pasiones que los mueven operan como si pudieran existir en estado puro. No hay contingencia, sino necesidad, porque las pasiones –en tanto motores de la acción– no quedan neutralizadas por el intrincamiento de la sociedad y pueden operar entonces de acuerdo con una lógica causal. La sociedad interna a la tragedia no puede representarse como un sistema, donde todos dependen horizontal y verticalmente de todos, porque, en ese caso, sería imposible discriminar cuál ha sido la causa de una acción. La causa, en ese caso, sería el intrincamiento mismo.

En la vida cotidiana, al contrario que en la tragedia, las pasiones sólo sobreviven –cuando sobreviven– insertadas dentro de concatenaciones cerradas, que nadie sabe dónde se inician ni cómo se articulan internamente. La categoría de causalidad –como ve Adorno en ND, todavía no en DA– es desplazada y absorbida por la de sistema. Todas las acciones dependen horizontal y verticalmente de todas las demás, con lo cual nadie puede jerarquizarlas. La suerte o la desgracia, hasta el momento en que son narradas a otro con la dimensión de un acontecimiento y dejan así de ser un hecho instantáneo, no entran en la lógica de la motivación. De ahí que la vida cotidiana no pueda representarse tal como es: sólo puede representarse de ella aquello que es conmensurable con las pasiones humanas. Cuando alguien le cuenta a otra persona un suceso, aunque lo haya vivido como inhumano –como exterior a su voluntad–, inevitablemente lo humaniza, porque lo refiere a su yo como un yo narrativo. Al narrarlo, hace un trabajo con la información que no deja que el suceso original quede intacto: omite o agrega datos, simplifica o exagera detalles, haciendo que aparezca como significativos aspectos que podrían desdibujarse en el contexto. En el mismo proceso en que el hecho pierde su carácter instantáneo e inhumano para volverse narrativo

y humano, adquiere los atributos de la verosimilitud, y renuncia a los de la verdad. La verosimilitud se predica de hechos ficcionales, la verdad, de hechos reales.

La pureza de la que adolece el mundo –y que al cine clásico le sobra- es complementaria de su contingencia. Si en este mundo todo pudo haber sido de otro modo, nada entonces es definitiva ni esencialmente lo que es. El trasfondo de los hechos es confuso, y su superficie, aparente. Los hombres no saben ni lo que desean ni por qué hacen lo que hacen. Su razón sólo expresa fuerzas y relaciones de poder psíquicas que están pautadas a su vez por fuerzas y relaciones de poder sociales. Todos se enfrentan al resultado de sus acciones sin poder determinar la incidencia sobre ellas que ha tenido cada factor. Lo humano es en realidad inhumano y lo inhumano no es verosímil, por eso tiene el estatuto de lo que no puede contarse (de ser contado, no hay garantía de que pueda ser creído).

La falta de pureza del mundo, sumada a su contingencia, convierte en moral a la representación que se hace de él en el cine. Es el “hermoso mundo culpable” de *La dama de Shangai*³⁵⁷, condensado en aquella famosa escena del acuario, donde los tiburones –como los que no tienen moral- no pueden sobrevivir, porque se devoran entre sí.

Las películas clásicas –sostengo- no se parecen a la vida. Por eso su carácter moral es compensatorio. Para ser parte de la ideología, las películas no reproducen una parte de la vida misma, sino lo que a la vida le falta. Son ideológicas por compensatorias, y son compensatorias por edificantes. Que busquen ser un consuelo para el mundo real no implica que sean una copia de él. Adorno se equivoca al decir que sólo por la duplicación de los mundos se le puede inculcar al espectador que este mundo –tal como lo conocemos- es el único mundo posible. Al contrario. Lo que al mundo le falta el cine lo completa. El mundo que crea el cine clásico es el mundo real tal como debería ser. El mundo tal cual es, aun cuando se le sumara su mitad faltante, no da por resultado un mundo feliz. El mundo interior a una película clásica es un mundo completo y autónomo, no la mitad que le falta al mundo real. El problema, en todo caso, es que las condiciones de la felicidad –y de la desdicha- sólo están dadas en el cine en la medida en que no existan en la realidad, y por eso mismo –por ese déficit del mundo real- entran en la lógica de la compensación y son por antonomasia ideología.

Si el cine clásico es “más grande que la vida” y, en consecuencia, se encuentran en él –en estado puro- las condiciones de la felicidad –y de la desdicha- que en el mundo real no existen, eso sólo es posible por su origen popular. En el resto de las artes, durante el siglo XX, esas condiciones sólo pudieron expresarse por la vía negativa (como mostró Adorno en *ÄT*). Por origen, el cine está dirigido a las masas y forma parte de la industria del entretenimiento. Sólo cuando alcanza su respectiva modernidad, y con ella, su autonomía –a partir de 1950, aproximadamente-, puede decirse que el cine es un arte. Con la aparición del neorrealismo, de la *nouvelle vague*, y de las películas de autores como M. Antonioni, I. Bergman, Y. Ozu., y otros. No incluyo dentro del cine

³⁵⁷ Me refiero al film *The Lady from Shanghai*, de 1948, dirigido por Orson Welles

moderno a las vanguardias del período mudo, porque ellas no fueron engendradas por el cine. Se trataba de vanguardias nacidas en otras artes, que experimentaron con el cine como soporte, debido a que lo consideraban una novedad técnica.

El problema de la autonomía del cine, del que Adorno no se ocupa en absoluto, en la medida en que da por sentado que no puede tenerla –lo cual quiere decir dar por sentado que el cine no puede llegar a tener nunca suficiente independencia de la industria cultural–, creo que es necesario tratarlo en relación al problema de la autonomía de las artes anteriores a su aparición.

Hacia fines del siglo XVIII, al emanciparse de la moral y de la metafísica, el arte había ganado su autonomía. Esa autonomía estaba garantizada por la pertenencia a una esfera exclusiva, que respondía al carácter puramente específico del arte. A cambio de lo perdido (la conexión con el bien y la verdad), nació la estética, una disciplina destinada a garantizar que esa especificidad se justificara por algún tipo de goce. Era necesario, entonces, que el arte fuera el vehículo de la experiencia de la belleza y de lo sublime para que tuviera alguna razón de ser. No necesitaba otra cosa –ni el bien ni la verdad– para justificar su existencia.

Pero que se pudiera justificar dentro de su propia esfera no es lo mismo que decir que el arte no necesitara justificarse. La autonomía, de hecho, abre las puertas del mercado de las obras de arte. A falta de una función social que exceda los límites del gusto, las obras se convierten en mercancías absolutas. Ningún valor de uso, puro valor de cambio –aunque sea potencial–. Hegel fue el primero que se dio cuenta de que, una vez muerto para el bien y para la verdad –es decir, para el espíritu– el arte estaba socialmente muerto. Esa muerte social sería la garantía de su circulación como mercancía absoluta. Para ser libre, el arte paga el mismo precio que el resto de la sociedad. La nueva libertad significará, al mismo tiempo que la sujeción al mercado, la condición para poder radicalizarse.

Dentro de ese proceso, que se abre hacia mediados del siglo XVIII, la sociedad burguesa adopta una perspectiva respecto del arte que tendrá consecuencias sobre el futuro del cine, por la delegación de funciones de la que será objeto. En la esfera del arte se refugiará lo que se ha fugado de la vida, ahora totalmente racionalizada. Pero en la medida en que las artes se radicalizan, se radicalizan en una dirección que ya no le deja lugar a una representación figurativa o a una narración lineal y progresiva de los grandes temas fugados de la sociedad. De todos modos, la ausencia de figuración en las artes plásticas no será tan determinante para el cine como el déficit narrativo en las letras. Cuando el arte se independiza de la moral y de la metafísica, el hecho de liberarse del bien y de la verdad le significa obligarse respecto de lo bello y de lo sublime, las categorías que la estética había incorporado como patrimonio de su esfera, precisamente para garantizar la autonomía de lo artístico. Si las artes dejan de posibilitar la experiencia del gusto (que es la experiencia de lo bello y de lo sublime), lo bello y lo sublime se pierden para siempre, porque la sociedad ya ha bloqueado toda posibilidad de esa experiencia. Por supuesto, el cine tendrá que hacerse cargo de esa falta, supliendo el déficit narrativo de la literatura y, en segundo grado, el ocaso de la figuración en las artes plásticas.

Es por este régimen de sustituciones que la evolución del cine no puede ser comparada con la de la radio ni con la de ninguno los medios masivos de difusión existentes. Hasta el hecho de que Adorno le asigne al film sonoro –como instancia clave de esa evolución, por su ganancia en inmediatez respecto del film mudo- el carácter eminentemente deformativo que le asigna, se debe en parte a que comprende que el destino del cine es otro que el del resto de los medios masivos, aun cuando no por eso le augure que alguna vez tendrá la condición de arte autónoma.

Esa diferencia cualitativa *dentro* de la industria cultural es también lo que aumenta el potencial ideológico del cine, pero lo aumenta por ser capaz de unas relaciones con la vida cotidiana que no son las que Adorno denuncia. Más allá de que el desarrollo de ese potencial necesite que la industria de la cultura funcione como un sistema, la capacidad de representación de un mundo autónomo y completo acerca al cine a las artes que el sistema de la industria cultural incorpora como "alta cultura", aunque la sistematicidad no permita que la representación sea enteramente autónoma.

Es lógico que, para afianzar su propio lenguaje, el cine necesite del genio, entendido incluso en el sentido kantiano³⁵⁸. En el contexto clásico, vale como la excepción que crea la regla. De igual modo se entiende que el cine gane su autonomía y su modernidad transfiriéndole esa función al programa. Los programas del cine moderno son conscientes del carácter ortopédico del modelo clásico, precisamente porque ellos no aspiran a la genialidad, esto es, a ser modelos a imitar.

Lo que el modelo clásico tenía de "ortopédico" era su estrategia de ordenar premeditadamente todos los elementos de la trama como para que el espectador los descubra en forma gradual y elabore con la aparición de cada uno de ellos hipótesis provisionarias, que se confirmen (o descarten) con el aumento de la información. De esta forma, el espectador adquiriría un entrenamiento para mirar un film ateniéndose a sus reglas.

El cine -como toda novedad artística, pero también como todo producto de mercado- necesitaba crearse su consumidor. De hecho, los programas del cine moderno, al volverse conscientes de esta ortopedia, tuvieron que hacer con el espectador el mismo trabajo que el cine clásico, porque, si bien no buscaban ser modelos a imitar, su intención tampoco era producir una ruptura vanguardista y desaparecer para no codificarse. Aunque los programas no constituyan un modelo narrativo, sí requieren de una ortopedia del espectador. Ésta fue básicamente la conciencia epocal del cine moderno: darse cuenta de que estaban dadas las condiciones materiales para crear un nuevo espectador. De ahí que sus programas estéticos sean al mismo tiempo programas políticos.

Los programas del cine moderno, al concentrarse en la creación de un nuevo espectador –después de evaluar que estaban dadas las condiciones materiales para ese propósito-, dejan de lado la cuestión del carácter compensatorio del cine. Si el nuevo espectador está emancipado de la ortopedia del modelo narrativo clásico, ya no busca en el cine –ahora devenido arte- lo que se habría fugado de la realidad. Y no lo hace, porque directamente no establece proporciones entre el

En el siglo XX, lo que se fuga de la realidad sólo puede depositarse en el cine gracias a esa dimensión popular. De ahí que su ortopedia tenga valor moral y, por moral, sea ideología. Cuando un discurso compensa lo que a la sociedad le falta, la compensación siempre sirve para que todo siga siendo igual.

La dimensión popular del cine debe ser pensada como parte de su dimensión estética. Lo que hay que pensar, entonces, es la verdad de una falsa conciencia. ¿Qué hay de verdadero en ese carácter compensatorio? A mi entender, una idea sobre las proporciones justas de la vida, pero que no modifica la vida tal cual es. Este es el modo en que el cine es pesimista, no en el modo en que lo interpreta Adorno, esto es, como resignación.

El cine es *más grande que la vida* en un sentido que está intrínsecamente ligado con su condición industrial y, por lo tanto, con su dimensión popular. En otro sentido –en el sentido del arte y del cine moderno- no lo es. Pero a partir de la autonomía del cine, es decir, a partir del cine moderno, el cine se vuelve consciente del desajuste entre realidad y ficción, un desajuste que existe desde los comienzos. Por eso empieza a operar bajo este supuesto, independientemente de que sean diferentes las intenciones con que lo haga.

Adorno en ningún momento de su vida llega a reconocer que el cine pueda ser un arte autónoma. Aun en "Filmtransparente" (1966)³⁶⁰, el artículo que algunos interpretan como una rectificación parcial del ensayo sobre la industria cultural³⁶¹, él sigue sosteniendo que el cine es una forma de representación intrínsecamente conservadora, y que lo es mucho más por su técnica (y, en relación a ella, por su lenguaje) que por sus contenidos específicos (de los que emana alguna ideología). Este segundo aspecto, el ideológico, es el más inofensivo, porque, en el nivel de la recepción, el film podría resultar menos conservador que en el nivel de las intenciones con las que fue hecho. Como en un film todo se representa, tanto lo que la fábula condena como un disvalor como lo que postula como norma, el espectador aprende lo que no debe hacerse (una conducta libertina, por ejemplo), mientras asiste al espectáculo de lo que debería hacer (ser un ciudadano respetable y decente).

Ahora bien, el realismo del cine, entonces, no es el de la fotografía, no el de la narración. Lo que el cine tiene de conservador lo tiene por su dependencia del dispositivo fotográfico, no por su servidumbre respecto del relato tradicional. Pero al representar fotográficamente lo que se debe y lo que no se debe hacer, el cine adquiere una capacidad emancipatoria que Adorno no se atreve a

³⁶⁰ Adorno, T. W., "Filmtransparente", en: GS 10.1, pp. 353-361. Antes de ser incluido en "Ohne Leitbild", dentro de la primera mitad de *Kulturkritik und Gesellschaft*, había sido publicado parcialmente en *Die Zeit* del 18 de noviembre de 1966

³⁶¹ Como en el caso de Miriam Hansen. Ver: Hansen, Miriam, "Introduction to Adorno's 'Transparencies on Film'", *New German Critique*, 24-25 (Fall/Winter 1981-2), pp. 186-198. En este punto comparto la postura de A. Huyssen frente a la de M. Hansen. Como él señala, fue el propio Adorno, antes que sus críticos e intérpretes, quien se ocupó de revisar a lo largo de su vida las tesis sobre la industria cultural publicadas en DA. De todos modos, las revisiones posteriores de esas tesis, hechas por el propio autor, no modifican el que podría considerarse el núcleo duro del ensayo sobre la industria cultural, aun cuando añadan matices antes no contemplados. Ver: Huyssen, A., "Adorno in Reverse: From Hollywood to Richard Wagner", en: Gibson, N., and Rubin, A., *Adorno. A Critical Reader ...op. cit.*, pp. 33-34

reconocerle, por mínima que ésta sea. Lo que se ve es imborrable. El cine muestra en imágenes todo tipo de conductas, positivas y negativas, por eso se ve obligado a subrayarlas desde la fábula, a veces con exagerado didactismo, como moralmente admirables o condenables. Para ser moral en el discurso, el cine necesita de dos tipos de imágenes: las de lo que se debe hacer, que se contraponen a las de lo que no se debe hacer. Como no puede regular completamente el impacto de unas y otras en el nivel de la recepción, las imágenes terminan siendo ambiguas, aun cuando el mensaje sea unívoco. Sólo que Adorno, en la medida en que no se interesa por el problema de la recepción, no se interesa tampoco por el problema de la ambigüedad de las imágenes.

Aun cuando en "Filmtransparente" pueda ser más amplio que en DA respecto del cine –de hecho reconoce positivamente a Antonioni y a los cineastas del manifiesto de Oberhausen–, no por eso le abre las puertas como para que después encontrara su lugar en ÄT. La concepción adorniana de la industria cultural sigue formando parte de una teoría más general sobre el dominio, sin llegar a contemplar siquiera la posibilidad de una estética de la cultura popular. La industria cultural no debe ser confundida nunca con cultura popular, porque, para Adorno, no existe la posibilidad de que las masas tengan expresiones culturales auténticas.

Lo que a él se le escapa en relación al cine es que después del fin de la segunda guerra, muchos cineastas ya tenían una conciencia epocal del estado del lenguaje artístico. La negatividad y las formas abiertas del arte moderno permitían suponer que los límites del sujeto receptor se habían ampliado, con lo cual era perfectamente previsible que los cineastas con esa conciencia epocal elaboraran programas en función de un nuevo espectador. El problema de Adorno para aceptar que el estatuto del cine podía cambiar (mientras que el de la TV estaba bien que pensara que no) es que él le concede al arte moderno tanta verdad como la que la sociedad debería tener y no tiene. Al defender tan radicalmente la escisión entre arte (verdadero) y sociedad (falsa), debe negarse a reconocer cualquier beneficio que hubiera llegado al mundo de la mano de la racionalización social, aun cuando entre esos beneficios se encontrara un nuevo sujeto receptor, que estaba en condiciones de emanciparse de la ortopedia del modelo de representación clásico. Ese receptor es el que ya no espera que el cine le restituya en un lenguaje afirmativo las cosas bellas y sublimes que desaparecieron de la realidad. Liberado de la función compensatoria que lo encerraba en la industria cultural, el cine es libre de sincronizarse con la vida cotidiana, pero después de saber de Auschwitz, sólo le queda hacerlo desde una actitud crítica: lo que le falta a la realidad los cineastas modernos ya no pueden restituirlo. La compensación es el trabajo de la ideología y a quien le toca cumplirlo por tiempo indeterminado es a la industria cultural.

5. Excurso sobre la televisión

De todos modos, no hay que pensar que, en la medida en que las artes se radicalizaban en una dirección contraria a la de la representación figurativa y la narratividad lineal, la TV venía a relevar

en sus funciones al cine, en la medida en que el cine –hacia mediados de los 50- también había entrado en la dialéctica de la modernidad artística. La TV nunca pretendió entretener a las grandes audiencias de la misma manera que el cine. Adorno se equivocaba al decir prematuramente que el “cinematógrafo doméstico” era un engranaje más de la industria de la cultura y que si, como expresión suya, llegaba a volverse más eficiente que el cine mismo era porque, al estar instalado en el hogar, reunía a la familia y a los amigos, ya sin nada que decirse, en un confortable círculo de sordos³⁶².

Es obvio que se trata de una *boutade*, aunque hay que reconocer que una parte de este juicio sigue siendo acertada, en la medida en que el poder maléfico que Adorno le atribuye a la TV no trasciende las tendencias sociales que garantizan su éxito. La real extrañeza que reina entre los hombres ella la disimula, en lugar de crearla. Antes que desunir a la familia, la TV se encarga de reunirlos, pero la reúne precisamente en el momento histórico en que esa reunión ya no puede soportarse sin su ayuda. Es en ese sentido en el que sus servicios para el *statu quo* son invaluables.

No obstante, hay otra parte del juicio, la parte en la que Adorno identifica a la TV con un “cinematógrafo doméstico”, que hace que toda su reflexión sobre el tema se vuelva insostenible, incluso para la época en que fue publicada (1953)³⁶³.

La TV no necesita restituirle al espectador las satisfacciones a las que lo había acostumbrado el modelo de representación clásico. La TV no requiere ser vista en los mismos términos referencialistas que el cine. No se trata de que el televidente disfrute de algo que es más bello (o más feo) o más sublime (o más terrible) que la vida misma. Esas categorías (bello / feo, sublime / terrible) son categorías estéticas precisamente porque operan por contraste con la vida cotidiana. Dan cuenta de una experiencia que en la sociedad no es posible –o es demasiado infrecuente-. La TV, en cambio, no tiene nada que pueda medirse con la vara de la estética, porque no establece un límite entre ella y la vida cotidiana. No existe un principio de demarcación firme entre lo televisivo y lo no televisivo. Todo lo que está afuera en algún momento podría estar adentro de ella, y viceversa. La TV, en última instancia, es la vida cotidiana propia de la sociedad de masas convertida en espectáculo de masas. Lo que Adorno cree equivocadamente sobre el cine clásico (que duplica los mundos para demostrar que sólo puede existir uno, el que conocemos) es en realidad un atributo de la televisión.

³⁶² Adorno, T. W., “Prolog zum Fernsehen”, en: GS 10.2, pp. 511-512

³⁶³ Tanto “Prolog zum Fernsehen” como “Fernsehen als Ideologie”, las dos famosas intervenciones de Adorno sobre el tema de la televisión, se basan en estudios que el autor desarrolló en EE. UU., entre 1952 y 1953, como director científico de la Hacker Foundation. Sus resultados –aclara el propio autor en una nota al pie- se aplican solamente a la TV norteamericana, no a la alemana. Ambos escritos, sin embargo, se publican primero en alemán en *Rundfunk und Fernsehen*, Heft 2, 1953, y *Rundfunk und Fernsehen*, Heft 4, 1953, respectivamente. “Fernsehen als Ideologie” surge de un trabajo previo, “How to Look at Television”, pero que se publica posteriormente, en *The Quarterly of Film, Radio, and Television*, Vol. VIII, Spring 1954, pp. 214-235

6. El entretenimiento como industria

Retomo ahora la reconstrucción de la teoría adorniana de la industria cultural. En el punto anterior expuse y critiqué las razones por las que Adorno concibe al film sonoro como modelo para explicar cómo la industria cultural modela al sujeto como consumidor. En este punto, quiero desarrollar como problema lo que Adorno considera la actividad propiamente industrial de la industria cultural: la planificación del tiempo.

Para que el sujeto se consuele de su cosificación, la industria cultural le hace creer que hay una esfera de la realidad (el arte con mayúsculas) que no ha sido contaminada por ella. "Elevado", "espiritual", "profundo", son categorías producidas por la industria cultural para engañar al público acerca de sus propios alcances y crear así la ilusión de que siempre hay algo que queda afuera de ella. El triunfo de la industria cultural sobre sus consumidores consiste no tanto en que ellos no perciban su presencia, sino en que piensen que ella no alcanza a todos los productos de la cultura. Para eso tiene que hacerles creer que los productos de la cultura que están fuera de su alcance son aquellos que ella misma clasifica como "arte serio"³⁶⁴.

Si Adorno denuncia el engaño de la industria cultural no lo hace porque crea en la autenticidad del arte por el arte —una consigna eminentemente burguesa—, sino porque la pretensión de que exista un gran arte —por oposición a una cultura ligera e intrascendente— se crea como parte del concepto mismo de industria cultural. Son las dos caras de una misma moneda con la que se paga al público una ínfima compensación por haberlo alienado, haciéndole creer que aun existe una esfera de la realidad que escapa a la lógica de la mercancía, donde el arte todavía sucede, aunque sea inaccesible para él y deba conformarse con sus sustitutos, esos productos menores con los que se busca distracción y olvido.

La fascinación que la industria cultural provoca sobre el sujeto se debe más a la *forma* con la que opera (a la técnica, basada en la repetición) que al *contenido* que alberga (a las viejas ideologías a las que debe responder). Lo que hace que ella fascine no es tanto el contenido mismo, sino su repetición, el estereotipo. El placer del consumidor está en reconocer lo conocido, en anticiparse y lograr que el producto no lo sorprenda. El placer de volver a ver lo ya visto aparece como una forma de sensibilidad arcaica. El trabajo formativo de la industria cultural es modelar el gusto, para

³⁶⁴ Por esa razón, el arte ligero como tal, la distracción, no es una forma degenerada del arte serio. "... Quien lo acusa de traición respecto al ideal de la pura expresión se hace ilusiones respecto a la sociedad. La pureza del arte burgués, que se ha hipostasiado como reino de la libertad en oposición a la praxis material, ha sido pagada desde el principio con la exclusión de la clase inferior, a cuya causa —la verdadera universalidad— el arte sigue siendo fiel gracias a que es libre respecto de los fines de la falsa universalidad. El arte serio se ha negado a aquellos para quienes la necesidad y la presión del sistema convierten a la seriedad en una burla, y que por necesidad se sienten contentos cuando pueden transcurrir pasivamente el tiempo que no están atados a la rueda. El arte ligero ha acompañado como una sombra al arte autónomo. El arte ligero es la mala conciencia social del arte serio. (...) La verdad reside en la escisión misma, que expresa por lo menos la negatividad de la cultura que constituyen, sumándose, las dos esferas. En modo alguno se deja conciliar la antítesis cuando se acoge al arte ligero en el serio o viceversa. Justamente esto es lo que trata de hacer la industria cultural ..." Adorno, T. W., GS 3, p. 157

poder controlar así la demanda. Pero esta tarea es imposible si no se cumple a través de la totalidad del proceso social.

La objetivación del sujeto necesita de la planificación completa de su tiempo. Con la ortopedia del trabajo no basta. El entretenimiento debe seguir los mismos principios que el trabajo para que prepare para volver al trabajo. ¿Cómo existiría, si no, una industria del entretenimiento? Si el entretenimiento fuera una actividad no planificada, inspirada en los deseos de cada individuo –que tendrían, en ese caso, deseos diferentes entre sí-, sería imposible de sistematizar. Si la actividad contraria al trabajo respondiera a la idea de libertad, el entretenimiento no podría planificarse.

Lo que hace Adorno es demostrar que así como el entretenimiento no es una actividad libre, porque no responde a los deseos íntimos de cada individuo, tampoco los deseos de los individuos se diferencian demasiado entre sí. Los hombres no saben lo que desean y, en el mejor de los casos, desean fervientemente algo que la sociedad les ha inculcado como un valor que deben desear (el éxito, el prestigio, el dinero, el placer, la belleza, o la juventud). Al no poder crear sus propios valores, el sujeto queda abierto a la persecución de valores ajenos (ajenos no sólo porque tienen que ver con su propio proceso de enajenamiento, sino también porque parecen haberlos conseguido otros sujetos, que aparecen como encarnaciones sociales de esos valores: desde las estrellas de cine hasta los ganadores del Premio Nobel). Siguiendo la lógica de DA, habría que pensar que quien no sabe lo que quiere está, en principio, más abierto a la manipulación que quien sí lo sabe, pero quien bajo las condiciones sociales en vigencia logra saber lo que quiere es porque la manipulación ya la tiene lo suficientemente internalizada como para no notarla. Sólo por eso es que el entretenimiento puede ser vivido como lo contrario del trabajo.

Lo único importante para la industria cultural es que el sujeto sienta que esa actividad minuciosamente planificada para su entretenimiento es el entretenimiento, es decir, el no-trabajo. La industria cultural le crea esa sensación haciendo que invierta el mínimo esfuerzo en ella. Si la diversión –tan planificada como el trabajo mismo– es vivida como lo opuesto de él, es porque no demanda esfuerzo intelectual. De ahí la necesidad de que en los productos de la industria cultural no se sienta el peso del esquema, la presencia del principio ordenador. En una película, por ejemplo, hay que extraer de una escena todas sus consecuencias, todas las posibilidades que se siguen de la escena anterior, pero sin que se note que esa inferencia está calculada en función de un orden previo, el de la trama, donde cada elemento debe su valor a la contribución que hace para la progresión de la historia.

Cuando Adorno hace este tipo de aseveraciones sobre la industria cultural, como la de que sus productos, para entretener, no tienen que demandar esfuerzo intelectual –o deben demandar el mínimo– parece dar a entender que la planificación es más necesaria en los productos de la baja cultura que en los de la alta cultura. Presentada así, la industria cultural podría pensarse como más perniciosa para los consumidores menos formados, porque estos consumidores sólo conocen los productos que le ofrece la industria cultural, mientras que los más formados simplemente se ven sin otra opción que consumir dentro de la industria cultural obras de arte que en otras épocas las

hubieran consumido fuera de ella. Las mediaciones que impone la industria cultural para consumir alta cultura pueden resultar de lo más molestas, pero la falta de conocimiento de otros productos que los planificados para el propio perfil, si el propio perfil es el del consumidor menos formado, implica un daño que no tiene retorno. Al público ilustrado la industria cultural se le vuelve, sobre todo, un incordio, pero la padece en la medida en que le ha sido aplicada la masificación de manera indirecta, no directa. Para que se puede proveer de baratijas a las masas, toda la cultura tiene que volverse cultura administrada. Para moldear a los sujetos menos formados –su verdadera especialidad-, la industria cultural tiene que tratar a todos los públicos –sin distinción- como masa.

Una forma eficaz de ocultar la planificación en los productos dirigidos a las masas es disimular su presencia bajo la apariencia del absurdo. Pero en la medida en que el absurdo sigue su propia ley formal, exige un mayor esfuerzo de comprensión por parte del público, y este esfuerzo de comprensión es justamente lo contrario de lo que la industria cultural pretende con él. En esta observación sobre el absurdo se nota que a Adorno –como a cualquier otro teórico o pensador que haya reflexionado sobre los medios de comunicación antes de la segunda posguerra- le es imposible, desde los límites de su época, anticipar el nivel al que llegaría el afán de novedades de la industria cultural y los tabúes que sería capaz de violar en nombre de sacudir al público.

La industria cultural resultó ser mucho más capaz de experimentar de lo que podía prever Adorno - e incluso de lo que podía prever cualquier otro teórico, por optimista que fuera-. Pero, si se trata de entretener al público menos formado, la industria cultural es tan capaz de experimentación como incapaz de cualquier grado de modernismo, porque no se permite otro lenguaje que no sea comunicativo. Lo más lejos que puede llegar con la negatividad, a mi entender, es a través del humor absurdo. Ahora bien, si la TV, la radio, el cine o la historieta, apuestan a tener éxito con esta clase de humor, a pesar de que saben que el absurdo, al seguir su propia ley formal, pone en riesgo la comprensión inmediata, es porque confían en que también en la vida cotidiana la lógica de la diversión pura consiste en la libertad absoluta de hacer asociaciones libres, pero de hacerlas en complicidad con otras personas, no de manera solitaria. El humor absurdo emula el placer de hablar en un código hermético, pero al mismo tiempo, compartido. Los medios se arriesgan a incorporar lo absurdo porque esperan que esos códigos se popularicen y generen rápidamente complicidad. Si lo absurdo no genera la complicidad esperada, porque su lenguaje no resulta lo suficientemente comunicativo, lo reemplazan con la misma convicción que lo incorporaron.

Lo que garantiza la vuelta al trabajo después del entretenimiento es el hecho de que los productos de la industria cultural entretienen en el mismo grado en que educan para la resignación: todo lo que se le da a alguien, se le da para poder quitárselo. Adorno cree que eso es lo que enseñan las películas del Hollywood clásico: cualquier situación de equilibrio o felicidad está puesta como punto de partida para ser quebrada y justificar así el tránsito a la acción y el movimiento mismo de la trama. Dar algo y quitarlo es un solo y mismo acto, donde lo primero está al servicio de lo segundo. Esta crueldad con fines didácticos funda un modelo de narración cerrada sobre sí misma, donde el final completa el círculo por la restitución de la felicidad inicial.

Esta idea sobre la circularidad del relato clásico lo lleva a Adorno a postular una tesis que ya he criticado en relación al cine: que la industria cultural propone como único paraíso posible a la vida cotidiana. Esta lección no pretende hacer creer que la realidad es lo único verdadero, sino que la resignación frente a ella es lo único posible. La evasión de la realidad está planificada de antemano para que reconduzca al punto de partida. La distracción no tiene otro fin que hacer que el público se resigne a que el mundo siga siendo siempre tal cual es.

Aquí habría que abrir un paréntesis: Adorno confunde compensación con resignación. Su error consiste no tanto en creer que el film sonoro es el arma por excelencia de la industria cultural (aunque esta idea es más sofisticada de lo que puede parecer a primera vista: Adorno no diferencia al cine respecto de la radio y de la TV, y ni la radio ni la TV tienen el poder de representar el mundo con rango estético, como sí lo tiene el cine), sino en creer que lo era por las razones equivocadas.

Cualquier espectador de la época podía darse cuenta de que los *gangsters* de *Scarface*³⁶⁵ o de *The Roaring Twenties*³⁶⁶, no podían habitar el mundo real. Esa certeza no provenía de una comparación entre los personajes cinematográficos y los sujetos que aparecían en las crónicas policiales, sino todo lo contrario. Los *gangsters* reales eran por derecho propio personajes cinematográficos, sólo que eso no les aseguraba que dentro de un film tuvieran la misma clase de verosimilitud que en los diarios, las revistas, o la radio. Su representación en el cine debía estar pautada por el imaginario de un mundo moral autónomo, por más que sus triunfos y su derrota final dejaran una moraleja válida en el mundo de los espectadores. Pero la moraleja era un subproducto de la ideología, de esa compensación inevitable, no un efecto de la moralidad del mundo que los contenía dentro de una película. La moraleja es culpa de cómo es el mundo real, sólo que las películas clásicas no podían evitar ser funcionales a ese mundo y por eso resultaban ideológicas. El mundo que construían era autónomo respecto del real, pero ellas mismas no eran autónomas respecto del mundo, porque producían un efecto que la sociedad necesitaba para conservarse y reproducirse.

El mundo moral en el que triunfa y cae el *Scarface* de Hawks es incompatible con el mundo real donde triunfan y caen los *gangsters* reales en los que el film se había inspirado. El mundo real, por el solo hecho de ser histórico y contingente, siempre va a ser más complejo, variado, e irregular que cualquier mundo creado por una película, pero por eso mismo menos interesante. Lo que hace interesante a una porción de la realidad es la mirada y el recorte ficcional que se puede hacer de ella, la posibilidad de convertirla en un relato donde el tiempo se fragmenta o fluye, pero de manera significativa, donde se jerarquiza la información o se la desjerarquiza, pero siempre con un propósito estético. Lo que no tiene todavía el cine clásico –porque el cine no ha alcanzado entonces su autonomía artística– es un discurso que marque los límites entre lo real y lo cinematográfico, y que por eso mismo, por contener el marco de significación que hace relevante a

³⁶⁵ *Scarface* (1932), dirigida por Howard Hawks y protagonizada por Paul Muni

esa diferencia *como diferencia*, vuelva a la diferencia misma una diferencia cinematográfica. Ese marco sí se puede advertir en ciertos films contemporáneos, como *El padrino I, II, y III*, de Francis Ford Coppola, o en *Scarface*, *Los intocables*, y *Carlito's Way*, de Brian de Palma, donde la diferencia se marca para destacar el carácter estrictamente cinematográfico de lo representado, o en *Buenos Muchachos* y *Casino*, de Martin Scorsese, donde la diferencia cumple la función inversa, la de advertir que los gangsters reales son como los de la película que el espectador está viendo, no como los de las representaciones cinematográficas de Coppola o de Palma, pero donde esa diferencia sólo quiere decir que son caracteres bajos (dignos de la comedia) antes que caracteres nobles (dignos de la tragedia).

Lo que a Adorno lo lleva a desconfiar de manera equivocada hasta de la forma más autónoma de representación que tenía la industria cultural en el momento en el que él escribe el ensayo sobre el tema –el cine clásico entendido retrospectivamente como arte preautónomo, porque en algún momento posterior el cine iba a ser autónomo– es su confianza algo exagerada en que la perversión de todos los productos, sin excepciones, provenía de la reproductibilidad técnica.

Dentro de la industria cultural, un Picasso no tiene el mismo valor que un dibujo animado ni una obra de Beethoven, por menor que pueda ser, es siquiera comparable con una canción pop; no obstante, el trabajo de igualación de la industria cultural necesita de esa jerarquía, y la necesita para que nadie pueda estar a salvo de su influjo. Si alguien quiere disfrutar de los mismos objetos culturales que en sociedades anteriores a la de masas sólo disfrutaban los más privilegiados y los más cultos, debe disfrutarlos en calidad de consumidor. Adorno no lo dice, porque enfatiza más en lo que le pasa a los objetos que en lo que le pasa al público, pero lo que en realidad nivela la industria cultural no es a las cosas –ya que las jerarquiza–, sino a los hombres. El influjo de la industria cultural lo garantizan de antemano las mediaciones inevitables que ella impone entre el consumidor y el producto, independientemente de cuáles sean las jerarquías de uno y otro (alta o baja). Dentro de la industria cultural, todo es producto suyo, aunque lo haya pintado Picasso o lo haya compuesto Beethoven, porque es ella la que clasifica los públicos y la que administra los bienes que les serán ofrecidos. Adorno, sin embargo, pone una vez más el acento en lo que le pasa a las obras y no en lo que le pasa a los receptores. Lo que le importa es que, más allá de la firma, toda obra es su *reproducción*: una pintura es su *fotografía* o una sinfonía, su *audición radial*.

Los productos de la industria cultural son parte de un dispositivo tecnológico que permite su reproducción, con lo cual todos ellos se vuelven *reproducibles* y masivos, más allá del número de consumidores al que estén destinados. De ahí que toda espiritualidad que se les quiera buscar esté asignada desde afuera, y que toda posible aura se revele como un esfuerzo de impostación. Si alguien esperaba de la industria cultural que sus productos cumplieran con la promesa de la cultura afirmativa, impulsando en todos los niveles sociales los valores espirituales que habían sido propiedad del gran arte, ahora, después de haber visto el resultado de su despliegue totalizador,

³⁶⁶ *The Roaring Twenties* (1939), de Raoul Walsh y protagonizada por James Cagney

tendría que revisar sus conceptos de partida, además de sentirse decepcionado. El entretenimiento borró los ideales elevados no porque los trocara por otros más banales, sino porque los repitió hasta el cansancio y, al repetirlos, no pudo evitar convertirlos en clichés.

De todos modos, al hacer énfasis en que la industria cultural promueve la jerarquización de los productos para segmentar los públicos, Adorno no tiene más que razón. Este fue su costado más visionario respecto de la industria cultural: no creer en ella como un dispositivo democratizador, porque su interés por las masas era vilmente interesado. Pero al pensar tan poco en lo que le pasó al público al ser clasificado, Adorno se priva de entender las ventajas –las paradójicas ventajas– de esa clasificación. Es obvio que el fin último de clasificar es optimizar la manipulación. Pero la clasificación acarrea un plus, que permanece impensado por todo aquel que sólo quiera juzgar a la industria cultural por su fin último. Ese plus es un saber que el consumidor cultural adquiere sobre sí mismo y sobre la sociedad de consumo. Que cada uno sepa, cuando quiere ocupar su tiempo libre, qué tipo de eventos están planificados para su perfil de consumidor cultural, implica un importante grado de autoconciencia sobre una parte de la propia subjetividad. Con esa especialización –con lo que esa especialización implica como autoconciencia de los consumidores culturales, mejor dicho– contó a su favor el modernismo, mal que le pese a Adorno. Esta ventaja le permitió desarrollar programas con el grado de negatividad deseada y le ahorró, sobre todo, la molestia de entrar en dialéctica con el público.

Lo poco que ha pensado Adorno sobre el público lo ha pensado bajo el concepto de industria cultural. Para él, la industria cultural ha realizado al hombre como ser genérico, pero lo ha hecho *pérfidamente*. Con la igualación forzosa de los hombres en tanto consumidores sólo saltan a la vista las diferencias, unas diferencias que no siempre tienen un soporte objetivo. Pero las diferencias que le interesan a Adorno aquí no son las diferencias entre los hombres como hombres y los hombres como consumidores, sino las que hay entre los que son sólo consumidores y los que son consumidores convertidos en objetos de consumo. La similitud entre el espectador y la estrella de cine hace ver la absoluta diferencia entre ambos: sólo uno de los dos puede tener la gran chance, sólo uno es famoso, porque pese a que matemáticamente todos tienen las mismas posibilidades, las que le tocan a cada uno son mínimas, con lo cual lo mejor es resignarse a no ser el elegido y alegrarse de la suerte del otro. Ese otro, el elegido, podría ser uno, pero uno no lo es. La identidad de la especie prohíbe la de los casos. Como todos son iguales, da lo mismo cualquiera. Todos son fungibles y sustituibles. De ahí que se note más la diferencia entre iguales. La estrella y el espectador se encuentran uno adentro y el otro afuera de la pantalla *sin nada objetivo* que respalde esos lugares. La carrera abierta al talento y la dignidad del trabajo ya no tienen el mismo valor explicativo que en la era del liberalismo individualista.

La industria cultural está interesada en los hombres en tanto clientes y empleados. Los exhorta como empleados (para que vuelvan al trabajo después de la diversión) y los consuela como clientes (mostrándoles las vidas exitosas ajenas como si nada impidiera que las suyas también lo fueran, excepto el hecho de que no lo son).

7. La pedagogía del dolor

Adorno necesita explicar por qué la industria cultural, a pesar de querer que los consumidores sólo se distraigan con sus productos, como para que descansen y después vuelvan descansados al trabajo, educa por medio del dolor. Si qué lugar debe ocupar el dolor en la constitución del yo fuerte es una pregunta central de la psicología, qué lugar debe ocupar el dolor en la constitución del yo débil –podría decirse– es la pregunta por excelencia de la psicología de masas.

La presencia del dolor en la reproducción de la realidad sirve, por un lado, para que la industria cultural pueda defenderse de las acusaciones de que no se toma en serio la vida cotidiana y, por el otro, para que el espectador encuentre más interesante el retorno a la situación inicial en el film sonoro: de acuerdo con un standard hollywoodense, la felicidad que se quiebra al comienzo es más intensa cuando se la recupera después de haber sufrido.

Para Adorno, el cine trágico es una verdadera escuela de perfeccionamiento moral. Gracias a él - en realidad, a los ejemplos de conducta que él inculca-, el individuo puede utilizar su disgusto general como impulso para abandonarse al poder colectivo del que está harto y no sentirse solo en su pasividad. Así como el sentido de lo trágico está cambiado respecto de la manera antigua de entenderlo, también lo está el de la catarsis. La identificación sólo sirve para saber que no se está solo en el hartazgo.

En la Antigüedad lo trágico representaba el conflicto entre el individuo y la comunidad; con el despliegue de la industria cultural, los lados de ese conflicto pasan a ser un individuo pasivo y una sociedad omnipotente. Frente a semejante desproporción, al individuo sólo le queda identificarse con su contrario. De este modo, aunque cada individuo no pueda ser tan omnipotente como la sociedad, quizá sí pueda llegar a ser feliz entregándose a ella sin reservas. La sociedad reconoce su propia fuerza en la debilidad del individuo, y le cede una parte como retribución por haberse sometido a ella. Con el sometimiento irrestricto a la sociedad, el individuo se liberaría del peso del propio yo, al que identifica con el sufrimiento.

Con la disolución del yo en beneficio de la industria cultural, el individuo cree poder recuperar algo parecido a la felicidad presubjetiva, aunque sólo se trate del placer perverso que provoca renunciar al pensamiento, para aceptar la autoridad irrestricta de un poder que todo lo domina. Pero lo que obtiene a cambio es una regresión *paradójica* a la fase mítica, porque la vida en el capitalismo tardío se ha convertido en un permanente rito de iniciación: "... cada uno debe mostrar que se identifica sin residuos con el poder por el que es golpeado ..." ³⁶⁷. Por eso, si lo que busca la industria cultural es aniquilar toda resistencia, el significado de lo trágico no puede admitir el conflicto individuo-sociedad.

³⁶⁷ Adorno, T. W., GS 3, p. 176

La realidad reproducida por la industria cultural asume el aspecto del destino, pero lo trágico que ella encierra tiene que ver con la amenaza de la sociedad total de aniquilar a quien no colabore, aplicándole el castigo reservado para los desertores. Así se ha cumplido para Adorno el sueño de la estética burguesa: el destino trágico se ha convertido en el castigo justo.

La presencia de lo trágico —que se compone de un porcentaje de dolor más su función didáctica— está calculada en diferentes proporciones para cada producto de la industria cultural. El dolor, revestido de tragedia, lejos de rebelar al público contra las condiciones opresivas que lo provocan, lo lleva a abandonarse al poder opresor con la misma resignación que las víctimas de la pantalla. Todo lo que la industria cultural pueda mostrar de lo despiadado de la vida no es más que para inculcar la tolerancia a esa vida despiadada.

Este tipo de observaciones dejan ver de qué modo Adorno piensa el esquematismo de la industria cultural: para formar a la plebe, tiene que obligar a todos —aun a los individuos más formados— a soportar el trato de consumidor. Aun quien quiera ignorar a la industria cultural terminará teniendo que comportarse como consumidor si quiere seguir accediendo a sus exclusivos productos. Por eso la industria cultural, al imponerse sobre todos los individuos para tratarlos como consumidores, se convierte en el sucedáneo capitalista del destino. Pero el destino no es más, como era en mundo antiguo, lo que despierta la resistencia individual. El destino se convierte en lo que mueve a la resignación. El cambio de significado del destino se debe a que la omnipresencia y la irresistibilidad de la industria cultural son incomparablemente mayores que las de los dioses antiguos.

Con la liquidación de la resistencia individual Adorno considera que se ha liquidado al individuo mismo. La individualidad, entonces, está producida en serie por la misma industria cultural, porque es ella la que la necesita: sin las marcas distintivas de los sujetos-objetos, no puede reconocer su propio trabajo. En esta descripción, la industria cultural se parece más que nunca a lo que en ND va a ser considerado el hechizo el espíritu.

La individualidad que la industria cultural necesita es una marca registrada, un producto seriado. Pero, a su vez, si esa creación suya no tiene rasgos distintivos, que la destaquen como diferente de las demás —es decir, como individual—, la totalidad no puede incorporarla correctamente como un consumidor de algún tipo.

Aquí se acerca la conclusión a la que quiere llegar Adorno con sus reflexiones sobre la pedagogía del dolor. Si el sufrimiento está ya incorporado como un porcentaje en los productos de la industria cultural, es porque ella puede controlarlo, aunque sea bajo el régimen de la catarsis. Pero si la convivencia con el dolor llega a ser armónica de la manera en que la industria cultural quiere que sea (esto es, no de la manera nietzscheana, para hacer más intensa la vida, sino de la manera en que Adorno cree que Hollywood la fomenta, como aceptación de la omnipotencia de la sociedad) es porque nunca se ha llegado a la verdadera individuación, porque lo que existe es una *pseudoindividualidad*.

8. La pseudoindividualidad

Si la industria cultural es tan todopoderosa, es porque los individuos no son otra cosa que simples entrecruzamientos de las tendencias que conforman la totalidad. Si no fuera así, no sería posible reabsorberlos integralmente en lo universal. Adorno termina por usar a la industria cultural como demostración de que el proyecto del individuo ha fracasado. El error de la industria cultural, en todo caso, está en regodearse en esta dudosa armonía entre universal y particular que ella misma fomenta, pero no en haber destruido la individualidad. Si la industria cultural pudo operar como operó, es porque la verdadera individualidad nunca existió. El substrato sobre el cual podría haberse desarrollado el proyecto del individuo era demasiado pobre. Lo que se revela con la fácil imposición de la industria cultural es la poca resistencia que tuvo de parte de los sujetos a los que aspiraba a modelar. Técnicamente hablando, la industria cultural no triunfó, porque para poder decirse que lo suyo fue un triunfo tendría que haber encontrado suficiente resistencia a su influjo.

Adorno, finalmente, no culpa a la cultura de masas de haber llevado al fracaso del individuo; por el contrario, es ella la que revela que el principio de la individualidad ha sido contradicho desde el comienzo, que la verdadera individuación nunca ha existido. Por ella queda al descubierto el carácter ficticio que ha tenido en la época burguesa la forma del individuo. La individuación se ha detenido en el estadio de los puros seres genéricos. Adorno culpa de esto a la forma de clase bajo la cual se dio la lucha por la autoconservación. A lo universal le gusta ocultarse tras la fachada de lo individual: son justamente los rasgos a través de los cuales se expresa la libertad individual los que traducen la impronta de lo universal. Por eso mismo, en lo que menos se diferencian los individuos entre sí es en su estructura inconciente, porque es justamente allí donde mejor queda plasmada la lógica social a la que los hombres se sometieron después del sacrificio supremo, el sacrificio para salir del sacrificio.

Adorno aplica a la individuación burguesa el mismo análisis que hizo sobre la constitución del sujeto en el Excurso sobre Odiseo: el precio que pagó por ella no le permitió disfrutar del resultado. El hombre sacrificó su naturaleza para salir de la lógica de sacrificio. Renunciando a su parte natural, se aseguraba el dominio sobre la naturaleza exterior y sobre otros hombres, pero el yo permanente e idéntico a sí mismo que gana a cambio pierde los fines que lo mantienen dentro de la vida y por los cuales vale la pena autoconservarse (los pierde porque pertenecen a la parte que ahora debe reprimir), y entonces resulta inevitable que se subordine sin resistencia a la objetividad. Con el proceso de individuación que llevó a cabo la sociedad burguesa ocurrió lo mismo: su desarrollo -la socialización dentro del mundo capitalista- terminó oponiéndose a la meta -el individuo-. La búsqueda del propio interés -que para Arendt representaba el principio contrario a la apatía de la masa- aparece para Adorno como el producto de la internalización de los valores sociales. La libre iniciativa no es más que el cumplimiento de una necesidad social. "... La sociedad burguesa también ha desarrollado en su curso al individuo. Contra la voluntad de sus controles, la

técnica ha convertido a los hombres de niños en personas. Pero todo progreso de la individuación en este sentido ha ido en detrimento de la individualidad en cuyo nombre se producía, y no ha dejado de ésta más que la decisión de perseguir siempre y sólo el propio fin. El burgués, para quien la vida se escinde en negocios y vida privada, la vida privada en representación e intimidad, la intimidad en la hastiante comunidad del matrimonio y en el amargo consuelo de estar completamente solo, en derrota ante sí y ante todos, es ya virtualmente el nazi, que es entusiasta e irritable a la vez, o el contemporáneo habitante de la metrópoli, que no puede concebir la amistad más que como *social contact*, como aproximación social entre individuos íntimamente distantes. Solamente por eso la industria cultural puede hacer lo que quiere con la individualidad: porque en ésta se reproduce desde el comienzo la íntima fractura de la sociedad ..."³⁶⁸

Como por el proceso de individuación en la sociedad burguesa se paga el mismo precio que por la constitución del sujeto en el pasaje de la racionalidad bárbara a la de autoconservación (es decir, en los dos casos no se llega a disfrutar del resultado), el intento por recuperar la felicidad perdida se dará de igual modo en uno y en otro. La pasión por los modelos de la industria cultural, la admiración y la imitación de sus estrellas, es vivida por el público como una liberación respecto de la propia individualidad, aun cuando la imitación sea una tarea mucho más ardua que soportar el peso rutinario del propio yo.

Para Adorno no se puede esperar que en algún momento esta escisión psicológica (en realidad, la contradicción entre una individuación consumada y su disolución permanente para poder identificarse con un modelo consagrado) se vuelva intolerable, de modo tal que las nuevas generaciones, por ejemplo, reclamen para sí el derecho a una individuación verdadera, la misma que había sido postergada en favor del estereotipo que la sustituía. Lo que no explica es por qué – como si el pesimismo de DA fuera evidente por la sola situación histórica en la que el libro fue escrito–

De hecho, la conclusión del ensayo sobre la industria cultural es que los hombres han olvidado definitivamente que haya existido alguna vez un concepto de vida humana. "... Las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente reificadas ante sus propios ojos que la idea de lo que les es específico y peculiar sobrevive sólo en la forma más abstracta: *personality* no significa para ellos en la práctica más que dientes blancos y libertad respecto al sudor y a las emociones ..."³⁶⁹ Cuanto más pesimista es Adorno, más deshistoriza el concepto de industria cultural. La industria cultural viene a hacerle al sujeto un tipo de daño al que él se entrega sin resistencia, como si lo hubiera estado esperando. Lo que hizo que la industria cultural se impusiera tan fácilmente fue la debilidad del yo.

Con la dominación invisible de la industria cultural y la complacencia implícita de los dominados por ella, Adorno obliga a sacar como conclusión que entre las libertades adquiridas por el individuo burgués nunca estuvo incluida la libertad respecto de la ideología.

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 178-179

9. El problema de la felicidad en la esclavitud

La sociedad entendida como sistema es un tema que Adorno desarrolla en ND, no en DA. En DA el sometimiento a la industria cultural está más bien presentado como una forma perversa de felicidad. Aunque los autores reconozcan que frente a toda forma de dominación se genera una resistencia deducible de ella, esa resistencia, al estar creada por aquello a lo que se resiste, termina aportándole nuevas ideas al sistema y optimizando su lógica. De ahí que el capítulo sobre la industria cultural se pregunte por el goce de los dominados antes que por su malestar: ¿cómo es posible que las masas pidan de manera espontánea aquello que se ha planificado ofrecerles?

Aquí se nota hasta qué punto Adorno es ortodoxamente marxista en su concepción de la industria cultural, aun cuando el horizonte de su pensamiento político esté fijado por la categoría burguesa de individuo y no por la categoría marxiana de clase. La respuesta es que los dominados se toman la moral de sus señores con más seriedad que ellos. Pero no creo que esa sea una explicación suficiente del por qué las masas encuentran la felicidad en la esclavitud. Si esa fuera la razón, en la sociedad de masas todos deberían pedir para sí aquello que en el sistema de clases de la sociedad burguesa estaba destinado a las clases superiores y, en ese caso, para explicar la felicidad de los sometidos sería mejor valerse del concepto de cultura afirmativa de H. Marcuse³⁷⁰ que del concepto de industria cultural de Adorno.

Según Marcuse, como el capitalismo hace que el carácter abstracto de las relaciones sociales se extienda también al manejo de los bienes ideales, todos los hombres sienten que tienen igual derecho a participar de lo verdadero, lo bello y lo bueno. La evidencia de que no puede ser verdadero que una parte de la sociedad haya nacido para el trabajo y otra para el ocio, y que en base a esta división sólo unos pocos puedan dedicarse a lo verdadero, lo bello y lo bueno, no llega a trastocar las bases de la sociedad, porque se compensa con el concepto de una cultura afirmativa. Este concepto postula la existencia de un mundo valioso, obligatorio para todos, eternamente superior, que es esencialmente diferente del mundo cotidiano de la lucha por la vida, y al que cada individuo puede acceder desde su propia interioridad, sin modificar la situación fáctica en la que se encuentra. Se trata de un concepto tan burgués como idealista, en la medida en que es la burguesía la única que puede satisfacerse por igual en los dos mundos -el de la felicidad mundana y el de la felicidad espiritual-, pero por eso mismo necesita defenderse del reproche de que sólo ella está en condiciones materiales de alcanzar esa satisfacción, sosteniendo que sólo uno de esos mundos es el verdadero y está libremente abierto a todos.

³⁶⁹ Ibid. p. 191

³⁷⁰ Marcuse, H., "Über den affirmativen Charakter der Kultur", en: *ZfS* 1937, H. 1 (incluido en: *Kultur und Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M, 1965. Los ensayos de esta recopilación fueron escritos entre 1934 y 1938)

Si hubieran buscado revancha, las masas habrían pedido que, al desaparecer el sistema de clases, la competencia se abriera en los dos mundos, para que la posibilidad de satisfacción no tuviera restricciones para nadie. El problema no es que no lo hayan pedido –de hecho, lo pidieron-, sino que lo pidieron porque eso era lo que se les iba a ofrecer, con lo cual la satisfacción estaba garantizada de antemano.

En este punto, el concepto de cultura afirmativa de Marcuse se revela necesitado de la teoría adomiana de la industria cultural, como para poder explicar esa consonancia.

Los bienes culturales antes vedados al populacho la industria cultural los integra como alta cultura, como la parte más sublime de un sistema que iguala a todos, no porque haga que todos los bienes culturales sean igualmente accesibles, sino porque convierte a todos los incluidos en él –es decir, a toda la sociedad- en consumidores de cultura. Lo que iguala al espectador de un film con el oyente de una pieza dodecafónica es que el modo de acceso al respectivo bien cultural es equivalente. Dentro del sistema en que están integrados como bienes opuestos armonizan entre sí. La distinción de quien asiste a la sala de concierto está garantizada por la popularidad de la sala donde se proyecta el film. Ambos eventos son igualmente masivos, sin que ese carácter masivo dependa del número. En la Edad Media, el número de fieles que podían llegar a admirar la imagen de una virgen era posiblemente mayor que el número de asistentes a una sala de concierto contemporánea, pero esa diferencia numérica no significa masividad ni reemplaza el valor cultural de la virgen por un valor exhibitivo³⁷¹. El concierto, a su vez, forma parte de la cultura de masas, así asista una pequeña elite o se suspenda por falta de público. Hace falta que la industria cultural se desarrolle para que los bienes culturales seriados conviertan a los que no lo son en auráticos y para que inclusive la elite de los exquisitos sea público masivo en un evento minoritario.

A mi entender, el hecho de que haya bienes culturales más sublimes que otros es determinante para el concepto de industria cultural. Que esos bienes más sublimes estén lejos de las masas es un criterio por el cual se dota de sublimidad a la alta cultura, permitiendo a su vez, hacia abajo, una clasificación graduada de los consumidores culturales. Pero esos consumidores no están descontentos con su lugar dentro de la escala del consumo cultural, porque nadie ha sido privado de la cultura. En un mundo administrado, la cultura se administra para todos. Eso significa que todos son consumidores, sin que nadie esté excluido.

En tanto apáticas, el principal rasgo psicológico de las masas no es la insatisfacción –el sentido de revancha por la suerte que había corrido el populacho-, sino la satisfacción con lo que se le da, porque lo que se le da, gracias al trabajo del esquematismo, es lo que ha pedido. "... Las masas tienen lo que desean. Obstinadamente reclaman la ideología mediante la cual se las esclaviza. El perverso amor del pueblo por el mal que se le hace llega incluso a anticipar la perspicacia de las

³⁷¹ Tomo los conceptos de "valor cultural" y "valor exhibitivo" del ensayo de Benjamin "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". Ver: Benjamin, Walter, "L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", en: *ZfS* 1936, H. 1 (incluido como "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, hg. von S. Unseld, 1961, I, pp. 148-184)

presiones y supera el rigorismo de la Hays Office (...) Exige a Mickey Rooney contra la trágica Garbo y al Pato Donald contra Betty Boop ..." ³⁷²

Cuando Adorno habla con más saña de la masa que del mecanismo que la condena a serlo, deja ver que en el fondo, nuevamente, desearía que fuera al revés, que la resistencia hubiera existido, para que el individuo también hubiera podido existir. El verdadero misterio de la masa es que cada tipo de consumidor cultural esté conforme con su lugar dentro de la escala, que todos sientan que hay bienes para todos, inclusive para los más exigentes, aun cuando el más exigente no sea uno. Pero la felicidad que Adorno identifica como perversa no es esa satisfacción general, en la que se evidencia que la industria de la cultura resulta invisible para todos -inclusive para los que se encuentran más arriba en la escala de la distinción y se creen eximidos de la categoría de masa-, sino la que sienten los consumidores menos favorecidos. Esos consumidores, condenados a cambiar de gustos de acuerdo con las leyes del mercado y a elegir entre productos que no trascienden una temporada, piden sin embargo que la próxima vez se les ofrezca más de lo mismo. Ahí donde Adorno más reniega de la masa, es donde más se conduce de la suerte que le ha tocado a su parte menos formada.

Es lógico que los confinados al sector de la alta cultura no reclamen por su suerte, si esta suerte ha sido la mejor posible. Ellos se resignan, en todo caso, al hecho de no poder dejar de ser consumidores, porque la forma de la industria cultural configura como tales a todos por igual, pero no se les quita ni se les agrega nada en cuanto a aquello que consumían en forma exclusiva antes de que la cultura estuviera administrada también para ellos. El arte serio sigue formando parte de la distinción de los mismos sujetos que antes, sólo que ahora esos sujetos son tratados como masa -masa refinada, pero masa al fin-. La alta burguesía cultivada consume hoy como elite de la masa -podría decirse- lo mismo que sus abuelos consumían como señores.

Si las masas, igual que antes los siervos, tienden a seguir al pie de la letra la moral que los señores no cumplen, este principio debería disolverse cuando a cada consumidor, de acuerdo con la educación recibida y el dinero para gastar que tenga, se le ofrezca exactamente aquello que pensaba pedir. Pero al no estar tan preocupado por la masificación cultural de los más fuertes como por la de los más débiles, Adorno revela un rasgo marxista más bien clásico, al que combina exquisitamente con una voluntad inquebrantable de no ceder al populismo. La felicidad en la esclavitud es básicamente la de los esclavos que se saben esclavos, no la de los amos que se creen libres aunque no lo sean. Si la felicidad en la esclavitud es, a mi entender, un problema, lo es porque alguien es feliz de un modo en que no sabe que no debería serlo. En el fondo, Adorno no se compadece de nadie, ni de los que van al cine porque el cine de Hollywood está hecho a la medida de sus expectativas, ni de los que siguen escuchando música clásica tratando de ignorar que ahora se la pasa en la radio y se la usa bochornosamente en la banda sonora de las películas más sentimentales. Pero si el que disfruta del cine y de la radio no va a un concierto, porque está

³⁷² Adorno, T. W., GS 3, p. 155

satisfecho con la escala de bienes que le ha tocado en suerte conocer sin esfuerzo, sólo por eso es más esclavo en su felicidad que su patrón, que sí va al concierto, aun cuando haya sido tan engañado como él al hacérsele creer que es libre. La idea adormiana de que nadie es libre respecto de la ideología recuerda en parte la máxima de Lukács sobre la cosificación: nadie es dueño de su tiempo en la sociedad capitalista y –podría agregarse- menos que menos de su tiempo libre. Si bien en este punto el capitalista es tan esclavo como el proletario, sólo el proletario estaba en condiciones de hacer algo en nombre de toda la humanidad oprimida. Que el proletario se sienta feliz con su esclavitud oprime a toda la humanidad mucho más que la autorrealización falsa del burgués cultivado. Es por este énfasis en que la felicidad falsa de los oprimidos es peor que la felicidad falsa de los privilegiados –y que la emancipación de los primeros traerá consigo la de toda la sociedad- que creo que Adorno es más tradicionalmente marxista en su ensayo sobre la industria cultural que en ninguna otra parte de su obra posterior.

En el hecho de no reconocer como legítima a ninguna felicidad que exista bajo las condiciones de la opresión, Adorno inclina la balanza no a favor de Hegel, que para él consideraba que el plan divino no tenía por meta hacer felices a los hombres, sino a favor de Freud, que para él demostró cómo los hombres lograron por sus propios medios hacer que Hegel tuviera razón.

Pero en el hecho de lamentar que la industria cultural engañe sobre todo a aquellos que podrían haber emancipado a toda la humanidad de las condiciones que la transforman en masa se revela, por un lado, la negativa absoluta de Adorno a ser condescendiente –en términos populistas- con la felicidad falsa de los que fueron los más perjudicados por la esclavitud general, y por el otro, el sesgo social –y no estético o metafísico- de esta teoría.

Capítulo 7

La sociedad totalitaria: género y especies

1. Lo necesario y lo contingente: ¿por qué, si todas las sociedades de masas son totalitarias, sólo algunas tuvieron campos de concentración?

Los totalitarismos del siglo XX –el nazismo y el stalinismo- expresan la fase en que el espíritu completa su desarrollo y se cierra sobre sí mismo. Una vez consumada la totalidad, el papel que ellos cumplieron para la historia resulta obsoleto. A nivel planetario, las sociedades se vuelven totalitarias, aunque los hombres sean gobernados por una democracia liberal. Lo que triunfa con el cierre de la totalidad no es el totalitarismo de Estado (que sólo es una variante contingente de la sociedad totalitaria), sino la planificación total de la vida. Y la planificación total de la vida es totalitaria e ilustrada, independientemente de que la ideología en que se sustente sea la del individualismo o la de la comunidad homogénea. De todos modos, la ideología no es un elemento accidental en este proceso de consumación totalitaria del proyecto ilustrado.

El aporte de la tesis de que la ilustración culmina en Auschwitz -presentada por Adorno y Horkheimer en DA- consiste en reconocer el carácter racional y planetario de un proceso que resulta irreversible a pesar de su origen contingente -aunque en DA no está desarrollada aun la idea de una dialéctica contingente, como sí lo está en ND-. La paradoja de que un fenómeno particular, ocurrido en Alemania, revele un proceso universal, que recorre la historia de Occidente y constituye su hilo conductor, explica en parte la relación compleja que existe entre las condiciones materiales y las condiciones ideológicas de un hecho. Esta paradoja debería leerse como una lección de la contingencia, no de la necesidad –poniendo nuevamente a Adorno contra sí mismo o, en este caso, poniendo al Adorno de ND en contra del Adorno de DA, como propongo hacer aquí-. Que la Alemania de la primera mitad del siglo XX lograra la articulación perfecta de las dos clases de condiciones quiere decir que la racionalización total de la sociedad había creado las condiciones materiales suficientes para producir muertes planificadas a escala industrial en distintos Estados, pero que sólo podían hacerse concretas en tiempo y lugar, si se asociaban con una ideología particular que pudiera exigir poner en acción esa capacidad de exterminio.

Lo que DA quiere decir al respecto podría ser fácilmente banalizado, si se cree que el problema de por qué Auschwitz existió en Alemania se responde con la misma teoría que el problema de por qué Hollywood o Disneyworld nacieron en los Estados Unidos. El hecho de que un país, bajo un Estado totalitario, se convierta a la ideología de la sangre y el suelo, mientras otro paga los beneficios de la democracia liberal con una sofocante industria del entretenimiento, implica de por sí una desproporción dentro de la totalidad, como si el trabajo del espíritu, una vez completado, revelara la arbitrariedad de su plan. La desproporción radica en que la industria del entretenimiento se expande a nivel planetario, independientemente de los Estados en juego, mientras que los

campos de concentración son patrimonio de los totalitarismos. Esta desigualdad entre sociedades igualmente planificadas³⁷³ no puede explicarse simplemente por la disparidad de las ideologías que le sirven de soporte. La ideología compensa lo que a la realidad le falta. Y, en cada caso, si lo que necesita compensarse es diferente, es porque las sociedades también son diferentes, aunque tengan el mismo grado de planificación. Los hombres se someten al espíritu como si su plan fuera necesario, pero la historia, aun a su pesar, demuestra ser contingente.

DA tiene la ventaja de explicar como racional e ilustrado lo que ante el sentido común aparece como irracional y contrailustrado. No obstante, desde la perspectiva de ND, esta ventaja puede ser un déficit, porque lo que queda explicado como racional son las condiciones materiales para el genocidio, unas condiciones que, sin el concepto de contingencia, no permiten por sí solas pensar su resultado como algo que fue, pero que podría no haber sido. El horror ante el conocimiento de Auschwitz sólo puede ser legítimo si quien lo siente adopta el punto de vista de la contingencia, no el de la necesidad. Si Auschwitz, por el contrario, fuera un resultado necesario de la historia, el horror ante él sería mera indignación moral.

De acuerdo con ND, del mismo modo en que Occidente podría no haber construido el espíritu para vivir bajo su hechizo, Auschwitz podría no haber existido, aunque una vez construido el espíritu, y con los hombres viviendo como si éste siguiera un plan, el camino hacia la totalización se vuelva irreversible, y Auschwitz sea entonces una de las consecuencias de esa totalización de origen contingente, pero de curso irreversible. Esta es la tesis que discutiré en este capítulo. El carácter irreversible del curso histórico recién aparece con la autonomización del espíritu, no antes. La marcha del espíritu hacia la totalidad sin resto sólo pudo ser regulada —acelerada o retardada, pero no revertida— por la política. Pero tampoco ella pudo evitar que ese mismo proceso terminara falsificándola.

2. Actualización del concepto de sociedad totalitaria

La sociedad totalitaria perfecta es aquella en la que el individuo divide su tiempo entre el trabajo planificado y la diversión planificada. Esta división y planificación del tiempo podrían estar garantizadas por cualquier tipo de Estado, incluso por un Estado de bienestar. Es más, quizá el Estado de bienestar sea el que mejor las garantiza. De hecho, en su versión más utopista, su modelo de vida justa es deudor de la idea del pleno empleo. Al contrario del planteo de Arendt, que enfatiza el fenómeno de la desocupación de fines del siglo XIX y principios del XX en Europa como una novedad que contribuyó a la formación de masas superfluas para los futuros totalitarismos, Adorno parece apuntar a una idea del pleno empleo que es condición del consumo, aunque tampoco prevé qué pasaría si la relación entre trabajo y consumo se rompiera, como fue

³⁷³ Los hechos contingentes y las idiosincrasias que llevan a que el fascismo y la democracia gobiernen

sucediendo en las últimas tres décadas del siglo XX y en los comienzos del siglo XXI, con la generalización de las condiciones de desocupación masiva y la aceptación de la pobreza y de la miseria como males estructurales de las sociedades contemporáneas. Pero no pretendo restringir el efecto de la industria cultural a la vigencia de ciertas condiciones históricas concretas, sino más bien todo lo contrario: identificar hasta qué punto ese efecto puede sobreponerse a ellas. En aquellos casos en que no haya trabajo para todos, podría suponerse que los planes sociales y los subsidios para desocupados estarían pensados precisamente para permitir que la división y la planificación del tiempo sigan siendo completas, en la medida en que el entretenimiento – garantizado por el consumo- pueda seguir cumpliendo con su parte. En el fondo, tal vez sea la pérdida de esa división –como constitutiva del control social- lo que en verdad más se teme cuando se teme la disolución de una sociedad ante la capitulación del Estado.

Con el comienzo del fin del pleno empleo, en el último tercio del siglo XX, los Estados se vieron obligados a asumir un rol que en el esquema de Adorno no estaba previsto, porque dentro de su lógica resultaba irrelevante, aunque tampoco por irrelevante era incompatible con ella. Ni siquiera al cargar sobre sí con la responsabilidad de planificar la mitad del tiempo destinada al trabajo el Estado llegaría a ser tan totalitario como la industria cultural que planifica el tiempo libre. Pero no por eso compartiría con ella la capacidad de controlar a los individuos, porque eso sólo sería posible si al mismo tiempo los hubiera formado. El Estado siempre gobierna sobre los cuerpos de los individuos, no sobre las almas. El de las almas es por definición el terreno de la industria cultural, aunque antes de su emergencia histórica haya estado en su lugar la religión.

La ilustración -lo que Adorno y Horkheimer llamaron ilustración: el proceso de racionalización total de la realidad-, a medida que completa su desarrollo, anula la distinción entre lo estatal y lo societal y, junto con ella, todo el resto de las ficciones sobre las que se sostenía el liberalismo político.

Este proceso de ilustración, cuyo resultado es Auschwitz, desemboca en un modelo de sociedad totalitaria, de la cual los totalitarismos del siglo XX son su expresión más acabada. No obstante, el carácter totalitario de las sociedades contemporáneas es independiente de cómo sean sus Estados sean democráticos, porque ese carácter está dado por la estructura que compensa la necesidad de alienación del sujeto. A esa necesidad de alienación responde la división y la planificación completas del tiempo, una tarea de la que se ocupa la industria cultural.

3. Sociedades totalitarias con Estados democráticos

Adorno escribió muy poco sobre la democracia. No obstante, tiene un artículo específico sobre el tema, "Democratic Leadership and Mass Manipulation"³⁷⁴, de 1949, escrito en colaboración con

sociedades con el mismo grado de planificación –tema de la historia fáctica- no son objeto de mi investigación.
³⁷⁴ Originalmente incluido en Gouldner, A. W., *Studies in Leadership. Leadership and Democratic Action*, New York, 1950, pp. 418-438

Horkheimer y publicado en inglés -como buena parte de los trabajos de sociología-, al que le falta el inconfundible estilo ensayístico de su obra filosófica -aun aquel que había desarrollado hasta la publicación de DA (1944/7)-. Estos datos adelantan en parte cuál será la perspectiva de ambos autores sobre el tema. La democracia aparece allí como un problema de la sociedad de masas, más ligado a cuestiones que tienen que ver con la formación de la opinión pública que con el problema del Estado. El título mismo sugiere que la democracia -como problema- está más cerca de la industria cultural que del Estado. Por eso podría decirse que la democracia es para ellos un problema de la sociología, no de la filosofía política.

El artículo sostiene que si no fuera porque las democracias son cínicas, el fascismo sería el régimen más adecuado para gobernar en una sociedad de masas. Esta tesis no sólo es perfectamente compatible con los escritos filosóficos de Adorno, sino que permite comprender por qué las sociedades generadas por la totalización del espíritu -en términos de ND- o el despliegue completo de la ilustración -en términos de DA- son totalitarias, independientemente de cómo sean sus Estados. Esta desvinculación entre la sociedad y el Estado es la marca del triunfo del espíritu sobre la política.

En la segunda posguerra, la derrota militar del fascismo -como luego lo será la caída del socialismo real en la década del 80- es determinante para la aceptación de las condiciones de la democracia liberal. El artículo no minimiza este dato, aunque tampoco busca explicaciones en él. Lo que hace es juzgar a la democracia de acuerdo con su propio modelo, con el modelo que ella misma se ha dado. En este sentido, el liderazgo racional es incompatible con la sociedad de masas. Las democracias que existen no pueden sino ser cínicas respecto de los mecanismos que las hacen funcionar. Hay una inconsistencia insalvable entre los fines que persiguen de acuerdo con su concepto y los medios propios de la *Realpolitik* que emplean para manipular a las masas. Es más, el concepto mismo de masa implica esa manipulación -por eso es contrario al concepto de voluntad general, al de autonomía, y al de espontaneidad-. Masa es el modo de referirse a los seres humanos como un mero material en bruto que puede ser moldeado a voluntad. Gobernar en una sociedad de masas, entonces, incluye y presupone la manipulación.

El artículo comienza relacionando en su origen dos conceptos que después resultarán incompatibles. Liderazgo y acción democrática son conceptos que están profundamente ligados a la dinámica de la sociedad de masas. La idea de líder -como opuesta a la de príncipe o a la de señor feudal- surge con el desarrollo de la democracia moderna. Cada partido político elige a aquellos a quienes les confía la autoridad de actuar y hablar en su nombre, porque los considera calificados para guiar a las masas a través de la argumentación racional. A partir de la *Soziologie des Parteiwesens* de Robert Michels³⁷⁵, la ciencia política ha demostrado que esta idea del liderazgo, de inspiración rousseauiana, no se corresponde más con los hechos. El incremento numérico de los partidos, su dependencia de intereses creados, su institucionalización, han hecho

³⁷⁵ El título completo de la obra es *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1914)

desaparecer el funcionamiento verdaderamente democrático del liderazgo. En la forma en que fue llevado a la práctica, el liderazgo democrático tenía prescrito su propio fin.

Hasta aquí –y recién ha empezado el artículo-, Adorno y Horkheimer parecen no querer aportar más razones que las que ya dio la sociología para bajar a la realidad el concepto de democracia. No introducen conceptos transhistóricos, como el de ilustración, aun cuando los tienen a la mano (DA se había publicado apenas unos años antes: la primera edición es de 1944).

La interacción entre partido y liderazgo se ha limitado cada vez más a manifestaciones abstractas de la voluntad de las mayorías a través del voto, cuyos mecanismos están sujetos al control del liderazgo establecido, a pesar del hecho de que en situaciones decisivas la democracia de origen popular –como opuesta a la opinión pública oficial- muestra una sorprendente vitalidad. El liderazgo mismo, frecuentemente separado del pueblo, se vuelve rígido y autónomo. Su impacto sobre las masas, entonces, deja de ser enteramente racional y revela algunos rasgos autoritarios que siempre estuvieron latentes en la idea del poder de unos pocos sobre muchos. Líderes carismáticos como Hitler o Mussolini son los últimos beneficiarios de estos cambios sociales dentro de la estructura del liderazgo. Las masas, a su vez, como se sienten incapaces de determinar su propio destino y están desilusionadas por la falta de autenticidad y de eficacia del proceso político democrático, se tientan con entregarse a la sustancia de la autodeterminación democrática y prueban su suerte con aquellos a los que consideran en última instancia poderosos: los líderes. Esto sería, para Horkheimer y Adorno, lo que sucedió en una buena parte de Europa a partir de los años 30.

Ahora bien, si para proteger de la realidad al concepto de democracia se intentara aplicarlo de una manera totalmente formalista, si para aceptar la voluntad de la mayoría como un concepto *a priori* se dejara de lado el contenido de las decisiones democráticas, no sólo se pervertiría el término en sus posibilidades de referirse a algo exterior a él, sino que se terminaría por abolir la democracia real, porque ya nadie confiaría en ella cuando apelara a su propio concepto. Se conservaría inalterable el concepto, al precio de que su contenido desapareciera de la realidad. Eso fue lo que finalmente pasó. Cuando la cultura de masas se ha universalizado como mecanismo de control social, la apelación democrática al sentido común, antes que utópica parece ingenuamente idealista.

La función del liderazgo democrático debería ser constituir los propios sujetos de la democracia –el pueblo- como seres conscientes de sus propios deseos y necesidades. Esos deseos y necesidades tendrían que ser contrarios a los deseos y necesidades implantados en sus cabezas por la ideología de los intereses creados. Sólo así los ciudadanos podrían comprender los principios de la democracia, en lugar de lamentarse cuando alguien los viola y ellos pierden sus derechos más básicos. Éste es el modesto aporte programático del artículo de Horkheimer y Adorno. Cuando tanto la conciencia como el inconsciente de las masas están condicionados por los poderes establecidos, no se pueden esperar cambios a través de recursos intelectuales. Pero tampoco apelando a la brutalidad de los hechos, como si la experiencia estuviera escrita en ellos.

Al reconocer que el proceso de racionalización tiene un efecto paradójico, Adorno y Horkheimer introducen una idea derivada de DA, que es quizá la única que permite seguir pensando el problema más allá de los límites sociológicos de su planteo.

El progreso tecnológico –en tanto consecuencia del proceso de racionalización- ha hecho que la gente sea “racional”, escéptica, desconfiada, y resistente a las artimañas de todo tipo. Por eso es frecuente que muestre indiferencia frente a la presión de la propaganda, si hay otros asuntos más importantes en juego. Esta actitud de frialdad racional, así como evita que la manipulación ideológica sea completa, también neutraliza las tendencias que se oponen a los patrones ideológicos predominantes. El liderazgo democrático no puede sino apoyarse en estas contratendencias que ponen de su lado todos los recursos del conocimiento científico disponible.

Los intentos en esta dirección, no obstante, tienen un profundo arraigo en la idea de liderazgo. El tipo de liderazgo que requieren es precisamente el que se promueve en la sociedad de masas, el mismo que incrementa una transferencia irracional –o una identificación- irreconciliable con la autonomía intelectual, que es la esencia del ideal democrático. Que este liderazgo deba recoger ciertas tendencias progresistas objetivas dentro de la mentalidad de las masas no significa que el líder democrático pueda “hacer uso” de tales tendencias, que pueda manipular a las masas por medio de la explotación solapada de su mentalidad. Lo que se necesita es la emancipación de la conciencia, no su mayor esclavización.

Aprovecharse de la frialdad práctica de las masas es tan contrario al ideal democrático como apelar a sus pasiones más bajas. Pero los autores enfatizan siempre mucho más esta última posibilidad, tal vez porque escriben en un momento (1949) donde todavía existía cierta capacidad de interpelación popular por parte de las democracias de masas –los populismos serían el más claro exponente de esa capacidad de interpelar al pueblo-.

Un líder verdaderamente democrático, alguien que sea algo más que un mero exponente de los intereses políticos que rodean a la ideología liberal, debería abstenerse de todo cálculo “psicotécnico”, de todo intento de influencia por medios irracionales. Bajo ninguna circunstancia debería tratar a los sujetos de la acción política como meros objetos a los que se les vende una idea.

La democracia de masas –tal como es descrita en el artículo- parece un subproducto de la industria cultural. Ha sido condicionada por el mismo proceso histórico que el fascismo y, en ese sentido, tiene una genealogía parcialmente compartida con él.

En un nivel pragmático, el liderazgo democrático funciona estrictamente en términos de poder. Al margen de la validez objetiva que se atribuya a la idea de democracia, y de las “ilusiones humanitarias” a las que se suscriba en su nombre, ese liderazgo está condenado al cinismo de considerar a los hombres como un mero material para ser moldeado a voluntad (de ahí también el parentesco con la industria cultural que le atribuyo aquí).

Adorno y Horkheimer recurren a un ejemplo. Durante la crisis de la República de Weimar, una organización liberal progresista con un considerable número de miembros (*Reichsbanner Schwarz-*

Rot-Gold) intentó contrarrestar por medio de la imitación el patrón nazi del empleo racional de estímulos propagandísticos irracionales. El método consistía en reemplazar unos símbolos por otros: la svástica por tres flechas, y el grito "Heil Hitler!" por "Frei Heil" –más tarde modificado como "Freiheit"-. El hecho de que estos símbolos de la democracia no hayan sido conocidos fuera de Alemania muestra su completo error. Además, casi no ha quedado registro ni memoria de ellos en Alemania misma. Al aparato de Goebbels le fue demasiado fácil ridiculizarlos. Y las masas no tardaron en darse cuenta de que este tipo de contrapropaganda sólo intentaba robarle una página al libro del nacionalsocialismo. Estos símbolos eran inferiores dentro de su propio terreno y estaban derrotados por el solo acto de intentar emular a los de su enemigo.

Con este ejemplo, los autores demuestran en parte por qué en las condiciones de la democracia de masas el liderazgo más sincero sería el del fascismo (aunque no por eso esté exento de ideología). Yendo más lejos de lo que ellos dicen expresamente, se podría concluir que las diferencias entre democracia de masas y fascismo son diferencias de ideología. Pero en realidad no es así.

En el caso del fascismo, la ideología de lo irracional invisibiliza, a la vez que compensa, la racionalización que está en su genealogía y que le sirve de sustento³⁷⁶. El caso de la democracia es diferente, porque el liderazgo racional no debería ni invisibilizar ni compensar la racionalización, sino hacerla transparente. De acuerdo a su propio ideal, la democracia debería poder prescindir de ideología.

Pareciera ser que para Adorno y Horkheimer toda manipulación es básicamente manipulación de lo irracional, con lo cual dan por sentado que no se puede manipular a los hombres en tanto seres racionales. Proceder con una idea, por correcta que sea esa idea, como si debiera ser vendida, es una apelación a lo irracional. La democracia de masas, por ser de masas, no puede convencer con argumentos –como debería hacer de acuerdo con su propio concepto-, sino que necesita seducir con una promesa de satisfacción.

El problema es que el liderazgo democrático no debe aspirar a una propaganda mejor y más comprensiva que la que habitualmente usa, sino que tiene que sustraerse al espíritu de la propaganda por la estricta adherencia a los principios de la verdad.

Pero la aplicación de este principio se enfrenta a un obstáculo prácticamente insalvable. La idea de una sinceridad descomprometida es destrozada por los contraejemplos de la *Realpolitik*. Para conseguir el apoyo de las masas –dicen los líderes- hay que tomarlas tal como son y no tal como se quiere que sean. Es decir, para gobernarlas hace falta conocer su psicología. No es ni usual ni recomendable difundir una verdad sin una evaluación previa de los sujetos a los que va dirigida. Esa verdad nunca podría llegar a ellos y operar sobre sus conductas si no lograra traspasar el nivel del entendimiento. La propaganda –razonaba Hitler- tiene que ajustarse a los más estúpidos de entre aquellos a los que va dirigida. Por lo tanto, no debe ser racional, sino emotiva.

³⁷⁶ Esta idea aparecerá recién en MM (1951), pero es compatible con las tesis de DA.

Esta fórmula probó ser tan exitosa que cualquier intento de apartarse de ella parece *a priori* condenado al fracaso. Incluso la eficacia del principio de verdad de la propaganda de guerra aliada se debió a las meras condiciones psicológicas en que se encontraba la población alemana: sólo después de que fracasó el sistema de Goebbels de la mentira total, y de que no se cumplieron las promesas nazis de una guerra corta y de la protección del país contra los ataques aéreos, la verdad podía ser deseada y aceptada.

Tampoco en la escena estadounidense se puede negar el hecho de que la propaganda está altamente libidinizada. En una cultura de negocios, en la que la publicidad se ha vuelto una institución pública de dimensiones siderales, la gente está ligada emocionalmente no sólo a los contenidos de los anuncios, sino también a los mecanismos propagandísticos como tales. La propaganda provee a sus destinatarios de una gratificación espuria. Renunciar a ella requeriría una renuncia instintual -no simplemente racional- por parte de las masas. Aquello a lo que deberían renunciar es algo que está más profundamente involucrado con la propaganda política que con el erotismo poco sutil de una publicidad de jabón.

Adorno y Horkheimer parecen querer demostrar que la democracia y el fascismo compiten en el mismo terreno. Y ese terreno -el de la sociedad de masas- está delimitado por una estructura psicológica contra la cual el liderazgo racional nada puede hacer.

Ahora bien, en la medida en que la democracia se subordina a los principios de dominación propios de la industria cultural -y en ese sentido responde, de acuerdo con DA, a la misma genealogía que el fascismo- opera respecto de esa estructura psicológica con la misma lógica que cualquier variante de la *Realpolitik*.

La esfera política está predestinada a que la monopolicen los propagandistas. La política es vista como el dominio de los políticos profesionales, de los traficantes de influencias y de los patrones. Muy poca gente cree en la integridad y quien cree en ella es porque la encuentra en un político que predica en contra de la política. Mientras el principio de verdad y su proceso racional inherente demandan un cierto esfuerzo intelectual, la propaganda -en particular la fascista- está adaptada a la línea de la menor resistencia.

La verdad, entonces, si quiere ser comunicada, tiene que adaptarse al estado de inmadurez de sus potenciales consumidores, al mismo tiempo que tiene que vencer el condicionamiento mental que éstos padecen para ser influidos por ella. No obstante -dicen los autores- el argumento de que hay que tomar a las masas tal como son para poder gobernarlas es una verdad a medias, porque niega de antemano todo potencial de autonomía y espontaneidad que pudiera estar vivo en ellas.

Las masas están sometidas permanentemente a estímulos antidemocráticos. La comunicación de la verdad por parte del liderazgo racional estaría interferida por la situación psicológica de sus destinatarios, poco acostumbrados a juzgar racionalmente. Bajo esas condiciones, si no fuera porque las democracias son cínicas, el fascismo sería el más adecuado para gobernar. La propaganda fascista, de todos modos, igual que cualquier clase de propaganda, solo hace efecto sobre aquellos que ya tienen los rasgos que esa propaganda fomenta. El carácter autoritario se

nutre de la propaganda autoritaria, así como la propaganda autoritaria se dirige a los rasgos autoritarios de la población. La verdadera explicación del problema, que en este artículo no aparece, necesitaría del desarrollo del concepto de ideología.

Tampoco queda claro cuál es para Horkheimer y para Adorno la relación con la verdad que tendría el liderazgo racional. Hasta por la cercanía temporal del artículo –1949- con DA –1944- no se entiende por qué la razón estaría de suyo relacionada con la verdad. Los términos de esa relación no están simplemente distorsionados por la sociedad de masas, sino que sólo pueden entenderse –en cualquier situación histórica- a partir de la idea de desencantamiento. Dado que el proceso histórico de desencantamiento ha vaciado de contenido toda verdad, la razón que ha llevado adelante este proceso es una razón instrumental. El liderazgo democrático es consecuencia del mismo proceso de desencantamiento –de racionalización total de la realidad- que lo neutraliza. Con lo cual la inconsistencia que la manipulación de las masas pueda significar desde el punto de vista del modelo que la democracia tiene de sí misma no se condice nunca con su situación real. Es en todo caso por su falta de realismo político –y no al revés- que la democracia debiera parecerle cínica a Adorno y a Horkheimer.

En otro artículo, "Kritik", de 1969 –el año de su muerte- Adorno retoma el tema de la democracia, un tema prácticamente ausente a lo largo de su obra individual. Esta vez, la reflexión no sólo está restringida al análisis sociológico del tema, como en "Democratic Leadership ...", sino que deja ver claramente que se trata de una intervención intelectual³⁷⁷.

Adorno empieza diciendo que existe una relación entre la política y la crítica, aun cuando el concepto de crítica no se restrinja a la esfera de lo político y aun cuando no a todas las instituciones, procedimientos y reglas en las que se manifiesta la política les sea esencial la crítica. La crítica, en última instancia, sólo le es esencial a la democracia. Esto es así en sentido histórico, si se sigue la línea que lleva adelante la concepción de la división de poderes, desde Locke, Montesquieu, y la constitución norteamericana, hasta hoy. En el control del ejecutivo por los otros dos poderes se sobreentiende un límite a la arbitrariedad y ese límite implica un ejercicio de la crítica. Pero es en realidad porque el supuesto de la democracia es la mayoría de edad (*Mündigkeit*) que la crítica está entrelazada con ella.

En la tradición ilustrada, "mayor de edad" es quien habla por sí mismo, en lugar de repetir las palabras de otro. De esa autonomía se sigue la resistencia contra las opiniones y las instituciones establecidas, y contra toda ley que se legitime por el mero hecho de emanar de una autoridad. En esta resistencia, entendida como la capacidad de distinguir lo verdadero de lo meramente convencional, o de lo que sólo está sostenido por la coerción autoritaria, consiste la crítica.

³⁷⁷ Originalmente, "Kritik" fue una conferencia radial para la *Süddeutscher Rundfunk*, transmitida el 26 de mayo de 1969. Al día siguiente, se publicó en *Die Zeit* (27 de junio de 1969, pp. 22 ss.) y luego se reprodujo en Schultz, H. J. (ed.), *Politik für Nichtpolitiker. Ein ABC zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart, Berlin, 1969, tomo I, pp. 261-267

En este sentido, la crítica se identifica con el concepto moderno de razón. El modelo de esta crítica es la *Crítica de la razón pura*, una obra que vale precisamente por sus resultados negativos. Kant representa al crítico como una figura inconveniente, que no sólo viene a condenar las transgresiones de límites propias de la razón, sino que propone que esa razón se limite en sus posibilidades de uso.

Entendida así, la crítica es una pieza fundamental de la razón y del pensamiento burgués, pero de ningún modo conduce al espíritu hacia su autoconocimiento. De hecho, el idealismo revierte la tendencia crítica iniciada por Kant. A pesar de que el pensamiento hegeliano tiene momentos de verdadera negatividad, que pueden equipararse con la crítica, representa la culminación de la tendencia contraria: la paralización de la crítica. Al que se entrega a la actividad limitada del entendimiento le cabe la mala palabra de "razonador" (*Raisonneur*) y su razonamiento es sospechoso de vanidad, porque proviene de alguien que recuerda su finitud, al sentirse incapaz de subordinarse conceptualmente a algo superior, a la totalidad. Eso superior, en última instancia, no es otra cosa que lo existente.

El desprecio de Hegel por la crítica estaría atado a su tesis de que todo lo real es racional: sólo es verdaderamente dueño de su razón el que en lugar de obstinarse en ponerla en contradicción con lo existente, encuentra allí la propia razón. El ciudadano aislado debe capitular ante la realidad. La renuncia a la crítica se trasmuta en una sabiduría superior. La fórmula del joven Marx de criticar sin miramientos todo lo existente era la simple respuesta a la actitud anticrítica de Hegel y por eso mismo el Marx maduro le dio a una de sus obras capitales el subtítulo de una crítica.

El contenido anticrítico de la *Filosofía del derecho* hegeliana sería social. No hace falta ser sociólogo –dice Adorno– para escuchar en la burla al razonador y al mejorador del mundo el sermón enfervorizado que debe tranquilizar al súbdito. Porque el Estado, como tutor, no está puesto para modificarle la estupidez al súbdito, sino para sancionarlo cuando desaprobe las decisiones que se toman en su nombre, por ser incapaz de reconocer que todo es y ocurre en última instancia para su bien, y que aquellos que en la vida están puestos por encima suyo, también deben haber pensado intelectualmente por él.

En ningún lugar del mundo es querida la crítica, por más constitutiva que sea de las democracias modernas. Pero, según Adorno, hay motivos para sospechar que en Alemania la enemistad hacia la crítica en el terreno político está ligada específicamente a ciertas peculiaridades de su historia.

En Alemania no se alcanzó la completa liberación burguesa, o se la alcanzó recién en una fase, en la cual su supuesto, el liberalismo de la libre empresa, ya estaba socavado. Asimismo, su unificación como Estado nacional se dio en forma paralela al fortalecimiento de la burguesía en las provincias. Eso generó el trauma de que la unidad era débil, con lo cual aquella multiplicidad, que tenía como resultado la formación de una voluntad democrática, siempre amenazaba ponerla en peligro. Quien critica viola el tabú de la unidad, que aspira a la organización totalitaria. El crítico se vuelve alguien que divide, que disocia lo que está esforzadamente unido. El trauma de la unidad sobrevivió a Hitler. Incluso, la división de Alemania en la segunda posguerra lo potenció. Si bien

para Adorno es una trivialidad decir que la democracia llegó retrasada, las consecuencias de este retraso no le parecen tan obvias. En medio de la democracia introducida repentinamente se mantuvieron aun las formas de conciencia predemocráticas y antidemocráticas, en especial las que provenían del estatismo y del pensamiento autoritario.

Adorno reconstruye la que para él sería la historia del prejuicio alemán contra la crítica. Este prejuicio se habría gestado durante el absolutismo. Cuando Goebbels ridiculizaba a los críticos, aunque al mismo tiempo quisiera evitarlos, calculaba la psicología social como un buen propagandista. Lo que buscaba era un rasgo ya existente para poder explotarlo.

La antipatía de los alemanes hacia la crítica estaría vinculada a su desconfianza hacia los intelectuales. La sociedad alemana sería antidemocrática por antiintelectualista. Lo más afín a su idiosincrasia sería el pensamiento del Estado autoritario, dentro del cual Alemania tuvo filósofos excelsos. Adorno parece querer decir al mismo tiempo que no hay burgués más moderado y satisfecho de sí mismo que el alemán, pero que ese rasgo no le hace querer el término medio bajo la forma de un igualitarismo democrático, sino de una igualación autoritaria. Así y todo, lo que él presenta al principio como un problema de la ideología alemana termina siendo una paradoja de la formación del espíritu burgués.

El espíritu crítico y el espíritu burgués van juntos. Pero el hecho de que surjan como partes del mismo proceso no significa que la historia tienda a identificarlos en el largo plazo. La asociación entre ilustración y burguesía crea la paradoja de que el pensamiento engendra un ideal que la sociedad no lo puede sino sacrificar. "... Algo de la contradicción entre la emancipación moderna del espíritu crítico y su simultánea moderación es completamente burgués: desde una fase temprana la burguesía debió temer que la consecuencia de su propio principio pudiera quitarle su propia posición de interés ..."³⁷⁸

De acuerdo con DA, lo que define al sujeto —a Odiseo como el primer burgués— es el dominio: el dominio sobre sí mismo es el precio para lograr el dominio sobre todo lo exterior a él. La naturaleza interna debe dominarse tanto como se quiere dominar la externa. Y lo que lleva al hombre a ser sujeto —a abandonar la barbarie— es el miedo. Entonces, es lógico que la crítica y la moderación sean procesos simultáneos, en la medida en que la crítica está dirigida hacia la sociedad desde un ideal que la propia sociedad que lo crea no puede sino distorsionar. La sociedad está condenada a neutralizar la crítica que ella misma genera. De no ser así, esa crítica erosionaría sus propios principios.

Pero lo que a Adorno le interesa en "Kritik" es el modo peculiar en que esa neutralización ocurrió dentro de la democracia alemana, tal vez porque ese suceso es representativo —igual que en DA lo había sido Auschwitz— de cómo son de paradójicos los productos de la ilustración.

La crítica sin respaldo institucional está desautorizada. Sólo tienen el derecho —y la obligación— de hacerla los que pueden hacer valer una posición calificada. El que no tiene el poder de imponer su

³⁷⁸ Adorno, "Kritik", en GS 10.2, p. 787

opinión ni de incorporarse a la jerarquía pública debe callarse: esta es la forma en que en Alemania –por obra del entendimiento limitado de los súbditos- retornó modificado el cliché de la igualdad de derechos.

La división entre críticos responsables e irresponsables neutraliza la crítica. El éxito profesional, en última instancia, se convierte en su contenido de verdad. Quien no está bien ubicado dentro de las instituciones es sospechoso de que su crítica esté basada en el resentimiento. El hecho de que no tenga nada que perder, lejos de indicar independencia, es sinónimo de que las consecuencias de esa crítica no pueden afectarlo. Esta condición opera como traba para la crítica y deriva a la largo plazo en una forma de control social.

Esta exigencia de una posición institucional adecuada para hacer crítica esconde un supuesto que representa a su vez una exigencia mayor: que la crítica esté acompañada de una contrapropuesta. La crítica sería el paso previo a la presentación de un proyecto alternativo. La meta de la crítica, entonces, es la implantación de una positividad.

Adorno reconoce que no siempre es posible que la crítica vaya acompañada de una recomendación práctica inmediata sobre cómo debería ser lo mejor. No obstante, en tanto la crítica implica una confrontación entre ciertas realidades y las normas a las que esas realidades deberían responder, se supone que si las realidades en cuestión siguieran esas normas, eso sería precisamente lo mejor. En ese sentido, el trasfondo de toda crítica debería ser conservador. O, mejor dicho, la crítica debería estar inspirada por un sano realismo político. Pero no es esa la conclusión a la que llega el artículo. El descrédito final está reservado al activismo. Adorno aprovecha para volver a decir que la urgencia por instaurar algo positivo, cuando no hay indicios de que la realidad pueda ser cambiada de acuerdo con las ideas, es puro instinto de destrucción encubierto. Si en la realidad no hay indicios de una próxima emancipación humana, el activismo simplemente va en la misma dirección que la sociedad en el peor de los sentidos: acelerando la tendencia general hacia la catástrofe³⁷⁹.

Aun cuando critiqué ampliamente en el capítulo 3 la postura adomiana respecto del activismo, aquí en particular quiero señalar que Adorno enfatiza un presunto conocimiento sobre cuál era la tendencia general que guiaba a la realidad de su tiempo. Si bien se trata de un escrito de intervención intelectual, en el que es más fácil disculparle la politicidad algo coyuntural de sus juicios, también es cierto que su breve historia del prejuicio alemán contra la crítica, que culmina con el activismo, es digna de un análisis filosófico más exigente. Al poner al activismo como otro enemigo más de los tantos que ha tenido la crítica, su perfil político se vuelve un poco más nítidamente reaccionario que en los otros escritos coyunturales –“Resignation” y “Marginalien ..”,

³⁷⁹ Paradójicamente, parte de esta lectura sobre la falta de una tradición de intelectuales contestatarios en Alemania la comparte Hans-Jürgen Krahl, militante estudiantil y discípulo de Adorno. En lo que se opone a ella es en la interpretación de que el activismo esté condenado a priori a empeorar las condiciones del orden vigente, en la medida en que no logra tomar el poder y cambiarlo. Ver: Krahl, Hans-Jürgen, “The Political Contradictions in Adorno's Theory”, *Telos*, Nº 21, 1974, pp. 164-167 (originalmente publicado en Krahl, H.-J., *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt/M, Neue Kritik, 1971).

del mismo año que "Kritik". Al no tomar en cuenta cuáles eran concretamente las posibilidades de ejercer la crítica por caminos alternativos al activismo –como sí los tomaba en cuenta en "Marginalien...", para decir que eran tan falsos como el activismo³⁸⁰–, el activismo aparece presentado, al pasar, como una posición a priori violenta en medio de una democracia donde la crítica podía ejercerse de muchas otras maneras. La crítica, desconectada del contexto en el que se ejerce, podría ser interpretada como una práctica a priori buena, a priori eficaz, a priori progresista, cuando en realidad sus bondades y sus efectos sólo pueden evaluarse debidamente en relación a cuáles son en cada momento histórico las opciones alternativas, tanto las más radicales como las más moderadas. Planteando aquí a la crítica como una práctica a priori mejor que cualquier otra práctica, Adorno queda a la derecha de los estudiantes, así como Hegel había quedado para él a la derecha de Marx.

4. Sociedades totalitarias con Estados totalitarios

4.1. El nazismo como un caso de ideología. Adorno contra Heidegger

No es por su ideología irracional que el nazismo resulta un paradigma de la sociedad totalitaria, sino precisamente por su cumplimiento del programa de la ilustración hasta sus últimas consecuencias. En todo caso, la ideología que permitió Auschwitz fue ideología en la medida en que contradujo –para compensarla- la racionalidad por la cual el genocidio pudo realizarse. El análisis de esa ideología aparece sobre todo en *Jerga de la autenticidad (JE)*³⁸¹, escrito entre 1962 y 1964, y en la Primera parte de ND, publicada en 1966. En ambos casos, esa ideología se reconstruye a través de la ontología de Heidegger.

Adorno llama *ontología* al discurso filosófico que intenta fundarse a sí mismo como *filosofía primera*. Pero en esta definición bastante simplificada no sólo incluye a la ontología heideggeriana, a pesar de que Heidegger buscaba trascender la metafísica tradicional, sino que la toma como modelo del eterno fracaso de la ontología. Criticando a la ontología de Heidegger considera que se critica a todas las ontologías, a las pasadas y a las futuras, porque Heidegger, en el intento de superarlas, convierte a la suya en la culminación de todas las anteriores.

Ahora bien, pienso que esta crítica tiene dos momentos. Un primer momento, en el que la ontología aparece como una figura del espíritu alemán, porque Adorno sigue para interpretarla el modelo de PhG de Hegel –ya probado contra Husserl en *Metacrítica de la teoría del conocimiento*

³⁸⁰ Me refiero aquí a la discusión como vía alternativa al activismo, pero tan falsa como él como opción política

³⁸¹ Adorno, T. W., "Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (JE)", en: GS 6, pp. 415-526

(1956)³⁸²-. Esta lectura es la que está desarrollada sobre todo en JE y en las lecciones de 1962 publicadas como *Terminología filosófica* (PT)³⁸³.

En el segundo momento de la crítica, la figura de la ontología –antes acotada a Alemania- se identifica con Occidente. Esta última lectura se desarrolla en la Primera parte de ND, y toma como modelo a DA. La construcción de la ontología como una figura transhistórica, correlativa a la ilustración, hace que su resultado coincida con el nazismo. Este segundo momento, a mi entender, es el único que aporta una verdadera interpretación filosófica de la relación entre ontología y nazismo, en la medida en que Adorno ya no insiste en la presunta empatía entre el lenguaje arcaizante de la ontología y el lenguaje oficial del nazismo –como en el primer momento de su crítica-, sino que encuentra una compleja articulación entre lo que la ontología de Heidegger revela de todas las ontologías y lo que el nazismo necesita como complemento ideológico de su función histórica. A partir de ahora, la relación entre ontología y nazismo está dada por la articulación de racionalidades contradictorias, pero que se necesitan entre sí. En este sentido es que debe entenderse como ideológica la relación de la ontología de Heidegger con el nazismo: por la complementariedad entre ambos fenómenos, no porque los respectivos discursos coincidan. La articulación surge de la imposibilidad del nazismo de reconocer su origen ilustrado y de la necesidad de compensarlo con una ideología irracional, de ahí que la empatía discursiva resulte, en todo caso, un mero subproducto de esa relación. Esta es la tesis que –en base a la segunda lectura adorniana- intentaré demostrar a continuación.

Las lecciones 11 a 15 de PT están dedicadas a la profundidad. En tres de ellas, de la 12 a la 14, el tema excluyente es la ontología de Heidegger. Por la conexión entre la profundidad y el pensamiento heideggeriano, la ontología deviene una figura del espíritu alemán. Las tesis desarrolladas allí son las mismas de JE. Los ejemplos tomados de textos heideggerianos, también (sólo que en JE hay más). Por eso reconstruyo ahora una única versión del primer momento de la crítica de Adorno a Heidegger, basándome en las coincidencias entre las lecciones de PT y JE, el libro publicado dos años después. Esta postura recién será revisada en ND³⁸⁴. Al final de "Marginalien...", Adorno reconoce que JE fue un escrito de intervención política.

La profundidad es un atributo que la filosofía alemana se ha adjudicado a sí misma. En contra de Francia y de Inglaterra, Alemania se atribuye la profundidad alemana. Se trata de un narcisismo colectivo, que la filosofía ha incorporado al pie de la letra. La tradición se remonta a Fichte, cuando declara que el idealismo es *a priori* profundo, mientras el realismo es *a priori* superficial. En última instancia, es el *a priori* lo que marca la diferencia. Pero se trata también de un concepto irracional,

³⁸² Adorno, T. W., "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien", en: GS 5, pp. 7-245

³⁸³ Adorno, T. W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973 (*Terminología filosófica*, trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Taurus, 1976, 2 tomos). Estas lecciones se publicaron por separado y no forman parte de las obras completas (publicadas en 1970 y reeditadas en 1997), sino de los escritos póstumos.

por el cual los filósofos idealistas le reprochan a la Ilustración no ser lo suficientemente profunda para el canon filosófico local. Nietzsche descubre el carácter alemán de esta profundidad y lo denuncia como provincianismo, aunque también diga –en otro sentido– que el *Zarathustra* es el libro más profundo que jamás se haya escrito. Para él, lo superficial de la vida sensible es algo más profundo que lo que la superficie niega. Lo escondido, justamente por eso, se vuelve ideológico. Adorno rescata esta idea, aunque sigue a Hegel –y no a Nietzsche– al definir la profundidad como trabajo y esfuerzo del concepto. La profundidad no radica ni en el objeto como algo escondido ni en el sujeto como algo a buscar introspectivamente. Es más bien una actitud ante la objetividad, una relación entre la conciencia y la realidad, que se da sin hipostasiar o suponer algo existente ni en el objeto ni en el sujeto. El pensamiento es profundo si se deja mover por el objeto, no porque alcance la profundidad como si ésta fuera una cosa.

En contra de este concepto legítimo de profundidad, se forja en Alemania otro, al que Adorno llama “malo y falso”³⁸⁵. Visto desde el punto de vista subjetivo, representa la inmersión del sujeto vacío en su propio vacío, dando por resultado una mera tautología. Se trata de un concepto profundamente arraigado en la pequeña burguesía, en tanto la conciencia pequeñoburguesa es una conciencia amundana. La falta de mundo de la conciencia pequeñoburguesa ha servido de modelo a la filosofía alemana en una medida que, según Adorno, no ha sido correctamente valorada. Es la misma falta de mundo que ha tenido Alemania respecto de los países anglosajones. El pequeño burgués de la era pretecnológica era un hombre que permanecía en su país, vivía honradamente, y se contentaba con su limitado y natural círculo de experiencia. Ante la imposibilidad de salir de esta situación, la transformaba en positiva. La industria cultural, lejos de romper con esta conciencia amundana, la expande al universo. Su respuesta a la falta de mundo de la pequeña burguesía no es revertirla, sino volverla universal.

Esta esfera del resentimiento se transfiere a la filosofía. Su ejemplo más acabado es la difamación del “afán de novedades” que hace la ontología heideggeriana. Sin ennoblecer la curiosidad ni embellecerla, Adorno revela el inevitable aire de familia entre este atributo pequeñoburgués y el pensamiento que lo ataca. Al condenar el deseo de experimentar lo otro en cuanto otro, se glorifica la propia carencia, como en el caso del hombrecito que considera que el mundo es aburrido, porque nunca podrá ver nada de él. En su propia ceguera, la ontología heideggeriana encarna al pensamiento pequeñoburgués por excelencia. No obstante, Adorno reconoce que Heidegger no se equivoca al no entusiasmarse con la curiosidad, una pasión que suele reducirse a husmear en las vidas ajenas. Lo que le critica, en última instancia, es que no pueda ver que la celda tranquila es el reverso del cine, y el cine, el reverso de la celda tranquila, dos formas de la vida falsa que armonizan perfectamente entre sí.

Desde el punto de vista objetivo, el concepto “malo y falso” de profundidad se corresponde con la eterna promesa de la ontología –rehabilitada también por la obra de Heidegger– de hallar un suelo

³⁸⁴ Ver: “Marginalien zu Theorie und Praxis”, en: GS 10.2, p. 781

firme en el que no haya temor a perderse. A esta pretensión de buscar una verdad que se rebele contra la apariencia, Adorno la reconoce como un momento legítimo, sobre todo si se la sitúa frente al relativismo de comienzos del siglo XX, engendrado por las lecturas apresuradas de Nietzsche y de Simmel.

Pero una cosa es la insistencia del pensamiento frente a la apariencia, y otra muy distinta, la necesidad de que haya un suelo firme donde apoyarse. Ahí se produce un vuelco dialéctico, por el cual el concepto de profundidad deviene "malo y falso"; porque a la verdad que haga las veces de suelo se le exige deslumbrar hasta transformarse tácitamente en motivo de fe, para lo cual tiene que confundirse con el origen, y el origen pasa a ser entendido como la cosificación de lo auténticamente buscado. Sólo lo primero puede arrogarse el derecho de lo superior, como en los mitos de la edad de oro. La verdad es lo que los hombres poseyeron originariamente y ahora necesitan recuperar. Que recuperen la verdad depende de la vuelta a esas condiciones originales, y esa vuelta, por imposible, no puede ser sino compulsiva y violenta –como demostrará Adorno en ND-.

Todos estos motivos pertenecen a la ontología de Heidegger. A ella Adorno le responde desde Hegel. Lo primero –lo originario- ya está mediado, porque contiene en sí los momentos que la creencia en el suelo último considera que deberían sedimentarse después. La verdad –enseña la dialéctica- es un proceso. Por eso no puede encontrarse sólo en el origen. La verdad es la constelación entre el origen y lo originado.

En JE Adorno defiende una tesis que luego abandona en ND: que el sentido del ser queda acoplado a determinadas figuras ideales de la vida provinciana, regional, y comunitaria. La existencia campesina estaría más cerca de los presuntos orígenes y por eso sería superior a la vida urbana.

Adorno demuestra esta tesis con una fuente cuya pertinencia él mismo se ve obligado a justificar: "¿Por qué permanecemos en la provincia?", un artículo de Heidegger que apareció el 10 de marzo de 1934 en el *Alemanne-Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*³⁸⁶. Si bien se trata de un texto marginal dentro de la filosofía heideggeriana, Adorno dice que su argumentación no va en contra de las obras principales de su autor, sino que se articula perfectamente con ellas. El carácter excéntrico y poco académico del texto le sirve como prueba de la pertinencia de ese escrito para los fines que él persigue. La de Heidegger es una filosofía que se enorgullece de romper las fronteras de lo académico, de ahí que su prosa no haya sido nunca la del tratado, salvo en *Ser y tiempo* (SZ)³⁸⁷. Por lo tanto, en este tipo de textos aparecería de manera más abierta lo que en el seminario, las conferencias o los artículos propiamente filosóficos se presenta sublimado.

³⁸⁵ Adorno, T. W. *Terminología filosófica... op. cit.*, tomo 1, p. 109

³⁸⁶ "Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?", reimpreso en: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962, pp. 216-218

³⁸⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer, 1927

Los fragmentos comentados por Adorno resultan cómicos. El objetivo de ridiculizar el pensamiento heideggeriano es más que evidente. La vida campesina sigue existiendo gracias a la tolerancia del proceso de industrialización. Su supervivencia anacrónica se debe a las mismas razones que la supervivencia de algunos animales salvajes en África: en la medida en que algo no se opone al devenir de la sociedad, puede seguir estando allí. El modo de vida campesino no se adecua a la sustancia real de la vida contemporánea, pero tampoco la contrarresta. En todo caso, le sirve de complemento, al convertirse en vacaciones para los hombres de la ciudad y aun para los que viven en el campo.

Por eso Heidegger expondría como sustancial y obligatorio algo que es efímero y contingente. Al condenar al desuso a las relaciones agrariocampesinas tradicionales, el proceso histórico descalifica también el recurso a ellas como lo más verdadero, porque la mística de la inmediatez que se les atribuye depende de una supervivencia que sólo es tal por su inocuidad y por la tolerancia ajena.

Lo realmente engañoso del procedimiento heideggeriano es que opone el culto de la vida sencilla y originaria a las formas de dominación social en que culmina el control sobre la naturaleza. Su idolatría del campesino cumple la misma función ideológica que la teoría de la sangre y el suelo defendida por el nazismo. Esta teoría el nazismo la habría inventado como ideología complementaria de su verdadera misión histórica: cumplir hasta las últimas consecuencias el programa de la ilustración, entendido como racionalización total del mundo. Como la presunta inmediatez de la vida campesina proviene de mistificar unas condiciones de existencia que el devenir de la sociedad dejó de lado –pero que no por eso lo contrarrestan o se oponen a él–, el pensamiento de Heidegger serviría para perpetuar la verdadera dominación social, igual que la ideología de la sangre y el suelo.

Pero esta tesis adorniana es insuficiente, en la medida en que deja sin explicar por qué el nazismo –como gestor de Auschwitz y revelador involuntario del sentido implícito en la ilustración– sucedió en Alemania en el momento en el que sucedió. Recién en ND aparece como contingente el proceso que lleva a Auschwitz y, con él, Auschwitz mismo.

El punto más problemático de la argumentación adorniana es que no logra justificar *en el propio texto de Heidegger* el pasaje de la alabanza de la sencilla vida campesina a la ideología de la sangre y el suelo. Tanto en PT como en JE Adorno sólo demuestra que la ontología de Heidegger es reaccionaria y antimoderna, pero eso no significa que sea *per se* nazi. Y lo que le permite identificar con el nazismo el carácter reaccionario y antimoderno de esa ontología es el análisis sociológico-lingüístico de los textos heideggerianos –tal como lo reconoce en el Postfacio a la edición de 1967 de JE–. Allí aclara que no incluyó JE dentro de ND –aun cuando la había concebido originalmente como parte de esa obra–, no sólo porque su extensión habría sido desproporcionada respecto de la de las otras secciones, sino también porque los elementos lingüístico-fisiognómicos y sociológicos de JE no encajaban dentro del plan definitivo de ND. Por eso decide publicarla antes, como una especie de proleptica a la gran obra de 1966.

La jerga de la autenticidad se articula a partir de los ambiciosos proyectos de la filosofía alemana de la segunda mitad de los años 20. Su fisiognómica conduce a una confusión que se hace evidente recién en la ontología heideggeriana. Heidegger confunde la necesidad de un suelo firme para el pensamiento con ese suelo firme mismo. Lo que Adorno cuestiona como ideología es esa confusión, no la necesidad de encontrar un suelo, que le parece en principio legítima, aunque sea una necesidad socialmente creada. El problema es que la sociedad que crea este tipo de necesidades –justamente por haberlas creado– puede abusar de ellas, con lo cual toda necesidad legítima, si está creada socialmente, puede devenir en ilegítima (este aspecto de la necesidad lo retoma en ND).

Ahora bien, en PT Adorno se pregunta qué es lo que Heidegger entiende exactamente por *suelo*. Y esa pregunta da lugar a una tesis que es fundamental para comprender la diferencia entre lo que él escribe sobre Heidegger antes de ND y en ND. La obra de Heidegger –esta sería su tesis– es esencialmente filosofía del lenguaje³⁸⁸, y lo es no tanto por lo que aportaría a la filosofía para pensar el lenguaje, sino por el lenguaje de la filosofía heideggeriana. Ese lenguaje sería un lenguaje convertido en cliché. Todo lo que se dice en él acerca de la inmediatez del mundo campesino (la actitud del labrador, su dura faena diaria, su silencio, su modo de fumar la pipa, los relatos que transmite sobre la historia de la aldea, las palabras antiguas que aun conserva en el habla cotidiana, etc.) es la repetición en mala prosa de lo que cierta literatura realista ha perseguido con mejor suerte (Adorno se refiere a Guy de Maupassant y a Balzac en su última novela inconclusa). El problema no es la cursilería de la prosa, sino que en esa cursilería se refleja su falsedad.

Este lenguaje estereotipado, que aparece precisamente cuando se busca lo originario, sería el mismo de los escritos fundamentales de Heidegger. En JE, Adorno presenta a la ontología como un lenguaje para designar algo presuntamente único y originario con la serialidad industrial propia del fascismo. En apariencia, esa jerga logra compatibilizar lo incompatible. Pero lo que a primera vista parece estar desvinculado –lo originario como lo opuesto de lo serial– forma parte en realidad de una misma constelación. La jerga de la autenticidad es el complemento espiritual perfecto del mundo de la mercancía. Cuando los consumidores de la industria cultural reclaman *lo otro* de la mercancía, reclaman lo originario tal como la jerga lo provee. Objetivamente, la jerga funciona del mismo modo sistemático que la industria cultural. Es un sistema que utiliza la desorganización –la descomposición del lenguaje en palabras en sí– como principio de organización. En él se combina el elemento elitista con el plesbicitario, tal como solía combinarlos el fascismo. La magia que la palabra singular ha perdido la recupera de manera estipulativa, como si fuera por decreto. De ahí que para la jerga sea tan conveniente la figura de un hombre providencial que recupere los nombres originarios, pero para poder divulgarlos a las masas. La trascendencia de la palabra

³⁸⁸ Adorno, T. W., *Terminología filosófica...op. cit.*, tomo 1, p. 124

individual es una trascendencia en segundo grado, provista como un producto fabril. Este es el valor de cambio de lo perdido.

La jerga crea la ilusión de un retorno a la situación mítica, para lo cual antes alimenta su necesidad. El pensamiento temprano es para ella el más verdadero. La verdad, entonces, nace del mito, al que se opone como *logos*. Sólo retornando a una situación equivalente a la que dio origen a la filosofía se puede recuperar el ser sin repetir la historia ontoteológica de la metafísica. La Alemania en la que advino el nazismo empieza a ser pensada como capaz de una situación mítica. Dentro de la constelación que constituye la jerga podría remediarse el olvido del ser. El ser retornaría de la mano de la pregunta por él.

El origen, aun postulado como ideal, no puede ser sino falso, en la medida en que en un mundo totalmente mediado ya no es posible comportarse con las cosas como si la relación con ellas fuera inmediata. El pensamiento que confía en la posibilidad de recuperar esa relación, aun cuando sea imposible recuperarla en el mundo de la vida, convierte su ingenuidad y su despreocupación en ideología.

JE, al igual que PT, describen una figura del espíritu que por su misma alemanidad no alcanza a darle a la ontología el necesario y suficiente rango como para ser la verdadera contrafigura de una dialéctica negativa. Pretender abrir la dialéctica simplemente para salir del provincianismo parece un esfuerzo filosófico un poco desproporcionado respecto de la figura que enfrenta. En todo caso, demostrar por qué ese provincianismo se articuló fácticamente con el nazismo le corresponde a la historia de las ideas, no a la filosofía.

En ND Adorno postula que la figura de la ontología tiene otros alcances —no sólo los de la provincia— como para poder articularse históricamente con el nazismo. Pero esa relación ya no puede ser pensada como contingente del mismo modo en que la historia de las ideas —o la sociología— concibe la contingencia, un modo que le permite comprender el error y al mismo tiempo aprovechar su politicidad. La historia de las ideas es historia de lo transitorio más que de lo contingente. En el sentido de ND, contingente —por oposición a lo necesario hegeliano— quiere decir que todo lo que fue podría haber sido de otro modo³⁸⁹.

De acuerdo con DA, la ontología es la manera de filosofar propia de un Occidente encaminado al nazismo. Ese Occidente es el mismo que salió del mito —y volvió a él— por obra de la ilustración. Pero así como el mito en que deviene la ilustración no es el mismo mito del que ha salido, tampoco el nazismo logra la restauración de las condiciones que hicieron posible que la filosofía naciera en Grecia. Si la ontología es el modelo del pensamiento occidental, la conexión entre ella y el mito en algún momento se tendrá que revelar como esencial, aunque esa revelación ocurra en una filosofía

³⁸⁹ La lectura del nazismo que permite ND invalida a su vez la tesis de H. Marcuse —influyente aun en JE— acerca de la concentración monopolista, por la cual el fascismo habría servido para acelerar la concentración capitalista y el progreso técnico, cuando este objetivo ya no podía lograrse en Alemania y en gran parte de Europa por la vía del principio del *laissez-faire*.

particular –la de Heidegger- y en una coyuntura histórica determinada –el nazismo-. Esto lo demuestra no DA, sino la Primera parte de ND.

Tanto Heidegger como Adorno reflexionan sobre algo llamado Occidente. En Heidegger, no obstante, la idea de que el ser ha preferido a Occidente, y que por eso ha comenzado su historia en Grecia, significa que lo ha elegido para ocultarse, y no para desarrollarse plenamente en el reino del espíritu. Que Occidente haya sido configurado por un ser que se oculta se convierte, en los términos de Adorno, en el sello de la primacía de un sujeto que conoce al precio de confundir *lo que es* con su concepto.

Esta manera de concebir a Occidente como fracaso emparenta a Heidegger y a Adorno con Nietzsche, sobre todo por su idea de la metafísica como la historia de un error. Heidegger, no obstante, aunque intenta salir de la tradición metafísica que critica (la del olvido del ser), toma como propio y auténtico el punto de partida del que esa tradición nació (la pregunta por el ser). Para Adorno, en cambio, ni Grecia ni el Medioevo pueden ser *lo otro* de la Modernidad que inicia Descartes, si el sujeto ya aparece en *La Odisea* de Homero.

A pesar de que el olvido del ser es patrimonio de toda la tradición y la constituye como tal, Heidegger piensa en recuperar la pregunta por el ser de un modo que le permita superar la metafísica de la subjetividad que abre Descartes. De lo que se trata, por lo tanto, es de salirse de la tradición para reiniciarla, de volver al origen para recuperar la pregunta.

Adorno puntualiza el hecho de que se trate de una pregunta. Esa pregunta, que en SZ es abierta primordialmente por la angustia, se corresponde con una filosofía que hace de su *pathos* antiacadémico la razón de su fortaleza académica. El hecho de que sea el carácter antiburocrático de una filosofía lo que la vuelva burocráticamente dominante es una paradoja que se conecta con aquello que Adorno quería decir acerca del nazismo y lo dice usando la ontología de Heidegger. El nazismo no es hijo del mito, sino de la ilustración que nació de abandonarlo. Es más, es el nazismo el que hace que la ilustración revierta en el mito, inaugurando un parecido que antes resultaba imposible de ver. Su pretendida vuelta a la barbarie no recuerda tanto a la barbarie originaria como a la absoluta imposibilidad de recuperarla bajo un estilo que no resulte compulsivo y, por lo tanto, inauténtico. La barbarie nazi no es la barbarie originaria que retorna siniestramente, sino la realización completa de la ilustración, con su cara oculta ahora desenmascarada y visible a la luz del día. Eso es lo que Adorno está diciendo del nazismo en ND, pero diciéndolo de la ontología de Heidegger.

Ahora bien, ¿por qué en ND se transformaría una idea central de DA en una diatriba contra Heidegger? ¿Qué es lo que justificaría *para Adorno* la sustitución del nazismo por la ontología heideggeriana? Es decir, independientemente de la figura histórica del nazismo y del contenido concreto de SZ, ¿qué sería aquello en común que a ND le permite conectarlos? Porque esa conexión no es nada novedosa. Formó y forma parte de las interpretaciones al uso. El componente biográfico pudo ser determinante, tanto para enfatizar como para desdeñar el vínculo, pero el vínculo subsiste muchas veces sin que las interpretaciones necesiten construirlo en base a otras

fuentes que los textos de Heidegger. En el caso de ND, el vínculo no se establece por el recurso a la biografía, ni por un análisis del lenguaje de los textos –como en JE y en PT-, sino por el modo en que Heidegger delimita la figura de Occidente. Occidente es una ontología, la del olvido del ser, que debe superarse recuperando la pregunta por el ser (porque el olvido del ser coincide –según SZ- con el olvido de la pregunta por el ser). El retorno a la situación inicial de la filosofía implica una vuelta al mito, porque el mito sería el punto a partir del cual surge el *logos*, diferenciándose de él. El problema es que esa vuelta no puede ser sino compulsiva, debido a que procede de una necesidad insatisfecha, que ha sido creada en condiciones de cosificación extremas. En este sentido es inauténtica, tanto la regresión como su necesidad. La vuelta al mito no es posible sino por la imposición violenta. Las condiciones del mundo moderno la hacen imposible.

De acuerdo con ND, la ontología empieza con los inicios mismos del pensamiento racional. De Tales de Mileto a Heidegger se repite el mismo error: conocer es identificar una cosa con un concepto que se le impone de antemano. Aunque Heidegger coincide con la crítica adomiana a la tradición metafísica occidental, Adorno igual lo incluye en ella. El conocimiento, entonces, no conoce a la cosa, sino que se conoce a sí mismo. Pero este error recién se vuelve perceptible cuando el pensamiento lo asume como su verdadera ventaja. De ahí que el idealismo hegeliano sea el verdadero modelo del pensamiento occidental. En él, lo que debería ser una tara –ser pensamiento del pensamiento en lugar de pensamiento de la cosa- se vuelve virtud. Por eso Hegel le sirve a Adorno para elaborar su crítica de la ontología. Hegel había tenido en PhG el programa correcto para superar el error de todas las ontologías: el sujeto-objeto. Pero traiciona ese programa y de esa traición resulta una ontología subjetivista, con forma de sistema, a la que Heidegger va a intentar en vano oponerle una ontología *objetivista*³⁹⁰, no como un correctivo, sino como el modo de superar la historia de la metafísica que culmina en la dialéctica cerrada y volver a la ingenuidad de los comienzos.

La ontología se comporta irremediablemente como *prote philosophia*, reduciendo lo no conceptual a la hegemonía del concepto. Ella impone la idea del ciclo, del dominio de lo siempre idéntico, lo cual significa una renuncia al contenido, que ya está decidido de antemano por el pensamiento. El pensamiento, entonces, no es más que la repetición del sujeto, cuya prioridad se establece en el comienzo, porque es él el que impone a la cosa su concepto. Así, en su afán de recuperar la totalidad, haciendo coincidir el final con el origen, el pensamiento se anula a sí mismo, renuncia a su actividad, se vuelve estático. Obtiene la circularidad al precio de quedarse vacío.

La repetición de lo idéntico, la vuelta a la idea de ciclo, que caracteriza a la ontología, hace que Adorno piense su propósito último como el deseo inconsciente e inconfesable del pensamiento de volver al mito, de regresar a una racionalidad arcaica. Este deseo es el que se haría consciente en la ontología de Heidegger.

³⁹⁰ El término "objetivista" Adorno se lo atribuye a la ontología heideggeriana por oposición a la ontología subjetivista hegeliana: una está basada en el ser y la otra en el sujeto.

El pensamiento se convierte en ontología y, al renunciar al contenido, se pierde a sí mismo, se autoaniquila. De ahí que todas las filosofías se propongan ser la última. La historia entera del pensamiento filosófico está recorrida por esta intención de autodestruirse, de desaparecer en la consumación del propio programa. La filosofía se expone a sí misma para desaparecer, pero en esta exposición deja entrever que está vacía de contenido, porque ha renunciado desde el comienzo a conocer lo otro, para en su lugar producir de manera forzada la identidad de la cosa con el concepto que el sujeto tiene de ella. Por eso la Introducción a ND concluye oponiendo el mito (aquello que termina abrazando la ontología) a la utopía (aquello que la dialéctica debería explotar como posibilidad del pensamiento). "... Mítico es lo siempre igual, como al fin ha sido estilizado en la legalidad formal del pensamiento ...³⁹¹.

Aun cuando la ontología de Heidegger se proponga romper con la prioridad del sujeto que domina la filosofía occidental, su destino es el mismo. No obstante, con ella se revela el verdadero propósito de toda ontología: la regresión al mito. La ontología aparece como un sucedáneo de aquello que al hombre le es negado. Se trata del mismo proceso por el cual la industria cultural conforma a las masas entregándoles aquellos productos que ella les ha enseñado a pedir. No obstante, estos productos tienen la ventaja de que sus consumidores no llegan a tomárselos en serio, mientras que la aparente sublimidad de la filosofía sí engaña a sus cultores. En ambos casos, la conciencia cosificada reclama para sí, invocando una necesidad, algo que aumenta su cosificación. Y lo hace porque encuentra en ello un consuelo para el sufrimiento subjetivo.

La ontología pretendió ganar legitimidad de una manera bastante espuria: proponiendo que lo inaprensible de sus respuestas dependía directamente de la radicalidad de sus preguntas. Con esta estrategia, lo que buscaba era volverse invulnerable frente al asedio de la razón discursiva, pero haciendo ver que quien le exigía justificarse en nombre de ella era en realidad un tribunal formado para favorecer a aquellos que restringen la práctica filosófica a la rutina académica. "... Ya en el idealismo alemán se insinúa la conciencia de que una filosofía cultivada como especialidad deja de tener que ver con los hombres desde el momento en que enseña a considerar vanas las únicas preguntas que los impulsan a ocuparse de ella. Schopenhauer y Kierkegaard lo dijeron claramente sin la prudencia que impone la solidaridad colegial, y Nietzsche negó todo acuerdo con el mundo académico. Pero en este aspecto las actuales ontologías no aceptan sin más la tradición antiacadémica de la filosofía, sino que, con palabras de Paul Tillich, preguntan por lo que a uno lo afecta absolutamente. Lo que hacen entonces es consolidar académicamente un *pathos* antiacadémico. En ellos se une un agradable horror ante la decadencia del mundo con el sentimiento tranquilizador de operar sobre un suelo firme e incluso, si cabe, garantizado filológicamente. El atrevimiento, desde siempre prerrogativa de la adolescencia, se sabe protegido por el consenso general y por la más poderosa institución educacional (...). De acuerdo con una antigua tradición alemana, [la ontología] estima en más la pregunta que la respuesta; y cuando no

³⁹¹ Adorno, T. W., GS 6, p. 66

cumple lo prometido, ya ha elevado el fracaso, por su parte consoladoramente, a la dignidad de un existenciario ...”³⁹².

Si las intenciones de rehabilitar la ontología no se revelan como vacuas es porque todos los que propugnan su necesidad coinciden en desmentir al idealismo (al que Heidegger se opone más que nadie). Pero en su disputa con el idealismo no pueden ver que el sujeto cuya prioridad critican se ha convertido en una ideología. Esa ideología es la que sirve para encubrir el sistema objetivo de funciones que es la sociedad y para paliar en él el sufrimiento subjetivo.

La reactivación de la ontología con intenciones objetivistas se debe a un motivo que ella misma no admitiría: la pérdida de sustancialidad por parte del sujeto frente al sistema de relaciones funcionales que lo constituyen. El ser representa cierta sustancialidad que no podría ser reducida al sistema de relaciones funcionales, con lo cual también el sujeto se vería indirectamente fortalecido a través de él.

Si bien no afirma la superioridad de rango del no-yo con respecto al yo, a Heidegger se le revela como invertido lo que parecía un primado histórico de larga data: el de lo ontológico sobre lo óntico. Esto podría explicar la fobia hacia el Idealismo. Pero cuando se quiere desmentir al Idealismo, suele olvidarse que su fundamento, el dominio de la naturaleza, ha perdido la certeza de su omnipotencia a causa de su misma expansión desmedida. Cuando su dominio sobre la naturaleza se ha expandido demasiado, el sujeto pierde su capacidad de autocercioramiento. De ahí la angustia. Lo que a primera vista parecería obvio –que la máxima expansión fortalecería la capacidad de autocercioramiento del sujeto–, Adorno lo piensa al revés: al no quedar nada fuera del sujeto para que él lo niegue, el sujeto pierde toda posibilidad de que lo otro de sí le devuelva la certeza de su poder negador y del alcance de ese poder.

La angustia, considerada por Heidegger, primero, y por el existencialismo, después, como experiencia clave para abrir la pregunta por el ser, se convierte para el léxico adorniano en claustrofobia, claustrofobia por vivir en una sociedad que se ha convertido en un sistema cerrado, y donde las mediaciones aplanan toda relación directa con las cosas.

La conciencia que el hombre toma de su propia debilidad frente a la naturaleza encierra una dialéctica fatal, que se hace explícita recién en el idealismo absoluto: la impotencia impulsa al sujeto a identificarse con su contrario y de este modo aumenta para él la fascinación con la segunda naturaleza. El sujeto necesita algo firme –un suelo– para no desdibujarse. Los límites difusos de la mala infinitud lo condenan a la angustia. De ahí que la ontología se complemente tan bien con la misión histórica del nazismo, proveyéndolo de la racionalidad opuesta a la que justificaría esa misión. Mientras el régimen completa el despliegue total de la racionalidad instrumental, la nueva ontología aporta la justificación del deseo de regresar al mito. Ese deseo pertenece a todas las ontologías del pasado, aunque sólo la de Heidegger lo hace consciente.

³⁹² Ibid., pp. 70-71

Al proponerse como filosofía primera, cada ontología había decretado su propio final. La verdadera filosofía tendría que ser la última, y terminar con ella la historia del pensamiento. Una vez que el *logos* hubiera cesado, reaparecería su antecedente, el mito. La ontología de Heidegger, en este sentido, es la primera y la única que se hace cargo del deseo —hasta entonces inconfesable para cualquier otra filosofía— de regresar al mito. Es por eso que se convierte en ideología del sujeto, dándole al sujeto aquello que le falta.

Adorno insiste sobre el carácter compensatorio y consolador de la ontología. Como el pensamiento ha quedado inmerso dentro de la cultura administrada, ha perdido la costumbre de preguntarse por el sentido de lo que lo rodea. Así, la pregunta en la cual la ontología funda su apariencia de radicalidad y originariedad (“¿por qué es el ser y no la nada?”) parece remediar una necesidad legítima. Pero la pregunta no puede ocultar su origen fenomenológico. Su margen de respuesta no va más allá del análisis semántico de la palabra *ser*. La ontología es falsa, porque está cortada a la medida de la necesidad de que la pregunta por el ser sea contestada, aun cuando la respuesta sea una mera tautología, que ignora la enseñanza del comienzo de PhG (el carácter absolutamente mediado de la inmediatez).

El carácter vacío de la respuesta a la pregunta por el ser se completa con su carácter arcaico. Este arcaísmo no se satisface totalmente con el mero recurso a la filología, sino que necesita extraer de ella una lección política para el presente. La ambigüedad de los términos griegos para designar el ser, que se remonta ya a la confusión jónica entre materia, principio y esencia, en lugar de registrarla como una insuficiencia, Heidegger la asume como superioridad. Con esta confianza en lo originario como superior se repararía el desgarramiento entre el pensamiento y lo pensado, y el concepto *ser* —que entonces no sería un concepto— saldaría la deuda que tiene con la cosa cuando es sólo un concepto.

Adorno considera cursi la expresión “olvido del ser”. Que la descalifique como cursilería implica un rechazo a lo que se pretende imponer autoritariamente con ella: el ser de ese olvido sería un ser estilizado, mitologizado, como las cosas vetustas de una mala novela romántica. Lo que se extraña —la herencia de las *archai* primitivas— la conciencia ya lo había perdido cuando éstas se evaporaron de la naturaleza. Pero Heidegger no puede reconocer en el mito una forma de engaño³⁹³, de encubrimiento, y pretende restituirlo por medio del mandato, de ahí su simpatía implícita con la imposición de un orden autoritario. La ontología es un pensamiento obediente. Lo primero es lo superior y lo superior tiene que ser obedecido.

La recuperación de la inmediatez originaria, con que se aligeraría la “angustia existencial” —la claustrofobia, en realidad— requeriría reinstaurar el terror en la naturaleza. Y este terror no puede ser sino de raíz religiosa o, mejor dicho, no puede estar sino inspirado por un sentimiento religioso respecto de la naturaleza, aunque su pretendida inmediatez se disfrace de arrobamiento mítico.

³⁹³ La consideración del mito como una forma de engaño es la misma que aparece en el Excurso I de DA. Ver: Adorno, T. W., GS 3, pp. 61-99

El reencantamiento compulsivo del mundo -como un intento de volver a la racionalidad mítica- viene de la mano de un proyecto histórico-filosófico en el que la rebarbarización de la cultura y la celebración de valores anacrónicos no es más que la fachada exterior de la verdadera y profunda derrota de la ilustración, una derrota que acontece por obra de su propia dialéctica.

Por eso, si bien parecería que lo que le presta actualidad a la ontología arcaizante de Heidegger es la regresión al mito que plantea explícitamente la ideología del nazismo, lo que no la vuelve efectivamente anacrónica desde el punto de vista histórico-filosófico el proyecto de mundo al que sirve de complemento y al que ella quiere contradecir permanentemente. El reencantamiento compulsivo del mundo es un subproducto reaccionario de la modernidad y está directamente relacionado con el modo paradójico en que triunfa la ilustración: el dominio racional del mundo se consume con una ideología irracional. Para el problema de por qué eso sucede en Alemania, Adorno no tiene más respuesta que su concepción de la contingencia, la cual, sin embargo, no la aplica para el caso. La investigación de las razones contingentes, podría decirse, le corresponde hacerla a los historiadores.

La paradoja que encierra la ontología arcaizante de Heidegger es que la opresión con la que está implícitamente consustanciada -y en la que cree encontrar la única vía para restaurar el mito- no se inspira en una fase histórica pasada, donde prevalecieron los valores arcaicos y aristocráticos hoy perdidos, sino que, por el contrario, es deudora de los beneficios otorgados por la Modernidad a la que rechaza (los informes antropológicos de la sociedad burguesa son la base teórica del racismo, la atomización del pueblo es la condición para que se imponga el líder, etc.).

La ontología de Heidegger es reaccionaria porque, al confiar en la superioridad de lo originario, termina siendo indiferente al curso del mundo, aun cuando condene la cosificación y revele como inevitable la caída del *Dasein* en la existencia inauténtica. Su denuncia de la cosificación no afecta para nada a la existencia y a la continuidad de la cosificación misma. Los cambios en el mundo cosificado aparecen como irrelevantes frente a un pensamiento que postula de antemano la falta de autenticidad que padece lo real en comparación con el ser. El ser simplemente *acontece*, se mueve en sí mismo. Heidegger culpa de la cosificación al espíritu, cuando éste -para Adorno- lo único que hace es transmitir aquello a lo que lo obliga el contexto. Como el objeto deja de ser visto como resultado del trabajo que ha cuajado en él, su reducción a un mero material que precede a toda síntesis subjetiva se confunde con su "descosificación". Pero se trata simplemente de una confusión, porque el material, privado de su dinámica, no es la simple inmediatez, sino que sigue estando mediado por la abstracción.

Para criticar como ideológica a la necesidad de la ontología, Adorno parte de una crítica de las necesidades. Mientras la producción de necesidades sea heterónoma, todas participarán de la ideología y ninguna de ellas podrá ser defendida como originaria. El problema es cómo identificar qué es lo ideológico, y qué no lo es, en una sociedad monolítica, donde la categoría de causalidad es desplazada por la de sistema. La pretensión de poder deslindar ideología, por un lado, y sociedad que la produce, por el otro, se convierte ella misma en ideología.

La redefinición del concepto de ideología en ND³⁹⁴ tiene consecuencias respecto de la crítica de las necesidades: obliga a reconocerlas como tales a pesar de no ser legítimas. Aunque puedan considerarse ideología, eso no permite negarlas. El hecho de haberse generado en un sujeto cuya constitución misma prescribe la alienación las vuelve inesperadamente representativas de ese sujeto, como si fueran auténticas manifestaciones de alguien condenado a la inautenticidad. Por eso requieren atención, a pesar de haber sido producidas falsamente.

En el caso de la necesidad ontológica en particular, Adorno va a negarle su pretensión de justificarse como parte constitutiva de la estructura del *Dasein*. Muy por el contrario, lo que habría en ella de verdadero estaría ligado a una situación en la cual los hombres no pueden conocer el sentido de la necesidad que dirige sus comportamientos. De ese modo, la necesidad ontológica es una necesidad tan propia de un sujeto alienado como puede serlo el deseo de consumir lo que ofrece la industria cultural. Al revés de lo que cree Heidegger, responde a lo más inauténtico de la existencia humana y forma parte del precio que el sujeto debió pagar para constituirse a sí mismo renunciando a lo auténticamente humano.

Frente a la voracidad de la industria cultural y al fracaso permanente de la novedad –que no puede sostenerse por mucho tiempo como tal–, la ontología aparece como la más urgente de las necesidades actuales, si se la entiende como la necesidad de encontrar algo firme en qué apoyarse. A este fenómeno Adorno lo llama encandilamiento (*Verblendung*). Frente al miedo de ser avasallado por el dinamismo histórico lo que se busca es algo inamovible, que conserve a lo viejo y condenado.

La necesidad de un apoyo es algo que sólo puede reclamarlo un yo *debilitado*. Este es el caso de un sujeto que pierde la capacidad de autocercioramiento a medida que los límites de su dominio se expanden indefinidamente. La conciencia emancipada, por el contrario, no se aventuraría en lo otro con el temor de no estar apoyada en algo sustancial. No es por haber encontrado un apoyo que se deja de estar oprimido, sino que se deja de estar oprimido cuando ya no se busca un apoyo. Es absurdo que los hombres culpen a la libertad por el hecho de sentirse inseguros, y que de ahí pasen a reclamar un apoyo. Para Adorno, es exactamente al revés. Aquellos que aun bajo condiciones heterónomas han podido rescatar para sí un poco de libertad padecen menos por la falta de apoyo que aquellos que no la tienen en absoluto.

El hecho de que la conciencia cosificada, invocando una necesidad, reclame para sí algo que aumenta su cosificación, implica que la ontología –en quien ha encontrado un vehículo teórico para su malestar– forma parte de la ideología dominante, aunque sus impulsores rechacen el orden cosificado y los ideólogos cercanos al poder desconfíen de ella.

En ND Adorno subraya el carácter políticamente reaccionario de la ontología. Ya no es la jerga de la autenticidad –es decir, su lenguaje–, como expresión de la ideología de la sangre y el suelo, la que la inscribe dentro del pensamiento reaccionario, sino su carácter reaccionario el que, al volver

³⁹⁴ Ver: Adorno, T. W., GS 6, pp. 264-265 y, en este trabajo, cap. 2, 3. (Excurso sobre el concepto de

conciente el deseo de regresar al mito, le permite servir de ideología para el régimen. Este sería, a mi entender, el giro que da ND -respecto de PT y JE- en la lectura de la ontología heideggeriana.

ND pasa de la crítica a la necesidad de la ontología (el punto I de la Primera Parte) a la crítica de la ontología (de la que se ocupa el punto II). No obstante, a pesar de que los argumentos contra la ontología del punto II no se articulan en una única tesis, Adorno llega a una interpretación interesante de por qué la historicidad del *Dasein* estaría pensada desde la empatía con un proyecto político reaccionario.

La ontología expresa la miseria del pensamiento. La vacuidad del ser, su principal problema, está en relación con el vaciamiento de la filosofía, con la esterilización de su contenido. El pensamiento es tan vacío como lo que tiene que pensar. Si el ser no es un concepto -tal como pretende Heidegger-, no se lo puede pensar, porque sin conceptos no hay pensamiento.

Adorno reconstruye el proceso por el cual se llega a esta ilusión de inmediatez. Cuando se abstraen las mediaciones se cree estar en presencia de algo inmediato. Pero, al desmentir sus mediaciones, el concepto del ser se convierte en lo más vacío, en una repetición de lo existente, como Aristóteles ya había dicho de la idea platónica. La inútil duplicación de los mundos abre el camino para esta curiosa práctica de autoengaño y falso consuelo.

Más allá de que en SZ se dice claramente que el ser no es un universal, ni abstracto ni concreto, Adorno sostiene que la obra concreta del "es" se convierte para Heidegger en la *aparición* de algo universal -el ser-, cuando el ser no es más que el nombre que se le da al trabajo de la cópula. Para demostrarlo, desmonta la operación por la cual la cópula se ha objetivado en la palabra "ser". Aunque no hace ninguna referencia explícita a ella, Adorno sigue aquí el modelo de la crítica de Marx a Hegel en su escrito juvenil conocido como "Crítica de la filosofía hegeliana del derecho" (1843)³⁹⁵. La cópula "es" aparece como necesaria y está presente en todos los juicios. El hecho de que las componentes del juicio (sujeto y predicado) no puedan coincidir en una sola indica que no son idénticas. En principio, lo que hace Heidegger es tomar este hecho que tiene un significado negativo (el de que en cualquier juicio el sujeto no puede reducirse al predicado, aunque sean lo mismo), considerarlo como algo positivo (es decir, extrapolar la cópula, que equivale a la marca de esa irreductibilidad) y convertirlo en un principio último.

El resultado de esta operación sería comprobar que el sujeto es irreductible al objeto. Pero lo que no puede ver Heidegger es que fuera del juicio esta irreductibilidad no es nada, que no se le puede dar un contenido. Por eso, al elevar a la categoría de principio el hecho de que el sujeto del juicio no pueda ser *idéntico* con el predicado, confunde la transformación de algo negativo en positivo con la superación de la tautología que encierra la cópula.

ideología)

³⁹⁵ Ver: Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik der Hegelschen Staatsrechts", # # 261-313, en: *Marx - Engels Werke*, Bd. 1, Berlin, 1973, pp. 201-333

Al captar la irreductibilidad del sujeto al predicado, Heidegger llega al umbral de la comprensión dialéctica de la *diferencia dentro de la identidad*, pero al mismo tiempo no tolera la contradicción y la suprime, tratando al ser como pura identidad, como algo libre de toda alteridad. De este modo, repite el error de todas las ontologías, convirtiendo lo que es *menos* en lo más verdadero.

Adorno desenmascara la función ideológica de esta operación: "... la afectación de una noble simplicidad, que restaura la dignidad de la pobreza y de la vida frugal, no hace más que acomodarse al permanente absurdo de la pobreza física en una sociedad cuyo nivel de producción ya no le permite invocar que no hay bienes suficientes para todos ..." ³⁹⁶.

Según Adorno, esta crítica vale para cualquier intento de ontologización de lo óntico, sea el de Hegel, el de Engels o el de Heidegger. De acuerdo con el *topos* de que lo producido por abstracción es más sustancial, Hegel trata a la materia como la transición a la existencia (como su concepto es indeterminado, necesita que la forma la determine y le dé un contenido). Engels saca de la crítica a Hegel la consecuencia inversa, pero igualmente antidialéctica, de que la materia es el primer ser. Heidegger repite el truco hegeliano, pero la ontologización de lo óntico que Hegel practica abiertamente él -con su fobia antiidealista- la envuelve en una nebulosa que oculta sus intenciones.

Lo que mueve a trastocar el *minus* del concepto de ser en un *plus* es la lección de la vieja frustración platónica, que hace de lo inmaterial lo superior. El recurso consiste en sublimar hasta el extremo el ideal ascético, a la vez que se lo fetichiza, quitándole la tensión con lo sensible. Lo que permanece inmutable, idéntico consigo mismo, fuera del tiempo, termina coincidiendo con la fatalidad mítica. Así, la ontología se vuelve esclava de aquello que vino a secularizar desde sus comienzos: el mito.

A pesar de intentar precisamente lo contrario, la ontología heideggeriana significa para Adorno otra recaída en la prioridad del sujeto. Aunque pretende estar defendiendo la prioridad de la existencia sobre la esencia, lo que en realidad obtiene es la unidad de ambas: las miserias de la historia humana real se transfiguran en constitutivos del ser y se sitúan antes y por encima de la existencia histórica.

Aquí aparece el argumento menos fundamentado que Adorno esgrime contra Heidegger, por el que pasa de criticar el modo espurio en que el ser se convierte en lo más verdadero a denunciar a la ontología de Heidegger como una recaída en la prioridad del sujeto. En este punto, Adorno demuestra confundir la primacía del *Dasein* con la del *Sein*, atribuyéndole a Heidegger ser él el que practica la confusión. Para Heidegger, en el *Dasein* está latente la posibilidad de la pregunta por el ser, de ahí la prioridad de lo ontológico sobre lo óntico. Pero esa prioridad no sigue el modelo de la prioridad del sujeto como modelo de conocimiento por el que el conocimiento se convierte en dominio, tal como Adorno lo critica en ND.

³⁹⁶ Ibid., p. 127

La posición ontológicamente privilegiada que ocupa el *Dasein* no es otra cosa que una vuelta inconciente a la tesis idealista de la prioridad del sujeto, aquella que aprovechaba el hecho de que lo diferente sólo puede ser determinado como concepto para eliminarlo dialécticamente, reduciéndolo a la identidad. También Heidegger, al convertir lo óntico en ontológico, sucumbió a la misma tentación que Hegel. Postular la primacía del *Dasein* le permite pensar que en él reside la verdad, justamente porque es él el que la desoculta. La medida de la verdad, entonces, no es su objetividad, sino la pura forma de ser y comportarse del que la piensa. Pero si el pensamiento se convierte en lo que el sujeto ya es de antemano, no se trata más que de una tautología, una de las formas de la conciencia regresiva.

Esta caracterización de la ontología como reaccionaria le sirve a Adorno para marcar sus diferencias con Heidegger respecto del sentido de la emancipación del sujeto. Aun cuando ambos coincidan en rechazar la cosificación, Adorno desecha de plano la tendencia a pensar en un *tiempo remoto anterior* donde ésta aún no existiría. En esta suposición consiste para él la voluntad última de abrazar el mito que define al pensamiento reaccionario. Frente a cualquier tendencia regresiva y arcaizante, Adorno propone explotar el potencial utópico que tiene el pensamiento, que le permite superar la limitación del sujeto pensante concreto, aunque sólo pueda hacerlo gracias a la mediación de la razón encarnada en él.

Heidegger, en cambio, integraría la historia al sujeto para neutralizar así su carácter formativo de la subjetividad: "... El análisis de la historicidad del *Dasein* trata de mostrar que este ente no es 'temporal' por 'estar dentro de la historia', sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser ..." ³⁹⁷. La estrategia argumentativa utilizada por Heidegger es para Adorno la misma de la ontologización del ente: se despoja a la historia de todo aquello que no pueda reducirse a la formalidad del concepto, aunque pretendiendo hacer exactamente lo contrario. El objetivo último sería atribuir el poder del ser a las tiranías históricas.

Esta historicidad inscripta en el *Dasein* es el resultado de transferir a la estructura ontológica humana el hecho de que el hombre está sometido a un mundo histórico. Esta transferencia, que lleva a la aceptación del ser como destino, no hace otra cosa que deshistorizar la subjetividad, sometiéndola a un tiempo que se confunde con la eternidad.

Según Adorno, la temporalidad que Heidegger equipara con la historia incorporada al sujeto se parece sospechosamente a la del mito (aunque no sea en el sentido que él pretende). La necesidad de someterse al tiempo que a cada uno le ha tocado vivir no se diferencia en absoluto de aceptar que nada cambie. Con este recurso, Heidegger quería en realidad exorcizar el temor al verdadero poder de la historia, evitándole al sujeto la dolorosa comprensión de que todo podría haber sido de otra manera, pero que, sin embargo, resultó así como fue.

El espíritu políticamente reaccionario del pensamiento de Heidegger quedaría al descubierto en su voluntad última de abrazar el mito. Junto con el concepto del ser se presenta la idea mítica del

destino: "... el advenimiento del ente descansa en la destinación del ser ..." ³⁹⁸. Así, la conciencia se extralimita, creyéndose capaz de una situación mitológica que le es ajena. La incompatibilidad del mito con la configuración racionalizada de la realidad delata que ya la historia lo ha desenmascarado como ilusión. Este estilo de vuelta compulsiva al pasado podría haber parecido desde un comienzo una quimera reaccionaria, si no fuera por la contemporaneidad que le prestó la ideología nazi, aun cuando su racionalidad instrumental fuera la misma de la ilustración. El nazismo fue incapaz de reconocer su verdadero origen ilustrado, porque la racionalidad que lo hizo posible era combatida por él en el campo de las ideas, mientras la consumaba en el de la historia.

En ND ni la ontología de Heidegger ni el nazismo aparecen como figuras del espíritu alemán –así aparecían en PT y en JE–, sino como figuras de Occidente. De este modo, la ontología heideggeriana constituye la culminación de la filosofía que se entiende a sí misma como filosofía primera y que por hallar lo primero se convierte en la última, aniquilando la posibilidad de seguir pensando. Después de ella, no hay más nada que pensar. Lo primero es lo superior y se constituye en fuente de obediencia. El nazismo, tal como es pensado solapadamente en ND, empalma con la ontología heideggeriana –y no al revés, como en PT y en JE–, en la medida en que él también es el resultado del mismo Occidente que sólo logró pensar bajo la forma de la ontología.

La contradicción entre la racionalidad instrumental de la cual era su culminación y la ideología arcaizante que le permitía llevarla a cabo es esencial a la figura del nazismo como creación espiritual de Occidente. En ella se refleja el verdadero triunfo de la ilustración. Para desarrollar su principio –la razón instrumental–, la ilustración tiene que subvertir su potencial emancipatorio. La racionalidad que configura el mundo de las infinitas mediaciones, de la cosificación, y de la mercancía, reclama un tipo de pensamiento que compense, por un lado, la claustrofobia que provoca la totalidad una vez cerrada sobre sí misma y, por el otro, el vacío de una razón que se ha despojado de todo posible contenido sustancial. Pero una razón vacía, encerrada dentro de sí misma, que conoce lo ajeno por medio de conceptos, siempre va a construir lo que cree más sustancial con la forma de una quimera.

Mientras la racionalidad instrumental se extiende a todos los niveles de lo real sin dejar nada fuera de ella, el pensamiento se ocupa de llenarle su sensación de vacío con algo que imagina en el origen. Y lo que presuntamente está en el origen es el mito. La ontología de Heidegger revela para Adorno el sentido último de todas las ontologías de Occidente. Es la culminación de la filosofía occidental, como el nazismo es la culminación de la racionalidad instrumental. La conciliación entre racionalidades opuestas –una que se desarrolla en la historia y otra que es postulada desde el pensamiento– ha sido hasta ahora el trabajo de la ideología. Cuando en ND Adorno desconfía de la

³⁹⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 7a. ed., 1953, p. 376 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, 2a. ed., 4a. reimpr., México, F.C.E., 1986, # 72, p. 407)

³⁹⁸ Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2a. ed., Berna, 1954, p. 119, citado por Adorno, T. W., GS 6, p. 125

posibilidad de discernir entre lo ideológico y lo no ideológico, revela de algún modo que el papel que ha cumplido para la historia la ideología del nazismo hoy quizá es anacrónica, pero que la razón instrumental, que ayudó a desarrollar hasta sus últimas consecuencias, sigue dominando la realidad, aunque sea por otros medios.

4.2. El buen y el mal materialismo

Adorno llama colectivismo regresivo al socialismo real practicado en la URSS y en los países del Este. Este nombre anticipa en parte las razones de su crítica. El materialismo que llega al poder reinstaura, según él, la esclavización de la conciencia, y la reinstaura por creer que así tuerce el camino de la soberanía del espíritu que a largo plazo lo condujo al triunfo.

Lo que caracterizaba al materialismo oficial de los países comunistas –de acuerdo con la semblanza adorniana- es el atarse a la cosa y pretender que su reflejo en el sujeto sea la verdad objetiva. De ese modo quería ser lo contrario del idealismo. Pero se olvidaba de que lo que el idealismo dejó fuera de la espiritualización tiene el rango de lo inferior frente a lo superior.

Lo que el espíritu no absorbió por completo no por eso quedó intacto para que lo incorporara cualquier doctrina. El estado en que se encuentra lo que ha sido dejado de lado no es el de la virginidad, sino el de la barbarie. Aquellos que, por la cercanía de la revolución, perdieron la paciencia con las sutilezas de la filosofía marxista que seguía la línea del idealismo y, para ganar tiempo, la liquidaron, se valieron de una teoría que estaba más atrasada que ella. Por eso para Adorno no es raro que la mitología materialista que oficializa el régimen soviético se parezca más a la de Epicuro que a la de Marx. La inferioridad reflexiva del materialismo frente al idealismo era la inferioridad reflexiva de la situación dominante. Lo mismo sucedió con los hombres de los que el comunismo echó mano para conservarse en el poder. La exclusión del espíritu que habían sufrido previamente les impedía convertirse del día a la noche en el anticipo de humanidad mejor. La forma peculiar de opresión por la que fueron moldeados perfilaba el estilo de vida que impondrían para todos una vez tomado el poder. La ajenidad del cuarto estado respecto de la cultura se extendió después a la cultura del régimen que los representaba.

Lo que Adorno dice en particular de la experiencia del comunismo real podría servir para evaluar cuál es el paradójico subproducto de cualquier revolución triunfante: por ella se conoce el estado calamitoso de los excluidos, al mismo tiempo que, al reconocerlos como tales, como excluidos, se los eleva a la categoría de humanidad. En el momento del reconocimiento, lo que se reconoce, en realidad, es que esos hombres todavía no lo son, aunque no lo sean precisamente porque la humanidad era una promesa incumplida, que ahora, después de la revolución, estaría en ciernes de cumplirse. Construir a partir del excluido el hombre nuevo es el proyecto de toda revolución. Pero el material nunca es virgen. El problema es que, al día siguiente del triunfo revolucionario, se construye la nueva sociedad con los residuos de la vieja, mientras se intenta llevar a todos los

hombres a su verdadero concepto. Los excluidos, entonces, actúan de acuerdo con las marcas que ha dejado en ellos su exclusión previa. Esto hace que sean los propios beneficiarios de la emancipación los que atentan contra ella. El modo de atentar contra la emancipación no sería interrumpiéndola, sino deformándola. Deformarla sería hacer que las condiciones generales de existencia fueran tan opresivas para todos como antes de la revolución habían sido sólo para los oprimidos. Ahora bien, planteada así, esta paradoja parece más bien la paradoja del día después de cualquier revolución, que la paradoja del socialismo real. En ese caso, lo que pervirtió al socialismo real no fue la aplicación de un concepto retrógrado del materialismo, sino lo mismo que suele pervertir todos los intentos de emancipación humana: el desfasaje entre el estado de la humanidad real y el concepto de humanidad desde el cual se quiere emanciparla. Adorno podría volver a explicar con el psicoanálisis lo que ahora quiere explicar con la historia de las ideas. Si no lo hace, es porque quiere limpiar el nombre del materialismo de los usos que recibió tras la Cortina de Hierro. El problema de las paradojas adornianas —y la de la emancipación humana no es una excepción— es que pretenden tener un valor a priori, que entra en conflicto con el concepto de contingencia tal como aparece en ND. De todos modos, igual que hizo con Heidegger, Adorno pone la ahistoricidad del lado de su contrincante y ahora lo acusa de al socialismo real de arcaizar el materialismo. Ahora bien, ¿cuál es la parte de culpa que le cabe al materialismo, por ser tan retrógrado, en el fracaso del socialismo real?

Al agotarse la sublimidad de la conciencia burguesa, el materialismo retornó del pasado no como su superación dialéctica, sino como una teoría que tenía que elevar compulsivamente lo que el idealismo había degradado al nivel de lo subalterno.

La dialéctica oficialmente materialista, en este sentido, no es una verdadera dialéctica. Se ha saltado la gnoseología por decreto. Si la materia fuese unitaria, homogénea, total, no habría dialéctica. A pesar de que la dialéctica está en las cosas, necesita de una conciencia que la reflexione. Sólo una mitología materialista como la de Epicuro puede pensar en una materia que emita imágenes, como si el pensamiento fuera una copia de la cosa. La teoría de la reproducción que oficializaron como materialista los países del socialismo real bien podría estar inspirada en ella, aunque con fines políticos y no gnoseológicos. La suma de imágenes, que sustituye al pensamiento, va formando una muralla frente a la realidad. Lo que se combate al sustituirlo es la intención ilustrada del pensamiento: su capacidad de desmitologización. No hay punto de contacto entre la imagen y el pensamiento. Quien piensa borra de su conciencia las imágenes. Es más, evita que su conciencia sea una imagen de la realidad. Quien se aferra a la imagen, en cambio, se queda en el estadio de la mitología, adorando ídolos.

La teoría de la reproducción niega la espontaneidad del sujeto. Al reprimirlo, con la idea de salir de la dialéctica idealista, simplemente produce el silencio del espíritu que espera la administración integral. De este modo, como la crítica no puede adentrarse en el objeto, el objeto permanece tal cual es y, si permanece intacto, entonces es posible que resucite en cualquier otra constelación de poder.

Adorno aplica contra el socialismo real un argumento que volverá a usar contra los activistas: el de la liquidación de la teoría por la urgencia de la praxis. Al prescindir de las exigencias filosóficas que heredaba del idealismo, al simplificarse a los fines de la aplicación a corto plazo, la teoría materialista cae en un provincianismo del mismo tipo que el que afea al arte de los países comunistas. Adorno insiste en las metáforas que ligan el materialismo, por retrógrado, con el totalitarismo: "... el conocimiento no tiene, como la policía, un álbum de sus objetos. Lo que hace es pensarlos en su mediación: si no, se conformaría con la descripción de las fachadas ..." ³⁹⁹.

La meta última del mal materialismo es eliminar la mediación. Eliminar la mediación equivale a poner en su lugar a la intuición sensible. Pero la intuición sensible no puede ser la vía regia del conocimiento en un mundo totalmente mediado. Es más, pretender que lo sea representa un sospechoso guiño a la ideología, porque lo radicalmente mediado es la sociedad. Un conocimiento al que se le escapa lo que penetra en el sujeto y se constituye en su ley está destinado a reproducir la configuración ideológica de los fenómenos, al mismo tiempo que la oculta como tal, disfrazándola de verdad objetiva. Pero para que esa imagen que reemplaza al pensamiento no sea penetrada por él hace falta que los límites del mundo sean los que delimita el Estado: de ahí el provincianismo, el mismo provincianismo que Adorno le atribuye a las obras de arte del realismo socialista.

El hecho de que la primacía del objeto, por la que la dialéctica negativa aboga, los países socialistas la hayan impuesto del modo autoritario en que la impusieron, le sirve a Adorno para diferenciar su materialismo de aquel materialismo regresivo, que en lugar de superar al idealismo, actúa como si éste nunca hubiera existido.

La teoría de la reproducción no sólo es el medio equivocado para lograr la primacía del objeto, sino que representa su perversión, la perversión de lo que por esa primacía se quiere alcanzar. Destruir la componente subjetiva del conocimiento, eliminando la mediación, tiene como ganancia totalitaria que desaparece la crítica, pero eso hace perder para siempre la posibilidad de que el sujeto se emancipe por su intermedio (el objetivo, precisamente, de la dialéctica negativa).

Para que se logre una legítima primacía del objeto debe retomarse el programa de PhG que el propio Hegel dejó inconcluso –eso es que pretende hacer Adorno, en nombre del buen materialismo, en ND-. Por eso Marx –dice- guardaba tanta reserva hacia términos como reproducción, aun cuando odiaba las categorías gnoseológicas legadas por el idealismo. Es que el idealismo encierra una paradoja que el mal materialismo desatiende y que el buen materialismo debería saber interpretar, si es que quiere seguir adelante, en dirección a la emancipación humana, en lugar de volver al punto cero de la dialéctica, borrando las huellas de la conciencia burguesa junto con el progreso relativo que ella significa.

Esa paradoja es que el idealismo necesita realizar una secularización extrema, pero sólo está en condiciones de expresar en categorías teológicas la totalidad resultante de ese proceso

³⁹⁹ Ibid., p. 206

secularizador. Las categorías tomadas de la religión, entonces, quedan vacías de contenido y no ganan uno nuevo a partir de la experiencia de la conciencia. El idealismo no puede hacerse cargo ni de que todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo ni de que, cuando el espíritu se humaniza, su actividad sólo puede atribuirse a los hombres. De ahí que no vea que sólo si el yo es de por sí no-yo puede relacionarse con lo otro que no es él y *hacer* algo, aun cuando lo que *haga* sea simplemente pensar. Esto significa que la naturaleza está infiltrada en la componente subjetiva, hasta un nivel tan profundo como el que Kant entiende bajo el nombre de apercepción trascendental.

Para Adorno, el hecho de que la actividad cognitiva sea somática por definición afecta a la dignidad de lo corporal dentro de la filosofía. Lo subjetivo del conocimiento se debe al cuerpo, no al espíritu –el espíritu, de por sí, es lo impersonal por excelencia-. De todos modos, el cuerpo del que se habla en ND para fomentar el buen materialismo no es el que la gnoseología había reconocido como tal al precio de espiritualizarlo. El cuerpo no es la ley de la conexión entre las sensaciones y los actos, tal como las teorías del conocimiento suelen admitirlo. Si lo fuera, formaría parte del hechizo del espíritu, haciendo de vehículo para que todo lo heterogéneo se convierta en una *hyle* que espera la determinación del concepto.

La emancipación del sujeto depende de la desespiritualización del cuerpo. Ahí es donde el materialismo tiene una misión que cumplir en relación al idealismo. Esa misión no es precisamente la que el *Diamat* interpretó como propia, al consagrar como verdadera la inmediatez que el idealismo consideraba subalterna. Ni el sujeto ni el objeto son algo meramente “puesto”, en lenguaje hegeliano. Por eso no se puede explicar como relación causal el antagonismo entre ambos, tal como quiso hacerse a lo largo de la historia de la filosofía –cualquiera haya sido de los factores la causa y el efecto-. Pero el antagonismo no se puede eliminar por una sustitución, atribuyéndole al cuerpo lo que antes era responsabilidad de espíritu, porque en él se refleja el desgarramiento que ocurre dentro del sujeto entre su somatismo inmanente y un espíritu convertido en absoluta alteridad. Los lados de ese desgarramiento se constituyeron históricamente en mutua oposición. Por eso mismo ahora es imposible que la controversia entre ambos se resuelva de otro modo que en términos de prioridad.

Ahora bien, decidir entre la prioridad del cuerpo sobre el espíritu o la del espíritu sobre el cuerpo implica para Adorno pecar de una ingenuidad inaceptable respecto de cuál ha sido el trabajo del espíritu a lo largo de la historia, por más de que se trate de una construcción hecha por los hombres. El origen humano del espíritu no invalida ni relativiza el hecho de que se haya impuesto sobre todo lo que existe como una potencia divina. Por lo tanto, la controversia sobre la prioridad del espíritu o del cuerpo no alcanza a plantearse en el nivel de la dialéctica. Por materialista que pueda ser la respuesta al problema, su planteo no puede serlo, con lo cual esa respuesta cumple el papel de haber determinado una *arché*. Y no puede ser de otra manera, si el cuerpo y el espíritu son abstracciones respecto de su experiencia.

El materialismo que se oficializa en los países socialistas es representativo de una conciencia que se ha declarado en bancarrota frente a una realidad que ya no es experimentable –ni siquiera en su carácter abstracto- debido al intrincamiento de sus infinitas mediaciones. La única experiencia que permite la totalidad es la de una claustrofobia que el sujeto vive como angustia. Así Adorno equipara al mal materialismo con la ontología: ambos pretenden ser remedios con fórmulas opuestas para una misma enfermedad, cuando sólo son placebos que se ven diferentes por el discurso con que se ofrecen al público.

El reemplazo del pensamiento por una presunta reproducción de la realidad -la imagen- intenta eliminar la angustia –como síntoma-, negando la reflexión. La reflexión es lo que rompe la inmediatez y reconstruye las mediaciones. Sin ella no hay teoría. Y la teoría es para Adorno el único modo de conocer en un mundo completamente mediado. Si la conciencia interpone imágenes entre ella y lo pensado, reproduce sin darse cuenta lo peor del idealismo. Las representaciones, organizadas en un *corpus*, sustituyen al objeto de conocimiento, y su arbitrariedad subjetiva se vuelve la de los que mandan.

5. La crítica al *Diamat* y el concepto adorniano de la política

La concepción que Adorno tiene de la política se deduce, a mi entender, del concepto de materialismo, por el que se opone al *Diamat*.

El objeto íntegro, redimido de lo que el espíritu hizo de él, sólo se puede pensar sin imágenes. Esa era la aspiración del materialismo, cuando secularizó la prohibición teológica judaica, que impide la representación positiva de la utopía. La coincidencia entre judaísmo y materialismo se da para Adorno justo en el punto donde el materialismo es más materialista: en el anhelo de la resurrección de la carne, que es un tópico totalmente ajeno al idealismo, porque –en su interpretación de Hegel como antieudemonista- el reino del espíritu absoluto no tiene a la felicidad humana como meta. El materialismo histórico, en cambio, tendería a su propia superación, porque se propone liberar a los hombres del espíritu, en la medida en que el espíritu está sujeto a las necesidades materiales al mismo tiempo que se niega a satisfacerlas. Si no se satisface el impulso corporal –al que pertenecen las necesidades materiales de la especie-, no hay reconciliación posible. Por eso lo que el espíritu promete en nombre de dejar ese impulso insatisfecho (la libertad) los hombres sólo pueden conocerlo (como libertad formal), sin llegar nunca a disfrutarlo (como libertad empírica)⁴⁰⁰.

La desespiritualización del cuerpo es condición para que el sujeto se emancipe de la tiranía de la identidad. El cuerpo, tenido por la gnoseología como parte instrumental de las operaciones de conocimiento, vuelto importante en calidad de agente organizador de la experiencia, lleva grabadas en su anonimato las marcas del espíritu. Adorno quiere redimir al cuerpo desde una doctrina

⁴⁰⁰ Sobre este tema volveré en el capítulo siguiente.

nueva, que muestra su novedad relativa por la apelación a motivos que toma prestados de léxicos dispares —la ciencia y el mesianismo—, que ya se habían entrelazado, primero, gracias a los jóvenes hegelianos y, después, gracias a Bloch. A Hegel —igual que a toda la filosofía de tradición racionalista— le faltó entender el cuerpo como otra cosa que como instancia mediadora. De habersele concedido una jurisdicción como propia, habría sido más fácil haberlo mantenido al resguardo, como reserva para alguna utopía. Recién al liberarse el cuerpo de la prioridad del sujeto sobre todas las cosas, podría encontrarse en él el material para una humanidad mejor. Sólo que, de ser consecuente, Adorno tendría que aplicar respecto del cuerpo la misma paradoja que respecto de la emancipación humana: lo que fue excluido no queda indemne de la exclusión recibida. Cuando se lo convoque como material para construir con él al hombre nuevo, las huellas que haya dejado en él la exclusión previa se volverán en contra de su propia emancipación y de la emancipación de todos. ¿Por qué no se pregunta Adorno si una vida fundada en la satisfacción del cuerpo no sería tan opresiva como el orden fundado por los excluidos de la cultura?

Lo que para Adorno vendría al mundo con la desespiritualización es nada menos que la posibilidad de que la dialéctica se abra. El sufrimiento, que se infiltra a través de lo corpóreo, y atraviesa las mediaciones con que el espíritu intenta volverlo irreconocible, es el motor del pensamiento dialéctico. Como siempre se experimenta de manera física, sea cual fuera su origen, el sufrimiento es el principio negativo por excelencia: lo que reclama en su lugar es una felicidad que supone la plenitud sensible (como lo contrario del dolor sentido por el cuerpo), aun cuando los únicos indicios que alguien tenga de cómo podría ser ese otro estado sean los que puede barruntarse por contraste con el estado que quiere dejar atrás.

Toda felicidad que no incluya la dimensión corporal no es felicidad. Adorno postula que a dimensión somática es lo que contradice al espíritu dentro del espíritu. De ahí que tenga la oportunidad intransferible de romper el hechizo bajo el cual el espíritu gobierna al mundo. El sufrimiento sería lo único que el espíritu no puede evitar que exista, aun cuando nada de lo que existe escape a su control. Es más, existe dentro del espíritu precisamente porque nada escapa a su control, a pesar de que no debería existir y, dado que existe, debería poder controlarse. El espíritu puede compensar el sufrimiento con ideología, pero no por eso logra hacerlo desaparecer: "... la más mínima huella de sufrimiento en el mundo de la experiencia condena a la mentira a toda la filosofía de la identidad, en la medida en que ésta trata de disuadir a la experiencia de que aquel exista ..."⁴⁰¹

La componente somática es la que le recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debería existir y que, por eso, todo lo que lo produce debería cambiar. En ese punto convergen el elemento materialista y el elemento crítico de la teoría, indicando que la praxis tiene que transformar la sociedad para que el sufrimiento desaparezca.

⁴⁰¹ Adorno, T. W., GS 6, p. 203

Ahora bien, Adorno no da ninguna clase de indicio de por qué el sufrimiento no debería existir – decir que no debería existir no es lo mismo que decir que debería desaparecer-, más allá del hecho indiscutible de que quien lo experimenta en carne propia –o por empatía con otro-, experimenta a su vez el deseo de que no exista. Un pensador para Adorno indiscutiblemente eudemonista, como es Nietzsche, acepta, con el sí a todo, la presencia del sufrimiento como condición de la intensidad de la vida. Una vida sin sufrimiento, al margen de que sea impensable, sería una vida sin intensidad. Aunque es cierto que esa falta de intensidad es imaginada desde el punto de vista del estado actual del yo. Un hombre nuevo no añoraría algo que ya tiene ni pensaría la vida bajo los mismos parámetros que el perimido. El sufrimiento, de todas formas, es parte inescindible de la vida pensada en términos biológicos. Si Adorno postula su ausencia, postula con ella la superación de ciertos límites corporales (por ejemplo, que la ciencia médica erradique las enfermedades y sin ellas, se revierta la medicalización actual de la vida). De todos modos, Adorno no es nada explícito al respecto. Sólo dice que la necesidad de suprimir el sufrimiento lo determina la teoría. Lo que no puede determinarse teóricamente es hasta qué grado el sufrimiento existente puede aliviarse, porque la teoría no se deja imponer límites al pensar en ese propósito, pero la sociedad que causa el sufrimiento sí se los impone. Adorno piensa en los sufrimientos causados por la sociedad y padecidos por la parte somática, porque son éstos los sufrimientos erradicables por la vía de la política.

Al mismo tiempo, la necesidad de suprimir el sufrimiento se revela a la teoría no como una responsabilidad del individuo que lo padece, sino como una responsabilidad de la especie de la que ese individuo sigue formando parte por su componente somática, aun cuando interiormente, como sujeto, esté emancipado de ella y por eso mismo haya quedado desamparado en medio de la totalidad.

Todas las acciones de la especie, a la que el hombre pertenece por su condición biológica, prescriben su conservación física. Por eso incluso las peores decisiones políticas fueron tomadas en nombre de la autoconservación de la especie y estaban dirigidas a eliminar el sufrimiento.

De este modo, a mi entender, Adorno reconoce el lugar de la política en el contexto del despliegue totalizador del espíritu. Aun equivocada y sin poder prescindir de una ideología que compense lo que ella finalmente no trae al mundo, la política sería la praxis por la cual la especie intenta autoconservarse, conjurándose como tal contra el sufrimiento que el espíritu no puede ahorrarle a cada individuo (porque el espíritu se mueve en el plano de lo absoluto, de la historia como totalidad consumada) y que cada individuo, a su vez, no puede enfrentar aislado, en la medida en que sufrir es algo que no depende de él y que no es él el que se causa el sufrimiento. Por eso mismo, los sufrimientos que la política intenta ahorrarle a los individuos son los que éstos padecen como miembros de la especie, no los que ellos se crean en base a su psicología o los que les son creados por el psicología de otros individuos.

Por la dimensión corporal, por formar parte de una especie, los hombres tienen necesidades materiales insatisfechas y se organizan en sociedades para satisfacerlas. "... Aunque esté limitada

a lo propio, la sociedad se vuelve en su particularidad total contra el sufrimiento. Una vez confrontadas aquellas organizaciones [que la aniquilan], el objetivo que por sí solo hace de la sociedad una sociedad exige que ella esté organizada tal como lo impiden implacablemente y en todas partes las relaciones de producción, y tal como sería inmediatamente posible aquí y ahora de acuerdo con las fuerzas productivas. Esa [nueva] organización tendría su *telos* en la negación del sufrimiento físico hasta del último de sus miembros y de las formas internas de reflexión de ese sufrimiento. El interés de todos es realizarla únicamente a través de una solidaridad transparente para consigo misma y para con todos los seres vivos ...⁴⁰².

En esta cita se condensa el peculiar concepto adorniano de la política entendida como praxis emancipatoria. La política real parece haber respondido a este concepto a lo largo de toda la historia, sólo en la medida en que hubo de parte de los hombres que padecieron el espíritu -creado a su vez por otros hombres- una cierta resistencia a su influjo. Que el espíritu tenga origen humano no quiere decir que no se viva su influjo como irresistible. La política habría sido la forma en que se organizaron las sociedades para contrarrestar ese influjo. La intervención humana respecto de lo presuntamente necesario alberga de algún modo la sospecha de que lo necesario podría tener un origen contingente y que, dado ese origen, podría ser cambiado. Ese concepto de la política como contrapeso del espíritu parece susceptible de convertirse en el concepto de una praxis emancipatoria. Esa praxis emancipatoria haría posible una organización social que eliminara el sufrimiento de cada hombre en tanto miembro de la especie. Dado que la política se ocupa de los hombres como miembros de una especie y esa membresía está determinada por su componente somática, el sufrimiento que por ella debería desaparecer es fundamentalmente el sufrimiento físico. Pero el sufrimiento físico está acompañado de lo que Adorno llama "formas internas de reflexión", es decir, que no se reduce a las necesidades insatisfechas de la componente somática. A su vez, la idea adorniana de que todo sufrimiento es en última instancia físico completa el sentido de lo que implica para él una necesidad insatisfecha.

El propósito de la política, entonces, es crear las condiciones para que se satisfaga la parte de la felicidad que tiene a la componente somática como su condición. Pero -siguiendo con la interpretación de la cita- este propósito se congela ante la paradoja de que, para realizarlo, la política debería organizar a la sociedad "tal como lo impiden implacablemente y en todas partes las relaciones de producción, y tal como sería inmediatamente posible aquí y ahora de acuerdo con las fuerzas productivas"⁴⁰³. Si lo que las relaciones de producción impiden es lo mismo que lo que las fuerzas productivas permiten -la eliminación del sufrimiento-, la política, entendida como la praxis que debe cambiar la sociedad, tiene que, para ser verdadera, ser materialista y revolucionaria.

Por eso Adorno se enaña contra el *Diamat* como doctrina oficial los países comunistas: porque a quienes no querían terminar con el sufrimiento les dio el gusto de ver deformado al materialismo. La nueva sociedad, planificada hasta el mínimo detalle por un poder centralizado, se convirtió por

⁴⁰² Ibid., pp. 203-204

la manipulación extrema del espíritu objetivo en una forma de esclavitud, sólo que justificada en nombre de la emancipación humana.

La idea de condenarse al sufrimiento para eliminar para siempre el sufrimiento –la paradoja en la que queda encerrado el socialismo real- es deudora de la dialéctica de la ilustración. De hecho, la renuncia a la naturaleza se hizo como sacrificio para dejar de sacrificarse. Si se salía de la barbarie, no se volvería más a sentir el terror de ser poder ser quizá la próxima víctima de un sacrificio humano.

Adorno considera que, al alcanzar el poder político el socialismo real se vendió al mismo tipo de praxis que quiso cambiar y que lo hizo del mismo modo en que lo habían hecho quienes detentaban el poder en el mundo anterior, el que debía ser cambiado.

La desproporción entre las fuerzas productivas –aptas para el cambio- y las relaciones de producción –reacias a él- convirtió desde siempre a la política en una praxis necesitada de teoría, de modo tal de poder evaluar por ella cuándo es el momento propicio para cambiar la sociedad. Adorno dice que el socialismo real se ocupó de destruir la teoría, de la misma forma en que antes, ante la urgencia de hacer la revolución, había perdido la paciencia con ella. Usa contra él el mismo argumento que contra el activismo.

La saña de Adorno con el socialismo real parece deberse no tanto a que crea que éste ha dejado pasar la oportunidad histórica de establecer una nueva organización de la sociedad, para en su lugar aferrarse burocráticamente al estadio de la dictadura del proletariado (de hecho, él no juzga si las condiciones de la revolución de octubre de 1917 eran las propicias para cambiar la sociedad), sino más bien a que no soporta que todos sus errores políticos los haya cometido en nombre del materialismo, porque el materialismo debía quedar indemne para la causa de la emancipación humana.

El concepto adorniano de la política, por otra parte, es sintomático de un pensamiento que va a postular que quien se quedó con la promesa de felicidad por ella incumplida fue el arte. Quien podría cumplirla –la política- no puede cumplirla sino deformándola, que es su modo de no cumplirla. Quien no puede cumplirla –el arte- puede conservarla intacta, pero sólo si la expresa, como algo que le falta a la sociedad, en un lenguaje exclusivamente negativo, tal como exige el materialismo sin imágenes. El planteo parece el de una maldición y eso es precisamente para Adorno el hechizo del espíritu.

⁴⁰³ Ibid., p. 203

Capítulo 8

La felicidad en la tierra. El problema de la representación de la sociedad emancipada

1. El problema de la representación de la sociedad emancipada

Para Adorno, la filosofía hegeliana testimonia la decadencia en la que entra el individuo después de su auge en el siglo XIX. Esta decadencia se la atribuye a la pérdida de fortaleza para alcanzar lo universal. Desvinculado de lo universal, el individuo se reduce a la mera contingencia. Porque de esa contingencia formaban parte las pasiones, Hegel lo consideró un instrumento adecuado para los fines universales del espíritu. Al mismo tiempo, esas pasiones tenían otra ventaja. Al resistirlas, el individuo fortalecía su yo, acercándose a un ideal del autocontrol tomado del ejemplo griego. Pero al pensar así, tan de acuerdo con la tradición racionalista, Hegel descuidaba lo que su propia dialéctica le prescribía al proceso de individuación. Las fuerzas históricas que se habían desarrollado para forjar la individualidad ya estaban en condiciones de hacerla desaparecer, luego de haberla utilizado. El universal nunca estuvo simplemente montado sobre el individuo, sino que era su sustancia íntima. Por eso Hegel se equivocaba al creer que esas marcas podían desaparecer cuando el espíritu ya no lo necesitara. El individuo débil y decadente, descartado por el espíritu porque le falta la fortaleza en el mismo grado que las pasiones, lleva sin embargo las marcas de lo universal donde Hegel vio la contingencia y Freud la necesidad, esto es, en su psiquis.

El yo, como centro de los comportamientos individuales, parece lo contrario de lo universal, pero es precisamente por él que se advierte el fracaso de la individuación. Cuando el yo deviene débil, es en la estructura más íntima y profunda del individuo donde mejor se refleja el trabajo de lo universal. Allí, lo que el individuo cree único e irreplicable está moldeado de manera tan heterónoma que podría ser considerado totalmente ajeno e impersonal. De ahí la preferencia que muestra Adorno por el yo en contra de la figura del inconciente. La fragilidad de sus características es mucho más inofensiva que la férrea legalidad del Ello y del Superyo. La teoría del yo -como la suma de sus racionalizaciones y de sus mecanismos de defensa- se opone tanto a la *hybris* del individuo dueño de sí -convertido en ideología como compensación por su instrumentalidad-, como a las teorías radicales que intentaron demolerlo en nombre de la hegemonía de lo objetivo.

El yo es para Adorno el que puede imaginárselo todo de un modo distinto, aunque ese modo distinto de imaginárselo todo siempre tenga que estar atado a una psiquis en la que las marcas de lo universal no hayan neutralizado completamente la capacidad de sufrimiento. No obstante, el sufrimiento individual no es condición suficiente para que un individuo pretenda que puede tomarse a sí mismo como ejemplo de una humanidad mejor, todavía no conocida. La fantasía privada, sin ninguna garantía objetiva de ser verdadera, no autoriza a ningún individuo ni a considerarse a sí mismo mejor que los demás ni a ponerse en el lugar de la verdad.

La figuración de lo diferente, hecha desde ese punto de referencia estático que es el sujeto individual –aunque se trataría siempre de alguien que no congenia con el espíritu universal-, no puede coincidir con la verdad acerca de la contingencia, desde el momento en que hasta el más crítico de los hombres en relación a este mundo sería diferente en ese otro que imagina, así como también lo serían los otros hombres, a los cuales desea transformar. Nadie que forme parte de un mundo falso puede imaginarse cómo sería él mismo en uno verdadero: también los demás, respecto de los cuales su yo está moldeado, serían diferentes. Hasta es posible que, cuanto más adecuada pudiera ser su versión de lo diferente, más insoportable le resultara (y este podría ser incluso un parámetro de cuánto se ha acercado a la verdad). Por este límite Adorno dice que hasta los intelectuales más disgustados con el espíritu deberían ser tolerantes en medio de su resistencia. Ellos también han sido lo suficientemente estropeados como para disfrutar de la verdad.

La misma aporía se extiende al concepto teleológico de una felicidad que fuese al mismo tiempo la de la humanidad y la de cada individuo. Quien antepone sus propios deseos y necesidades como absolutos deforma la idea de felicidad. Sólo puede hablarse de felicidad para una categoría de individuo que supere el encierro en sí mismo. No existe para Adorno felicidad que sea auténtica y, sin embargo, se dé a espaldas del mundo. La infelicidad ajena –es la lección que puede sacarse de la lectura de ND en clave eudemonista- es el índice de que la propia no es auténtica. Sólo si todos estuvieran en condiciones de ser felices –porque la política, en tal caso, habría creado las condiciones suficientes para que la parte somática de la felicidad no quede insatisfecha- se podría calificar a la propia felicidad de auténtica. En caso contrario, siempre sería falsa.

Pero la consecuencia más grave de la aporía de imaginarse a uno mismo formando parte de una humanidad diferente es que la felicidad no puede ser una constante, porque sólo la infelicidad lo es. La igualdad permanente es la esencia de la infelicidad, no de la felicidad. De hecho, cuando la totalidad –que siempre es sinónimo de claustrofobia y angustia- permite algunos momentos felices, el rasgo distintivo de esas excepciones es no ser comparables con ninguna regla: no son momentos felices porque suspendan la infelicidad, sino porque en ellos irrumpen algo que no entra dentro del canon de lo idéntico. Esos momentos no son iguales a nada, porque no cuadran en el lenguaje de la identidad. La identidad no pertenece a su esencia. Son momentos no idénticos, podría decirse, para explicar por qué son felices.

Toda felicidad es promesa de lo que todavía no ha sido, nunca de algo que ya fue, aunque los hombres se la representen a veces de ese modo. Es más, cada vez que se ha pensado en la felicidad bajo el influjo de la metafísica de la identidad se le han transferido aquellos rasgos que impiden que exista (eterna presencia e inmediatez), aun cuando esos rasgos sean los equivocados. La felicidad, en ese caso, necesitaría del tiempo sólo para repetirse, para ser idéntica consigo misma y, de ese modo, durar, pero para durar, debería evitar la mediación, porque la dependencia de algo diferente de sí la entregaría al devenir de todo lo terrenal. De todos modos,

las dos condiciones juntas –duración y autarquía, las mismas que reclamaba Aristóteles- son imposibles en este mundo.

Si los momentos felices son momentos no idénticos, a mi entender, la felicidad no se mide con la vara de la metafísica de la identidad. La metafísica de la identidad piensa lo feliz como perfecto, y lo perfecto como completo –un estado al que no le faltaría nada-. Ahora bien, para que un estado subjetivo cumpla con estos requisitos, lo que lo provoca debería no generar dependencia –hasta ahora, lo único que parece poder cumplir con ese requisito es la mente humana- y debería no sólo durar, sino mantenerse estable –si no, como ya había visto Aristóteles en el libro X de la *Ética nicomaquea*- la mayor intensidad siempre estará irremediabilmente en el comienzo, no en el final. Dentro de la lógica con la que piensa la metafísica de la identidad, obviamente, no se puede ser feliz. Con estos requisitos, la vida contemplativa es la única felicidad a la que puede aspirarse, pero hasta el filósofo aspira a ella como si se tratara de una quimera. La vida contemplativa, pensada desde el estado actual del yo, es un estado de quietud que se parece más a la muerte –que no sabemos cómo es- que al éxtasis –del que se pueden llegar a tener indicios-. Si la vida contemplativa es algo que no puede ser imaginado ni por un filósofo, es porque consiste en un consuelo que se da a sí misma la metafísica de la identidad, como para que no quede sin postular un objeto que sí sería, por fin, la felicidad. Aunque nadie esté en condiciones de vivir la vida contemplativa, que se la postule como la más feliz hace que todos puedan medir su grado de felicidad en relación a ella. Pero, ¿cómo hacerlo, si es inimaginable?

Contra el modelo de la metafísica de la identidad, el de trazar una escala hasta poner en la cumbre una vida inimaginable, el modelo de Adorno es el de un materialismo sin imágenes. Pero que no haya ningún lenguaje positivo en el cual pueda pensarse la felicidad no quiere decir que no existan indicios de ella. El modelo de Adorno sería el de los indicios, no el de la escala. Si no hubiera indicios, sería imposible desearla. Los indicios son los momentos no idénticos. Lo no idéntico sería lo desconocido dentro de lo conocido, lo imposible dentro de lo posible, la felicidad en medio del sufrimiento. El problema del planteo de Adorno es que, aunque quiera, no puede prescindir del sufrimiento, porque, si no, no es posible desear la felicidad. Decir que hay instantes que se parecen a la felicidad, a pesar de que no se sabe qué es la felicidad, es falso. Hay que decirlo al revés: porque se sabe lo que es la felicidad, porque se tienen algún indicio de lo que es, se la desea. No hace falta definir algo para poder testear después si se lo desea o no. Tampoco se puede definir algo que no entra en el orden del concepto. Si los momentos felices son momentos no idénticos –lo cual no implica que todos los momentos no idénticos sean felices-, por ser no idénticos pagan el precio de no ser definibles. Lo no idéntico, en este mundo, está condenado al lenguaje negativo. Por eso también la felicidad no puede ser separada del sufrimiento, cuando se la piensa para la sociedad tal como es y no para la sociedad emancipada.

2. ¿Por qué los momentos felices son las páginas vacías de la historia?

El despliegue necesario de la totalidad impide que los hombres sean felices. O la felicidad estaba presente desde el principio y en el momento del cierre dialéctico se reencuentra consigo misma, o no existió nunca dentro de este mundo cerrado, porque estaba proyectada fuera de él, en la idea del Paraíso. La felicidad, de ser posible, depende de la contingencia y de la posibilidad de que el *continuum* –justamente por ser creación humana y no divina- pueda romperse.

Al discutir la frase hegeliana de que los tiempos felices son las páginas vacías de la historia⁴⁰⁴, lo primero que Adorno cuestiona es que Hegel hable de la historia como un libro donde quedarían registradas las grandes gestas. Esta metáfora estaría tomada de la cultura convencional, en la medida en que sólo la cultura convencional puede creer que la historia es una sucesión de hechos grandiosos⁴⁰⁵. Quien quiere la emancipación humana, pero no puede hablar en su favor sino de manera burguesa –esto es, como un espectador fascinado por la magnificencia de las batallas, las revoluciones y las catástrofes-, no puede contestar la pregunta acerca de si la emancipación no debería liberarse también de esa concepción grandiosa de la historia.

Adorno se ensaña con Hegel hasta el punto de llegar a decir que su antimesianismo es tal que se distancia incluso del mito cristiano, que prometía felicidad, aunque no para esta vida. Hegel sería antimesiánico tanto por el lado cristiano como por el lado ateo de su sistema. El antimesianismo sería un elemento constituyente de su filosofía, en la medida en que él quiere que su filosofía sea un sistema. En un sistema –por sus atributos de necesidad y totalidad- no es posible que los hombres sean felices. Y no tanto porque el espíritu sacrifique la felicidad en nombre de un fin más alto –la libertad-, sino porque forma parte de lo contingente.

Más allá de las razones que da Hegel, la falta de felicidad individual expresa para Adorno la diferencia entre la felicidad que los individuos tienen a su alcance en este mundo y una utopía que, sea cual fuera su contenido, es incompatible con ella, porque la desmiente. Quien es feliz aquí y ahora siempre va a ser menos feliz de lo que sería si el mundo fuera como debe ser. Pero lo malo de la postura hegeliana no sería que mire a la felicidad, igual que al resto de los intereses humanos, desde el punto de vista del ojo de Dios, sino que al decir que la historia no es el lugar de la felicidad establecería esa tesis como una idea más allá de la felicidad. Esa tesis podría interpretarse en el sentido contrario del que pretende Hegel, diciendo que la realidad no es lo suficientemente real, porque carece de algo que los hombres anhelan y que, a diferencia de la libertad, no se encuentra dentro del plan divino.

El principio de la marcha necesaria del mundo es incompatible con la felicidad, incluso con la del todo. La necesidad condena a los hombres a la destrucción, porque los obliga a vivir de acuerdo con la idea de un cambio permanente, que no se puede revertir a voluntad. La realidad cambia

⁴⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*... op. cit., pp. 42-43

⁴⁰⁵ Adorno, T. W., GS 6, pp. 346-347

según un principio que ignora a los deseos humanos, al mismo tiempo que los utiliza para sus fines.

Que la felicidad no sea el destino de los individuos no significa que por eso esté reservada al todo. Tampoco el todo logra la felicidad a costa de la de los individuos. La negatividad que rige la marcha del mundo la hace imposible. El pensamiento del pensamiento, al que se llega cuando esa marcha se detiene, se encuentra con su principio totalmente desplegado. En ese momento, la meta coincide con el principio, y la totalidad se vuelve sistema. El sistema, en su absoluta libertad, en su absoluta independencia, logra autocontemplarse, mientras la vida sigue su curso, ahora sin rendirle más favores a lo universal. Pero si el libro de la historia no tiene páginas donde se hable de la felicidad –se pregunta Adorno-, ¿por qué habría de ser feliz el momento en que principio y fin coinciden, como si a partir de entonces la falta de movimiento, la quietud eterna del sistema, pudiera convertir a la identidad –lo ya conocido hasta el cansancio- en algo que posee los atributos de una experiencia desconocida?

3. El idealismo y el problema de la cosificación

La Segunda Parte de ND (titulada precisamente: “Dialéctica negativa. Definición y categorías”) podría leerse como un programa para superar el idealismo en dirección al materialismo y el materialismo en dirección al materialismo sin imágenes. Adorno propone su propia dialéctica –en tanto abierta- y su propio materialismo –sin imágenes-, como si fuera un joven hegeliano más, sólo que nacido tarde. Para delimitar su propio lugar en relación al idealismo, primero, y al materialismo, después, hace un breve balance del legado idealista, respecto del cual pone a los materialistas como quienes están en mejores condiciones de retomarlos.

Para Adorno, el subjetivismo filosófico propio de idealismo alemán acompaña ideológicamente a la emancipación del yo burgués, aunque se presenta bajo la forma de una fundamentación. La fuerza que el idealismo le atribuye a ese yo sería la que éste extrae de su oposición a lo establecido, y lo establecido sería lo cosificado. La filosofía idealista relativiza la cosificación, porque se considera por encima de la hegemonía de las mercancías y de la forma de reflexión que le corresponde, es decir, de la conciencia cosificada. Para Fichte, el impulso del yo es puro deseo de poder universal. Al darse cuenta de que la esencia objetiva del mundo no es sino un producto estropeado, Fichte se comporta, aun dentro del idealismo, como un anti-ideólogo. El carácter cósmico que toma toda la realidad es mera apariencia. Por eso es lógico que el idealismo avance en dirección a eliminar la cosa en sí y que esta tradición de la filosofía alemana no se termine con Hegel, sino que se continúe en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital* y en el ensayo sobre la cosificación y la conciencia del proletariado de *Historia y conciencia de clase*. El idealismo descubre en qué se ha convertido el mundo por obra de la primacía del sujeto. Que cada cosa sea una mercancía quiere decir al mismo tiempo que cada mercancía es un fetiche. Esta transferencia,

por su parte, no corre por cuenta de una conciencia subjetivamente equivocada, sino que se deduce objetivamente del *a priori* social, del proceso de intercambio. Es Marx, antes de Adorno, quien distingue entre la primacía del objeto, a la que aspira todo materialismo, pero que depende de que ese objeto sea creado críticamente (es decir, a través de otra forma de mediación), y su versión deformada por las condiciones vigentes, que es la mercancía. El modo en que se realiza el intercambio bajo la forma del mercado viola el principio de la igualdad en el que cree basarse.

Con el trazado de esta línea idealista dentro de la filosofía alemana, Adorno advierte que sólo el reconocimiento de la cosificación le permite al pensamiento orientarse a favor de la emancipación humana. Por eso el idealismo, en la misma medida en que reconoce la cosificación, se vuelve dialéctico. El idealismo acierta cuando se da cuenta, primero, de que las cosas en sí son incognoscibles y, después, de que se han evaporado definitivamente en medio del intrincamiento de las mediaciones. Aunque eso no impide que el idealismo se autoengañe, cuando cree que posee la piedra filosofal para disolver la cosificación y celebra la primacía del sujeto sobre el objeto, sin poder reconocerla como una forma de dominio y postulándola como un principio emancipatorio.

La cosificación es el resultado de la constitución del sujeto por medio de la renuncia a la naturaleza. Para dominar la naturaleza, el hombre se convierte en sujeto. Eso significa que domina su propia naturaleza en el mismo grado en que domina la naturaleza exterior a él. Pero para dominar la naturaleza necesita convertirla en cosa. La cosificación de todo lo que sea naturaleza es la condición del dominio sobre ella.

Cuando la filosofía se lamenta de la cosificación suele pasar por encima de lo que hace sufrir a los hombres, en vez de denunciarlo. En el caso del idealismo, al tomar a lo cosificado como el mal radical, dinamiza todo lo que es en pura actualidad y de ese modo se vuelve hostil hacia lo otro del concepto. El dinamismo absoluto, el puro acto de alienarse en el no yo, sería lo que el idealismo quiere que sea, sólo si el sujeto que lo lleva adelante fuera una humanidad reconciliada. Como no lo es, como ese sujeto es el sujeto del dominio, la forma en que esa actividad pura se autosatisface es la de la violencia y el abuso respecto de lo dominado.

En nombre de una humanidad universal que el idealismo toma como consigna, el sujeto equipara consigo mismo lo que no se le parece. Las cosas dejan de ser en sí, para convertirse en partes de lo que ha sido sometido. Por eso la conciencia las experimenta como algo cosificado y ajeno a ella. Pero esas cosas, que son resultado de la coacción y de la heteronomía, son también figuras deformadas de lo que habría que amar, aun cuando la endogamia de la conciencia no lo permita. Bajo la forma del destierro y del dolor del mundo, el romanticismo sintió el peso de la mala alienación. Ese sufrimiento trasciende la sentimentalidad romántica y se proyecta correctamente sobre la filosofía cuando ésta logra reconocer que una humanidad reconciliada no buscaría conquistar lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que encontraría la felicidad —en lugar de buscarla— en la proximidad de lo que antes le era lejano y distinto. Un ejemplo —que Adorno no da de esta actitud filosófica podría encontrarse en Feuerbach, en los jóvenes hegelianos y en el propio

Marx. Si este ejemplo fuera válido, sería perfectamente comprensible por qué para Adorno el siglo XIX europeo habría podido combinar bastante bien la felicidad con la dinámica histórica, mientras que la condena de la cosificación como un mal capitalista –a la manera de Lukács- quedaría fuera de esta dialéctica. Que Adorno elija un siglo dentro de una cultura particular –la europea- es menos pretencioso que elegir a una civilización completa dentro de un período cerrado y convertirla en un ideal, como hizo G. Lukács con la Grecia antigua. La decisión por un siglo tiene antecedentes en la *Filosofía del dinero* de G. Simmel⁴⁰⁶, que prefería el XVIII al XIX, porque todavía la cultura subjetiva podía predominar sobre la objetiva y eso garantizaba de algún modo que la suerte de los hombres pudiera estar forjada por sus ideas.

4. Felicidad y cosificación. Adorno contra Lukács

Independientemente de que sea o no Lukács quien, entre los filósofos marxistas, haya dado una descripción más completa, en lenguaje positivo, de cómo debería ser la sociedad emancipada, Adorno escribe respecto de él como si lo hubiera sido. Igual que hace, a mi entender, con Hegel – declararlo un antieudemonista para ponerse frente a él como eudemonista-, hace con Lukács – convertirlo en un materialista que transgrede la prohibición de imágenes, para ponerse él en el lugar del materialista que puede pensar sin ellas-.

La “inmanencia vital del significado”, que el joven Lukács atribuía a las formas de vida precapitalista, deviene en su obra madura en el axioma de que, a partir de la construcción del socialismo, la vida resulta automáticamente significativa⁴⁰⁷. La sociedad comunista que él ansía ver realizada tiene a la comunidad antigua como modelo, aun en sus proporciones de grandeza artística y esplendor cultural. De ahí que su conservadurismo estético sea para Adorno tan coherente con este rasgo nostálgico de su pensamiento.

Según Lukács⁴⁰⁸, el capitalismo genera las condiciones materiales para su propia aniquilación –en manos del proletariado, la clase a la que la burguesía no puede extenderle su idea de libertad-, del mismo modo que produce las armas espirituales para que de su crítica –a partir del idealismo alemán- resulte un nuevo modelo de sociedad, llamada a eliminarlo de la faz de la tierra. La crisis permanente del capitalismo, y su derrumbe interior, se deben a que la ideología burguesa está en contradicción con el ordenamiento productivo de la sociedad –una contracción que no existía en el mundo precapitalista-.

⁴⁰⁶ Simmel, G., *Philosophie des Geldes*, Berlin, Duncker & Humblot, 6ª. Ed., 1958. Ver, sobre todo, el punto II del cap. VI

⁴⁰⁷ Adorno, T. W., “Erpresste Versöhnung. Zu Georg Lukács: ‘Wider den missverstandenen Realismus’”, en: *Noten zur Literatur II*, GS 11, p. 253

⁴⁰⁸ Sigo aquí el artículo: Lukács, G., “Alte und neue Kultur”, en: *Kommunismus*, Nº 43, Viena, 7 de noviembre de 1920, pp. 1538-1549, al que cito por la traducción castellana: “Vieja y nueva Kultur”, en: *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente /41, 1973

Cuando la burguesía llega al poder con la Revolución Francesa, se revela que es imposible que su ideología –la libertad individual– se extienda al resto de la sociedad sin que colapse el ordenamiento productivo. Por lo tanto, se abre la siguiente disyuntiva: o la burguesía reemplaza su ideología por otra (pero, por su ubicación productiva, no está en condiciones de crear una nueva), o la utiliza para enmascarar sus propias acciones, que se vuelven contradictorias con ella. Aun cuando la alta burguesía adoptara la ideología conservadora de las clases agrario-feudales –antes enemigas y ahora aliadas–, ésta seguiría estando en contradicción con el ordenamiento productivo, porque el capitalismo hizo desaparecer la estructura feudal de castas que esas clases expresaban en otro tiempo.

Sólo en las que Lukács llama culturas antiguas (Grecia, el Renacimiento) la ideología armoniza con el ordenamiento productivo. Sólo en ellas la ideología se expresa de manera orgánica en las figuras de la cultura. El acuerdo entre la ideología y el ordenamiento productivo hace posible a su vez la armonía natural entre la ideología y la conducta de vida. Bajo esas condiciones, cada hombre se comporta de acuerdo a su ubicación social. La ideología no encubre lo que él hace, sino que se expresa a través de sus acciones. Por eso las obras de las culturas antiguas manifiestan una unidad orgánica entre el contenido y la forma, y esa unidad es motivo de alegría. En ellas se refleja la armonía del todo. Cuando la ideología se independiza de sus fundamentos económicos, como sucede en el capitalismo, lo que la cultura logra expresar a través de sus obras también es independiente de la realidad del ordenamiento social. Los contenidos y las formas de las expresiones culturales entran en conflicto entre sí. Las obras carecen de unidad orgánica, de esencia armónica, en última instancia, de belleza, con lo cual dejan de ser motivo de alegría. La cultura del capitalismo, cuando es auténtica, consiste en una crítica sin embellecimiento de la propia época, como en el caso de Zola, Ibsen, Dickens o Balzac. Pero cuanto más auténtica, más le faltan la armonía y la belleza de la cultura antigua, que es la cultura en el verdadero sentido, en el sentido literal del término⁴⁰⁹.

Lukács sostiene que la idea del hombre como fin en sí mismo nunca alcanzó a ser más pura y consciente que en el idealismo alemán. En las épocas precapitalistas esa idea no podía desarrollarse hasta ese grado. Pero ningún ordenamiento social la desmintió más que el capitalismo. En él, el hecho de que todo devenga mercancía no se limita a las cosas, sino que se extiende a la totalidad de la vida, incluyendo las relaciones humanas. Los productos de la cultura capitalista que proclaman al hombre como fin en sí mismo, entonces, se orientan por una ideología que está contradicha por la base social. En el capitalismo, por ejemplo, la poesía nunca puede ser el reflejo de su propia época, como lo era la poesía griega, sino su crítica.

⁴⁰⁹ “... El concepto de *Kultur* (en oposición a *Zivilisation*) comprende el conjunto de aptitudes y de productos dotados de valor que resultan superfluos en relación al inmediato sustento. Por ejemplo, la belleza interna de una casa pertenece al concepto de *Kultur*; no así su solidez, su calefacción, etc. Si entonces nos preguntamos: ¿en qué consiste la posibilidad social de la *Kultur*?, debemos contestar que ella es ofrecida por la sociedad en que las necesidades primarias han sido satisfechas de tal manera que no se requiere un

Adorno, al contrario de Lukács, admite que la belleza del clasicismo puede ser interpretada como crítica social, en la medida en que expresa una armonía que la realidad no tiene. Es el caso de la música de Mozart, que revela la posibilidad de una síntesis no coercitiva entre elementos dispersos que contradice la síntesis coercitiva que la razón ha aplicado respecto de la naturaleza. Esa armonía demuestra por contraste que las armonizaciones reales son mera coerción.

El problema de la cultura antigua, de acuerdo con Lukács, es que es la cultura de las clases dominantes. El de la cultura capitalista, que sólo es auténtica al precio de ser crítica, algo que para él quiere decir carente de belleza e incapaz de producir alegría. Si fuera armónica, no sería auténtica cultura, sino ideología encubridora. Como el capitalismo somete a todas sus clases a la lucha por la vida, no existe ninguna que por su ubicación productiva esté llamada a crear cultura. La cultura existe, en la medida en que existe el conflicto. Por eso la sociedad comunista quiere crear un ordenamiento social en el que todos puedan llevar el modo de vida del que en la época precapitalista sólo las clases dominantes disfrutaban. Así comenzaría la verdadera historia de la humanidad y lo sucedido hasta entonces –la civilización- se volvería su prehistoria.

Ahora bien, si en la sociedad comunista todos pueden llevar el modo de vida del que en la época precapitalista sólo disfrutaban las clases dominantes, es porque con la desaparición del capitalismo también desaparecería el dominio de la economía sobre el resto de las esferas y, sin él, las relaciones entre los hombres dejarían de ser relaciones entre cosas. Por su parte, como todo lo que era mercancía volvería a ser un fin en sí mismo, se revertiría la desvinculación del productor respecto de su producto. El desmembramiento de la producción en partes, ninguna de las cuales resulta por sí misma significativa para el productor, es lo que convierte al trabajo en trabajo alienado. El trabajador no reconoce sus posibilidades y aptitudes humanas reflejadas en el producto de su trabajo. La especialización, que necesita la división del trabajo, rompe toda posible organicidad. Y es esa organicidad la que se requiere para que los hombres vivan fundidos en la cultura en lugar de alienados en la civilización. En la época precapitalista las distintas esferas –con sus respectivos problemas- se complementaban armónicamente. El desarrollo era lento, pero orgánico. Cada esfera generaba una cultura coherente, unívoca y, sin embargo, original. El nivel de cada una superaba con creces el que se podría alcanzar como resultado de las aptitudes extraordinarias de un individuo. La continuidad y la organicidad –suspendidas después por el capitalismo- garantizaban la excelencia de la totalidad por encima de las partes.

Para Adorno, lo que el planteo lukacsiano tiene de inaceptable lo tiene también todo el romanticismo anticapitalista surgido entre finales del siglo XIX y principios del XX en Europa

trabajo tan pesado como para agotar por completo las fuerzas vitales. Es decir, donde existen energías disponibles para la *Kultur* ..." Lukács, G., "Vieja y nueva *Kultur*" ...op. cit., pp. 74-75

central⁴¹⁰: oponerse a la cosificación, en lugar de continuar la dialéctica –iniciada por el idealismo y seguida por el materialismo de los jóvenes hegelianos- que podría llevar a superarla.

Lo que enseñaba aquella dialéctica, que iba de Kant a Marx, era que la posibilidad de un mundo perfecto nació de la cosificación. Antes de la cosificación, existía la barbarie, no la armonía. Lo que precede a la cosificación –y fue abandonado con terror- no sirve para superarla. Como para Adorno la cosificación nace con el sujeto, y el primer sujeto que registra la cultura occidental es Odiseo, se trata de un fenómeno muy antiguo, del cual el capitalismo es una continuación aggiornada, no su origen, como pensaba Lukács.

Adorno descalifica como ilusión la creencia romántica en que la organicidad de las culturas precapitalistas habría sido un antídoto lo suficientemente fuerte contra el miedo a la muerte. "... Las épocas plenas de sentido, cuyo retorno el joven Lukács ansiaba, eran tan producto de la cosificación, de la institución inhumana, como él recién lo reconoció de las épocas burguesas. Las descripciones contemporáneas de ciudades medievales suelen presentarse como si en aquel preciso momento ocurriese una ejecución para regocijo del pueblo ..."⁴¹¹. Lo mismo que hizo que los hombres se convirtieran en sujetos para salir de la barbarie hizo que las culturas precapitalistas fueran sustituidas por el mundo de la ciencia, la técnica, la razón instrumental, el Estado absolutista, la contabilidad, la burocracia, el progreso material indefinido y el cálculo de probabilidades. Es decir, por el mundo de la autoconservación. Más allá de que la racionalidad sustituta terminó resultando insoportable y el cansancio llevó a muchos a idealizar la racionalidad anterior, esa idealización sólo fue posible gracias al olvido de por qué se buscó reemplazar un modo de coerción por otro. Todo lo que se ha dejado atrás ha sido sustituido por un presunto mal menor. Esto no significa que la historia siempre progrese hacia algo mejor, sino que el miedo a la muerte mantuvo a los hombres dentro de la obediencia desde tiempos mucho más remotos que los que imaginan los detractores de la cosificación. La idea de que los hombres eran más felices en aquellas sociedades donde la coerción garantizaba otra cosa más elevada que el mero autoconservarse se vuelve ingenua y reaccionaria, cuando quiere dar a entender que esa coerción no habría sido sentida como tal, o cuando sostiene sin fundamento que la diferencia de significado que tenía la muerte –en función de la promesa de vida eterna- sublimaba el sufrimiento terrenal hasta el punto de hacer de la obediencia un motivo de goce. Pensar que el sentido de la vida brota por doquier cuando una cultura es armónica (porque la ideología se expresa a través de las acciones, en lugar de servirles de encubrimiento) es tan falso como confundir el estado de libertad

⁴¹⁰ En este sentido, no debe confundirse con romanticismo literario de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Se trata no de una corriente específica, sino de una visión del mundo que critica la civilización industrial y burguesa en nombre de valores sociales, culturales, éticos o religiosos precapitalistas. Como visión del mundo, aparece en las novelas de Thomas Mann y de Theodor Storm, en los poemas de Stefan George, en la sociología de G. Simmel, F. Tönnies o K. Mannheim, en la escuela histórica de la economía, en el *Kathedersozialismus* (Gustav Schmoller, Adolph Wagner, Lujo Brentano), en la filosofía de Heidegger, en el pensamiento de Spengler, en el movimiento de la Juventud y los *Wandervogel*, en el simbolismo y en el expresionismo.

⁴¹¹ Adorno, T. W., GS 6, p. 192

originario con lo que los pensadores contractualistas llamaron "estado de naturaleza". La libertad de la que los hombres ansían disfrutar alguna vez en una sociedad emancipada tiene que ser el reverso de los siglos de opresión a lo largo de los cuales se constituyó la humanidad. La deshumanización y la cosificación fueron las condiciones de la idea de humanidad. De hecho, esa idea fue entronizada por el idealismo, quien al mismo tiempo enseñó el desprecio por las cosas, que debían ser mediadas por el sujeto para tener algún significado.

El proyecto de salirse de la dialéctica iniciada por el idealismo para tomar como modelo lo que esa dialéctica dejó atrás, para Adorno, no puede ser sino reaccionario. Lo que habría que hacer con esa dialéctica, según él, es abrirla, en lugar de abandonarla. Desenmascarar al espíritu, para oponerse a su hechizo –el proyecto de la dialéctica negativa-, no es lo mismo que desear que el mundo no hubiera conocido la cosificación. Lo que abrió los ojos a la falsedad de este proyecto fue el fracaso, por un lado, del individuo, y, por el otro, de los colectivismos regresivos.

Con el fin del individuo no empezaron las comunidades de hombres felices y obedientes. El problema siguió siendo el mismo que ya habían descubierto con Horkheimer en DA: que la verdadera individuación nunca existió.

El modo en que la novela describe la alienación del individuo le hace pensar al joven Lukács⁴¹² que en la fase preindividual habría existido una auténtica proximidad entre los hombres. Esta idea nunca habría abandonado su pensamiento. Si Lukács se equivoca, es porque la proximidad sólo pueden experimentarla quienes están individuados. Los animales son comunidades de seres solitarios. Es la ausencia del yo lo que les impide una esencia de seres genéricos y lo que hace que todos sus vínculos con la propia especie se reduzcan a las necesidades de la supervivencia. Los animales nunca son prójimos entre sí, aunque se muevan en manada. Si duermen juntos, pegados uno al lado del otro, es para protegerse del frío. Dentro de las especies animales no existe la solidaridad. Si los animales de una misma especie no se comen entre sí es porque son depredadores de otra y hay suficiente alimento. La única máxima vigente en la historia natural era "devorar y ser devorado". Adorno no habla de la individualización como requisito para la proximidad en el momento de criticar a Lukács, pero sí lo hace en el punto 1 de "Marginalien ...", en el comienzo de su crítica al activismo (las críticas de Adorno al mal materialismo y al activismo, de hecho, son prácticamente las mismas): "... un poco más tarde la novela describe ya cómo reacciona el individuo ante esta situación mal designada con la palabra alienación (*Entfremdung*) – como si en la fase preindividual hubiera habido la proximidad (*Nähe*) que difícilmente puede ser sentida por otros seres que por los individuados: los animales son, según la frase de Borchardt, "comunidades solitarias"-, con pseudoactividad ..."⁴¹³.

De todos modos, creo que Lukács no está tan mal orientado en este punto como cree Adorno. La idea de que, de existir una perfecta cohesión social, los hombres podrían ser felices con lo que

⁴¹² Lukács, G., *Frühschriften I: Die Seele und die Formen* (1911); *Die Theorie des Romans* (1920), Werke, Bd. 1, Neuwied, Luchterhand, 1968

⁴¹³ Adorno, T. W., "Marginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 10.2, p. 760

tienen (porque lo que desearían, en ese caso, estaría prescripto por el lugar que ocupan en la sociedad y ese lugar no lo sentirían como inferior o superior al de otros hombres, sino como natural) supone que la disconformidad con el mundo proviene de un sistema que genera en todos las mismas necesidades, sin llegar a satisfacerlas, aun cuando esté en condiciones materiales de hacerlo. Como, en última instancia, el origen de la desigualdad entre los hombres radica en el dominio, eso permite pensar bastante razonablemente que el fundamento de cualquier derecho es la usurpación. Cuando alguien se convierte en dueño de algo, ese algo ya le ha pertenecido a otro. Si nadie es el dueño legítimo de nada, todos los deseos están justificados, a pesar de que no puedan ser satisfechos todos a la vez. Al mismo tiempo, los deseos entran en conflicto entre sí, tanto los de un individuo tomado aisladamente (porque todos sus deseos no pueden cumplirse simultáneamente: el cumplimiento de unos implica la insatisfacción o la postergación de otros) como los de un individuo considerado como miembro de una sociedad (porque muchos individuos tienen los mismos deseos y para que unos logren satisfacerlos, otros tienen que relegarlos).

Sí tiene Adorno razón, al pensar que los colectivismos del siglo XX demostraron que, siguiendo el modelo de la comunidad homogénea, no se obtienen hombres más felices. En las sociedades colectivistas existió también el dominio, igual que había existido antes, en las sociedades precapitalistas. Sólo que la homogeneidad de esas sociedades lo hacía invisible. En la medida en que los individuos no sentían el dominio, ese dominio no existía para ellos. Eso es lo único –a mi entender- que le permitiría a Lukács suponer que los hombres antiguos habían sido más felices que los modernos, y que, adoptando su cultura como modelo, los hombres nuevos del socialismo también lo serían. En todo caso, aquel individuo que llegara a sentir el dominio como dominio se convertiría en disidente y sólo en tanto disidente sería infeliz. El problema de los colectivismos, paradójicamente, provenía de tener mayores pretensiones de dotar la vida de sentido que los modelos liberales de organización social: sus planificadores se proponían crear una sociedad en la que todos sus ciudadanos fueran felices en la medida en que no cuestionaran su lugar en ella, como tampoco lo cuestionaban los hombres antiguos.

Los románticos anticapitalistas, desde la óptica adorniana, no comprenden bien el modo en que la cosificación está atada a la autoconservación. El hombre se convierte en sujeto –es decir, renuncia a su naturaleza- para escapar de la lógica del sacrificio propia de la racionalidad bárbara. El terror a ser la próxima víctima es más fuerte que el deseo de seguir gozando de una libertad irrestricta. Ese estadio mítico de la condición humana –mítico en el sentido de que deviene prehistoria- no puede equipararse con ningún momento histórico. La tendencia a hacerlo retornar coincide con la amenaza de la catástrofe, a partir de la cual gran parte del romanticismo anticapitalista espera el comienzo de una era mesiánica. De hecho, el olvido absoluto de la prehistoria –y con ella, de las razones por las cuales fue dejada atrás- permite idealizarla y hasta convertirla en el modelo de la felicidad perfecta: la felicidad “total, universal e indivisa” de la fase presubjetiva.

Como la cosificación llega al mundo con el sujeto –una figura que para Lukács es obra del capitalismo-, sólo una sociedad con la “grandiosa ausencia de sujeto” de la que fue capaz la

cultura antigua haría felices a los hombres. El hecho de que sea la épica el género que mejor ilustra la fase presubjetiva le sirve a Adorno para construir la figura de Odiseo como la del primer sujeto que se desprende de ella, y a Lukács, para postular una versión mejorada del hombre, que sólo podría retornar de la mano de un programa revolucionario. En cualquiera de los dos casos, se trata de una ficción, tanto por su origen literario como por su función explicativa. Que para Adorno antes del sujeto haya habido barbarie, y para Lukács, un mundo heroico, hace la diferencia acerca de qué es para cada uno la utopía. La utopía, en última instancia, también podría ser considerado un género literario, si de lo que se ocupa es de narrar cómo sería la sociedad perfecta.

5. ¿Puede la comunidad antigua servir de modelo para la sociedad emancipada?

En PhG, Hegel hace una construcción enteramente ficcional de la eticidad inmediata⁴¹⁴. Igual que después lo hará Lukács gracias a su influencia, lo que él admira de Grecia, más que su organización política, es su cultura, y la admira por la grandeza con que aparecen amalgamados en ella el arte y la religión. Esa amalgama es posible cuando todavía no ha aparecido el conflicto entre lo humano y lo divino, entre un más acá y un más allá, que es el conflicto básico de las religiones monoteístas. Ese momento histórico, en su apogeo, habría sido narrado por la épica, y en su crisis y próxima desaparición, por la tragedia. Tanto Hegel –que se sirve de Antígona– como Lukács –que se ocupa ampliamente de la épica y de la tragedia antiguas en sus escritos juveniles– necesitan de la literatura para poder representarse la eticidad inmediata que le atribuyen a la comunidad antigua. Ambos pueden reconstruir las virtudes del orden idealizado sólo a partir del momento en que éste se quiebra. Cada uno a su modo, y sin saberlo, le da la razón a Adorno cuando éste descrea de la posibilidad de poner en un lenguaje positivo el contenido de la utopía. Pero lo que la eticidad inmediata tiene de ideal sólo para Lukács sirve de modelo a la sociedad emancipada. En el caso de Hegel, se trata de un momento que no puede sostenerse, porque el mismo principio que lo sostiene –cuando se vuelve autoconsciente– lo lleva a la ruina.

La bella armonía de la eticidad inmediata es la representación de un estadio, cuya existencia sólo puede reconocerse a partir del momento en que desaparece. El momento en que la eticidad inmediata se rompe es aquel en que surge el conflicto entre la familia y el Estado que da lugar a la tragedia. Como representación de un conflicto que antes no existía, la tragedia hace más patente por qué el orden que la precede tenía todo lo que a ella le falta.

De acuerdo con Hegel, en la tragedia lo divino y lo humano son órdenes en conflicto. Ese conflicto convierte a toda acción en unilateral: si se le legitima en un orden, viola necesariamente el otro. Actuar, entonces, es motivo de culpa. Es imposible hacerlo sin estar en falta con alguno de los

⁴¹⁴ Hegel, G. W. F., "Der wahre Geist. Die Sittlichkeit", en: *Phänomenologie des Geistes*, reeditada por H-F. Wessels y H. Clairmont, Hamburgo, Felix Meiner, 1988, pp. 291-316

órdenes enfrentados. El conflicto hace que no se pueda decidir racionalmente la legitimidad de las acciones humanas.

El individuo trágico es el que actúa bajo esas circunstancias. Si queda en esa posición, es porque sus actos son relevantes para la sustancia ética del mundo en que vive. De ahí que en la tragedia clásica los individuos pertenezcan a la familia real. Pero de ahí también que lo divino no esté cristalizado como dogma religioso ni lo humano sea enteramente el reino de la libertad garantizada por el Estado. De lo contrario, una acción individual no podría desatar el conflicto entre las leyes divinas y las humanas, o entre la familia y el Estado. La acción trágica nunca se desarrolla en el presente en el que fue concebida –la Grecia clásica–, sino en un tiempo remoto, donde el destino todavía podía demostrar su eficacia para resolver ese conflicto –la Grecia arcaica, el período micénico–.

La admiración de Hegel hacia Grecia no tiene que ver con las ventajas de su sustancia ética, sino con la grandeza de su cultura. En este punto coincide con Lukács. Ninguna otra cultura premoderna anterior a la griega logró el status de lo clásico. Es decir, nunca antes hubo una cultura que consumara un ideal del hombre libre, aunque ese ideal sólo pudiera concretizarse políticamente en Roma y se desarrollara en su plenitud recién en el mundo cristiano-germánico.

La grandeza de la cultura griega se debe sobre todo a que sus dioses eran de estatura humana. La forma clásica consiste para Hegel en la capacidad de representar lo divino a imagen y semejanza de la figura humana. Con el clasicismo, el arte alcanza el equilibrio perfecto entre forma y contenido –un requisito que Lukács también va a exigir desde el realismo socialista–, aunque esa perfección sea insostenible y tenga los días contados, si se la mira con los ojos del espíritu absoluto.

De todos modos, podría decirse que la dialéctica hegeliana tiene otra idea de lo perfecto que la del modelo clásico. La perfección –como completud– es atributo del todo, y sólo es extensible a las partes –cada uno de los momentos del todo–, en la medida en que las partes no pueden ser mejores de lo que son. Los momentos sólo pueden ser considerados perfectos en el sentido de necesarios. Que los momentos sean necesarios significa, por un lado, que el espíritu no es nada sin ellos y, por el otro, que no pueden ser de otra manera que de la manera en que son, pero, cuando son vistos desde la totalidad, como ellos simplemente vienen a completarla, resultan deficitarios (les falta todo lo que viene después de ellos en el trayecto hasta que la totalidad se complete).

La comunidad es un momento necesario, y sólo por necesario es dialécticamente perfecto. Por supuesto que el Estado de derecho carecerá de la bella armonía de la comunidad, pero no sólo es igualmente necesario que ella, sino que, además, está más cerca del reino de la libertad.

En la comunidad, el espíritu –como totalidad inmóvil– reconoce que necesita de los individuos – porque sólo a través de ellos puede actuar hacia afuera de sí misma–, pero al mismo tiempo, para poder valerse de ellos, tiene que reprimirlos en su individualidad, porque la cohesión del todo depende de que la sustancia ética exista como pueblo, sin atomizarse. El problema es que la

acción inevitablemente desgarrar la totalidad. La sustancia ética se escinde en una ley humana y otra divina. Al individuo lo engendra la comunidad, porque lo necesita para lograr su autoconciencia real (si no, la cultura clásica no hubiera sido un momento autocelebratorio de la grandeza del propio pueblo: la épica, la tragedia y la comedia son los mejores ejemplos de hasta dónde podía llegar esa autoconciencia). Pero lo engendra como un principio hostil.

La expresión perfecta de esta doble relación de la comunidad con el individuo –la necesidad de reprimirlo y, a la vez, de instrumentarlo– es la guerra. La guerra es el momento esencial de la sustancia ética. Ella hace presente la absoluta libertad de la sustancia ética autónoma. Aun cuando hace peligrar a los sistemas singulares de la propiedad y a la personalidad misma, en ninguna otra instancia más que en la guerra la comunidad se manifiesta en su esencia. Es un pueblo –contra otro pueblo– el sujeto de la guerra. Pero esa esencia se revela también en su momento negativo, el del individuo. Es el individuo el que sostiene al todo, para que la comunidad exista como tal. De este modo se disuelve la sustancia ética. Si la comunidad sólo vive a través de la acción individual –dado que la guerra como la acción comunitaria esencial es sostenida por los individuos–, si son los espíritus del pueblo vivos –los individuos– los que defienden a los espíritus del pueblo muertos –los penates–, la comunidad universal carece de espíritu, porque éste está del lado del individuo singular.

Este individuo singular está demasiado lejos del universal concreto como para ser mejor que la sustancia ética que ha dejado atrás. Pero la sustancia ética tenía necesariamente que declinar. En ella, la conciencia se orientaba hacia la ley de un modo inmediato. Esa inmediatez representa para Hegel el carácter natural de la eticidad griega. Al necesitar del individuo para existir –la guerra explica bien esa clase de necesidad–, “la bella armonía y el quieto equilibrio del espíritu ético” tienen en esa belleza y en esa quietud el germen de su propia destrucción.

La inmediatez tiene un significado contradictorio: es la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu. Vive a través de aquello que la hace morir. Su devenir es parte de la naturaleza. El pueblo es una singularidad determinada por la naturaleza. Por lo tanto, su hegemonía es limitada, porque tiene prescrita su superación en manos de otro pueblo. La universalidad queda del lado del individuo. Pero la sustancia que surge de él es una universalidad formal, carente de espíritu vivo.

Aun cuando el mundo ético viviente de la comunidad antigua sea el espíritu mismo en su verdad, esa eticidad perfecta tiene que llegar al saber abstracto de su esencia y descender a la universalidad formal del derecho. Al reconocer a los individuos como su lado negativo, porque los reprime en su singularidad al mismo tiempo que los necesita para actuar hacia fuera de ella misma, la comunidad se disuelve como figura ética del espíritu y otra figura pasa a ocupar su lugar. La nueva figura es el Estado de derecho, en el que la individualidad será reconocida de manera abstracta como persona. Esta realidad del yo no estaba presente en la sustancia ética del mundo antiguo, pero el reconocimiento de la persona no es suficiente, en la medida en que acontece en el modo de la abstracción. La personalidad jurídica está en contradicción con la realidad. El señor del

mundo –como lo llama Hegel al ciudadano del Estado de derecho- experimenta fuera de sí mismo la falta de sustancia ética, esa ventaja que tenía la comunidad. El individuo sólo existe como persona para sí mismo, en el modo de la interioridad. Por eso necesita que la esencia espiritual, que le ha sido reconocida formalmente, se extraña en el mundo, como para que pueda reconocerse en él. El espíritu extrañado de sí mismo es la cultura. A través de ella, el individuo supera la condición abstracta de persona y adquiere una identidad concreta. Su universalidad se particulariza. El precio de ser un individuo concreto es la enajenación en la cultura. La cultura es la que individualiza.

La realidad ética que es el espíritu –porque su fundamento y su punto de partida es el obrar de todos- está destinada al desgarramiento entre el más acá y el más allá, entre el mundo de la cultura y el mundo de la fe. Contra ese desgarramiento lucha la Ilustración, tratando de eliminar la fe, a la que combate sin poder reconocer que proviene de ella. El más allá desaparecería, si la Ilustración lograra su cometido, que es moldear el mundo de la cultura de acuerdo con la libertad absoluta de la razón individual. Sin ningún arraigo en alguna sustancia ética, lo que construye la subjetividad libre es el reino del terror. La persona del derecho –de carácter abstracto- se enfrenta a la realidad concreta de la cultura, en cuyas instituciones no se reconoce como libre. Pero el reino de la libertad fundado por una subjetividad que se afirma pisoteando una cultura vetusta adopta la forma del terror. Y después del terror, la única forma por la cual parece posible recuperar la sustancia ética que la libertad absoluta negaba es por medio de la moralidad. Se vuelve a la moralidad después de los excesos del poder del Estado. Esta vuelta, de todos modos, no es una regresión, y no lo es no sólo porque la dialéctica no admite retrocesos, sino porque la figura de la visión moral del mundo no coincide con la de la moral privada, que se ha dejado atrás. Aquella moral privada representaba el ideal de la decencia de la vida burguesa. Conciliaba los valores morales tradicionales con la idea de libre mercado, sin poder evitar lo que hasta hoy se entiende por doble moral: pretender que todos cumplan las mismas reglas, mientras cada vez que uno no lo hace está siendo una excepción. Lo que vale para mí en ese caso, sólo vale porque soy yo –y no otro- la excepción. La moralidad que busca reconstituirse después del terror, en cambio, trata de evitar esta ironía propia de la conciencia burguesa.

El desgarramiento entre el más acá y el más allá permanece, aunque transfigurado y devenido más concreto, a través de las sucesivas determinaciones incorporadas. La visión moral del mundo intenta conciliar las partes desgarradas, postulando la armonía entre el deber y la realidad. Pero la conciliación resulta insatisfactoria, porque el mal no puede erradicarse de este mundo, sólo puede ser perdonado. La reconciliación que el perdón significa, no obstante, abre una dialéctica nueva, que culmina en la religión revelada. Es la religión, y no la moralidad, la que sirve de transición al saber absoluto.

A partir de lo que Hegel dice sobre la eticidad inmediata y los momentos –expuestos anteriormente- con que se la supera, podría argumentarse –a mi criterio- que para sostener una

sustancia ética que está destinada a disolverse hace falta un control policial extremo, sobre todo respecto de la cultura. De ahí la necesidad de la censura y de los comisarios culturales que tienen los Estados surgidos de una revolución. Como esos Estados no son un fin en sí mismo, sino el instrumento para cambiar la sociedad, es lógico que quienes postulan utopías en lenguaje positivo –empezando por el Platón de *República*- escriban con esa actitud de "inspector de escuela" que Adorno le critica a Lukács.

Cualquier utopía que, al concretarse, mantuviera la idea de Estado, tendría por súbdito perfecto a alguien que desea ser gobernado sin necesidad de recordar cuáles son sus derechos. Por eso las utopías suelen eliminar la idea de Estado sin negarle al hombre su condición de animal político. Lo que prometen, en principio, es una sociedad homogénea, donde no se generen los conflictos que el Estado estaría destinado a resolver. La organicidad de la cultura sería la encargada de garantizar la inmediatez, entendida ahora como el hecho de que los ciudadanos puedan vivir sumergidos en la legalidad, pero sin notarlo. El problema es que esas condiciones, en tanto utópicas, son tan ficticias como ficcionales. Ningún orden se sostiene sin coerción.

A mi entender, el argumento hegeliano de que la comunidad es un pueblo y que, por ser un pueblo, pertenece a la naturaleza y está condenado a ser reemplazado por otro, es verdadero, en la medida en que quiere decir que las condiciones por las cuales Grecia alcanzó la grandeza que él admira son irrepetibles. Eso implica que lo que Grecia fue una vez no puede serlo ningún otro pueblo, porque los pueblos que lo sustituyeron lo sustituyeron precisamente para cumplir otro momento del plan del espíritu, para el cual la eticidad griega se había vuelto obsoleta. La comunidad de la eticidad inmediata –como pueblo- es distinta de la comunidad de los hombres libres, donde cada uno puede ser reconocido como un par por los miembros de su mismo estamento.

Pero en la filosofía de la historia hegeliana la sustitución de pueblos en favor del desarrollo del espíritu responde a un plan donde la libertad iría aumentando en relación al perfeccionamiento de las leyes. Los pueblos elegidos, entonces, forman el concepto de Occidente: Grecia, Roma, y el mundo cristiano-germánico. Lo que se revela en el desarrollo de este concepto es que la libertad siempre estuvo atada a la coerción, que ambas forman parte de una misma y única dialéctica. Sólo que, cuando la sociedad fue más homogénea, porque coincidió con un solo y único pueblo –por lo cual constituyó una comunidad- la coerción no se habría sentido como tal, salvo para los disidentes. Homogeneidad se opone a pluralidad.

El anhelo de ser libre en una sociedad homogénea, no en una heterogénea, no es esencialmente burgués. Tampoco podría ser burgués en sentido histórico. A partir del momento en que la burguesía empieza a privilegiar la paz social por encima de la libertad, el Estado, lejos de poder ser mínimo, redimensiona su estructura para cumplir su verdadera función represiva.

Creo que si a Lukács la comunidad le resultaba más bella que la sociedad era precisamente porque la veía más homogénea. La comunidad es más homogénea que la sociedad, en la medida en que aquellos que la componen tienen más rasgos en común que diferencias. Esos rasgos

comunes son los que, hacia adentro del grupo, permiten que sus miembros puedan convertirse en pares y los que, hacia fuera de él, los hacen diferentes del resto de la sociedad. Así, la comunidad tendría lo que no tiene la sociedad, porque la sociedad, en sentido moderno, está formada por individuos que compiten entre sí por el dinero, el éxito o el prestigio. En ella, entonces, nadie puede ser feliz, porque la competencia hace que todos tengan que ver en el prójimo a un posible rival. El problema para retomar a la idea de comunidad es que, como se da cuenta Adorno, el desarrollo de las fuerzas productivas y la lógica objetiva que se sigue de ellas, van en la dirección opuesta. Quien piensa dialécticamente tiene que aceptar que el momento histórico de la comunidad ya pasó. Por esas mismas razones, la implantación de la comunidad en el mundo contemporáneo estaría destinada al fracaso, dado que hasta que logre imponer su propio modelo de hombre –el hombre nuevo- tiene que trabajar sobre el supuesto del egoísmo.

6. La utopía como recuerdo y el problema de la contingencia

A pesar de que Adorno habla de la utopía como recuerdo⁴¹⁵ –como recuerdo de lo que no fue-, una idea claramente deudora del Benjamin de las Tesis de filosofía de la historia⁴¹⁶ eso no quiere decir que esté pensando en la restauración de alguna edad dorada, cualquiera que ella fuere. La dialéctica no retrocede. Mucho menos la dialéctica abierta, que no pretende recuperar su principio –plenamente desarrollado- para cerrarse sobre él. La sociedad emancipada sería la realización de lo que no fue respecto de lo ya sido. Son las posibilidades negadas por las sociedades del pasado las que en ella podrían realizarse. El orden que la emancipación traiga consigo no puede anticiparse buscando sus precedentes en la historia. En todo caso, son las páginas vacías de las que hablaba Hegel.

Que la utopía sea recuerdo no quiere decir que lo que ahora haya tenido lugar en el pasado, sino que el pasado –todos los pasados- lo vienen impidiendo y ese impedimento queda sedimentado como recuerdo de algo que no fue. El recuerdo de algo que no fue se traduce en melancolía. Y la melancolía se dirige con dolor al pasado, en la medida en que allí siempre se encuentra algo que resultó en su momento imposible, pero que la imaginación disfruta en evocarlo como si hubiera sido posible.

El problema de las posibilidades negadas por la historia es que, de ser posibilidades, deberían estar presentes de algún modo en la realidad. Pero ésta no es la mejor explicación para lo que Adorno quiere decir cuando dice en *ÄT* que la utopía es recuerdo –aunque ese concepto sea de hecho más paradójico de lo que él pretende-. Las posibilidades negadas por la historia no están

⁴¹⁵ Adorno, T. W., GS 7, 200

⁴¹⁶ Benjamin, Walter, "Geschichtsphilosophische Thesen", en: *Illuminationen* ...op. cit., pp. 268-279. Las tesis fueron también publicadas bajo el título "Über den Begriff der Geschichte". Sobre este problema, ver: Sazbón, José, "La historia en las 'Tesis' de Benjamin: problemas de interpretación", en: *Historia y representación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 179-189

contenidas en un programa de la realidad, en el cual se encontrarían las posibilidades realizadas por el espíritu tanto como las no realizadas, por tratarse de una totalidad. Adorno no piensa la utopía como el cumplimiento de un programa llevado adelante por el espíritu, sino como la negación de todo programa.

Desde el punto de vista del programa, a quien se ilusiona sobre lo que hubiera sido (la posibilidad no realizada) en contra de lo que fue (la posibilidad realizada) le cabe con justicia la crítica de inspiración hegeliana que Lukács le hace a los poetas vanguardistas, tildándolos de melancólicos: "... La posibilidad –considerada de manera abstracta, es decir, de manera subjetiva- es siempre más rica que la realidad; miles y miles de posibilidades parecen ofrecérsele al sujeto humano, de las cuales apenas una proporción insignificante puede realizarse. Y el subjetivismo moderno, que pretende percibir en esta riqueza aparente la auténtica plenitud del alma humana, siente frente a ella una melancolía mezclada con admiración y simpatía, mientras se opone a la realidad, que se niega a la realización de esa posibilidad, con un desprecio igualmente melancólico..."⁴¹⁷.

Esas posibilidades negadas por la historia, para no caer bajo la crítica de Lukács, que tan bien le cabría a Adorno, tienen que ser las posibilidades *no sidas* por oposición a las realidades *sidas* –eso implicaría que ambas pertenecen a la misma totalidad, unas como actualidades y otras como potencialidades-. Esas posibilidades son la negación de lo real, simplemente porque lo real no es necesario, sino contingente, con lo cual todo pudo haber sido a cada instante de otro modo que del que fue.

Si para Adorno la utopía no es el resultado de un programa necesario que la realidad cumple dialécticamente, a través de contradicciones, sino la negación de esa realidad, la historia, entonces, no contiene las posibilidades –como posibilidades no desarrolladas en cada momento de transición- que sí podrían desarrollarse en la sociedad emancipada. Si la historia es –como piensa Hegel- una totalidad que se ve obligada –de acuerdo a su programa- a elegir entre posibilidades distintas y contrapuestas cuáles pueden realizarse y cuáles no, lo no realizado debería ser complementario de lo real. En principio, antes de que el espíritu decida, todas serían para él posibilidades. Importa poco, para el caso, si su modo de decidir consiste simplemente en legitimar lo que los grandes hombres eligen de acuerdo con sus pasiones y lo que los individuos, como conservadores, reproducen. Como la historia tiene que tomar la forma de una totalidad que no deja nada afuera –un sistema-, las posibilidades negadas existen dentro de ella –como lo que no fue, como utopía- con la misma necesidad que las que fueron realizadas. Es tan necesario que ellas no existan como reales, porque no serían racionales, como que las otras sí existan como reales, porque se las considera racionales. De este modo debe interpretarse, a mi entender, la construcción del espíritu como construcción humana, de la que habla Adorno en ND.

La construcción del espíritu equivale a la construcción de la necesidad. De ahí que se suponga que las cosas no pueden suceder de otro modo que del que suceden, y que eso se exprese con la

fórmula de la dialéctica cerrada "todo lo real es racional y todo lo racional es real". A esta idea de que sólo existe lo que puede existir, Adorno le contrapone la idea de que todo pudo haber sido de otro modo, no como una crítica melancólica a lo que ha sido en nombre de lo que no fue –como sería para Lukács el caso de la poesía vanguardista–, sino como el proyecto de desmontar el espíritu, esa construcción humana que impone como necesario todo lo que sucede y gobierna a los hombres bajo la forma del hechizo. La contingencia se opone a la necesidad como la dialéctica abierta a la dialéctica cerrada. No obstante, aunque Adorno no quiera proceder como un melancólico, no puede no serlo, precisamente por su idea de contingencia. Al aplicarse al pasado, la contingencia permite pensar todo lo que ha sido como diferente y es prácticamente imposible no ponerse melancólico haciendo este tipo de operaciones mentales, salvo que alguien las haga de una manera totalmente lúdica y descomprometida, pero tal actitud sería totalmente discordante con la filosofía adorniana. Para una dialéctica cerrada, estos ejercicios de la imaginación son absurdos. Para una dialéctica abierta, en cambio, tienen pleno sentido, aunque encuentran su límite en la cosificación. Es imposible imaginarse de manera positiva cómo sería el mundo si no hubiera existido la cosificación o si el mundo fuera liberado de ella. Es quizá el mismo problema que tenían los filósofos modernos para imaginarse tanto el estado de naturaleza como una sociedad donde no los hombres no fueran egoístas.

Las revoluciones sólo pueden ser auténticamente emancipatorias, si logran romper el hechizo del espíritu, que es el modo en que la necesidad gobierna sobre los hombres. En cualquier otro caso, reinstauran el viejo dominio en nombre de otro ideal de sociedad y resultan regresivas.

Lo nuevo de la sociedad emancipada no estaría latente –como posibilidad– en las sociedades que la precedieron, sino que sería nuevo en términos absolutos, no en relación a algo anterior.

En consecuencia, ni aun aquellos que lo desean pueden imaginarse de manera positiva cómo sería el mundo si estuviera liberado de la cosificación. En el caso particular de Lukács, él no puede imaginarse una sociedad perfecta sin incorporarle la idea de grandeza. Adorno, en cambio, está en contra de esta idea que llena las páginas de los libros de historia, y está en contra a pesar de que duda de que sea posible imaginarse lo perfecto desconocido como otra cosa que lo conocido llevado a la perfección. Por eso niega que puedan existir imágenes de la sociedad emancipada.

Desde el punto de vista de la dialéctica hegeliana, la realidad es imperfecta en la medida en que se la mide respecto del fin de la historia. Una vez consumada la totalidad, todo lo real tiene el atributo de la perfección, porque cada momento se ha desarrollado del único modo en que era posible que se desarrollara, que es del modo en que le estaba prescrito por el plan del espíritu, de acuerdo con la relación que guardaba con sus fines y de acuerdo con la etapa para la cual se volvía un hecho significativo.

Desde el punto de vista de la dialéctica lukacsiana, a lo real le falta ser redimido. A diferencia de Hegel, Lukács no tolera que la totalidad se despliegue al margen de la felicidad humana. En ese

⁴¹⁷ Lukács, G., *Wider den missverstandenen Realismus* (1958), Claassen, p. 19, citado por Adorno, T. W., GS

sentido, es coherentemente materialista. Pero piensa la historia bajo el mismo ideal de grandeza que Hegel. Esa grandeza es la de la épica, donde no hay sujeto y por eso mismo tampoco puede haber individuo. Al despreciar al sujeto en nombre de algo anterior a él, Lukács participa de la misma visión épica de la historia que Hegel, para quien los individuos no cuentan. Adorno, en cambio, repudia al sujeto en nombre de lograr su superación, pero no por eso deja de reconocer que el sujeto vino a reemplazar una condición anterior –la barbarie– que se había vuelto insostenible.

En Lukács, el repudio al sujeto para añorar algo mejor y anterior en el tiempo es producto de una mala interpretación del papel del idealismo. Por eso se desvía de la dialéctica materialista de la que su misma filosofía forma parte. Sin el momento del sujeto es imposible el del individuo. En lugar de continuar la dialéctica que descubrió la cosificación –iniciada por el idealismo y continuada por el materialismo histórico–, Lukács se dedica a delinear los rasgos de la sociedad perfecta a partir de los rasgos de las sociedades que él cree que alcanzaron la grandeza al margen de la cosificación.

7. El principio del intrincamiento. El problema de la representación de la sociedad real

Ni el espíritu ni la utopía –como negación del espíritu– pueden representarse. El problema es que, así como es imposible una representación positiva de la sociedad emancipada, tampoco es posible la representación de las fuerzas que mueven la realidad. Pero, del mismo modo en que se recurre equivocadamente al modelo de la comunidad para imaginarse una vida sin cosificación, con individuos indiferenciados de la sustancia ética, donde no existirían los conflictos de la sociedad burguesa, y donde el dominio no se sentiría como tal –aun cuando tuviera que existir–, también se crea un modelo ficcional para representar la esfera política, entendida como expresión de los poderes que gobiernan la realidad tal cual es.

La representación de la esfera política está condenada al fracaso. Ese fracaso puede tomar la forma de la psicología o la del infantilismo⁴¹⁸. Adorno ilustra la primera posibilidad con la dramaturgia de F. Schiller, y la segunda, con la de B. Brecht.

En sus dramas políticos, el objetivo confeso de Schiller es desarrollar desde el corazón humano la fría y árida acción política. Él se imagina que alguien puede cargar con la cabeza calculadora del político sólo al precio de arrinconar al hombre que se podría haber sido. Pero quien aparece en escena es un hombre que no puede ser sujeto de la acción en el mismo grado en que no son sus intereses privados los motores de la intriga. Si sus acciones se derivan de una trama de intereses diseñada a la medida de la humanidad, el drama político queda reducido a la psicología de los personajes en juego. El de Schiller sería un intento de representar de manera humana –y a escala

11, pp. 257-258

humana- la inhumanidad de la historia. Pero ese intento fracasa, porque lo único que se logra al enlazar lo inhumano con lo humano –que para Schiller se corresponden con la razón enajenada en la historia y los sentimientos ocultos en el corazón de cada individuo- es hacer comprensible que la realidad ya no es interpretable desde la lógica de la motivación. La dramaturgia no sirve para representar la esfera de la política. Lo que sucede dentro de ella no es commensurable con las pasiones de los hombres. Cuando una biografía se esfuerza con el mayor celo posible por acercarse a un personaje célebre de la historia –un político, un estadista o un estratega militar- a la estatura de las personas comunes, tiene que introducir una trama, aunque sea arbitrariamente, para poder establecer entre los hechos una conexión de sentido. Que la gran política suceda en el mismo escenario de las pasiones humanas no invalida la presencia del espíritu universal: más bien la confirma, aunque la oculte en la trastienda. Lo que causa la infelicidad personal del héroe político es la ganancia que el espíritu obtiene de él a sus espaldas.

Pero así como la esfera política no puede representarse a partir de la lógica de la motivación –es decir, en ella no rige el principio de la dramaturgia moderna-, tampoco es posible representarla excluyendo como sofisticadas a las mediaciones de la interioridad y concentrándose en sus rasgos esencialmente abstractos y extrahumanos. La abstracción y la extrahumanidad, precisamente, hacen que la política sea resistente a cualquier representación estética. Cuando la literatura intenta expresar esos rasgos, se vale generalmente de un lenguaje infantil, basado en arquetipos, que le ahorrarían al lector el esfuerzo de interpretar las complejidades de los individuos. Esa meta ni siquiera la alcanza el género épico. Por lo mismo que la dramaturgia –la psicología, en última instancia- no puede explicar una guerra religiosa por las privaciones eróticas de una reina, la épica no puede disolver el sujeto para emular una cosmovisión anterior al lenguaje del yo. Para Adorno, Schiller es a la psicología lo que Brecht al infantilismo. Cada uno a su modo ha escrito las obras políticas cumbre de una forma de representación equivocada.

Aunque simplemente se trate de una reducción infantil con fines didácticos, la representación del fascismo como una banda de gánsters⁴¹⁹, implica una sátira inadecuada a su objeto. Si el dictador Arturo Ui es el representante de un trust del comercio de coliflores y no el respetado miembro de un grupo económico poderoso, esto significa que la irrealidad es esencial al carácter de la representación. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que esa irrealidad se deba a una reducción del tema a la escala infantil tiene una consecuencia que descalifica al marxismo de Brecht: finalmente, el dictador es encarcelable, porque proviene de una banda de delincuentes y la delincuencia se gesta en los márgenes de la sociedad, no en su seno. Transferida al fascismo, del cual los gangsters son una ilustración didáctica, esa consecuencia elimina la posibilidad del horror. El horror se produciría sólo si el espectador descubriera que el fascismo es expresión de una sociedad totalitaria, y no al revés.

⁴¹⁸ Adorno, T. W., GS 4, #94, pp. 162-165

⁴¹⁹ El ejemplo aparece en Adorno, T. W. "Erpresste Versöhnung. Zu Georg Lukács: "Wider den missverstandenen Realismus", en: *Noten zur Literatur II*, GS 11, p. 258

Representar una sociedad subordinada a los dictados de la economía política es tan imposible como representar el fascismo. "... La absoluta falta de libertad puede conocerse, pero no representarse ..."⁴²⁰. El intrincamiento que caracteriza a la sociedad totalitaria impide esa representación. No hay forma de deslindar cuáles son las fuerzas que gobiernan al todo, sin apartarlas de él y creer equivocadamente que operan desde afuera.

En una sociedad monolítica -como enseña ND- no tiene sentido determinar qué puede ser la causa de un fenómeno. La única causa, en todo caso, es la sociedad misma. La categoría de causalidad es desplazada y absorbida por la de *sistema*. Lo que explica es la trama, la interdependencia, la totalidad. Dentro de un sistema es imposible reducir una situación singular a otra, porque la causalidad no opera de acuerdo con la distinción marxista entre superestructura y base. Todas las situaciones dependen vertical y horizontalmente de todas las demás, pero no hay posibilidad de jerarquizarlas, si se encuentran indistintamente a la misma distancia del centro.

La deformidad (*Unwesen*) de la sociedad se deriva de su esencia (*Wesen*), porque la esencia del espíritu es desplegarse hasta completar la totalidad. Por eso, la representación del capitalismo tardío como una confabulación de mafiosos de poca monta contribuye a la idea falsa de que el poder se construye al margen de la sociedad.

El lenguaje positivo no es apto para representar ni sociedad real -debido a que el intrincamiento de sus mediaciones la vuelve abstracta- ni la sociedad emancipada -porque nadie puede imaginarse ni a sí mismo ni a los demás desde un punto de referencia que no sea el del yo en el presente-. Sólo en la esfera del arte se desarrolló una dialéctica capaz de encaminarse a la expresión de aquello que no cabe en imágenes ni en conceptos. Pero si el arte se ha quedado con ese privilegio es porque la sociedad no está emancipada y la promesa de felicidad que debía cumplir la praxis permanece cifrada en el lenguaje negativo de la obra de arte moderna.

⁴²⁰ Adorno, T. W.. GS 4, #94, p. 165

TERCERA PARTE

FELICIDAD Y ESTÉTICA

Capítulo 9

Lo que debería existir en la sociedad sólo existió en el arte.

1. El arte es verdadero en un mundo falso.

Un mundo que no puede prescindir de la ideología es un mundo falso. En ese mundo, la verdad no puede existir sin ideología; sin ideología, resulta insoportable. Ni siquiera el arte existe sin ideología, porque la dialéctica que lo pone en camino a la verdad es la misma que impide la emancipación social. Si de su lado quedó la verdad o, mejor dicho, si el arte quedó del lado de la verdad –aunque sólo pueda expresarla en forma negativa-, se debe a que del otro lado está la falsedad. Todo lo que no es arte, por lo tanto, no puede ser sino falso. El arte logró resistirse a la cosificación como ninguna otra cosa de este mundo. El problema de ese logro es si hay que atribuírselo a alguna cualidad intrínseca del arte o simplemente hay que interpretarlo como el resultado de que todo lo demás, al tener que subordinarse a las reglas de un mundo basado en el intercambio, perdiera sus cualidades. Pero lo cierto es que en la única esfera donde no existió la coerción fue en la del arte, una vez que el arte ganó su autonomía. Por eso es en la esfera del arte –a través del lenguaje negativo de la modernidad artística- donde aparecen los indicios de un sujeto emancipado. Ese sujeto es el verdadero sujeto de la obra de arte. Con ese sujeto no debe confundirse ni al productor ni al receptor de la obra de arte, porque ellos no están más aventajados que el resto de la sociedad como para salvarse de la cosificación, aunque sí sean las partes necesarias para que pueda expresarse lo no idéntico, y aunque sí deba haber algo en ellos que los distinga de los demás hombres como para que gocen de semejante privilegio.

Si la aparición de un sujeto emancipado es posible dentro del lenguaje del arte moderno –y no antes ni después- no es porque la esfera artística esté predestinada dentro del plan del espíritu para que se exprese en ella el sujeto emancipado, sino porque la sociedad se fue configurando históricamente de una manera tal que hizo que al arte le quedara esa función, mientras se lo privaba de todas las demás. De hecho, al mismo tiempo que ingresaba en la modernidad, el arte perdía sus funciones culturales y renunciaba a toda posibilidad de contribuir al vínculo social. Por integrarse socialmente a la vida burguesa –como la negación de esa vida- es que el arte puede desarrollarse en dirección a la verdad. Las condiciones por las cuales en la sociedad nada es verdadero son las mismas que hacen que el arte se convierta en la esfera donde la verdad puede expresarse. Pero como que la verdad esté de su lado depende de que la falsedad esté del otro, el arte no puede existir sin ideología. En una sociedad no emancipada, el arte sirve como compensación por la falta de emancipación.

Ahora bien, si en la esfera artística puede tener lugar la verdad, es porque la dialéctica que se encamina hacia ella permite que las obras se expresen en un lenguaje con otro tipo de universalidad que la del concepto. Ese lenguaje no es un lenguaje comunicativo, sino mimético.

Por eso el arte y la filosofía no deberían existir en una sociedad emancipada. La existencia de ambas corresponde a un mundo donde todo lo viviente aguarda ser emancipado (no sólo los hombres, sino todo aquello a lo que le queda un resto de naturaleza), en la misma proporción en que las condiciones sociales se alejan progresivamente de esa posibilidad.

Aunque es imposible imaginar de manera positiva una sociedad emancipada, no hacen falta imágenes para saber que en ella no sería necesaria ninguna forma de coerción, ni la de la moralidad ni la del Estado. Adorno piensa la normatividad en el sentido kantiano: como el correctivo de una mala naturaleza. Y es en este sentido en el que la califica de falsa: bajo otras condiciones que las vigentes, su existencia no estaría justificada. Las normas no pueden ser en sí mismas verdaderas, porque simplemente son paliativos de un mundo donde lo verdadero sólo puede existir de manera paradójica: en contradicción con la sociedad, pero dentro de ella, como sucede en el caso del arte. En la medida en que compensan algo que al mundo tal cual es le falta, las normas también son ideología.

El arte es verdadero porque la sociedad es falsa. Es imposible pensar cómo sería el arte si la sociedad hubiera sido diferente. O qué lugar habría ocupado. Es más, como el arte es lo que es (la negación de la sociedad dentro de la sociedad) porque la sociedad es falsa, su existencia sólo puede pensarse dentro de las coordenadas de un mundo como éste, donde la emancipación social no se ha logrado aun.

El hecho de que la esfera de la praxis esté escindida de la esfera de la verdad pone al arte en una posición privilegiada respecto de todo aquello que se genera y se degrada en este mundo. Por qué es el arte y no alguna otra cosa lo que ocupa ese lugar es fácil de deducir de la idea que Adorno se hace de la sociedad: en una totalidad cerrada –y en eso precisamente se ha convertido la sociedad– lo que tiene los atributos que a ella le faltan se llama ideología. Y la ideología de un sistema sólo puede ser una de sus esferas particulares, si en esa esfera se concentra lo que él niega.

Para ser esa esfera privilegiada, el arte tiene que convertirse en una especie de reducto en el que son posibles todas las cosas que resultan imposibles en el mundo real. Pero ese privilegio le cuesta el hecho de no poder expresarse en un lenguaje positivo. De ahí que la dialéctica que despliega el arte en dirección a la verdad vaya de la positividad del clasicismo a la negatividad del modernismo. A mayor negatividad, a mayor incapacidad de comunicarse, mayor cercanía respecto de la verdad.

El contenido de verdad del arte moderno, entonces, es tenebroso, porque lo que expresa es la imposibilidad de lo que debería ser. Lo que dice, cuando logra hablar en un lenguaje cercano al silencio –como en el caso de Beckett, a quien Adorno iba a dedicarle *ÄT*, de haberla podido

publicar en vida⁴²¹-, es verdadero por revelar la espantosa pérdida de atributos del mundo real y evocar aquel otro, el que no fue, por la presencia insoportable de lo que no debería ser. Lo que no fue no es una positividad escondida, completa y cerrada en sí misma, como un mundo aparte, que el artista lo conoce por el atributo de su intuición y el receptor –vuelto filósofo- lo reconoce porque hace de intérprete entre el lenguaje de los artistas y la verdad. Si así fuera, la dialéctica del arte contendría el programa correcto de cómo debería haber sido el mundo real, sin necesidad de saber cómo fue realmente el mundo como para que el arte se constituyera en la esfera que lo niega. Pero el lugar que el arte pasa a ocupar respecto del mundo depende de que el mundo se haya torcido en la dirección que lo hizo, que se haya alejado de la emancipación humana en el mismo momento en que dentro de él estaban dadas las condiciones materiales para que ésta fuera posible. Hace falta que la sociedad se encamine hacia la totalidad para que la praxis que quiera cambiarla se vuelva impotente mientras el arte se vuelve omnipotente en su incomunicación con el mundo. De todos modos, la impotencia de la acción acontece en el mundo real y la omnipotencia del arte, en otro, en el que lo niega y, por lo tanto, no es real. La escisión entre ambos es lo que hace posible que todo quede igual.

Para que el arte fuera una esfera privilegiada respecto de cualquier otra, hacía falta que alcanzara su autonomía. Sólo así podía ser lo contrario de la sociedad, pero dentro de la sociedad. Si tardó tanto en llegar a ser autónomo, no era porque ese destino requiriera para cumplirse de los momentos preliminares de una dialéctica cerrada, sino porque, para que lo fuera, la sociedad debía crear, al mismo tiempo que frustrar, las condiciones de la emancipación humana. Y eso recién ocurrió con la sociedad burguesa. En la medida en que la sociedad burguesa frustró lo que el pensamiento reclamaba, el arte se volvió el receptáculo de lo negado por ella.

Dentro de la sociedad burguesa, la escisión entre el mundo del trabajo y el mundo de la cultura representa tanto la aceptación de que la sociedad, aun cuando se falsifique, necesita depositar la verdad en algún reducto, como el reconocimiento de que, al hacerlo, reproduce una forma de vida que no puede estar exenta de ideología.

Al presentarse no como algo socialmente provechoso, sino como algo que no puede justificar su existencia ante la pregunta puritana por su utilidad, el arte gana un espacio que es por sí mismo una crítica a la sociedad que lo integra. Aunque la sociedad burguesa lo integre como su negación, y por eso se permita paladearlo como parte de su propio ocio, no por eso el arte deja de denunciar el rebajamiento general que han sufrido todas las cosas que no pertenecen a su esfera. En la medida en que él es autónomo, porque crea y sigue sus propias reglas, todo lo que no es él, y que él niega, se caracteriza por la heteronomía, por el vil sometimiento a las reglas de una sociedad basada en el intercambio. Lo que queda fuera de su ámbito es porque es un mero medio, algo que no vale por sí mismo, sino que vale por servir para otra cosa. La existencia de lo extra-artístico se revela como rebajada y lo que revela ese rebajamiento es la existencia de lo artístico.

⁴²¹ ÄT se publicó póstumamente, en 1970 (Adorno murió en 1969)

Dado que es la sociedad la que establece la separación entre lo que es autónomo y lo que no lo es, al arte no le está dada la posibilidad de disociar el momento de la crítica que él representa del momento de la ideología. Por lo mismo que es una crítica de la sociedad, el arte forma parte de la ideología por la cual esa sociedad se reproduce.

El arte no puede dejar de ser ideología por ser lo verdadero de una sociedad falsa. Su verdad compensa la falsedad que existe fuera de él. Lo que al arte le permite resistirse a ser fagocitado por la sociedad es la incomunicación con ella. El arte le aporta a la sociedad su resistencia – resistencia que se resume en la negación a ser mercancía-, pero al resistirse se cierra a la representación del afuera. El arte llega a ser moderno porque reproduce lo que fuera de su esfera –para los que viven hundidos en el mundo de la reproducción social- es invisible: el carácter abstracto e infinitamente mediado de una sociedad basada en el intercambio. La sociedad, entonces, penetra en la esfera del arte sin que él la imite, pero en la imposibilidad de imitarla que tiene el arte moderno se revela aquello en que la sociedad se ha convertido y en que se han convertido los hombres sin que ni una ni otros puedan verlo.

Para consolar de lo real, el arte tiene que mantener su utopía –a promesa de felicidad encerrada en él- como irrealizable. Por eso, es por definición que la teleología del arte no lleva a la realización de su promesa de felicidad. La sociedad era la que podía realizarla y, como no la realiza, queda depositada en el arte. El hecho de que la dialéctica de la apariencia estética sea abierta no explica por sí mismo el incumplimiento de la promesa de felicidad por parte del arte. Si da cuenta de su incumplimiento por parte de la sociedad. Dado que la promesa queda irredenta dentro de la sociedad –y es el arte, dentro de ella, el que la recoge-, la dialéctica no se cierra y se mantiene abierta, aun cuando su espera se sepa inútil. Sólo una dialéctica abierta, construida a partir de momentos contingentes, es compatible con la promesa de felicidad. Por eso, para Adorno, una dialéctica cerrada, como la hegeliana, no contempla esa promesa desde un comienzo y piensa el reino de Dios en la tierra como una totalidad autosatisfecha. La felicidad que anhelan hombres resulta algo trivial, tal como pensó la tradición filosófica racionalista.

En el hecho de que el arte se haya quedado con los atributos que le faltan a la sociedad están las razones últimas del escepticismo político del último Adorno: la verdad del arte es índice de la falta de verdad de la sociedad. Si la sociedad no está emancipada, es porque la emancipación tuvo lugar en otro lado, con lo cual no habría garantías de que la emancipación ocurra alguna vez en la sociedad. Por otra parte, si la sociedad no se emancipa, es porque algo (la ideología) compensa lo que a ella le falta. Por eso todo arte no puede, a pesar de su verdad, dejar de ser al mismo tiempo ideología.

Pero la praxis humana destinada a cambiar la sociedad no era el arte, sino la política. De hecho, el arte no la emancipa, sino que es el índice de su falta de emancipación. Sirve de testimonio de lo que no ha ocurrido.

Ahora bien, el planteo de ÄT respecto de la felicidad abre una serie de preguntas que la propia obra no puede responder ¿Cómo puede medirse por la negatividad de la obra de arte el abismo

entre la praxis y la felicidad?. Si la negatividad de la obra de arte es índice de ese abismo, las obras de arte positivas serían índices de sociedades donde la distancia entre la praxis y la felicidad no es tan abismal, tal como creyó Lukács. ¿Por qué la praxis estética progresa dialécticamente y la praxis política, no? ¿Por qué ni el productor ni el receptor de la obra de arte entran en la dialéctica que hace al arte verdadero, si sin ellos el arte como praxis no podría existir? En ÄT, Adorno no quiere cruzar la dialéctica de la apariencia estética con la dialéctica de la ilustración. Si lo hiciera, tendría que reconocer –como debería hacerlo– que algo bueno puede venir al mundo de la mano de la racionalización de la sociedad.

2. El arte es autónomo en la sociedad burguesa.

El arte recién se convierte en un hecho social a partir de su autonomía. En ese momento, cuando la burguesía lo integra de manera completa a la sociedad –de manera mucho más completa que cualquier sociedad anterior, dice Adorno⁴²²–, porque lo integra como su opuesto, se hace visible lo que nunca antes había podido verse: que el arte estaba dispensado del rebajamiento general de las cosas y que, por eso, encerraba una crítica a lo que se desarrollaba sin remedio fuera de su esfera. Aquello que lo mantenía inmune a la lógica social, aquello que le permitía desarrollarse siguiendo sus propias reglas, era lo mismo por lo cual iba a ser integrado como lo otro de la sociedad dentro de la sociedad.

La autonomía del arte es correlativa de una idea de humanidad. El proceso que lleva a esa autonomía se inicia con el humanismo del siglo XV y se termina de definir con la ilustración del XVIII. No obstante, la libertad que en el terreno del arte parece irrevocable es la misma que en la sociedad se vuelve imposible. El supuesto de que los hombres son libres aun en cadenas es el que permite dejar de subordinar al arte a la metafísica y a la moral. Pero sólo si la sociedad no cumple con la promesa de una vida más libre es posible pensar que el arte es el reino de la libertad. En un contexto de mínima libertad empírica y máxima libertad inteligible, el arte aparece como enteramente autónomo, por haberse emancipado tanto de las viejas autoridades (la verdad y el bien) como de la artesanía y, por extensión, del trabajo manual, del que antes nunca terminaba de diferenciarse.

Pero la libertad conquistada por el arte a expensas de la sociedad, aun cuando tenga rasgos de ceguera (por no poder ver a qué precio se deposita en él una promesa de emancipación humana), se extiende paradójicamente más allá de los límites de la subjetividad del artista. Los hombres libres no serían solamente los artistas, sino los que gozan de lo bello y de lo sublime gracias a sus facultades. Las obras de arte se vuelven motivo de goce estético. Son bellas por eso, y no al revés. La belleza es producto del placer que provoca el objeto en el sujeto, no una propiedad del objeto. A

⁴²² Adorno, T. W., GS 7, p. 334

invertir esa relación es a lo que tiende todo el proceso de autonomización del arte que termina en Kant. El arte pasa a formar parte del reino de la belleza, al que no pertenecía por derecho propio en el mundo clásico, recién cuando el sujeto logra paladearlo. De ahí que ingrese a la estética – una disciplina cuya autonomía también es producto de la ilustración- como parte del problema del gusto, algo que pertenece enteramente al sujeto y no al objeto.

Adorno sostiene que en ninguna otra parte mejor que en la estética se deja ver la sombra del idealismo, en la medida en que el idealismo declara la muerte de todo aquello que no esté dominado por el sujeto⁴²³. Con Kant, la angustia ante el poder infinito de la naturaleza empieza a ser anacrónica. Al estar escindido, el sujeto puede proyectarse sobre la naturaleza y sentirse cerca de ella. Al saberse libre, ya no teme que esa cercanía lo esclavice: está cerca, pero enfrente, porque entre él y la naturaleza media un abismo. La naturaleza es el pasado del sujeto. Lo que de ella ha quedado en él puede controlarlo. Lo mismo que sucede con la naturaleza interna sucede con la naturaleza externa. La belleza natural, de todos modos, es la belleza del paisaje, una belleza tranquilizadora. El resto, la naturaleza que evoca al pasado –pero como pasado- corresponde a la experiencia de lo sublime.

La experiencia de la belleza natural, bajo estas condiciones, que son las condiciones de la sociedad burguesa, no puede ser sino ideológica, aun cuando se trate de una experiencia auténtica. El uso burgués que se hace de la naturaleza –ponderando como un individuo mejor a aquel que es capaz de gozar de ella- la deforma irremediabilmente. Sentir la naturaleza, disfrutar su calma, se convierte en un privilegio que se valora comercialmente. En este sentimiento se fundan las bases del turismo organizado. No obstante, a pesar de no poder escapar a la ideología, Adorno reivindica la belleza natural como categoría estética, siempre cuando no se la aplique a un paisaje para poder predicar de él un “¡qué hermoso!”. La naturaleza, para él, requiere silencio, no juicios de gusto. La belleza natural es la alegoría de un más allá de la sociedad burguesa, de su trabajo y de sus mercancías, aunque siempre su imagen se halle mediatizada por la inmanencia social. Lo que no debe ocurrir es que la belleza natural se confunda con un estado de reconciliación. Quien piensa eso la rebaja, porque la convierte en un pretexto para ocultar lo que aún está por ser reconciliado, y es sólo en aquello que aún está por ser reconciliado donde se puede encontrar belleza.

3. Excurso sobre Kant, Hegel, y las categorías de lo bello y lo sublime

Habría que preguntarse por qué Adorno retoma en *ÄT* las categorías de lo bello y lo sublime. La respuesta más directa a esa pregunta sería decir que las retoma porque piensa el concepto de arte a partir del concepto de arte autónomo, y las categorías de lo bello y lo sublime, desde el punto de vista de la historia de las ideas, están ligadas intrínsecamente al momento de la modernidad

⁴²³ *Ibid.*, pp. 98-99

(segunda mitad del siglo XVIII) en que el arte empieza a ser concebido como autónomo. De todos modos, es inevitable que, una vez surgida la concepción del arte como autónomo, su concepto se aplique retroactivamente, como si siempre el arte lo hubiera sido, sólo que sin saberlo.

Las categorías de bello y sublime delimitan lo estético como una esfera autónoma respecto de la metafísica y de la moral. La dialéctica que lleva a esta autonomía queda enlazada a aquellas dos nociones como índices del dominio de la naturaleza. Bello es lo dominado y cercano, sublime, lo no dominado y distante (distante en el tiempo y en el espacio: es el pasado de la humanidad, porque se lo ha dejado atrás para elegir el camino de la civilización). La cercanía y la distancia, respectivamente, dan la pauta de que el hombre es la medida de lo estético. La estética kantiana⁴²⁴, entendida como una estética de escala humana, pone por eso del lado del sujeto las condiciones de posibilidad para experimentar lo bello y lo sublime. Algo es bello o sublime en relación a la finitud humana. Sólo un sujeto finito es capaz de experimentar lo limitado como bello y lo ilimitado como sublime. Es un sujeto finito el que hace la experiencia de lo que se le parece y de lo que le es inconmensurable, y la hace en forma independiente de cómo sea el mundo fuera de los límites dentro de los cuales él lo conoce. Pero en el juicio de gusto no hay conocimiento. Hay placer o displacer. Ese placer, aunque aspira a ser compartido con el género humano, por no tener un rango conceptual, no es enteramente *a priori*. No obstante, la apriorización del problema del gusto –más allá de que sea parcial, porque el juicio estético nunca puede ser enteramente *a priori*– refleja en parte la poca naturaleza que le queda al sujeto. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que la apriorización no pueda ser completa revela, por una parte, que hacer juicios universales es inevitable, y por otra, que esa universalidad en materia de gusto va a ser de otro tipo que la del conocimiento, porque el juicio de gusto necesita del vínculo con la facultad de sentir placer o dolor. La diferencia de lo bello con lo agradable y lo útil va a ser uno de los grandes logros de la estética kantiana.

Schelling es el primero que llama a su estética una filosofía del arte. En Kant, la estética todavía no es una filosofía del arte en sentido estricto, sino una reflexión sobre el gusto. Y el gusto se aplica a lo bello y a lo sublime, que son las categorías estéticas por excelencia. Una obra artística es bella por el mismo principio que hace que una rosa sea bella y que ninguna de las dos pueda ser sublime. Son objetos tangibles, pequeños –en el sentido de que se adecuan a la escala humana–, cercanos, mensurables, a los que sólo Kant logrará rescatarlos del sentimiento trivial de lo agradable que le atribuyen sus antecesores empiristas. Pero todos estos atributos –que no están directamente en las cosas– sólo pueden ser producto de un goce moderado. Ese goce moderado, justamente, es el goce que se permite un sujeto que tiene por norma el autocontrol. La belleza tiene las proporciones de un mundo que el sujeto considera hecho a su medida. Lo sublime toma las formas de una naturaleza no dominada (lo sublime dinámico), o de un infinito inconmensurable (lo sublime matemático). Es decir, es lo que excede la escala humana y no puede medirse con ella,

⁴²⁴ Me refiero concretamente a la Analítica de lo bello y a la Analítica de lo sublime de KU

como sí sucede con lo bello. Por eso sólo produce placer desde una distancia considerable. No es cercano y tangible, sino lejano e inconmensurable con el hombre.

Hegel avanza más allá de Kant, en dirección a abolir definitivamente la naturaleza. Como resultado, lo sublime queda convertido en parte de la categoría más insignificante de la escala divina por la que se mide al arte: sublimes son las formas simbólicas del panteísmo primitivo, formas que –si bien pertenecen al orden del símbolo- apenas si cumplen los requisitos mínimos como para ingresar en el campo de la estética. No obstante, sublime ya no puede ser la naturaleza, sino las formas simbólicas con que los hombres exteriorizan el terror que ella inspira. La expresión de lo sublime es el primer paso que da el hombre después de abandonar la idolatría. El simbolismo de lo sublime constituye en realidad el segundo momento de la forma simbólica, cuando el espíritu ha superado el simbolismo inconsciente, en el cual forma y significado todavía estaban unidos de manera inmediata⁴²⁵.

El hecho de que para Hegel lo sublime se convierta en la manifestación más rudimentaria de la forma simbólica significa que el idealismo absoluto ha completado su tarea de poner en conceptos el dominio total de la naturaleza por parte del sujeto. Es en este sentido en el que pienso que hay que entender el interés de Adorno por el idealismo en el marco de ÄT. Lo sublime deja de ser el límite de lo bello –como lo era en Kant-, para convertirse en el límite de lo feo. Lo sublime es –dentro del terreno de la estética, no fuera de ella- lo que ha quedado más cerca de la fealdad, y la fealdad, para Hegel, es la naturaleza todavía no dominada. El terror que provoca lo sublime al evocar el terror primitivo, sólo por estar mínimamente controlado por el símbolo, entra en la órbita del arte. Es la forma más fea del arte bello. Es admitida dentro de la estética sólo por poseer un mínimo de forma, a pesar de representar tan deficientemente el ideal de belleza.

Con Hegel, el idealismo abandona la escala humana para medir lo bello. Al ser manifestación sensible de la Idea, el arte deja de formar parte del problema del gusto y recupera su relación con la verdad. Pero la recupera no a la manera de una vieja servidumbre que retorna del pasado, sino como una nueva libertad que el sujeto se ha ganado para el futuro. El arte es nada menos que la versión sensible de la escala divina. Es el primer estadio de una dialéctica donde la verdad todavía debe encarnarse en los materiales sensibles para entrar en contacto con los hombres. El arte es el estadio menos intelectual del pensamiento, pero su sustancia es pensamiento. Va hacia él por el camino de lo sensible, pero su destino es prescindir de lo sensible, para que el pensamiento trate con su propia sustancia y sea pensamiento del pensamiento.

Cuando no quede nada de naturaleza por dominar, el arte –y sólo el arte- va a ser bello. La naturaleza, en Hegel, no es bella en sí misma, sólo lo es por analogía con el arte. En la estética del idealismo absoluto, bello es sinónimo de artístico, y sublime, de primitivismo artístico, de rudimento

⁴²⁵ Hegel, G. W. F., "Die Symbolik der Erhabenheit", en: *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, en: *Werke in zwanzig Bänden ... op. cit.*, Bd. 13, Zweiter Teil, Erster Abschnitt (Die symbolische Kunstform), Zweites Kapitel, pp. 466-484

simbólico: algo monumental, pero tosco, con las mismas características de lo que emula y teme: la naturaleza.

4. Cuando la emancipación humana no es posible, el sujeto sólo puede emanciparse por medio de la contemplación

En ND Adorno sostiene que una humanidad emancipada se relacionaría de otra manera con la objetividad. Pero sin una nueva forma de organización social, la emancipación del sujeto queda absolutamente restringida al pensamiento y al arte: sólo en ellos puede tener lugar la reconciliación con lo otro de sí mismo. Mientras no exista una sociedad liberada, lo único que encierra un indicio de cómo podrían ser vistas las cosas por un sujeto emancipado es la contemplación. Por eso Adorno no aceptaba la crítica que le hacían los activistas estudiantiles, de que su postura conducía a la resignación. Para él, en la década del sesenta, la relación del pensamiento con la praxis se hallaba congelada. A la realidad no le servía un pensamiento que se convirtiera en un programa de cómo la realidad debería ser. Los programas traicionan la utopía, porque deforman lo real para que en algún momento –el momento de la revolución- pueda terminar coincidiendo con lo posible. La utopía no para Adorno es la realización de una *idea* implícita en la realidad (en el sentido de una posibilidad suya aún no realizada), sino la negación de lo existente. La utopía es aquello de lo cual la realidad carece, aquello a lo que la humanidad aspira, pero que en las condiciones históricas actuales -tanto objetivas como subjetivas- no se puede alcanzar, porque las relaciones de producción son tan obstáculo para ella como el mismo sujeto cosificado, que busca la felicidad en todo aquello que promete sacarlo de la cosificación, mientras paradójicamente se la aumenta.

Ahora bien, si lo que se necesita para la emancipación del sujeto es una nueva organización de la sociedad, ¿por qué optar por la contemplación, en lugar de intentar sacar a la praxis de su estado de deformación?. La respuesta de Adorno a esta pregunta parece haberse inspirado en la misma realidad histórica que es necesario transformar. Si bien él no renuncia al tópico marxista de la emancipación humana, se mantiene escéptico respecto de la posibilidad de que la praxis emancipatoria históricamente existente, en tanto se ha vuelto paradójica (porque atenta contra la emancipación misma que debe lograr), pueda cumplir con ese objetivo. Por lo tanto, sigue creyendo en la emancipación humana como el objetivo más impostergable de todos, pero no cree que pueda alcanzarse por medio de la praxis, si la praxis está deformada.

El sujeto emancipado sería aquel que pudiera expresar lo no idéntico del yo tanto como del no yo. Pero un sujeto no puede emanciparse sin que se emancipe la humanidad toda. Mientras la emancipación humana no sea posible, y sólo porque no es posible, la emancipación de cada sujeto queda restringida a un tipo de experiencia de la que se participa a través del pensamiento y del arte. De ahí que Adorno le atribuya al arte moderno lo que a la sociedad le está negado, y que esa atribución sólo se justifique porque la praxis no logra llevar a cabo la emancipación humana con el

éxito que alguna vez le auguró el marxismo. Si el arte puede expresar "la posibilidad de lo imposible" (aunque sea negativamente y como imposibilidad) es porque la utopía le ha sido prestada.

En la obra de arte se expresa negativamente algo inexpresable en lenguaje positivo: lo que el sujeto hubiera sido si no se hubiera cosificado. A esa posibilidad de expresar a un sujeto no cosificado Adorno la llama el potencial utópico del arte. Ahora bien, si esta posibilidad expresiva aun se mantiene latente en alguna esfera de la realidad, y esa esfera es la del arte, es porque algo de la prehistoria del sujeto ha sedimentado en él como un aspecto enigmático y profundo que sólo se expresa bajo ciertas condiciones. Es como si en la diferencia misma entre un sujeto y otro subsistiera algo más que el trabajo que la sociedad ha hecho con cada uno. Y como si esa diferencia sólo pudiera percibirse como tal cuando se objetiva fuera de los límites de la sensibilidad cosificada.

El sacrificio de lo singular a lo colectivo que representa el artista como fuerza productiva del arte tiene su raíz en la estructura atomística de la sociedad. Si esta estructura se modificara, esta peculiaridad desaparecería. Mientras lo singular y lo universal sean divergentes, no existirá la libertad, excepto que sea entendida como el derecho del artista a ceder a la presión del propio temperamento. Dentro de la sociedad burguesa totalmente racionalizada, el artista aparece como aquel que puede expresar sublimadamente lo que las fuerzas sociales de producción no pueden, pero no por eso Adorno acepta convertirlo en el sujeto de la obra de arte. *El sujeto de la obra de arte es el sujeto emancipado*, y el sujeto emancipado es un sujeto todavía inexistente.

El sujeto emancipado sería aquel que pudiera expresar lo no idéntico del yo tanto como del no yo. Pero un sujeto no puede emanciparse sin que se emancipe la humanidad toda. Por eso Adorno le atribuye al arte moderno lo que a la sociedad le está negado. Esa atribución sólo se justifica porque la praxis no logró llevar a cabo la emancipación humana con el éxito que alguna vez le auguró el marxismo. Ese sujeto que se constituye en el lenguaje de la obra de arte es una posibilidad que no ha sido aun desarrollada ni individual ni históricamente. Sólo forma parte del potencial utópico del arte moderno.

Puede ser que aquello que la obra de arte expresa haya formado parte alguna vez de la sensibilidad humana, pero dentro del proceso civilizatorio ese impulso mimético que se traduce en ella sólo ha sobrevivido en el arte. Lo que queda expresado en la obra no es la peculiaridad inefable del sujeto que la produce, sino algo que ha existido desde siempre sin que se lo haya reconocido como tal. Por eso el lenguaje de la obra de arte no es comunicativo, sino mimético.

El lenguaje del verdadero arte debe tratar de separarse del lenguaje comunicativo. La incompatibilidad entre ambos hace que el arte moderno se proponga transformar el lenguaje comunicativo en mimético. De ahí que Adorno lo considere el arte más verdadero. Y restablezca por él la relación del arte con la verdad, no con la belleza.

El momento de expresión de lo no idéntico no es ni una experiencia subjetiva -que le acontecería o al sujeto productor o al sujeto receptor de la obra- ni una etapa de la historia del arte -el modernismo-, sino un momento del lenguaje de la obra de arte que la dialéctica de la apariencia estética -que también es histórica y que también necesita del sujeto empírico como productor y como receptor- hace posible.

Si el sujeto de la obra de arte no es un sujeto ni individual ni histórico, y si la expresión de lo no idéntico que tiene lugar en ella no significa en sí misma ni una experiencia subjetiva ni un período de la historia del arte -aunque sí responde a un momento de la dialéctica de la apariencia estética, el del arte moderno-, queda justificado que Adorno no conciba programáticamente la utopía del arte: ni en la historia universal ni en la historia del arte se desarrolla un plan por el cual los artistas se acercarían progresivamente a la verdad como la meta de todo el proceso. Si Adorno no concibe la utopía del arte de manera programática, tampoco necesita pensar en un sujeto histórico (artistas o movimientos) que se encargue de realizar este plan en la historia.

En ND Adorno plantea que, como hablar de subjetividad es lo mismo que hablar de cosificación, sólo la emancipación del sujeto permitiría la expresión de lo no idéntico del sujeto tanto como del objeto. La prioridad del objeto que se da en la obra de arte, en la medida en que supone un sujeto emancipado, permite revelar tanto lo no idéntico de la cosa -porque logra escapar de la tiranía del concepto- como también lo no idéntico del sujeto -porque el sujeto se libera de la tiranía que debe ejercer sobre lo no cosificado de sí mismo-. Al no tener que ejercer más el dominio sobre el objeto, haciéndolo coincidir con su concepto, el sujeto no necesita más de la cosificación de sí mismo que es condición de ese ejercicio. En este sentido, el planteo del problema de la expresión en *ÄT* completa la relación entre prioridad del objeto y emancipación del sujeto planteada por Adorno en ND.

5. El sujeto emancipado sólo puede expresarse en el lenguaje del arte moderno

Para Adorno, la categoría de obra de arte no se aplica a cualquier producto artístico. No existen las obras de arte malas o fallidas, porque serían falsas y la obra de arte no puede dissociarse de su contenido de verdad.

Lo que la obra de arte ha imitado desde siempre no es la realidad, sino aquello que en ella señala más allá de lo real: la belleza natural. En lo bello de la naturaleza se vislumbra un indicio de lo que sería una naturaleza reconciliada: la naturaleza vista sin lo que su racionalización completa ha hecho de ella (esto es, la naturaleza vista como era antes de que las operaciones del sujeto la ordenaran por medio de conceptos). Pero la naturaleza ya no existe en ese estado, que sólo puede aparecer como recuerdo en el arte. Lo que el arte hace aparecer no es la luz misma de la redención, sino la realidad en tanto es vista bajo esa luz. Por eso, cuando llega a sintetizar lo escindido, no hace sino definirlo en su carácter irreconciliable. La paradoja del arte es que tiene

que dar testimonio de lo irreconciliado a la vez que tiende a reconciliarlo. Y esta estructura antinómica atraviesa toda su historia, aun cuando el arte sólo se haya vuelto consciente de ella con el arte moderno. El arte moderno exige la belleza natural al revelar su falta. Si en una obra de arte todo se ve negro –o gris-, la belleza natural corresponde a los colores, que ya no pueden verse. Si recurre a la repetición, expresa lo irreplicable. Si las relaciones entre hombres parecen en ella relaciones entre cosas, lo que hay detrás de tanta cosificación es la verdadera humanidad –la verdadera humanidad, por su parte, no podría mostrarse, porque, como se trata de algo que nunca ha existido, sus rasgos son imposibles de imaginar-.

Así opera el lenguaje negativo del arte moderno. Expresa lo que no existe y debería existir –un sujeto emancipado- como negación de lo que existe y no debería existir –un sujeto cosificado-. Lo que el público ve en la obra es lo que no debería existir pero como reclamo de lo inexistente. Lo que no existe no puede expresarse en un lenguaje positivo. La expresión en lenguaje positivo, de ocurrir, resultaría falsa, porque el sujeto que se expresa siempre es un sujeto cosificado, que describe los rasgos de un mundo sin cosificación del que se cree parte, sin darse cuenta de que, si existiera ese otro mundo, también él sería diferente de como es mientras lo piensa. El mundo descosificado es relativo al yo cosificado que lo imagina y, al imaginarlo, este yo se piensa a sí mismo como un anticipo de la humanidad por venir, como alguien que no tiene el mismo grado de cosificación que los demás y que por eso puede imaginarse todo de otro modo. Pero por eso se autoengaña, porque, de no mediar más la cosificación, el sujeto que se cree exento de ella dejaría de existir tal como es y, por lo tanto, no sabemos siquiera qué vería a su alrededor. En la expresión negativa, en cambio, el sujeto no es ni el productor ni el receptor de la obra, proyectándose a sí mismos como sujetos excepcionales, que anticipan una nueva subjetividad. El sujeto emancipado es un sujeto inexistente y, por inexistente, se sustrae a la representación. De acuerdo con esta lógica, el lenguaje negativo, como lo contrario del lenguaje comunicativo, es lo que más se parece al silencio.

Esta dialéctica a través de la cual la falta de reconciliación se manifiesta en los intentos de reconciliación –la dialéctica de la apariencia estética- está íntimamente entrelazada con la dialéctica entre subjetivación y objetivación de DA. Es más, las aporías del arte moderno se dan por el ensamblaje de esas dos dialécticas. Para el Adorno de DA, la dialéctica entre subjetivación y objetivación está inscrita en el concepto mismo de subjetivación, que se refiere tanto al fortalecimiento del sujeto para enfrentar las presiones de la naturaleza interna y externa, como al precio que éste ha debido pagar para que ese proyecto de humanidad tuviera éxito. El precio por llegar a ser sujeto es la progresiva extensión de la racionalidad instrumental a todas las esferas de la vida. Con la racionalización total de la vida, la cosificación del yo tanto como del no-yo finalmente desemboca en la autodestrucción.

Esta misma paradoja está instalada desde un principio en el seno del arte. Todo principio constructivo –programático- lleva inscripto su reverso destructivo, que necesita del desarrollo dialéctico para ponerse de manifiesto. El momento en el cual esta dialéctica se vuelve

autoconciente es el del arte moderno, porque en él la negación de la síntesis se convierte en el principio configurador de la obra de arte. Cuando esto ocurre, el arte mismo puede aparecer bajo el signo del antiarte, como en el caso de las vanguardias, que articulan como sentido la negación del sentido, oscilando entre la apariencia afirmativa y el antiarte sin apariencia. Esta incapacidad de escapar al sentido en medio del sinsentido genera la paradoja del arte moderno: que quede en él algo de arte, mientras pretende ser antiarte, es al mismo tiempo un indicio de su falta de verdad – de la condición de ideología, a la que no puede renunciar, porque él sólo es verdadero en una sociedad falsa-.

Que la dialéctica de la apariencia estética se vuelva autoconciente en el arte moderno no quiere decir el arte moderno consista en la realización de su principio (la negatividad), para que después este momento revierta en su opuesto (entendiendo a lo clásico como su opuesto). Lo que quiere decir, a mi entender, es que el arte moderno asume su carácter transitorio como el precio que debe pagar por ser verdadero. Es el fracaso ejemplar lo que hace verdaderas a las obras de arte. Así como la expresión de lo no idéntico no coincide simplemente con un momento de la historia del arte –el del arte moderno-, tampoco la desaparición de ese momento corresponde a la muerte del arte entendida como un diagnóstico histórico-cultural. La muerte del arte es el estatuto de su verdad, no un destino prefijado de acuerdo con una Idea de lo estético⁴²⁶.

Adorno concibe a la modernidad estética en un doble sentido: en el del momento histórico de las vanguardias y en el de la racionalidad estética propia de lo moderno. En el primer sentido, los ismos sólo son valiosos si se los compara con el arte más conciliador surgido después de la segunda posguerra. Samuel Beckett o Paul Celan no eran para él vanguardistas de ninguna clase, sino emergentes de una racionalidad estética –la del modernismo- que podía desarrollarse independientemente de su tiempo. En ese sentido, eran artistas modernos sin contemporáneos⁴²⁷. Mientras Adorno concibe ÄT (desde sus escritos musicales de la década del 40 hasta 1969, el año de su muerte), el modernismo ya había ingresado hacía tiempo en el circuito del arte aceptado. El solo hecho de que el antiarte sea ponderado como arte –aunque se lo destaque bajo la categoría de *arte nuevo*- lo pone en camino hacia su disolución. Forma parte de la racionalidad estética de lo moderno el tener que sacrificar su programa en aras de su verdad. Esto es algo que siempre le sucedió a las obras de arte, sobre todo a las mejores. Si reproducen su programa en otras obras, con mínimas variaciones, hasta agotarlo, terminan sistematizando aquellos que las hacía verdaderas.

⁴²⁶ La tesis opuesta a la que sostengo aquí es la de A. Wellmer. Para él, la dialéctica de la apariencia estética es una dialéctica cerrada e interpreta la destrucción del momento de expresión de lo no-idéntico en el arte moderno como inscrita en el principio de esa dialéctica, como si ÄT necesitara de un a priori para que la distancia entre realidad y utopía resulte siempre infranqueable. Ver: A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985, p. 149

⁴²⁷ De todos modos, como de lo que sería el buen y el mal modernismo me ocupo en el capítulo siguiente, ahora sólo introduzco el tema lateralmente.

Ahora bien, la existencia de un arte que puede expresar lo no idéntico presupone el fortalecimiento de la subjetividad en una dirección tal que permita la apertura a esa experiencia. Si la expresión de aquello que el concepto oprime sucede en el arte moderno es porque el sujeto mediador de esta experiencia está capacitado para sustentarla. En este sentido, tiene que haber una subjetividad que no responda a la rígida unidad del sujeto burgués y esa subjetividad no puede ser sino resultado del proceso de ilustración, es decir, del mismo proceso que conduce a la catástrofe. De hecho, si bien Adorno es consciente de que el modernismo es posible gracias a la misma dialéctica que ha engendrado a la industria cultural, no quiere reconocerle a la racionalización de la sociedad el beneficio de haber resguardado de su lógica por lo menos una esfera -aunque esa preservación no pudiera durar mucho-.

La disolución del momento que expresa lo no idéntico dentro de la dialéctica de la apariencia estética se debe al carácter aporético de la expresión misma. El sujeto que le sirve de mediador a la expresión adquiere a través de ella una falsa conciencia de sí mismo: cuanto más impotente y funcional resulta, tanto más importante se cree. Su condición de expresante le hace imaginar que posee una relevancia de la que todos los demás han sido desposeídos. Si bien es cierto que la expresión no es posible sin un yo fortalecido -un yo débil no podría ser el instrumento de la negación de lo real que hace posible la utopía del arte-, esto no significa darle la razón a los desvaríos del yo acerca de su rol constitutivo de la expresión. El fortalecimiento del yo es condición de posibilidad para la disolución estética en la cosa. Pero ese yo que puede disolverse en la cosa, justamente a causa de su fortaleza, termina convirtiendo a la expresión en ideología.

Que el sujeto emancipado -aunque todavía no exista- puede expresarse en la obra de arte, significa que en el sujeto expresante -el que la produce- ha quedado algún resto de naturaleza no dominada que se canaliza como impulso mimético. Es decir, que la cosificación de ese sujeto no es completa. Si fuera completa, no habría ningún sujeto en absoluto que pudiera mediar en la expresión de lo no idéntico. Lo no idéntico tiene que estar presente de alguna manera en el sujeto para que pueda expresarse a través suyo. Otro problema diferente es que la posibilidad misma de expresarse termine convertida en la ideología del sujeto expresante. En este punto se encuentra anticipada la clave para comprender por qué la promesa de felicidad del arte, a mi entender, resulta ser también una forma de felicidad paradójica.

En la expresión se encuentra el principal indicio de lo que el sujeto podría haber sido. Ese sujeto emancipado que la obra de arte construye a través de un acto de lenguaje es la cifra de lo que sería la humanidad en caso de que no existieran más las relaciones de producción. Esta es la cara positiva de la expresión: *positiva* en el sentido de que deja ver lo no idéntico del sujeto y a partir de ese índice construye un sujeto emancipado, aunque ese sujeto se circunscriba a los límites del lenguaje mimético de la obra de arte.

Como contraparte de este aspecto revelador de la expresión, habría otro aspecto, un aspecto encubridor, que sería la cara negativa de la expresión. Toda expresión, aun antes de adquirir un andamiaje estético, tiende a la mentira, porque le hace creer al sujeto expresante que por el hecho

de poner en lenguaje el horror que le provoca la realidad está dando un primer paso hacia la modificación del *statu quo*. Como el sujeto siempre hace de la expresión una ideología –porque el poder expresarse lo consuela de lo real-, el arte moderno está condenado a hablar de las cosas con un lenguaje que niega la cosificación al mismo tiempo que la muestra, que toma partido por lo irreplicable mientras recurre a la repetición, que hace una apología de la variedad de los colores apelando sólo al negro y al gris, que se mimetiza con lo abstracto, uniforme y administrado para denunciar el resultado nefasto de la renuncia a la naturaleza. En última instancia, el arte moderno expresa negativamente lo que no es y lo hace a partir de un contenido que no está fuera de la historia aunque encierre las posibilidades que ella le ha negado al sujeto. Las aporías de la expresión se resumen en esa especie de maldición del arte moderno que hace que ninguna obra pueda manifestar positivamente el hecho de ser dueña de lo no existente (el sujeto emancipado). La expresión está condenada a expresar la utopía a través de un lenguaje negativo. Si esa expresión en lenguaje negativo es mejor que el silencio, lo es justamente porque se parece a él.

Tal como lo entiende Adorno, el arte moderno es el arte tenebroso, el arte que renuncia a la multiplicidad de los colores y se identifica con uno solo: el negro. Por su contenido, el ideal de lo negro se convierte en uno de los más poderosos impulsos de la abstracción. Pero, no obstante, el postulado de la oscuridad –o el del silencio- que guía los momentos más tenebrosos del arte se encuentra neutralizado por el hedonismo estético que sobrevive a las catástrofes, que podría sintetizarse en la idea de que el arte siempre produce placer por el hecho de ser arte, aun cuando sea tenebroso. En la perduración, es decir, en la resistencia al tiempo, se concentra el valor artístico: cualquier obra, más allá de que exprese el horror, es placentera, porque devuelve la confianza en la perennidad del arte, aunque lo haga al precio de que la sociedad siga impidiendo lo que en ella está expresado. Adorno critica este regocijo en la perduración del arte, porque termina siendo absolutamente ciego al potencial utópico de la obra.

El arte podría llegar a una discreta concepción de la verdad –de la verdad ya no como un valor abstracto atemporal, sino arraigado en una conciencia temporal- si se desprende de su anacrónica ilusión de duración e interioriza la transitoriedad de sus momentos, solidarizándose con lo efímero de la vida.

6. Mimesis y racionalidad en la obra de arte

Si la obra de arte moderna puede aspirar a ser verdadera es porque su lenguaje no es comunicativo, sino mimético. Pero toda obra de arte –no sólo la moderna-, para ser obra de arte, requiere de un componente mimético, que se equilibre con el componente racional. Toda obra de arte debe albergar ambos componentes, de ahí que Adorno rechace como arte al arte conceptual (porque no puede aceptar que una obra sacrifique el componente mimético en nombre del racional).

Racionalidad y mimesis, de todas formas, han seguido caminos históricos divergentes. La racionalidad, entendida como racionalidad instrumental, se ha convertido en la praxis social dominante y se ha extendido a todos los ámbitos de la realidad. La mimesis, en cambio, se ha refugiado casi exclusivamente en un solo ámbito, en el del arte. La bifurcación entre racionalidad y mimesis se da en el preciso momento en que se constituye el sujeto. A partir de entonces, la única forma en que puede subsistir la mimesis es como mimesis espiritualizada⁴²⁸. Por eso disfrutará de la vida secular del espíritu y participará de sus contradicciones, como todas las cosas transformadas y objetivadas por medio de la racionalidad. Pero el acoplamiento de lo racional con lo mimético permite que lo no idéntico irrumpa, aunque sea de manera transitoria, en la esfera del arte.

Justamente por la forma peculiar en que la mimesis sobrevive -espiritualizada- en el arte es que Adorno afirma que "... el camino histórico del arte en cuanto espiritualización es tanto la crítica del mito como su salvación ..."⁴²⁹. Por una parte, a través del impulso mimético, el arte es heredero del estremecimiento que caracteriza a la fase presubjetiva; es por eso que en las obras de arte pervive aún el recuerdo de la prehistoria, bajo la forma de un vaciamiento del yo en las cosas (vaciamiento del yo al que, en la vida cotidiana, el sujeto le teme) . Por la otra, el arte no puede purgar el pecado original del espíritu, que lo condena -como el precio que debe pagar la mimesis por haber caído en el proceso civilizatorio- a la divergencia dentro de la obra de arte: lo constructivo y lo mimético son principios opuestos.

El componente mimético hace que la obra de arte sea vista como estúpida por la racionalidad exterior a ella. Aun cuando esa estupidez sea parte del proceso racional, la racionalidad ya no puede reconocerla como propia, porque al absolutizarse como racionalidad instrumental y convertirse -como praxis social- en objetivo de sí misma, se ha vuelto irracional. Todo aquello donde no predomina el factor instrumental parece carecer de sentido. Esa estupidez, que la razón instrumental ve en la obra, es el residuo mimético del arte, el resto de algo bárbaro, extraño a la forma, y el precio de su hermetismo. Para sublimar el carácter estúpido que presenta la obra de arte hace falta el privilegio de la formación y de la relación de clases. Ése es el precio que debe pagar el arte por ser producido en una sociedad no emancipada, aunque, por otra parte, una sociedad emancipada no produciría obras de arte en el sentido en que las caracteriza Adorno.

De todos modos, desde la perspectiva adorniana, no hay arte sin interpretación. Si en una obra no hubiera nada que interpretar, ésta quedaría fuera de la línea demarcatoria del arte. La necesidad de interpretación proviene de una insuficiencia constitutiva de las obras de arte. Ninguna de ellas

⁴²⁸ "... La *mimesis* en arte es lo anterior, lo contrario al espíritu y, a la vez, el lugar en que éste se inflama. El espíritu es el principio de construcción en las obras de arte, pero sólo satisface su *telos* cuando brota de lo que hay que construir, de los impulsos miméticos, y se funde con ellos en lugar de que él les sea dictado de forma soberana. La forma sólo puede objetivar los impulsos singulares cuando es capaz de seguirlos allá donde ellos quieren ir ...": Adorno, T. W. GS 7, p. 180

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 180

alcanza a plasmar objetivamente lo querido. Por eso son enigmáticas. El enigma no es otra cosa que la zona de indeterminación entre lo irrealizable y lo realizado.

Por su componente mimético la obra de arte es enigmática, y por ser enigmática puede llegar a ser verdadera. La interpretación, que debe llevarse a cabo como experiencia filosófica, consiste en comprender la verdad o la falta de verdad de las obras. De hecho, el contenido de verdad -puesto en conceptos por el filósofo del arte o por el crítico- sería la solución objetiva del enigma de cada obra de arte. No obstante, si el enigma sobrevive después de cada interpretación, es porque lo que el esteta o el crítico pueden interpretar de ella corresponde al componente constructivo. El componente mimético sólo puede traducirse en la medida en que está configurado racionalmente desde su opuesto.

El contenido de verdad, que aparece como aquello que sería la solución objetiva del enigma de cada obra, no es sino la perfecta exposición de una falsa conciencia. La obra de arte, al reunir los *membra disiecta* de la realidad, la convierte -en tanto realidad traspuesta por una falsa conciencia- en manifestación negativa de la utopía.

Es imposible mantener la distinción entre lo verdadero y la mera expresión adecuada de una falsa conciencia, y es imposible por el simple hecho de que hasta el presente no ha existido ningún sujeto -entre los sujetos que sirven de instrumento a la expresión- que sea capaz de hacerla. Más allá de que la distinción no pueda hacerse, lo que en la obra de arte queda expuesto de la falsa conciencia no es su falsedad, sino su verdad: la verdad de una falsa conciencia. Lo que la obra de arte expresa como contenido espiritual no lo expresa solamente por medio de la organización, sino también por medio de la destrucción, esto es, por medio del principio de la negatividad que está implícito en la organización misma. Esta tendencia negativa Adorno la ve plasmada en la preferencia del arte moderno por lo sucio y andrajoso por sobre lo limpio y brillante. El arte moderno rechaza todo material que pueda servir para expresar complacencia con la realidad. De ahí que pueda atribuírsele una conciencia de la suciedad de la cultura.

Al negarse a expresar la felicidad propia del niño, que descubre el mundo sin el peso trágico de su significado social⁴³⁰, el arte moderno se convierte en alegoría de una felicidad que existe pero que no tiene apariencia. Como sólo existe dentro del lenguaje negativo de la obra de arte, esa felicidad está marcada por el mal signo de lo quimérico. Lo que la obra dice en un lenguaje sin conceptos es que la felicidad no existe fuera de los límites del lenguaje de la obra de arte, y que sólo por no poder existir de otro modo que del modo negativo -como felicidad negada en la sociedad- es que existe en la obra de arte. Por eso el componente mimético, aunque le da a la obra de arte su estatuto de verdad, no logra imponerse sobre el componente racional: la vuelta a la prehistoria, con la que ha quedado identificada la felicidad para los sujetos cosificados, aparece expresada en la obra de arte, pero expresada como imposible.

⁴³⁰ Sobre la relación entre felicidad e infancia, ver el Epílogo

Si Adorno es tan terminante respecto de la relación entre arte y filosofía ("... La genuina experiencia estética tiene que convertirse en filosofía o no es absolutamente nada ..."⁴³¹), lo es principalmente por la forma en que entiende el contenido de verdad de la obra de arte. Ese contenido, a pesar de estar producido por el lenguaje *sui generis* del arte, nunca es algo inefable e individual, sino algo colectivo y universal. El lenguaje mimético del arte nunca es privado, porque no existe sin mezcla del componente racional. El componente racional, que contrapesa la irracionalidad de lo mimético, representa a la sociedad, en tanto la sociedad es inmanente al lenguaje del arte. El sujeto emancipado que se expresa a través del lenguaje negativo del arte moderno no puede ser ni el yo del artista ni el yo del receptor, sino un sujeto colectivo que, al formar parte de una humanidad hipotéticamente emancipada, puede expresarse más allá de la división entre lo singular y lo universal. La universalidad que logra ese lenguaje negativo no es la misma del concepto. Se trata de una universalidad nueva y distinta, la universalidad de que es capaz una síntesis no coercitiva. Al revés del concepto, que se generó para imponerse coercitivamente a cada porción suelta de naturaleza, la obra de arte reúne sin violencia lo múltiple y disperso –lo no idéntico– que ha logrado escapar al concepto. La naturaleza, de ese modo, es redimida en el arte.

El concepto es la síntesis dominante, porque es la que realiza cualquier sujeto por el solo motivo de que vive en sociedad. Para él hay tantos objetos como los que el lenguaje que comparte con otros hombres le permite reconocer. Pero siempre va a haber más cosas que conceptos. El lenguaje es un principio de economía. Dos cosas que para el sujeto se parecen entre sí pasan a ser idénticas. Lo que permite identificarlas es el concepto. La identificación –ahí empieza el problema– es inevitablemente coercitiva, porque le impone a una cosa un parecido con otra que sólo existe para el sujeto, no para la cosa misma. En la historia natural no existía la identidad. Las cosas, dentro de la naturaleza, no eran idénticas entre sí. La identidad la introduce el hombre. Sólo él la necesita, en la medida en que aspira a dominar todo lo que le precede. Por eso primero la inventa y después la impone a la totalidad de lo real, con la esperanza de que, si los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo, nada quedará fuera del control humano.

El arte pudo escapar de la lógica del dominio, en tanto y en cuanto demostró ser capaz de expresarse en otro lenguaje que el lenguaje conceptual. Ese otro lenguaje, al que Adorno le da el enigmático nombre de mimético, se vuelve tanto más verdadero cuanto más cerca está de expresar lo que el concepto no puede: lo no idéntico. El concepto sintetiza lo múltiple, subsumiendo lo particular bajo lo universal. De ese modo impone coercitivamente la identidad donde antes no la había. El lenguaje mimético, en cambio, sintetiza lo múltiple a través de la *forma* y la forma es un tipo de síntesis menos coercitiva que el concepto. De poder existir en estado puro, la mimesis mantendría lo múltiple en su multiplicidad originaria. Pero no puede existir en estado puro, porque a lo largo del proceso de racionalización de la sociedad, lo que sobrevivió de ella sólo

⁴³¹ Ibid., p. 197

sobrevivió en el arte, y el arte no puede existir fuera de la sociedad, aunque sea su negación. El arte es la negación de la sociedad dentro de la sociedad, con lo cual está condenado a servirles a los hombres de compensación por lo que la sociedad no es. Esta condición de ideología lo maldice, aun cuando no le reste a su lenguaje una capacidad de expresar lo no idéntico que a todos los demás lenguajes –por ser conceptuales- les está negada. El arte puede ser verdadero sin dejar por eso de ser ideología. No puede no ser ideología porque sólo es verdadero mientras la sociedad siga siendo falsa. En una sociedad verdadera –la sociedad emancipada- el arte no existiría o, de existir, tendría un sentido totalmente diferente del que tiene en una sociedad falsa.

Si Adorno tiene razón y por mucho que un film quiera modificar el significado habitual de los objetos no puede crear un mundo enteramente autónomo, el cine sólo sería capaz del tipo de síntesis del que es capaz el clasicismo.

El clasicismo se caracteriza por sintetizar lo múltiple de la manera más parecida al concepto que le es posible al arte (si esa síntesis fuera idéntica a la conceptual no se podría hablar de arte). De ahí que su lenguaje sea el más comunicativo –y, por lo tanto, el menos mimético- que pueda encontrarse en la historia de las artes. Belleza y belleza clásica han sido confundidas muchas veces y con justas razones. Eso no obsta, desde ya, que el clasicismo pueda resultar involuntariamente crítico, como Adorno lo admite para el caso de Mozart. El oyente puede darse cuenta de que en el mundo no existe la misma armonía que en la música de Mozart precisamente porque esa música la hace existir. La reconciliación en el arte revela la imposibilidad de reconciliación en la vida. Nada real se parece a su concepto. En la sociedad, universal y particular permanecen irreconciliados.

Ahora bien, esta posibilidad de expresar lo inexpressable, de anticipar un estado que está más allá de la división entre lo universal y lo singular, proviene de la impronta que deja en toda obra de arte su componente mimético. La expresión de lo no idéntico, por lo tanto, no es privativa de la obra de arte moderna, sólo que la obra de arte moderna, por ser la más mimética de todas –y, en ese sentido, la menos coercitiva respecto de la naturaleza- se convirtió por la dialéctica de la apariencia estética en la mejor posicionada y la más capacitada para dar lugar a esa expresión.

La mimesis hace posible que en la obra de arte tenga lugar un recuerdo colectivo, un recuerdo que, por otra parte, no puede darse sino a través del sujeto que sirve de mediador de la expresión. En los movimientos más peculiares de lo individual –esos que el sentido común estético suele atribuir a la subjetividad inefable del artista genial- es donde hay que buscar las huellas anónimas de lo colectivo, las huellas de una humanidad emancipada que debería ser y todavía no fue.

Pero lo que se impone al sujeto cosificado como un recuerdo de la prehistoria de su yo no es más que la idealización de una pérdida que ha tenido lugar fuera del tiempo cronológico. Aquello a lo que el sujeto ha renunciado –la naturaleza- ya no tiene posibilidades de representación simbólica, únicamente ha quedado la obra de arte como lugar donde puede expresarse, y sólo de manera negativa. Por eso Adorno sostiene que en el arte se recupera una naturaleza oprimida y a la vez implicada por la dinámica histórica. Pero la imagen la naturaleza que devuelve el arte es la de una

naturaleza que todavía no existe y que sólo puede expresarse negativamente. El contenido de verdad de la obra se presenta como la pluralidad de lo que se escapa a la identificación. La obra de arte no unifica lo múltiple, reduciendo lo singular a lo universal, sino que lo mantiene en su diferencia. El concepto –en tanto es la síntesis coercitiva por excelencia- no puede expresar cabalmente el contenido de verdad de la obra de arte. De todos modos, la interpretación –como experiencia filosófica- no puede hacerse sino con conceptos.

Por el modo peculiar en que ocurre esta trasposición de la realidad en las obras de arte es que Adorno invierte finalmente la doctrina de la mimesis. Dado que en las obras de arte se expresa lo no existente, la realidad tendría que tomar su contenido de verdad como un modelo normativo. El problema es que las obras de arte no proyectan su contenido de verdad hacia el futuro. La utopía no es programática, por lo tanto, no se podría medir el grado de emancipación alcanzado hasta el momento por la humanidad comparando su estado actual con el que debería tener en el momento de la meta. Tampoco se puede pensar que el contenido de la utopía es atemporal y que sirve de idea regulativa para el curso de la historia. Adorno pretende que la filosofía y el arte renuncien a querer imponer la emancipación como parte de un programa, porque ni la teoría ni el arte son totalmente trascendentes respecto de la realidad que se proponen transformar.

7. La utopía del arte y el concepto adorniano de utopía

Por no ser real, aquello que desean las obras de arte –la realidad de lo que no es- se convierte en recuerdo de lo que no fue. Esta es la idea adorniana de la utopía como recuerdo. En ella se combina lo que no es en cuanto sido –la felicidad total, universal e indivisa de la etapa presubjetiva-, con lo que no es porque todavía no fue realizado –la promesa de felicidad del arte-. Desde la anámnesis platónica se ha pensado lo que aun no existe como algo sucedido en un tiempo mítico. Pero la concepción de la utopía como recuerdo es tan opuesta a ubicar la felicidad en un paraíso perdido como a la concepción programática de la utopía.

La naturaleza, definitivamente, no puede haber sido un paraíso. Si los hombres decidieron salir de ella, es porque vivir en ella les era insoportable. Una cuestión diferente es que después, arrepentidos de ser sujetos, la hayan añorado. De todos modos, la nostalgia de la naturaleza es uno y el mismo proceso que su idealización. La felicidad prehistórica –mejor dicho, la felicidad que el sujeto cosificado atribuye a su propia prehistoria- tiene que ser falsa, si al ser tomada como modelo de toda felicidad conduce a la felicidad paradójica.

La utopía como recuerdo tampoco es conciliable con un programa, porque los programas, al fin y al cabo, construyen lo existente como si fuera utopía, y así deforman lo real para que termine coincidiendo con lo posible. Para Adorno, el modelo de la utopía como programa siempre es deudor de la dialéctica hegeliana. Si se piensa la realidad como si contuviera un programa que ella está destinada a cumplir, el movimiento dialéctico sólo es progresivo hasta que la meta coincide

con el principio. Una vez que consigue la totalidad, y ha terminado de realizar su programa, la dialéctica se cierra sobre sí misma. Si la realidad sigue un programa, el programa la hace tender inevitablemente al sistema. Y el sistema es incompatible con una dialéctica abierta. Que la utopía no necesite de un programa para su realización significa que su única forma de expresión es a través del lenguaje negativo.

Quedaría por resolver ahora hasta qué punto lo que Adorno presenta como utopía del arte coincide con su propia concepción de la utopía. Para eso es necesario reflexionar acerca de por qué ve la utopía del arte como anticipación de algo tenebroso y habla de su promesa de felicidad como si fuera el mal presagio de un ave agorera.

El componente mimético de la obra de arte amenaza permanentemente con la regresión al mito; sólo porque está equilibrado con el componente racional es que la obra nunca llega a hundirse en una oscuridad completa, equivalente a la de la prehistoria del sujeto, ni a encerrarse en el hermetismo absoluto de su enigma. Si esto ocurriera, no se podría hablar de obra de arte, porque la obra de arte debe poder interpretarse.

Ahora bien, así como la tendencia a volver a la oscuridad de los comienzos no puede llegar nunca a desarrollarse totalmente -si se habla de obra de arte es porque existe un equilibrio, por precario que sea, entre el componente mimético y el racional-, también es cierto que, como contrapartida, tampoco es posible que la utopía que encierra el arte anuncie otra cosa que la oscuridad por venir. La utopía, entendida como recuerdo, hace que lo que nunca fue -la felicidad- aparezca como lo ya sido en la prehistoria del sujeto -la felicidad total, universal e indivisa-. Por eso, como la regresión a la fase presubjetiva es imposible, la promesa de felicidad que encierra el arte aparece como una promesa quebrada, y no podría ser de otra manera, si es que el arte quiere mantener su contenido de verdad. La utopía -como recuerdo de la prehistoria- promete una felicidad que se revela como imposible, porque, en caso de ser posible, su cumplimiento coincidiría con la destrucción total, ya que se consumaría efectivamente la regresión a la fase presubjetiva

Al anticipar lo tenebroso, la utopía del arte está expresando toda la verdad acerca de la prehistoria del sujeto, una verdad de la que el mismo sujeto no quiere saber: que la felicidad que él localiza en su prehistoria es inescindible de la muerte. De ahí que la felicidad prometida por el arte sea imposible: su cumplimiento resultaría tenebroso. Si esa felicidad fuera posible, el sujeto regresaría a la situación originaria, de la que quiso salir por resultarle insoportable. El problema es que ha olvidado las razones por las que aconteció el abandono de la naturaleza y no quiere que el arte se las recuerde. El sujeto no quiere recordar lo que la utopía del arte, entendida como recuerdo completo de la prehistoria -completo y no idealizado-, le recuerda: que el sacrificio para dejar de sacrificarse, ese por el cual se convirtió en esto que ahora deplora, le prometía la autoconservación, algo que la barbarie no podía garantizarle. Si pagó un precio tan alto por autoconservarse es porque el terror a la muerte es más insoportable que la renuncia al derecho de todos a todo.

La felicidad y la autodestrucción van a volverse inseparables para un sujeto condenado de por vida al autodomínio. Para ese sujeto no puede existir otro concepto de felicidad que el de la pérdida de sí mismo. La felicidad y la muerte –en última instancia, la posibilidad extrema de olvidarse de sí mismo, de perder definitivamente la mismidad- terminan coincidiendo.

Por eso es inevitable que todas las formas de felicidad alcanzables en este mundo sean paradójicas y aumenten la cosificación del yo mientras prometen eliminarla. Sólo así el sujeto se afirma en su identidad cosificada y se aleja de la fascinación que le provoca la felicidad autodestructiva. El sujeto, a pesar de estar hundido en medio de un mundo falso, tiende a buscar la felicidad en algo que es verdadero, pero que ser por verdadero es tenebroso. Ese carácter tenebroso de la prehistoria sólo lo revela la utopía del arte.

Por ser una dialéctica no programática, la dialéctica de la apariencia estética encierra la posibilidad de expresar lo no idéntico, pero, por eso mismo, por no responder a un programa, el potencial utópico del arte queda en la condición de potencial, sin realizarse. Es imposible que el elemento mimético se imponga sobre el racional. Si eso sucediera, la obra de arte se disolvería. En este límite infranqueable está encerrada la imposibilidad real de una regresión a la prehistoria del sujeto. Por eso, la "posibilidad de la imposibilidad" sólo acontece en el arte: porque no puede acontecer en la realidad.

Por presentarse como un recuerdo *completo* de la prehistoria, que incluye la dolorosa evocación de por qué se salió de ella, el arte moderno es el lugar donde la utopía queda encerrada, pero sin poder realizarse. Es más, podría decirse que trae consigo la advertencia de que es mejor que esa utopía no se realice.

Entonces, en principio, convendría diferenciar lo que es para Adorno la utopía del arte de lo que es la concepción adorniana de la utopía. La diferenciación resulta necesaria para no confundir el potencial utópico encerrado en el arte (como la negación de lo real) con el sentido que le da Adorno a la utopía (la utopía, para él, es implícitamente desconsoladora, porque presenta su propia promesa de felicidad como imposible de cumplir).

Adorno no termina de comprender que, al expresar la utopía como algo tenebroso, la obra de arte está diciendo una verdad sobre la felicidad que es al mismo tiempo una verdad sobre la cosificación: que la felicidad paradójica, como felicidad inauténtica, es más útil para la vida que la felicidad prehistórica, como felicidad auténtica.

La cosificación resulta útil para la vida, aunque la vida para la que resulta útil sea la vida dañada. En la medida en que las condiciones históricas sean reacias a la praxis emancipatoria, felicidad y cosificación seguirán estando intrínsecamente unidas.

El arte, al revelar la verdad sobre la felicidad, revela al mismo tiempo por qué es imposible alcanzarla y que sea verdadera. La felicidad verdadera es incompatible con la vida y la no verdadera –como quería Nietzsche- es condición de la vida. La verdad implícita en la utopía del arte es tenebrosa, pero no por eso deja de ser un consuelo para la insatisfacción humana, al revelar

indirectamente que es útil para la vida que la felicidad total, universal e indivisa sea imposible y que sólo sean accesibles formas de felicidad que resultan paradójicas.

Así, la que para Adorno era la única promesa de felicidad no paradójica se vuelve, a mi entender, paradójica: al presentarse teñida de negro, como un ave de malos presagios, la utopía del arte revela que la "posibilidad expresada por la imposibilidad" es una promesa de felicidad quebrada, porque esa felicidad, de ser posible, sería incompatible con la vida. El arte, del mismo modo en que no puede escapar a las aporías de la expresión, tampoco puede liberarse de su destino compensatorio, ni siquiera cuando -dentro de la dialéctica de la apariencia estética- toma conciencia de que su verdad es transitoria.

El arte que expresa la utopía, al igual que el pensamiento que libera su potencial utópico, ocupa el lugar de la praxis emancipatoria, a la que la realidad se resiste. Y esto es así, más allá de que la utopía del arte se exprese negativamente y presente su promesa de felicidad como imposible de cumplir. Al revelar que la felicidad total, universal e indivisa está irremediabilmente perdida y fuera del alcance humano, pero además, al mostrarla con el aspecto tenebroso del que el sujeto la ha despojado para poder idealizarla, el arte moderno termina abriendo el camino para aceptar la felicidad paradójica como el mal menor. Su propio mal presagio resulta la forma más sofisticada de felicidad paradójica, en la medida en que lleva implícito la posibilidad de aceptar la cosificación como favorable a la vida. Pero Adorno, desde ya, no pensó en el valor de ficción útil que podría tener la utopía del arte, mientras la emancipación humana fuera imposible. De todos modos, nunca pensó que el arte era de por sí verdadero, sino que lo hacía verdadero una sociedad falsa.

Capítulo 10

¿Por qué el arte no puede cambiar a los hombres?

1. O autonomía o catarsis

Adorno llama la atención sobre el modo particular en que Occidente ha apreciado el arte: como algo importante, pero inútil. Platón veía algo deshonoroso en el hecho de que el artista se abstuviera de participar de la realidad para reproducirla según un principio que no necesariamente pretende cambiarla. Homero no llevó a cabo reformas públicas, no ganó ninguna guerra ni descubrió nada que haya significado un beneficio material para la polis. Ninguna multitud lo siguió y ningún estadista requirió de su consejo. De ahí que estuviera justificada tanto la exclusión de los artistas en la república platónica como la prohibición de imágenes en la tradición judía. La razón y la religión se oponen por igual a la mimesis. El que quiera influir sobre la naturaleza no debe hacerlo identificándose con ella, sino dominándola mediante el trabajo.

Cuando el arte sea reconocido como una esfera autónoma, lo será precisamente por haber quedado escindido del mundo del trabajo. Los atributos que permiten diferenciar a una obra de arte del resto de los objetos dependen de que exista esa escisión, de que la sociedad esté dispuesta a sostenerla. Porque lo que tiene que sostener la sociedad, al sostener la escisión, es la idea de que en la esfera más superflua –más superflua en el sentido de que la sociedad podría prescindir de ella para su autoconservación- queda encerrada una promesa de felicidad que esa sociedad no va a cumplir, aun cuando esté en condiciones materiales de cumplirla. Esa escisión, presente desde el momento en que fue prohibida la mimesis, es el principio que funda la industria cultural: la cultura –destinada al tiempo libre- compensa la alienación en el mundo del trabajo. Pero antes de eso –y para eso- es necesario que el tiempo se divida en dos mitades aparentemente opuestas – el tiempo de trabajo y el tiempo libre- y que el segmento dedicado al ocio sea sentido por quien trabaja como lo contrario de la jornada laboral. Sentadas las bases de la industria de la cultura y dividido en dos el tiempo, a las obras de arte les aguarda el lugar más elevado, pero dentro del tiempo libre. La sociedad no duda de que sean importantes, sólo que, si por eso mismo no sirven para nada, salvo para consuelo dominical de las personas sensibles, deben cumplir su función en el momento del descanso.

El arte recién se convierte en un hecho social a partir de su autonomía. Con la autonomía artística, la promesa tácita que los artistas le hacían a la sociedad burguesa para mantenerse al margen de ella era que en el aislamiento conservarían intacto aquello que el resto de la sociedad perdía por participar en el mundo del trabajo y del mercado. El derecho concedido a las artes para la creación solitaria culmina entronizándolas como el estrato superior de la industria cultural, porque constituirían la parte del todo que se conserva incontaminada por la lógica social, por haberse gestado con el menor contacto posible con el mundo del trabajo. Pero ese aislamiento hizo que la

verdad del arte nunca pudiera penetrar en una totalidad cada vez más intrincada, aun cuando la torre de marfil les era concedida a los artistas a propósito, para que ese fuera el modo en que formaran parte de la totalidad. Al ser portadoras de la verdad gracias a su falta de contacto con el mundo del trabajo, cuando se constituyera la industria cultural, las obras de arte no sólo no iban a transformar a los hombres menos educados, sino a ningún hombre en particular, porque –contra la esperanza kantiana–, los hombres nunca alcanzan a disfrutar como individuos de los beneficios que se consiguen en nombre de la especie.

El precio de que la alta cultura sea absorbida como la parte más sublime de la industria cultural es que la verdad que ella encierra carezca de toda capacidad formadora de la subjetividad. Sí sirve de compensación por el hecho de que el mundo no pueda ser mejor. Pero sólo es formativa como complemento de las formas inferiores de cultura, porque gracias a ella se completa la jerarquía que es necesaria para articular la totalidad.

El arte, al desarrollarse a la par de la industria cultural, no puede escapar de la paradoja de que cuando es verdadero es incapaz de mejorar a los hombres, pero, si lograra mejorar a los hombres, dejaría de ser verdadero, porque él solo es verdadero en una sociedad falsa. En una sociedad verdadera, el arte y la filosofía no serían lo que son en una sociedad falsa. O, por lo menos, su relación con la verdad no podría ser la misma. El arte necesita conmover a los hombres, si es que quiere transformarlos, y para lograr eso no tiene que renunciar a la función comunicativa, garantizada a través de la catarsis. Pero la catarsis –como mostraré más adelante– no es índice de esa posibilidad de transformación.

2. La paradoja de la autonomía artística

Lo único que Adorno rescata de la cultura occidental es el arte. La filosofía se constituyó desde sus comienzos como pensamiento de la identidad, con lo cual era la puesta en conceptos del plan de la razón, que tenía como meta eliminar a la naturaleza. Por su parte, la ciencia moderna fue la encargada de aportar el modelo racional adecuado para que esa destrucción pudiera extenderse e intensificarse de manera sistemática, hasta llegar a la cumbre de su lógica con los campos de concentración y de exterminio. Lo que hace que el arte haya quedado fuera de esa racionalidad destructiva es lo mismo que lo vuelve inocuo respecto de la sociedad.

Los hombres son moldeados por la forma de la totalidad, no por sus contenidos específicos. Dentro de esas condiciones, el arte sobrevive al horror por la misma razón que es impotente para evitarlo. Esta idea aparece dentro del Tercer Modelo de la Tercera parte de ND, cuando Adorno retoma su tesis de que la cultura después de Auschwitz es basura⁴³². El hecho de que ninguna catástrofe, por extrema que sea, conmueva a los hombres hasta el punto de hacerlos desistir de la creación

⁴³² Adorno, T. W., GS 6, p. 359

artística, es la contraparte de este otro: que, por ser verdadero en un mundo falso, el arte no puede mejorar a la sociedad. A largo plazo, la pérdida de poder catártico resulta ser el precio que paga el arte por su autonomía.

Occidente tiene una alta cultura digna de los hombres quiméricos para los que se escriben los derechos en las constituciones, con la que los hombres de carne y hueso sólo toman contacto a través de la Universidad o de los documentales televisivos, sin que en ningún caso ese contacto los haga mejores. La prueba más contundente de la incapacidad del arte para cambiar a los hombres es para Adorno lo que ocurre con él después de Auschwitz. Si ningún genocidio es suficiente razón como para que el arte calle para siempre es porque el arte se autocelebra como perdurable frente a aquello que sucede a pesar suyo. Que el arte siga existiendo de la manera que sea, que el horror, en última instancia, no haya terminado con la voluntad de crear, suele provocar la misma esperanza equivocada que los nacimientos. Lo que se celebra con ellos no es la posibilidad de que algo nuevo llegue al mundo, sino el hecho de que la vida siga reproduciéndose y todo continúe siendo tal cual es. Por eso son una metáfora de lo cíclico y no de lo nuevo.

En el caso del arte, la celebración pasa de conservadora a obscena: ningún acontecimiento, por extremo que sea, logra conmover a la totalidad hasta el punto que deje de existir su parte más elevada. La alta cultura siempre permanece imperturbable frente al curso del mundo. La acusación vale tanto para los consumidores de arte como para los artistas, porque ni unos ni otros se dejan llevar hasta las últimas consecuencias por su desencanto. Sólo Beckett, al forzar el lenguaje de sus obras hasta el límite del silencio, supo lidiar correctamente con el peso de esta paradoja: después de Auschwitz, la única esperanza que debe despertar el arte es la de que por fin todo se termine, porque si la humanidad –como especie– se extingue de una buena vez, ahí sí vamos a estar salvados –salvados, por lo menos, de pertenecer a ella, de continuarla a pesar de todo lo que nos avergüenza–. El pesimismo, si quiere ser consecuente, debe hacerse a la idea de que la especie humana no es tan mala por haber creado los campos de concentración y de exterminio como por haber logrado sobrevivir a ellos. Si después de enterarse de Auschwitz ningún hombre hubiera sido capaz de volver a hacer arte, eso hablaría mejor de la especie. El arte de los últimos hombres debe parecerse lo más que se pueda al silencio. De ahí que el elogio de Adorno a Beckett se deba a que en sus obras todos los colores se ven como el negro, lo trágico mueve a la risa, y las palabras se articulan por el sonido, no por el significado.

Cuando uno lee *ÁT* se queda con la impresión de que para Adorno el mundo fue finalmente como Hegel lo pensó, sólo que por otras razones que las que él se imaginaba. La dialéctica se cerró sobre sí misma como totalidad, y cada momento adquirió el status de lo transitorio, pero necesario. Aunque el espíritu nunca existió, los hombres se ocuparon de crearlo, porque les resultó más soportable sufrir bajo el conjuro de lo necesario –confiando en que sólo sucede lo que tiene que suceder– que quedarse con la sensación de que cada cosa que sucedió podría haber sido de otra manera. Esa totalidad, una vez consumada, se contentó de sí misma, midiéndose con la vara de su manifestación más sublime: la alta cultura o, en lenguaje hegeliano, el espíritu absoluto.

3. El buen modernismo y la dialéctica entre lo alto y lo bajo

El arte moderno, al haberse desarrollado en contra pero a la par de la industria cultural en ciernes, no puede escapar de la paradoja de que cuando es verdadero es incapaz de mejorar a los hombres, y si lograra mejorar a los hombres, dejaría de ser verdadero, porque él solo es verdadero en una sociedad falsa.

En una sociedad verdadera –verdadera por emancipada-, el arte no sería lo que es en una sociedad falsa, porque en una sociedad verdadera la posibilidad de expresar lo no idéntico no estaría restringida a la esfera artística como esfera autónoma. De ahí que en el canon modernista Adorno no incluya ni a Wagner ni a las vanguardias históricas, y sí incluya a la segunda escuela vienesa (Schönberg, Webern y Berg) y a la línea de escritores que va de Baudelaire y Flaubert –via Mallarmé, von Hoffmannsthal y George– hasta Valéry y Proust, Kafka y Joyce, Celan y Beckett. Este modernismo era el único que podía garantizar que no se traspasara la línea entre la sociedad falsa y el arte verdadero, porque sólo él estaba en condiciones de no reconciliarse con su opuesto. En los otros casos, tanto en el de Wagner como en el de las vanguardias, la intención de conmocionar a un público con rasgos de masa –porque la masa es apática por definición-, los perfilaba como representantes de dos mundos irreconciliables, pero que pronto entrarían en dialéctica: el del modernismo y el de la industria cultural. A mi entender, sólo el modernismo del canon adorniano mantuvo su autonomía, aun cuando no haya podido evitar el clasicismo de segundo grado que adquiere todo aquello que se incorpora a la academia o al museo. Las vanguardias, en cambio, terminaron siendo rapiñadas por la industria cultural, porque tenían una vocación de sacudir al público tan profunda como ella. Benjamin tenía razón al decir que los dadaístas intentaban, con los medios de la pintura o de la literatura, producir los efectos que el público buscó después en el cine⁴³³. El caso Wagner, en cambio, resultó más paradójico, porque en su obra se expresaron como nunca antes los servicios que el arte prestaba a la sociedad cuando se quería reconciliar con ella. Wagner, por eso, forma parte de la prehistoria de la liberación de la disonancia al mismo tiempo que anticipa con la obra de arte total la experiencia del cine. El público, que –por su apatía- se acercaba cada vez más a la masa, es lo que hacía la diferencia.

Pero el análisis propuesto hasta aquí es en parte deudor del peculiar desencanto teórico que aportó el posmodernismo al debate estético contemporáneo, un desencanto que resulta incomparable con el desencanto adorniano, de corte netamente modernista. Porque con el curso que tomó el capitalismo tardío a partir del último tercio del siglo XX fue más fácil mirar retrospectivamente cómo se había desarrollado la dialéctica entre el modernismo y la industria

cultural. Una vez que el modernismo fue incorporado tanto a la academia como a la televisión cultural, resultó más clara cuál era aquella diferencia con las vanguardias que hizo que Adorno lo eligiera en contra de ellas como expresión de lo no idéntico. Ahí se pudo comprobar por contraste que todo aquello que es arte y a la vez quiere ser provocativo –como en el caso de las vanguardias, no de todo el modernismo–, necesita primero sacar al público de su apatía y, por necesitar cumplir con esa condición, queda condenado a entrar en dialéctica con su opuesto, para finalmente reconciliarse con él.

Al defender un buen modernismo contra otro malo, y al reconstruirlo a los fines de ponerlo como ejemplo del tipo de modernismo radical que defendía Adorno –y de ponerlo a su vez a Adorno como defensor radical del modernismo–, podría objetárseme que lo que le pasó a las vanguardias no era un problema del objeto, sino de la recepción que se hizo de él. Pero –por tomar sólo un caso– ¿en qué afecta lo que Proust significa para Adorno el hecho de que *En busca del tiempo perdido* haya inspirado varias películas y por lo menos una historieta, o el de que exista un Beckett –o un Joyce– *para principiantes*? ¿Se puede decir que este resultado, imprevisto por el autor de la obra, es contingente, y carece de toda conexión con lo que la obra es? Porque para que la obra de arte sea *algo* con independencia de las vicisitudes de su recepción –ya que fueron ciertos receptores de cierto momento histórico los que la tradujeron al lenguaje de la industria cultural– habría que aceptar dos cosas *al mismo tiempo*: que la obra es expresión de lo no idéntico –por lo cual es verdadera–, pero que al formar parte de una dialéctica que desarrolla junto con la verdad del arte la falsedad de la industria cultural, no hay nada que detenga el movimiento que pone al gran arte –en versiones didácticas y entretenidas– a disposición de las masas. De todos modos –como ya dije–, que cada uno sepa, a la hora de ocupar su tiempo libre, qué eventos están planificados para su perfil de consumidor, es un hecho que siempre jugó a favor del modernismo. Eso le permitió radicalizarse sin tener que entrar en dialéctica con el público.

Las obras del buen modernismo –mal que le pese a Adorno– se gestaron mientras las masas se entretenían con otra cosa de menor valor, pero a la larga a ellas también les iba a llegar la hora de integrarse a la alta cultura administrada, degradándose como contenidos obligatorios de la enseñanza superior de las humanidades. El problema es si, desde ese nuevo lugar (traducidas al lenguaje de la cosificación y convertidas a la paradójica categoría de “clásicos modernos”), pueden influir sobre los hombres hasta el punto de cambiarlos. Sí, porque su lenguaje no es comunicativo, no pueden influir sobre los hombres a través de una experiencia catártica –como sí lo hacía el arte preautónomo, aunque el arte preautónomo no era arte en el mismo sentido que el arte autónomo–, deberían hacerlo bajo la forma de la reflexión. Para Adorno, desde ya, eso es imposible, porque cuando el arte gana la autonomía –y con ella, entra en la dialéctica que lo lleva a la posibilidad de expresar lo no idéntico– pierde sus funciones morales. En este punto, el escepticismo adorniano es realista. De todos modos, analizaré a continuación si Adorno tiene o no razón al desconfiar de los

⁴³³ Benjamin, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technische Reproduzierbarkeit”, en: *Illuminationen ...*

poderes catárticos de las obras de arte, y si hace bien en no lamentarse –como lo hace H-R. Jauss- de que esos poderes el arte moderno los haya perdido (porque los ha perdido en la misma medida en que ha ganado la posibilidad de expresar lo no idéntico).

4. El problema de la catarsis. Crítica de la crítica de Jauss a Adorno

Según Jauss⁴³⁴, en la experiencia estética el goce sensorial es más importante que el conocimiento. Es más, la experiencia estética se constituye para él en ese preciso momento, en el momento del goce. Sólo si se reivindica el goce como el momento esencial de la experiencia estética, es posible que el arte tenga un valor catártico y comunicativo. Y sólo si se cree que el arte debe conmover y comunicar algo es posible sostener que por él los hombres podrían ser mejorados. La identificación y la conmoción trágica disponen el ánimo para comprender a la obra como un ejemplar de la acción humana. De ese modo, gracias a la catarsis, una obra podría cambiar a su público. Pero creo que Jauss se equivoca, cuando se opone en estos términos a la estética de la negatividad adormiana. El problema de Adorno, según él, sería que, al ponderar lo novedoso y lo diferente contra lo afirmativo e institucionalizado, no le haría justicia a las funciones prácticas, comunicativas y configuradoras de normas que tuvo el arte antes de ser autónomo. Cuando Jauss revaloriza el arte preautónomo por aquellas funciones que el arte autónomo ha perdido, deja inevitablemente de lado el hecho de que la autonomía del arte fue correlativa de una idea de humanidad. ¿Se puede decir que el arte preautónomo era realmente “arte” –usando el término “arte” en el mismo sentido del arte autónomo-? Jauss puede referirse al arte preautónomo en ese sentido, porque aplica retroactivamente el concepto de arte que rige a partir del momento de la autonomía artística. Por eso su revalorización del juicio estético kantiano la hace en nombre del valor normativo de la experiencia estética.

Lo que Jauss interpreta como lo actual del juicio kantiano de gusto es su apelación al consenso. Esa apelación al consenso –como mera expresión del deseo del sujeto de que todos compartan su juicio- tendría la ventaja de aspirar al *status* de norma sin por eso llegar a ser coercitiva, como sí sería coercitiva la búsqueda de consenso dentro de la cultura de masas. “... La caracterización kantiana de un juicio configurador de consenso ha ganado actualidad para el intento de recuperar la función comunicativa de la experiencia estética en nuestro mundo vital cada vez más administrado e instrumentalizado, frente a la industria cultural dominante y el efecto de los medios de masas. Lo que esta idea pone de manifiesto es que la función configuradora de normas propia del arte no deriva inevitablemente hacia una adaptación ideológica cuando la identificación exigida

op. cit., XIV, p. 171

⁴³⁴ Jauss, Hans-Robert (1972), *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz, UKV (Universitätsverlag Konstanz). *Pequeña apología de la experiencia estética*, trad. D. Innerarity, Barcelona, Paidós, 2002. Cito por la traducción castellana.

por la obra de arte no se impone a la capacidad de la acción práctica como una norma predeterminada, sino que sólo le ofrece, como en su teoría del ejemplo, una dirección o una norma indeterminada que será a su vez determinada por la conformidad de los demás ...⁴³⁵.

Jauss retoma aquí -sin reconocerlo explícitamente- el concepto de autoridad aprendido de Gadamer, es decir, propone a la tradición -presentada bajo la figura del arte preautónomo- como un criterio de autoridad no coercitivo⁴³⁶. Para Gadamer, la tradición interpela a quien la reconoce como autoridad a actuar de una determinada manera -en ese sentido puede decirse que tiene valor normativo-, y transmite modelos de acción, no porque haya sido impuesta por la fuerza - Gadamer no toma en cuenta la violencia implícita en todos los procesos de transculturación que hubo en la historia de Occidente-, sino porque es reconocida por una determinada comunidad como verdadera.

Pero cuando el arte se vuelve autónomo, y se deshace paulatinamente de las funciones que lo caracterizaban en el momento preautónomo, este proceso implica de parte de la sociedad burguesa una nueva valoración del arte y un nuevo concepto de él (de ahí la inconsistencia de Jauss al esperar del arte -entendido con el concepto del arte autónomo- lo que el arte ya no puede dar): si bien siempre ha sido la sociedad la que ha determinado qué es arte y qué no, en el caso de la sociedad burguesa, ella determina como arte aquello que la niega. La sociedad burguesa integra al arte como su negación, para disfrutarlo durante el tiempo de ocio. De ahí que pueda resultarle una compensación o un consuelo, pero el burgués no se reserva un espacio para disfrutar del arte por esperar de él efectos morales.

5. Continuación de la crítica a Jauss por otros medios. La experiencia estética como goce de un sujeto apático

Al deshacerse el arte de la función catártica, el burgués lo identifica con un nuevo concepto, que le sirve para interesarse por él sin pedirle a cambio que le mejore su vida. El buen burgués, en última instancia, es el que acepta la inutilidad del arte y la utilidad del trabajo. Lo que espera del arte es placer, un placer puro y desinteresado, que no se mezcle con otros placeres de la vida cotidiana ni con otras esferas de la vida.

El arte pasa a formar parte del reino de la belleza, recién cuando el burgués logra un cierto grado de emancipación -traducido en tiempo libre- como para paladearlo. El primer problema de la estética del siglo XVIII -el problema del gusto- ni siquiera es privativo del arte, porque la naturaleza también place al burgués (en la medida en que ella es lo otro absoluto de la sociedad).

⁴³⁵ Jauss, H.-R., *Pequeña apología de la experiencia estética...op. cit.*, pp. 92-3

⁴³⁶ Ver: Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, Vol. II, *Hermeneutik II*, Tübingen, J. B. C. Mohr (P. Siebeck), 1986. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 344-353

La *Crítica del juicio* (KU, 1790), a mi entender, resulta el contexto más adecuado para plantear el problema del gusto, tal como era pensado a fines del siglo XVIII. De este modo, quiero mostrar que la teoría kantiana del juicio estético no puede ser tomada como una legitimación de la función moral del arte, tal como pretende Jaus.

Que el juicio de gusto no sea enteramente *a priori* significa que Kant le reconoce al sujeto el derecho a gozar dentro de una esfera acotada, liberando ese resto de naturaleza que queda en él –por medio de la facultad de sentir placer o dolor- y que la razón le exige reprimir en la esfera de la moral y en la del derecho.

Ahora bien, dado que el goce estético es entendido como sublimación, no puede no ser sino moderado, si es que debe encauzarse en un juicio (en caso de que se tratara de mero goce sensual, no habría juicio, como sucede con todo lo que es agradable, en lugar de bello). Las pasiones que se liberan a través suyo son siempre producto de la contemplación. No es realmente el objeto el que produce la experiencia, porque el sujeto no se entrega verdaderamente a él. Ni siquiera en la experiencia de lo sublime, que no es un objeto lo que la provoca, sino la magnitud de algo informe e inconmensurable con lo humano, el sujeto desaparece, sino más bien todo lo contrario. El sujeto no se permite desaparecer como sujeto en la experiencia estética, cualquiera que ella sea. Si el sujeto desapareciera, se rompería la distancia propia de la contemplación. Kant descubrió de manera inmejorable que el goce estético es el goce permitido a un sujeto castrado, incapaz de entregarse al objeto. Lo que permite que el sujeto goce no es su pasividad, sino su condición de espectador, de contemplador del objeto. Esa condición de espectador, sin embargo, no es pasiva, porque implica una actividad, en el sentido de una resistencia del sujeto a ser devorado por el objeto. El juicio de gusto es la combinación perfecta entre una actividad que equivale a mediación y una pasividad que consiste en la liberación de pasiones reprimidas. Pero en esa liberación no se corre ningún peligro, porque el objeto está distante. Que el objeto esté distante garantiza que sea imposible paladearlo, porque si fuera paladeado, no habría juicio, y el objeto dejaría de ser un objeto bello para convertirse en un objeto agradable. El objeto agradable, a diferencia del bello, crea dependencia. En la experiencia de lo agradable es necesario que esté presente el objeto. La peculiaridad del placer que provoca lo agradable consiste en hacer desear que el objeto esté presente. En la experiencia estética, en cambio, no interviene el deseo. Por eso Kant, en los §§ 4 y 5 de la *Analítica de lo bello*, dice que el juicio estético es desinteresado. Interés equivale a deseo. Si el sujeto libera sus pasiones en una experiencia donde éstas resultan inocuas (porque la distancia que significa la contemplación aleja al objeto, convirtiendo al placer en un placer puro, sin interferencia del deseo), la descarga pasional se vuelve socialmente provechosa (en ese sentido puede decirse que es catártica), sin que en ningún momento se transgreda el límite entre el ocio y el trabajo. Al mismo tiempo, no hay ninguna distancia. Al predicar belleza, el sujeto es el objeto. Sólo así es posible que el goce estético nunca sea adictivo. Si resultara adictivo, la adicción se explicaría diciendo que la experiencia de lo bello o de lo sublime se ha convertido en

una experiencia de lo agradable o de lo desagradable. Pero, en ese caso, como el placer ya no sería puro, sino mixto, el sujeto se habría salido de la esfera de lo estético.

La experiencia estética, entendida a la manera kantiana, resulta no sólo ser pura, sino inocua: después de gozar como contemplador –dentro del tiempo destinado al ocio- el sujeto puede regresar incólume –sin haber cambiado- al mundo del trabajo y seguir adelante con su vida. El sujeto es el mismo, sólo que más reconfortado.

El juicio de gusto kantiano no redundaba en una legitimación de la función moral del arte –como cree Jaus- sino de lo bello y de lo sublime como categorías de juicios que expresan una experiencia nueva dentro de la sociedad burguesa. De hecho, una vez que el arte logra históricamente su autonomía, sigue su dialéctica disociado de las categorías de lo bello y de lo sublime. Del goce estético no se aprende nada. Nadie se vuelve por él un hombre nuevo. Al estar disociado del resto de las actividades decisivas en la lucha por la vida, en la sociedad burguesa el arte autónomo no produce experiencias que puedan hacer valer su efecto fuera del mundo del ocio. Con la división del tiempo entre ocio y trabajo, y con el confinamiento de la experiencia estética al tiempo de ocio, las obras de arte no transforman ni a los hombres ni a la sociedad. Por otra parte, esa transformación nunca fue un cometido del arte, sino de la política. Cuando se espera que esa transformación la produzca el arte, es porque la política ha quedado subordinada a las condiciones de la vida dañada.

Quien finalmente cumple con los deberes de la catarsis –aunque lo hace de manera paradójica y falsa- es la industria cultural. La industria cultural crea productos *ad hoc* para moldear a los hombres, sólo que esos productos no influyen sobre los hombres por los contenidos que portan, sino por la forma en que son administrados vertical y horizontalmente dentro de una sociedad vuelta sistema. Esa es, a mi entender, la paradoja de la autonomía artística, que Adorno nunca termina de plantear. El hecho de que el arte sea verdadero en un mundo falso hace que cuanto más se acerca a la posibilidad de expresar lo no idéntico, más falsa resulte la sociedad donde esa expresión ocurre. Cuando el arte, por volverse autónomo, se libera de la catarsis y pierde con ella sus funciones morales, se gesta la industria cultural para ocuparse de moldear a los hombres. La dialéctica no tiene vuelta atrás. Es imposible querer –como quiere Jaus- un arte que responda al concepto de arte autónomo, mientras conserva las funciones morales del arte preautónomo. De todos modos, tampoco se puede transferir al arte de nuestra época la conexión con la verdad que Adorno todavía le reservaba al arte moderno. Pero de este problema me ocuparé más adelante.

6. La catarsis como experiencia inauténtica

A partir de la lectura de Adorno, podría decirse que el fracaso del individuo revirtió por igual en el fracaso de la política como praxis verdadera y en el fracaso de la experiencia estética como experiencia sensible. Por la apatía burguesa que, como variante extrema del control de las

pasiones, hizo que el proyecto del individuo quedara estancado en su etapa inicial -la etapa del sujeto-, el único modo en que la experiencia estética logró conectarse con el contenido de verdad de la obra de arte fue convirtiéndose en experiencia cognitiva.

Los sentimientos que el individuo podría liberar en la experiencia estética no son los mismos que los que el sujeto efectivamente libera. En tanto sentimientos producidos por la identificación, esos sentimientos expresan el núcleo más profundo del sujeto cosificado. Este núcleo corresponde a la estructura psicológica inconsciente que, como tal, está más estandarizada aún que la parte que parece más superficial de la personalidad -me refiero al yo, en tanto centro de las preferencias y las decisiones-. En lo más profundo de la psiquis -en el inconsciente- es donde están más arraigadas las coerciones sociales. De hecho, la presión del Ello es tan irresistible como la del Superyo.

Con la parte sensible reprimida, desde ya, nadie puede conectarse con sus deseos más profundos, cualesquiera que fueran, pero con la parte sensible cosificada, la incapacidad es aún peor, porque los deseos más profundos de la especie quedan orientados a ser satisfechos por la industria cultural, aunque la satisfacción -por su carácter falso- no dure más de una temporada.

La razón neutral se mantiene eternamente insatisfecha. Una vez que agota su objeto, debe pasar a otro. Es un error común creer que son las pasiones las que se agotan rápidamente. Por el contrario, es la razón neutral, vaciada de pasiones, la que, una vez que agota al objeto, está compelida a buscar otro. Como todos los objetos son idénticos para ella, en el fondo ninguno la satisface. Las pasiones, por el contrario, son las que podrían quedar adheridas a algún aspecto material del objeto al que la razón -por su neutralidad- permanece indiferente.

La misma apatía que permite que los sujetos sean modelados por la *forma* de la industria cultural (por el principio de la serie que siguen sus productos, por el valor abstracto que adquieren como mercancías, y por el carácter sistemático de la organización jerárquica de la totalidad que los engloba) es la que tiene como contraparte un recinto exclusivo para lo verdadero, pero al que sólo se puede acceder por la vía del conocimiento, y no por la experiencia sensible

7. Crítica de Adorno en contra de sus detractores / Defensa de Adorno en contra de sus entusiastas

Las condiciones históricas para que el arte sea autónomo son las mismas que impiden que ese arte pueda conmover a sus consumidores hasta el punto de transformarlos. Pero que el arte autónomo -por la propia dialéctica que sigue en dirección a lo moderno- no tenga ninguna función catártica, no significa que Adorno esté en lo cierto cuando acepta esa pérdida como un beneficio, como si el arte se volviera más verdadero cuanto más separado está de la moralidad.

Adorno se equivoca al pensar que el único modo en que se garantiza la verdad del arte es si su experiencia se restringe al conocimiento. Lo que garantiza esa verdad es la escisión entre un

mundo verdadero, pero irreal, y un mundo real, pero falso, aunque sí tenga razón en que los sentimientos liberados por el sujeto en la experiencia estética –en tanto sentimientos producidos por la identificación- expresan el núcleo más cosificado de la psiquis. Si en el inconsciente es donde mejor se arraigan las coerciones sociales, es lógico que ese plano sea dominado por la industria cultural.

Pero, a su vez, lo que Jauss le critica a Adorno no es algo que Adorno lamenta. Adorno acepta que la distancia infranqueable entre arte y sociedad es el precio que el arte paga para que la verdad esté de su lado. Por eso defiende el par autonomía / verdad en contra de sus opuestos, aunque sabe que lo que queda fuera de la esfera de la alta cultura, por su falta misma de verdad, se reserva el derecho de imprimirle su forma -la forma de la serie- a todo el sistema de la industria cultural. Al quedarse con la verdad, el arte renuncia a que esa verdad -como contenido- penetre en la sociedad y modifique a los hombres. Lo que penetra en la sociedad y modifica a los hombres (transformándolos en masa, cualquiera sea su nivel de consumo) lo hace por su forma y no por su contenido.

El problema del planteo de Adorno en contra de que el arte renuncie a la autonomía para poder mejorar a los hombres es que todo lo que él pone del lado de la emancipación humana carece de un sujeto que, por su desarrollo como tal del otro lado, del lado de la praxis, sea capaz de realizarla. La brecha entre la praxis emancipatoria y la emancipación humana parece infranqueable, porque, por un lado, la praxis emancipatoria no encuentra un sujeto que la lleve adelante y, por el otro, el lenguaje en el que se expresa negativamente el sujeto emancipado, el lenguaje de la obra de arte moderna, sólo le permite expresarse como un sujeto que todavía no existe.

En este sentido, la emancipación humana está tan lejos para la política como para la estética.

El modo escindido en que existe la esfera artística le garantiza al arte su verdad, a la vez que lo confina a ser la mitad verdadera -e irrealizada- de una sociedad falsa. El mundo burgués condena a toda forma de praxis que quiera ser verdadera a no poder realizarse o a realizarse de manera deformada. El precio que el hombre paga por haber creado el reino de la verdad mientras vive en el de la falsedad es que no puede saltarse la paradoja de que la verdad resulte la compensación por la falta de verdad, esto es, que la verdad funcione como ideología, pero sin que pueda discernirse dónde empieza una y dónde termina la otra.

Esta falta de límites claros entre verdad e ideología se debe a que las garantías de verdad y falsedad que otorgaba la escisión del mundo burgués entraron en crisis en el mundo contemporáneo. Eso sí lo vio perfectamente Adorno: la pretensión misma de discernir entre verdad e ideología se ha vuelto un caso de ideología. Así como cuando la escisión era clara y tajante se podía medir por la negatividad de la obra de arte la amplitud de la brecha entre la praxis y la felicidad, cuando la escisión se difumina el lado de la verdad del que queda el arte también se vuelve un terreno dudoso. La dialéctica en dirección a la verdad que era exclusiva del arte entra en un punto muerto. Adorno no llegó a verlo. O, mejor dicho, no podía anticiparse al futuro del arte del

mismo modo en que se anticipó al de la política, porque el pesimismo que él le aplicaba a la praxis no podía aplicarlo al arte. Si lo hubiera hecho, en su pensamiento no habría ninguna esfera donde se refugie la verdad y hoy ya sería considerado un pensador postmoderno.

8. La catarsis en la era de la reproductibilidad técnica

Creo que a principios del siglo XXI –y desde la segunda mitad del siglo XX– el problema de la reproductibilidad técnica ya no se restringe al diagnóstico estético de la pérdida del aura por parte de artes como la fotografía y el cine. El problema se ha convertido prácticamente en un capítulo obligatorio de cualquier estética de la recepción. Cuando, a fines del siglo XIX, aparecieron obras artísticas que carecían de mito de origen –como las fotografías y los filmes– todo el estatuto de las artes anteriores se resignificó, porque a partir de ese momento hubo que preguntarse qué era aquello de lo que ahora prescindían las nuevas artes. La fotografía y el cine respondían a un fenómeno también nuevo: que el público, en base a su número, se había convertido en una nueva forma de subjetividad: la masa. El número mismo de consumidores justificaba la emergencia de ciertas novedades. De ahí que Benjamin viera con tanto acierto, por ejemplo, la relación entre las vanguardias, como buscadoras de un efecto de conmoción (sobre todo el dadaísmo), y la nueva necesidad del público de conmocionarse.

Benjamin decía –en una frase ya citada– que los dadaístas querían, con los medios de la pintura o de la literatura, producir los efectos que el público buscó después en el cine⁴³⁷. Traducidos a la condición pasiva del espectador, esos efectos podríamos llamarlos emociones fuertes y diversión amorosa. Gritar en lugar de sufrir callado, burlarse, en lugar de reírse, reírse en lugar de sonreír, disfrutar del peligro en lugar de temerlo, desear en lugar de sublimar el deseo, estremecerse de terror en lugar de sentir miedo.

En un principio, parecía que el cine iba a permitir que las masas liberaran sus pasiones más inmediatas –inmediatas en términos de naturaleza– y más reprimidas por las exigencias de la vida social. El efecto de choque buscado por el dadaísmo, y logrado por el cine, se oponía a la actitud compuesta y moderada del burgués.

Cuenta Hans Richter⁴³⁸ que Tristán Tzara “interpretaba” sus poemas en el Cabaret Voltaire, intercalándoles gritos, llanto, ruidos, silbidos, campanas, campanillas, golpes sobre mesas y cajones vacíos. Su objetivo era que el público, que inicialmente permanecía inmovible ante sus jarros de cerveza, saliera de su estado de embotamiento y reaccionara frente a la provocación de los artistas. La pérdida de la condición de espectador y el pasaje a una actitud participativa era lo

⁴³⁷ Benjamin, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technische Reproduzierbarkeit”, en: *Illuminationen ...* op. cit., XIV, p. 171

⁴³⁸ Richter, Hans (1964), *Geschichte des Dadaismus*, Köln, DuMont Schauberg. *Historia del dadaísmo*, trad. E. Molina, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, pp. 20-23

que los dadaístas –según Richter- esperaban de las masas (tanto en el arte como en la vida). De ahí que Tzara criticara a aquellos de sus colegas que todavía seguían atados a una concepción romántica de sí mismos, porque su perseverancia en el anacronismo los hacía ignorar que se encontraban ante un público diferente del que había conocido el siglo anterior. "... Hay una literatura que no le llega a la masa voraz. Obra de creadores, procedente de una verdadera necesidad del autor, y para él. Conocimiento de un supremo egoísmo, donde se ajan las leyes. Cada página debe reventar, ya sea merced a la seriedad profunda y grave, el torbellino, el vértigo, lo nuevo, lo eterno, merced a la burla aplastante, merced al entusiasmo de los principios o la manera en que queda impresa ..."⁴³⁹

Pero tanto las vanguardias como el cine, en tanto fenómenos reactivos a la apatía, fracasaron como intentos de conmover, unas, a los pequeñoburgueses, y el otro, a las masas, no porque no logaran conmoción, sino porque la conmoción que lograban, por lograrla en el espacio del ocio, era incapaz de transformar la vida de manera integral. Los dadaístas, por su parte, educaron al público para el futuro del arte, no para la transformación del a vida. Si bien la posibilidad de experimentar emociones fuertes dependía de perder la compostura y la moderación –dos características de la clase burguesa que el público de la era de la reproducibilidad técnica estaba destinado a heredar-, la catarsis siempre sirvió para que el público pudiera volver con más energía a continuar con su vida miserable. Es por eso que allí donde la vanguardia fracasa, en su intento de reconciliar el arte con la vida, el cine consigue su triunfo, porque él no tenía que luchar contra ningún resto de aura. Los dadaístas, en cambio, querían encarnar el antiarte, pero todavía estaban atados al yugo de la institución artística, precisamente porque la desafiaban.

Benjamin, a diferencia de Adorno, escribe sobre el cine cuando el cine todavía es promesa de felicidad. Su muerte temprana no le permite ver ni hacia dónde va el proceso de institucionalización del cine ni hacia qué tipo de Estado se encaminaba el socialismo real. De ahí que en el epílogo de su más famoso ensayo no pudiera sino creer que la guerra era un espectáculo destinado al ojo de la cámara –por ser imposible de captar para el ojo humano- y el comunismo, la respuesta política al esteticismo fascista de la guerra⁴⁴⁰. Pero a lo largo del siglo XX, ni la humanidad asistiría al cine para disfrutar como espectáculo de su propia destrucción (aunque la destrucción ocurriera de todos modos) ni la politización del arte evitaría que la sociedad se volviera totalitaria. La industria cultural se volvería una forma de dominación más perfecta que cualquier otra quizá no menos violenta pero sí menos sutil, porque lograría encontrar el lugar correcto para cualquier manifestación que se declarara independiente y ajena a ella, incorporándola como alta, media o baja cultura. Tanta capacidad de absorción sólo podría compararse con la que Hegel le había atribuido en su momento al espíritu universal: de hecho, la industria cultural era también un poder contingente que

⁴³⁹ Tzara, Tristan (1963), *Sept manifestes Dada*, Paris, Jean Jacques Pauvert. *Siete manifiestos DADA*, trad. H. Haltter, Barcelona, Tusquets, 1972, pp. 17-8

⁴⁴⁰ Benjamin, Walter, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technische Reproduzierbarkeit", en: *Illuminationen ...* op. cit., Nachwort, pp. 174-6

actuaba con omnipotencia simplemente porque se había convertido en totalidad y no dejaba que nada existiera fuera de sus límites.

Acusar a Adorno de elitista –asimilándolo a los viejos mandarines centroeuropeos, como todavía hace Jameson⁴⁴¹–, es poco adecuado, no porque no lo sea, sino porque no lo es en el sentido en que la palabra elitista puede oponerse a la palabra populista. Adorno nunca creyó que las masas estuvieran siendo arruinadas por el consumo de baratijas culturales, sino que las baratijas culturales eran el alimento natural de las masas, y que todos –hasta los espíritus más refinados– serían convertidos en masa, se resistieran o no, porque estaba próximo el día en que aun los resistentes tendrían que estar adentro de la industria cultural para poder consumir a gusto lo mismo que antes consumían afuera de ella. Pero respecto de la época en que él escribió su ensayo sobre la industria cultural –a mediados de los años 40– la situación se ha vuelto más patética para aquel que quiera ponerse en el lugar de la resistencia. No sólo porque la resistencia que hoy puede ejercer el arte no es progresiva, en la medida en que se comporta como contestataria con los parámetros del sistema que ha perdido vigencia –es decir, es contestataria de acuerdo con un concepto de lo contestatario que ha dejado de ser contestatario y por eso es tolerado–, sino porque la sensación de *dejá vu* que causa el arte del presente no se debe a que a los artistas les falte talento, sino al hecho de que la condición de artista se ha vuelto un acto de autoafirmación narcisista: se expresa el que tiene ganas de expresarse, y la institución decide quién se consagra. De este modo, el arte queda convertido definitivamente en un ámbito más de la competencia social, aprovechando el hecho de que en él ya no está más en juego nada que tenga que ver con la verdad.

Frente a la situación contemporánea del arte, lo que Adorno sigue teniendo de verdaderamente contestatario es que no hizo depender ni de los artistas ni de los receptores la verdad del arte, porque en el fondo creía que la expresión de lo no idéntico sucedió en arte a *pesar de que eran los hombres –cosificados todos ellos– los que se expresaban*. El arte, cuando resultó verdadero, no fue por haber sido auténtico (en el sentido de haber expresado a alguna subjetividad históricamente existente). La verdad del arte nada tuvo que ver con el deseo humano de expresarse, a pesar de que hayan sido los hombres –ciertos hombres– los que se expresaron de ese modo. En este sentido, podría decirse, la *ÄT* es la obra más inconscientemente hegeliana de Adorno.

⁴⁴¹ Jameson, F., *Late Marxism ... op. cit.*, pp. 139-140

EPÍLOGO

FELICIDAD Y MELANCOLIA

1. Melancolía sin mesianismo

Un mundo donde lo que falta se completa con ideología, y donde el sufrimiento se compensa con la capacidad de hacer sufrir a otros, es prácticamente irredimible. Ningún hecho es más ilustrativo de esta imposibilidad de redención que lo sucedido con la cultura después de Auschwitz. Que la alta cultura se haya restaurado después de lo que ocurrió sin que su resistencia pudiera evitarlo significa que ella es neutral en relación a la forma en que los hombres son moldeados. Ni las grandes obras de arte, ni la mejor filosofía, ni las ciencias que llevaron adelante el lema de la ilustración, conmovieron a los hombres hasta el punto de cambiarlos. Por eso, cada catástrofe a la que sobreviven las reduce aun más al papel de ideología que tenían destinado desde el momento en que se les permitió sustraerse al trabajo material.

En el hecho de que el arte se haya quedado con lo que le falta a la sociedad radica la razón principal del escepticismo político de Adorno: la verdad del arte es índice de la falta de verdad de la sociedad. Si la sociedad no está emancipada, es porque la esfera de la emancipación humana ha sido otra. No hay indicios en la historia de Occidente como para pensar que la emancipación ocurra alguna vez en la sociedad, sobre todo si ya ha ocurrido en el arte, que es donde se ha expresado lo no idéntico. Pero la praxis humana destinada a cambiar la sociedad no era el arte, sino la política. De hecho, el arte no emancipa a los hombres, sino que es el índice de la falta de emancipación: sirve de testimonio de lo que no ha ocurrido.

El pesimismo político de Adorno, no obstante, está teñido de melancolía, no de resignación. La combinación entre pesimismo y melancolía que él hace para pensar la política es totalmente inédita. Si los pesimistas son los que piensan que la realidad no puede ser mejor y que por eso - porque lo malo, sea cual sea su origen, no puede revertirse- podría llegar a ser peor, ninguno de ellos es capaz de melancolía. El pesimismo, cuando tiene bases realistas y antirrománticas, no puede ser melancólico. Por eso el pesimismo de Adorno nunca podría equipararse con el de aquellos que creen que, en nombre de la radicalidad del mal, no se puede esperar en este mundo una vida feliz, aunque sí una vida tranquila -siempre cuando los hombres se obliguen a obedecer un orden normativo, en lugar de responder a su triste naturaleza-. Lo que lo aleja a Adorno de ese pesimismo realista es la melancolía.

La melancolía que uno puede encontrar en Adorno es diferente de, por ejemplo, la que podía criticar Spinoza. No se trata de que Adorno vea las cosas bajo el signo de su pérdida -en lugar de considerarlas *sub specie aeternitatis*-, sino de que no puede aceptarlas bajo el signo de la necesidad. Tampoco es melancolía en el sentido de Kant, como nostalgia del futuro, porque

Adorno no cree en una meta de la historia, respecto de la cual el hombre de hoy esté viviendo peor que el de las próximas décadas o el de los próximos siglos, según cuánto falte para llegar a ella.

La melancolía adorniana, a mi entender, es resultado de su concepto de contingencia. No es ni el miedo a la caducidad de todas las cosas ni la desilusión que produce el haber alcanzado el objeto del deseo. La melancolía es lo que lo hace dirigirse con dolor hacia cada cosa irrealizada, mientras su imaginación disfruta en evocarla como si hubiera sido posible. Pero no por eso hay que leer entre líneas una filosofía que añore ni la vida pastoril ni la vida solitaria. Adorno ostenta no pocas veces eso que dio en llamarse el "doble rostro de la melancolía"⁴⁴²: la risa burlesca de Demócrito y los ojos llenos de lágrimas de Heráclito. En última instancia, si la condición humana es banal y ridícula, caben las dos actitudes por igual; en todo caso una hay que decidir según la ocasión cuál de las dos es la más adecuada.

Sólo en relación a los usos que había hecho de ella la filosofía política es que la melancolía de Adorno puede tener un sentido divergente al de cualquier tradición, incluida, desde ya, la marxista. Esa divergencia radical consiste en estar desvinculada de cualquier expectativa mesiánica.

La melancolía, surgida de la contingencia de todas las cosas, pasadas y futuras, sólo permite responder negativamente a la tercera pregunta kantiana, la de *qué podemos esperar*, que es de algún modo la pregunta teológico-política por excelencia. La posibilidad de fundar un orden nuevo –independientemente de que se llegue o no por él a la emancipación humana– requiere de la cancelación del pasado. Ese es el punto donde creo que la temporalidad abierta que propone ND –por ser abierta en ambas direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro– se vuelve antipolítica.

El concepto adorniano de contingencia resulta incompatible con cualquier mesianismo, aun con aquel que Adorno pudo haber aprendido de Benjamin. Desde un punto de vista mesiánico, que todo pueda haber sido diferente indica que todo puede ser *ahora* diferente. Aceptar la idea benjaminiana del *Jetztzeit* implica vivir como si el *continuum* histórico pudiera romperse en cualquier momento, incluso en este. El pasado –la historia– no impide la revolución, sino que la demanda, en la medida en que es un pasado irredento. El problema de la contingencia adorniana es que no es ni mesiánica (como la de Benjamin) ni liberal y optimista (como la de R. Rorty). Las preguntas que abre son tan melancólicas como pesimistas: si todo puede ser de otra manera, ¿por qué se repite lo malo?; ¿por qué, frente a la posibilidad de lo imprevisible, sucede lo previsible?; ¿por qué, cuando sucede finalmente algo imprevisible, toma la forma de la catástrofe y no la del milagro? La melancolía, combinada con el pesimismo, redundaba en una actitud antimesiánica.

Este marco teórico abierto por la contingencia condena de antemano a toda acción política a no poder saber en qué medida contribuye a fortalecer la opresión en el intento de eliminarla. Y, paradójicamente, se vuelve en contra del pesimismo político de Adorno, porque aun cuando nosotros conocemos los hechos del último tercio del siglo XX que él no vio y que sin embargo

⁴⁴² Bodei, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991. Cito por la traducción castellana: *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. I. Rosas, México, FCE, 1995, p. 117

temió, no podemos juzgar si su oposición al activismo fue correcta. Así como es imposible saber cómo sería el mundo si las formas de lucha anticapitalista hubieran triunfado en todos los países donde existieron, tampoco es posible saber cómo hubiera sido el mundo si aquellas formas de lucha hubieran evaluado la situación respectiva no como prerrevolucionaria, sino de acuerdo con la prescripción adomiana de no intervenir políticamente apostando al desgaste del orden vigente. Si estaba en lo cierto al sostener que la única vía posible para abrir la dialéctica era la reconstrucción de la política como praxis emancipatoria, aunque para él no había suficientes individuos que no fueran una reproducción en miniatura del sistema que los había creado, con lo cual la vía política –destinada para él a los individuos, y no a una clase-, era la vía correcta, pero estaba bloqueada. Al pensar así, Adorno sobreactuaba su propio pesimismo, porque el verdadero misterio acerca del individuo –que la filosofía adomiana, por otra parte, no devela- no es por qué se cosifica –eso sí lo logra explicar-, sino por qué esa cosificación no es completa.

No obstante, a pesar de su pesimismo, Adorno siempre enfatizó la dimensión política de su pensamiento. Eso se ve, más que nada, en todas las veces que insiste en que la felicidad no se puede conseguir a espaldas del mundo. Si alguien la consigue de ese modo, esa felicidad es falsa, tan falsa como la autosuficiencia de aquel que, ante la pregunta por el sentido de la vida, responde que cada uno se construye el propio. Así como la vida sólo puede tener sentido si existe algo trascendente (de no existir nada trascendente, la vida *efectivamente* no tiene sentido y hay que tomarse el nihilismo con seriedad⁴⁴³), tampoco hay hombres felices mientras el resto de la humanidad es desdichada.

El sentido de la vida no puede buscarse en la vida en sí misma, sino en los momentos felices. Y el secreto de la felicidad –así lo llama Adorno- está en el derroche de energía, algo de lo que los hombres se han vuelto cada vez más incapaces. Sólo el que es capaz de dar es capaz de tomar. “... El dar es inseparable del tomar...”⁴⁴⁴, pero sin que ese dar y ese tomar estén sujetos a intercambio. La felicidad, en tanto no es exigible como retribución a lo que se da, resulta antieconómica. Su modelo no es ni el *relax* ni el *take it easy* –fórmulas inglesas procedentes del lenguaje de las enfermeras, no del entusiasmo-, sino la unión sexual, porque la unión sexual es lo contrario de lo escindido⁴⁴⁵. El sexo demanda esfuerzo sin garantizar recompensa. Para la lógica del intercambio, equivale a trabajo esclavo (esfuerzo físico sin paga), como todo aquello que representa un fin en sí mismo. Pero si la escisión del sujeto era la causa de su sufrimiento, sólo el fusionarse con otro le puede enseñar lo que es la felicidad.

2. La felicidad y la infancia

⁴⁴³ Adorno, T. W., GS 3, p. 369

⁴⁴⁴ Adorno, T. W., GS 4, # 139 “Unbestellbar”, p. 248

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 248

Hacia el final de DN⁴⁴⁶, Adorno sostiene que la esperanza sólo puede existir como huella de lo que tuvo que desaparecer (la infancia) o de aquello que está condenado (el placer). Allí, la felicidad está pensada a la manera melancólica de Proust, y no a la manera pesimista de Freud, para quien el deseo siempre está disociado de la felicidad. La esperanza, conservada a partir de una huella de algo que se ha perdido y que se quiere recuperar por la experiencia sensorial, sólo puede mantenerse viva en un individuo. El individuo es aquel que puede obrar en contra de lo que la sociedad hizo de él. La especie, en cambio, es incapaz de producir cambios, porque se ha forjado un psiquismo que le hace reproducir las condiciones de la opresión.

Si la felicidad es una experiencia metafísica, como ya sirve de poco imaginarla según el modelo de alguna religión, hay que pensarla proustianamente. Pero, entonces, la felicidad que prometen los nombres de pueblos inventados por los cuentos infantiles, se esfumaría ni bien llegáramos a ellos. Lo prometido huye de nosotros como el arco iris⁴⁴⁷, que sólo es visible cuando está lejos. La cursilería de esta comparación, tan ajena al estilo adorniano, quizá se deba a que pretende hablar de lo inexistente con un lenguaje positivo. Lo que le permite esta licencia a alguien que sólo le encontraba posibilidades expresivas al lenguaje negativo del arte moderno es quizá que el arco iris está incorporado irremediabilmente al mundo imaginativo de la infancia, donde las cosas son bellas por una cualidad que es inconmensurable con los criterios estéticos de la vida adulta.

Cada vez que Adorno se atreve a hablar con lenguaje positivo de algo no existente aparecen ciertas figuras de la infancia (el mono, el payaso, el arco iris), que evocan un reino de objetos perdido y un tipo de experiencia absolutamente individuada, que sólo Proust habría logrado reconstruirla como modelo de toda experiencia verdadera.

Lo que Proust vivió en Illiers probablemente lo vivieron muchos otros niños de su misma capa social en otros lugares –por ejemplo, el propio Adorno-. Pero aunque no se puede construir un universal a partir de experiencias intransferibles, lo que enseña la narración proustiana es que todo aquel adulto que fue feliz cuando era niño, lo fue por amar alguna cosa que creyó que se encontraba en una ciudad de la infancia y no en alguna otra parte. El objeto de la felicidad, como algo absolutamente individuado, estaba allí, sin que hiciera falta mirar de reojo hacia otro lugar. La felicidad del niño, descrita por Proust e idealizada por Adorno, no sería otra cosa que el entusiasmo con lo que se tiene. Sería auténtica felicidad –aunque es ignorante de la suerte del resto de los hombres-, en la medida en que no necesita compararse con la de otros –porque el objeto de la felicidad ya se lo tiene- y, por lo tanto, no existe ninguna conciencia de cómo es la vida fuera de los límites del propio mundo privado. Pero, si el niño comparara su felicidad con la de otros, casi sin querer crearía las bases para un universal. La felicidad, entendida de este modo, no es un universal. No hay para el niño concepto de la felicidad.

A este modelo de experiencia intransferible y absolutamente individuada responde la esperanza de ser feliz en esta vida, incluso en aquellos que no han tenido una infancia ni recordable ni

⁴⁴⁶ Adorno, T. W., GS 6, pp. 366-368

acomodada. Que otros niños, aunque no ellos, hayan podido ser felices, como lo fue el narrador proustiano, permite esperar que eso, exactamente eso, que ya existió en la infancia ajena, pueda volver a existir para todos. Si el mundo niega esa posibilidad –y la niega sin distinción, inclusive para los que fueron ricos y felices en la infancia–, debe ser porque la subjetividad no se construye a partir de lo individuado, sino de la experiencia universal sedimentada por la especie.

La psiquis podría haber sido el terreno más apropiado para la expresión de lo no idéntico. Pero, como la razón está puesta al servicio de la autoconservación, toda experiencia individuada sólo resulta formativa en la medida en que no contradice la lógica social. De ahí que las experiencias infelices tengan mayor peso que las felices para configurar el yo. Si no, el choque mismo con la sociedad, al provocar sufrimiento, se encargará de que las experiencias felices no impidan la identificación con el opresor. De todos modos, el hecho de que un individuo que fue feliz no pueda borrar ese recuerdo es lo que mantiene en él el deseo de volver a vivir experiencias de ese tipo y lo que lo hace mucho más resistente a la coerción social. Pero no hay que entusiasmarse en vano con la evocación de la infancia. Basta recordar lo que Adorno escribió en MM⁴⁴⁸ en contra de aquella frase de Jean Paul, que decía que los recuerdos son la única posesión que nadie nos puede arrebatar. Si hay algo precisamente de lo que no se puede disponer con libertad es de los recuerdos. No siempre podemos hacer el esfuerzo de recordar lo que queremos recordar. Los recuerdos se imponen de manera involuntaria y no podemos elegir que aparezcan los de la infancia para auxiliarnos de decepciones recientes. La capacidad de recordar está sometida a los mismos riegos que todo lo viviente. El mejor recuerdo que tenemos de una persona puede ser borrado por una experiencia posterior, que nos la revela como la encargada de hacernos sufrir. El pasado, para permanecer indemne, necesita que el presente sea feliz.

3. Conclusión

Adorno dice de muchas maneras que la felicidad propia es imposible sin la felicidad ajena. Este es el punto en el que mejor se diferencia de cualquier otro filósofo, porque no pone a la felicidad en un ideal de vida –la vida contemplativa– imposible de alcanzar ni deja a la felicidad como un problema filosóficamente irrelevante, debido a que para cada individuo el objeto que la provee sería distinto. La primera de esas maneras es la que aparece en MM: Si los que tienen las mejores condiciones de partida para ser felices –belleza, riqueza, inteligencia, talento– no lo son, eso significa que nadie puede serlo, ya que la vida es la vida dañada para todos. En ND, este argumento se vuelve filosóficamente más sofisticado –en MM, podría decirse, tenía todavía bastante de observación sociológica y probablemente no poco de confesión autobiográfica–. Para que alguien sea feliz, y lo sea de manera auténtica, es necesario que la humanidad toda se haya emancipado. Sólo así todos

⁴⁴⁷ Ibid., p. 336

gozarían de las mismas condiciones materiales de partida para ser felices, porque la parte somática de la felicidad de cada uno estaría garantizada. Aunque después de la emancipación humana no todos fueran inmediatamente felices, debido a las particularidades de cada psiquismo, también estarían dadas las condiciones para superarlo. Para que el sujeto se emancipe de sí mismo, se requiere como condición necesaria, no suficiente, la emancipación humana. Si la emancipación humana no hace a todos felices, por lo menos quien llegue a serlo, será feliz de manera auténtica, y no falsa.

En *ÄT*, finalmente, al quedar esa promesa, como promesa incumplida, encerrada en el lenguaje negativo del arte moderno, es posible sospechar que Adorno no tenía ninguna esperanza de que la felicidad estuviera algún día en alguna otra parte.

⁴⁴⁸ Adorno, T. W., GS 4, #106 "Die Blümlein alle", pp. 189-190

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997
- Adorno, Theodor W., *Nachgelassene Schriften*, hg. von T. Schröder, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996
- Adorno, T. W., Marcuse, Herbert, "Correspondence on the German Student Movement", trans. by E. Leslie, *New Left Review*, N° 233, Enero./Febrero 1999, pp. 123-136
- Adorno, T. W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973 (*Terminología filosófica*, trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Taurus, 1976, 2 tomos)
- Arendt, Hannah, *The Origins of the Totalitarianism (New edition with added prefaces)*, New York/San Diego, Harcourt Brace, 1974
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy (1970)*, ed. by R. Beiner, Chicago, The Chicago University Press, 1982
- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace, 1968
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, editados por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de T. W. Adorno y Gershom Scholem, Frankfurt/M., Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, 1991
- Bloch, Ernst, *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1978
- Feuerbach, Ludwig, *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1975
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, hg. von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Frankfurt/M., 1969
- Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, Vol. II, *Hermeneutik II*, Tübingen, J. B. C. Mohr (P. Siebeck), 1986 (*Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977)
- Kant, I., *Werke. Akademie-Textausgabe*, 9 vols, Berlin, Walter de Gruyter, 1968
- Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, reeditada por H-F. Wessels y H. Clairmont, Hamburg, Felix Meiner, 1988
- Heidegger, M., *Sein und Zeit (1927)*, Tübingen, Max Niemeyer, 7a. ed., 1953 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, 2a. ed., 4a. reimpr., México, F.C.E., 1986)
- Heidegger, Martin, "Die Frage nach der Technik", en: *Die Technik und die Kehre*, 7a. ed., Pfullingen, Neske, 1988
- Homer, *The Odyssey*, with an english translation by A. T. Murray (1919), 2 Vols., London, Heinemann / Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, reimpr. 1938.

- Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften*, hg. von Alfred Schmidt und Grunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M, Fischer, 1985
- Jauss, Hans-Robert, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz, UKV (Universitätsverlag Konstanz), 1972
- Jauss, Hans-Robert, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Munich, 1977
- Kant, I., *Werke, Akademie-Textausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968
- Lukács, Geörgy, *Werke*, Neuwied u. Berlin, Luchterhand, 1968
- Lukács, Geörgy, "Alte und neue Kultur", en: *Kommunismus*, Nr. 43, Wien, 7. November 1920, 1538-1549
- Marcuse, Herbert, *Kultur und Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M, 1965
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Werke*, Berlin, Dietz, 1972
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980
- Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard/Folio, 1987
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989
- Sade, D. A. F., *Oeuvres complètes*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1967, 16 vols.
- Schopenhauer, Arthur, *Werke*, hg. von Ludger Lütkehaus, Zürich, Haffman, 1999

2. Bibliografía secundaria

2. 1. Bibliografía sobre Adorno y sobre la Teoría Crítica

- Beck, Elke, *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno und Habermas*, Königshausen u. Neumann, 1991
- Berman, Russell, "Adorno's Politics", en: N. Gibson and A. Rubin (eds), *Adorno. A Critical Reader*, Massachusetts / Oxford, Blackwell, 2002, pp. 110-131
- Bernstein, Jay M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001
- Benhabib, Seyla, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt/M, 1992
- Braendle, Werner, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Diss., Münster, 1980
- Bonacker, Thorsten, *Die normative Kraft der Kontingenz*, Frankfurt/M.: Campus Verlag, 2000
- Braun, Carl, *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, Berlin-New York, De Gruyter, 1983
- Brumlik, Michael, "Theologie und Messianismus im Denken Adornos", en: Eveline Goodman-Thau y Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (eds.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, 1994, p. 231 ss.

- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and The Frankfurt Institute*, New York, 1977 (*Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. Nora Rabotnikof Maskivker, México, Siglo XXI, 1981)
- Deuser, Hermann, *Theologische Teologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München, 1980
- Duarte, Rodrigo, *Adornos. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1997
- García Düttmann, Alexander, *Das Gedachtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991
- García Düttmann, Alexander, *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger, and Rosenzweig*, Syracuse University Press, 2000
- Gibson, Nigel C.; Rubin, Andrew, (eds.) *Adorno: A Critical Reader*, Blackwell, 2001
- Günther, Klaus, "Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffes bei Adorno", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39 (1995), Heft 2., p. 229 ss.
- Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985
- Hansen, Miriam, "Introduction to Adorno's 'Transparencies on Film'", *New German Critique*, 24-25 (Fall/Winter 1981-2), pp. 186-198
- Honneth, Axel, "Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophischen Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik", en: Christoph Menke y Martin Seel (eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/M, 1993, p. 152 ss.
- Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M, 1989
- Huhn, T. y Zuidervaart, L., *The Semblance of Subjectivity. Adorno's Aesthetic Theory*, Cambridge, MIT Press, 1997
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston, Little, Brown & Co, 1973
- Jay, Martin, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984
- Jameson, F., *Late Marxism. Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, Verso, London - New York, 1990
- Jiménez, Marc, *Theodor W. Adorno: Art, Idéologie et Théorie de L' Art*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973
- Knapp, Markus, *Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt. Die Erbsündenlehre als Ausgangspunkt eines Dialogs mit Theodor W. Adorno*, Echter, 1983
- Kohlmann, Ulrich, *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Klampen. D., 1997

- Krahl, Hans-Jürgen, "The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory", *Telos*, N° 21, 1974, pp. 164-167
- Krahl, Hans-Jürgen, *Konstitution und Kassenkampf*, Frankfurt/M, Neue Kritik, 1971
- Kraushaar, Wolfgang (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, 3 vols., Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998
- Lauro, Pietro, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Milano, Guerini e Associati, 1994
- Löbig, Michael, Schweppenhäuser, Gerhard (eds.), *Adorno-Symposium*, Klampen. D., 1984
- Lyotard, Jean-Francois, "Adorno as the Devil", en: *Telos* 19, Spring 1974
- Merten, Ralph, *Adorno: Individuum und Geschichte*, editado por Heinz Rudolph, Die Blaue Eule, 1985
- Menke, Christoph, Seel, Martin (hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/M, 1993
- Mörchen, Hermann, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Kett-Cotta/SKV, 1981
- Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett Kotta, 1980
- Müller-Doohm, *Adorno – Eine Biographie*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2003
- Partesana, Ezio, *Critica del non vero. Per una teoria dell'interpretazione in Th. W. Adorno*, Firenze, La Nuova Italia, 1997
- Pensky, Max (ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, Albany, State University of New York Press, 1997
- Rademacher, Claudia, *Versöhnung oder Verständigung?. Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Klampen. D., 1993
- Recki, Birgit, *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Königshausen und Neumann, 1988
- Rose, Gillian, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 1978
- Rose, Gillian, *Judaism and Modernity. Philosophical Essays*, Blackwell, 1993
- Rosen, Charles, "Should We Adore Adorno?", en: *New York Review of Books*, 24-10-2002
- Schlüter, Carsten, *Adornos Kritik der apologetischen Vernunft*, Königshausen u. Neumann, 1987
- Schwarte, Ludger, *Die Regeln der Intuition. Kunstgeschichte nach Adorno, Heidegger und Wittgenstein*, München: Fink Verlag, 2000
- Schweppenhäuser, G. / Wischke, M. (eds.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg, 1995
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, 1993
- Steinacker, Peter, "Verborgeneheit als theologisches Motiv in der Ästhetik", en: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 23 (1981), p. 254 ss.

- Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M., 1991
- Sullivan, Michael, and Lysaker, John T., "Between Impotence and Illusion: Adorno's Art of Theory and Practice", en: *New German Critique*, Fall 92, Issue 57, p87, 36 p.
- Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno* (1989), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989
- Tong, Guomu, *Dialektik der Freiheit als Negation bei Adorno. Zur Freiheitskonzeption der negativen Dialektik*, Münster, 1995
- Traine, Martin, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen, 1994.
- Von Friedeburg, Ludwig, und Habermas, Jürgen, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1983
- Weiner, Joachim, *Ästhetik und Identität*, Olms. G/VVA, 1983
- Wellmer, Albrecht, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt/M., 1993
- Wellmer, Albrecht., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985
- Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung* (1986), München, Deutscher Taschenbuch Verlag, Wissenschaft, 4484, oct. 1988
- Wiggershaus, Rolf, *Wittgenstein und Adorno*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2000
- Wischke, Mirko, "Kritik der Ethik des Gehorsams. Zur postmodernen Ästhetisierung der Ethik", en: *Ästhetik & Kommunikation*, 21. Jg. (1992), Heft 79, p. 111 ss.
- Wischke, Mirko, *Die Geburt der Ethik: Schopenhauer - Nietzsche - Adorno*, Berlin, Akademie, 1994
- Wischke, Mirko, *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt/M, 1993
- Wolin, Richard et al., "Review Symposium. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, by Rolf Wiggershaus, trans. Michael Robertson, Cambridge: MIT Press, 1994, 787 pp.", en: *Constellations*, Vol. 2, Oxford / Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1995, pp. 268-291
- Wulf, Christoph; Kamper, Dietmar; Gumbrecht, Hans Ulrich (eds.), *Ethik der Ästhetik*, Berlin, Akademie, 1994
- Würger-Donitza, Wolfgang, *Über den Zusammenhang von Rationalitätsmodellen mit Leben und Tod. Adornos philosophische Grundlegung einer sympathetischen Vernunft*, Königshausen u. Neumann, 1996

2.2. Bibliografía complementaria

- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993
- Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Editions du Seuil, 1971

- Blanchot, M. "La raison de Sade" (1963), en: *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Editions Complexe, Le Regard Littéraire, 1986, pp. 9-66
- Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M, 1981
- Bodei, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991 (*Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. I. Rosas, México, FCE, 1995)
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974
- Burke, Edmund, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) (*De lo sublime y de lo bello*, Barcelona, Tecnos, 1998)
- Danto, Arthur C., *After the End of Art*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997
- Cavell, Stanley, "Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities", en: *Critical Inquiry*, Winter 1999, Vol. 25, Nr.2, pp. 235-246
- Cristófalo, Américo, "Debord, pintor de la vida moderna", en: *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine*, N° 3, Buenos Aires, mayo de 2002, pp. 25-31
- Engstrom, S. Whiting, J. (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- Fassbinder, Rainer Werner, *The Anarchy of Imagination. Interviews, Essays, Notes* (1984), edited by M. Töteberg and L. A. Lensing, translated by K. Winston, Baltimore / London, Johns Hopkins University Press, 1992
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981
- Hartog, F., *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la Antigua Grecia*, FCE, 1999
- Jameson, Fredric, "Periodizing the 60s", en: *The Sixties without Apology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 178-209
- Klossowski, Pierre, *Sade, mi prójimo* (precedido por *El filósofo malvado*), trad. G. de Sola, Buenos Aires, Sudamericana, 1970
- Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- Losurdo, Domenico, "Para una crítica de la categoría de totalitarismo. Hannah Arendt, la Guerra Fría y Los orígenes del totalitarismo", en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 2, Buenos Aires, 2003, pp. 265-296
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Zürich/Wien, Europa, 1941
- Löwy, Michael, *Rédemption et Utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale (Un étude d'affinité élective)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988
- Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994
- Richter, Hans, *Geschichte des Dadaismus*, Köln, DuMont Schauberg, 1964 (*Historia del dadaísmo*, trad. E. Molina, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973)
- Rohwasser, M., *Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1991

- Rose, Gillian, *The broken Middle. Out of our Ancient Society*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1992
- Sazbón, José, "La 'historia' en las 'Tesis' de Benjamín: problemas de interpretación", en: *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002, pp. 179-189
- Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989
- Traine, Martin, "La forma fundamental de dominio es el racket. Max Horkheimer y la política", en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 2, Buenos Aires, 2003, pp. 433-446
- Tzara, Tristan (1963), *Sept manifestes Dada*, Paris, Jean Jacques Pauvert, 1963 (*Siete manifiestos DADA*, trad. H. Haltter, Barcelona, Tusquets, 1972)