



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES

ACATLÁN

SOBRE EL CONCEPTO DE *EXISTENCIA*, DOS LECTURAS:

THEODOR W. ADORNO Y MARTIN HEIDEGGER

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

EDGAR JOSÉ HERNÁNDEZ CRUZ

ASESOR:

PROF. DR. ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

ENERO 2016



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

Dedico:

A mi abuelo Andrés,
en memoria.

Agradezco:

A mis padres Eusebio y Gloria, y a mi hermana Reyna,
por todo su apoyo y confianza.

A mi asesor Román,
por su invaluable orientación.

A mis amigos y profesores de licenciatura,
por los buenos diálogos que mantuvimos.

ÍNDICE

Introducción.....	11
Capítulo I. Espíritu y naturaleza: senderos y bifurcaciones preliminares.....	21
1.1 Lecturas del criticismo: metafísica y materialismo a partir de Kant.....	23
1.1.1 Heidegger y el problema de la metafísica.	26
1.1.2 ¿Es posible un Kant materialista?	37
1.2 Del dualismo a la dialéctica: mi cabeza apunta a Hegel.....	52
1.2.1 La dialéctica leída por Heidegger: casi un círculo perfecto.	54
1.2.2 Dialéctica abierta y cerrada: esbozos para una dialéctica negativa.....	62
1.3 El amor y el sacrificio: una lectura de Kierkegaard a cuatro manos.....	78
1.3.1 El amor que empuja al sacrificio.	79
1.3.2 El sacrificio y la imposibilidad del amor.....	99
Capítulo II. Técnica y naturaleza: la búsqueda de la concreción.	117
2.1 El pensamiento científico como realización de la filosofía.....	119
2.1.1 La técnica en Heidegger: ¿Orden o desmesura?.....	121
2.1.2 Razón instrumental e industria cultural.	130
2.2 Arte y técnica.....	144
2.2.1 Heidegger: hacia el origen de la obra de arte.	145
2.2.2 Adorno: el arte como modelo <i>de la</i> filosofía.....	152
Capítulo III. Fragmentos de la <i>Existencia</i>: una riña entre dos pepenadores.	165
3.1 Malabares sobre el límite: el doble intento por trascender el idealismo.	167
3.1.1 Heidegger: el límite es el ser-frente-a-la-muerte.	169
3.1.2 Adorno: la ambigüedad como alegoría de la dialéctica.....	176
Conclusión.....	181
Bibliografía.....	195

**Sobre el concepto de *Existencia*, dos lecturas:
Theodor W. Adorno y Martin Heidegger.**

Hubo un tiempo, no tan lejano, en que la frase de Heine: «la filosofía alemana es un asunto importante, que afecta a toda la humanidad» se tomaba en serio y literalmente, a pesar de venir de un maestro de la ironía como Heine. (...) Afortunadamente para todos, ese tiempo ha pasado (lo cual no quiere decir que el destino de la humanidad no se juegue también en la filosofía, y en particular en la alemana de en torno a 1800).

Antonio Gómez Ramos.

Introducción.

La historia de la filosofía occidental nos muestra que el problema de la *Existencia* transita por las preocupaciones de la mayor parte de los pensadores del siglo XX. Esto a consecuencia del acontecer histórico de un siglo que presenció el estallido de dos guerras mundiales, con las terribles consecuencias que de ellas derivaron. El surgimiento del fascismo, pero también la relación de la conciencia con el tiempo y el espacio, es decir, la conformación de la experiencia en la historia, serán las problemáticas más recurrentes durante el periodo señalado.

En este trabajo, el problema de la *Existencia* será tratado por dos métodos que acarrearán consecuencias diversas, resultado de la estratificación de sus aparatos analíticos y los movimientos de sus elementos: la ontología fundamental de Martin Heidegger y el materialismo histórico de Theodor W. Adorno.

Si bien es cierto que Adorno no puede inscribirse directamente a la corriente filosófica denominada “existencialismo”, como sí ocurre con Heidegger, ambos autores dan suficientes elementos teórico-conceptuales a partir de los cuales el problema de la *Existencia* concreta puede vislumbrarse como un problema de actualidad demandante.

Abordar el problema de la *Existencia* en Theodor W. Adorno y Martin Heidegger tiene como finalidad servir como ejercicio de lectura comparada que puede reproducirse en temáticas diversas, correlativas a la filosofía contemporánea en sus diversos elementos integrales.

Lo que tenemos en ambos casos es la influencia de lo que la tradición filosófica ha llamado el “idealismo alemán” desde un abordaje disyuntivo, que se encuentra señalado en diversos pasajes del pensamiento de nuestros autores: la revitalización del kantismo como base epistemológica para la comprensión de la relación entre conciencia y tiempo; la superación de la dicotomía kantiana a través de la fenomenología hegeliana y su relación con el concepto de experiencia; las figuras de la conciencia y su relación con la existencia desde una nueva estratificación del sujeto moderno en Kierkegaard, etc.

Este camino, aunque la mayor parte del tiempo bifurcado, nos permite comprender una serie de problemas compartidos por Adorno y Heidegger: la configuración del sujeto singular y colectivo, la relación del pensamiento con la realidad, el problema de la intersubjetividad y la experiencia, la reformulación de los conceptos de “libertad”, “conocimiento”, “mundo”, etc. Sin embargo, también es preciso destacar las variaciones

que ambos autores enfrentan, a fin de comprender la discrepancia filosófica que la tradición recoge en ambos planteamientos.

El problema de la *Existencia*, pese a su “surgimiento” y “auge” durante el periodo de entre guerras del siglo pasado, no supone un tema superado o circunscrito únicamente al ámbito histórico-material de la época señalada. Por el contrario, el problema de la *Existencia* comporta implicaciones que han variado a través del tiempo y que encontramos insertado en una buena cantidad de postulados actuales: el problema de la autonomía del sujeto; la mecanización de la dicotomía sujeto-objeto, base de la epistemología moderna; el binomio público-privado y sus consecuencias políticas, éticas y estéticas, entre otras.

Con lo anterior pretendemos señalar que, si bien es cierto que el siglo XX formuló una serie de hipótesis que pudieran dar cuenta del devenir histórico del fascismo a través de la genealogía de la subjetividad moderna, éste no se cierne a la situación de guerra o al desgarramiento de la sociedad por un conflicto político particular. Es precisamente la actualidad del problema lo que nos motiva a investigarlo, ya que compartimos una serie de preocupaciones que giran en torno a la configuración de la sociedad moderna como una sociedad sádica u obscena, antesala o protoforma de la sociedad fascista, violenta, como consecuencia de esa voluntad de exterminio, generada e impulsada por el propio modelo actual de reproducción social que desde el siglo XVIII determina la estructura de las relaciones intersubjetivas: capitalismo.

Aunado a lo anterior, el problema de la *Existencia*, como punto de fuga para el problema de una fundamentación de la metafísica, se comporta como una categoría de orden trascendente para la comprensión de nuestra realidad. Este orden trascendente de la *Existencia* nos invita a contrastar las posturas de Adorno y Heidegger desde la trama histórico-política en el caso de uno y de carácter ontológico en el otro.

Por lo anterior, consideramos que el tema goza de enorme vigencia, pero es necesario comprender la genealogía de la relación entre la *Existencia* y, por ejemplo, el problema de la conciencia, del conocimiento, de la libertad y la justicia, a fin de vislumbrar un abordaje pertinente y una reformulación de estos problemas en nuestra época.

Las lecturas de Theodor W. Adorno y Martin Heidegger sobre autores de la filosofía alemana conllevan una serie de similitudes y puntos de encuentro en cuanto a la formulación del problema de la *Existencia*. Sin embargo, estas similitudes pronto se

bifurcarán en posiciones contrapuestas hasta devenir una especie de contra-programa filosófico en lo que respecta a Adorno.

La lectura comparada sobre el problema de la *Existencia* nos obliga a seguir, desde su dinámica interna, el método con el que cada autor plantea su postura filosófica. Así, tenemos que partir del propio método de estos autores para llegar a sus consecuencias, de acuerdo con la propia ley de desarrollo de su planteamiento: en el caso de Heidegger analizaremos el método fenomenológico desarrollado a partir de Husserl y que consiste en la llamada “intuición de esencias” o el ver fenomenológico, que parte de lo óntico mismo, de lo real y próximo, y se eleva hasta su auténtica dimensión ontológica. Debido precisamente a ello, el avatar fenomenológico/ontológico supone la completud del sentido en el caso de Heidegger.

El círculo hermenéutico trazado por este primer intento de percibir al autor a partir de las oblicuidades con las que su pensamiento escudriña la tradición será completado por la metacrítica a las condiciones de posibilidad del propio planteamiento, de modo que, al estilo de Paul Ricoeur, logremos establecer la línea que va de la crítica a la hermenéutica en Heidegger a la hermenéutica crítica de Adorno.

Por ello, a este primer momento o reflexión primera, la hermenéutica de Martin Heidegger, Adorno opondrá el modelo de la *dialéctica negativa* como suspensión de sentido ideal que el pensamiento intenta prescribir a la realidad. Adorno está convencido de que el sentido hermenéutico sólo ocurre en el pensamiento y no en lo material, postular este sentido supuesto en la historia como algo objetivo sería caer en la falsación, en la ideología. Por ello, el análisis aquí desplegado no intenta conciliar a los autores en una comunión homogénea, nos inclinamos por despejar ambos planteamientos de este supuesto y atendemos a las orientaciones que el planteamiento puede desarrollar por sí mismo, sin necesidad de hacer caber a los autores en una unidad ficticia.

Por lo tanto, el método para la elaboración de este trabajo comporta también dos momentos diferenciados: el primero de ellos propone vislumbrar a los autores a través de las oblicuidades que implica leerlos a partir de los comentarios elaborados sobre la tradición del idealismo alemán, algo similar a lo que el propio Heidegger realiza con su lectura de la filosofía occidental: despejar lo tácito de lo explícito, ayudar a que el autor diga lo que él mismo quería decir y que no pudo; por el otro, movidos por el afán de no

sintetizar los hallazgos de ambos autores en una supuesta unidad, sino mostrarlos como una tarea de la filosofía aún por realizar, el método que empleamos, si se quiere, se inclina al propio tratamiento negativo con el que Adorno caracteriza su propio programa filosófico: la segunda reflexión, reflexión material o metacrítica a las condiciones de posibilidad del propio planteamiento hará las veces de prueba de realidad en ambas posturas .

En lo que sigue, pues, contrastaremos el problema de la *Existencia* a partir de las lecturas comparadas entre Heidegger y Adorno. De este modo, la presente investigación presenta una exposición general del pensamiento de ambos autores en torno a tres ejes principales, desarrollados de forma simultánea en cada uno de los tres capítulos que componen el presente trabajo: 1) el idealismo alemán, sus principales tesis y consecuencias, 2) la lectura comparativa entre Heidegger y Adorno en torno al problema de la *Existencia* en esta tradición filosófica específica y 3) una articulación general de la crítica adorniana al planteamiento de la ontología fundamental de Heidegger (“neoontología” en palabras de Adorno).

La decisión de tomar a estos tres filósofos como la base del contrapunto entre Adorno y Heidegger no está exenta de la polémica que puede significar omitir a Edmund Husserl en esta selección de puntos de encuentro. Husserl no sólo representa un momento central para el planteamiento de ambos pensadores, sino que es indispensable para la radicalización y quizá culminación de ese periodo que la tradición ha tenido a bien en nombrar idealismo alemán.

En el caso de nuestros autores centrales, Husserl se vuelve un interlocutor indispensable: Adorno dedica su tesis doctoral (*Sobre la metacrítica a la teoría del conocimiento*) al problema husserliano de la constitución de los actos intencionales, que aquel interpreta como una dialéctica trascendental entre noema y noesis y que, a decir del propio Adorno, permanece todavía obnubilada en el pensamiento del padre de la fenomenología; por su parte, Heidegger se convierte en asistente de Husserl y dedica su primer obra capital (*Ser y tiempo*) al querido maestro, aunque posteriormente haya tomado distancia del planteamiento de una fenomenología pura y se haya “desviado” (como suele reprochársele a Heidegger) hacia una fenomenología ontológica.

Por ello, en el ámbito de la tradición que analizamos, Husserl se destaca como una figura central de la filosofía alemana de acuerdo con la radicalización a la que somete el

problema kantiano de constitución del conocimiento; sin embargo, debido precisamente a lo específico del anclaje que significa la figura de Edmund Husserl para las filosofías de Heidegger y Adorno, la divergencia fundamental de ambos autores a partir del planteamiento husserliano ha quedado fuera de la presente exposición y ha sido postergada para otro momento, para el desarrollo de una investigación posterior.

Esta decisión encuentra su justificación en el hecho de que, para Adorno, el análisis de todo pensamiento filosófico requiere a su vez la determinación de la propia condición de posibilidad de ese pensamiento: toda crítica se convierte por ello, en el caso de Adorno, en una meta-crítica, al mismo tiempo despliegue de las categorías y crítica de sus condiciones materiales de posibilidad. Por ello, el método de lectura de Adorno sobre Husserl está ya presupuesto en el caso de los tres autores seleccionados. En el caso de Heidegger, la polémica en torno a la “desviación” del planteamiento de una fenomenología pura es materia suficiente para una investigación aparte; las bases y lugares para la confrontación son bastos e inabarcables para el objetivo de este documento.

El segundo capítulo, originalmente destinado a exponer la bifurcación teórica en Heidegger y Adorno a partir de la fenomenología de Husserl, empero reconstruye de forma directa las consideraciones de nuestros autores en lo que respecta a la crisis de la cultura, la filosofía y las ciencias europeas, que desde el siglo pasado no ha cesado de aportar material de reflexión para la conformación de un sentido individual y colectivo, singular y plural, del sujeto moderno. De este modo, la exposición se constriñe en el punto medio de la investigación, mostrando el diagnóstico compartido por Heidegger y Adorno sobre la corrupción actual de la existencia como una convergencia filosófica de alto valor reflexivo para la época presente.

Adorno y Heidegger comparten el diagnóstico sobre la época, no así la manera de interpretar su corrupción ni las consecuencias que se desprenden precisamente de esta interpretación. La propuesta de este documento se juega, por tanto, en la tarea incesante de una reflexión que vaya de la fenomenología al materialismo dialéctico y de regreso, con la finalidad de articular una comprensión múltiple de la realidad sin traicionar el rigor teórico y sin falsear la teoría para “hacerla caber” en las intenciones del propio investigador.

Por ello, de acuerdo con la metodología contrapuntística que aquí intentamos desplegar, el tercer capítulo replantea la divergencia teórica entre las filosofías de

Heidegger y Adorno en lo que respecta al límite del proyecto idealista vislumbrado por los dos: la capacidad o incapacidad de la conciencia inmanente para dar cuenta de la facticidad en su derrumbe, derrumbe que significó el ocaso de los grandes sistemas de pensamiento y las pretensiones de totalidad de la conciencia absoluta, que para el idealismo alemán representa su mayor ambición pero también su mayor fracaso.

La insinuación de la crítica adorniana a la ontología fundamental que recorre todo el trabajo, culmina con el tercer capítulo, donde se muestran las razones principales por las que un proyecto de interpretación de la historia como el que Heidegger elabora a partir del propio movimiento ocultador/desocultador del ser se revela como imposible o inviable para el planteamiento materialista de Adorno.

De acuerdo con la exposición, tanto Adorno como Heidegger encontrarán en el arte un modelo de praxis particularmente dotada para la propuesta de refuncionalización o reorientación de la vida contemporánea. Algo interior en el pensamiento de nuestros autores enfoca al arte como el terreno de la experiencia auténtica: ese algo es la capacidad que posee la praxis artística de reescribir en los entes su propio umbral epistémico y existencial, de modo que la historia se convierta de nuevo en el escenario para el despliegue de la existencia auténtica.

Es este motivo el que perfila la orientación general del trabajo hacia una comprensión del arte como un ámbito específico y poderoso que acompaña la reflexión filosófica contemporánea. La lectura comparada espera obtener su mayor provecho de esta convergencia teórica entre Adorno y Heidegger a partir de la determinación de las condiciones de reproducción social de eso que Heidegger llama Dasein.

El pensamiento bifurcado que discutimos aquí emerge de una situación histórica específica. El pueblo alemán quedó sacudido por dos torbellinos no muy distantes uno del otro: las guerras mundiales que impactaron en la geografía germana implicaron una reestructuración sociopolítica dictada principalmente por la economía global y los consecuentes reajustes culturales, políticos y sociales que ella motiva.

La reconfiguración de las relaciones del ser humano consigo mismo, con la sociedad y la naturaleza, muestran como irrecuperable la forma “original” de existencia, después de la tensión histórica entre avance y retroceso que estos acontecimientos implicaron para la vida del pueblo alemán.

La industrialización llegó de manera abrupta a un pueblo campesino que de la noche a la mañana se halló inmerso en un nuevo modo de configuración de la realidad y las relaciones humanas que de ella surgen. Sin embargo, este nuevo orden sociopolítico fue tensado a la luz de la rica tradición de la filosofía alemana, cuya apoteosis se cierne sobre la figura de Edmund Husserl (en tanto radicalización de problema de constitución entre espíritu y naturaleza) y que encontró en Heidegger y Adorno la resonancia para el esclarecimiento de una época obnubilada por su propio presente.

El problema de la constitución del sujeto en relación con el objeto encarnizó en el ámbito de una sociedad que, a través de la reordenación de su vida política, pretendió albergar las individualidades sin que éstas perdieran a su vez su individuación. Por lo anterior, y atendiendo a las especificidades geopolíticas en cada caso, el proyecto civilizatorio del pueblo germano (a partir de los inicios del siglo XIX y hasta las postrimerías del siglo XX), ha sido, con mucho, modelo y laboratorio de conflictos políticos y culturales, por lo que representan un valor incalculable para la indagación filosófica local inserta en un orden global como el que experimentamos hoy.

La claustrofobia social que generó el aparato coercitivo del nuevo sistema se bifurcó en múltiples expresiones de acuñación y dimensión filosófica: angustia, soledad, reinterpretación de la tradición en busca del sentido perdido, tensión dialéctica del pasado con el presente, etc.

La pregunta por la existencia, de la que aquí hablamos, representa un campo de fuerzas sobre el cual reflexionar a partir de la secularización del modelo teológico de Redención, que el idealismo realiza como interpretación filosófica para la recuperación de un pasado perdido, originario o auténtico.

La Redención, como categoría teológica que apunta a la reconciliación del sujeto con la naturaleza, devino problema político de manera radical a través de la pregunta idealista por la constitución secularizada de la existencia humana bajo las actuales condiciones de industrialización, mecanización, institucionalización y, finalmente, del advenimiento de la despersonalización total con el advenimiento de la sociedad de masas.

Por ello, la pregunta por la existencia, por la constitución del espíritu, es una pregunta que en nuestros autores adquiere una dimensión política específica: de su articulación se desprende el conjunto de prácticas que se concretizan en la disposición que

el sistema total de la vida moderna hace de los cuerpos singulares, a los que reúne bajo el objetivo de dar forma a un proyecto civilizatorio específico, aunque en el caso de la Alemania de entreguerras esta integración a la colectividad comportó consecuencias funestas, tanto para los pueblos judío y gitano como para el propio pueblo germano.

De acuerdo con lo anterior, un pensamiento capaz de pensar contra sí mismo, es decir, de dialogar críticamente con la tradición que recibe, sería capaz de mantener viva a la filosofía en tanto autocrítica de sus propias condiciones de realización: en ese sentido, este trabajo es una exposición de dos esfuerzos por pensar contra sí mismo.

En el caso de Heidegger, se trata de un pensamiento que se pretende liberado de los extravíos de la tradición, por eso siempre quiere pensar contra sí mismo, en un ejercicio constante de crítica filosófica: piensa la diferencia. En el caso de Adorno, se trata de un pensamiento que quiere abrirse a lo otro de sí, en un ejercicio autocrítica o de apertura hacia condiciones de libertad actualmente inexistentes: piensa diferente.

Capítulo I. Espíritu y naturaleza: senderos y bifurcaciones preliminares.

1.1 Lecturas del criticismo: metafísica y materialismo a partir de Kant.

En lo siguiente, expondremos las similitudes y diferencias en el proyecto filosófico de Heidegger y Adorno, tomando como base el problema central de lo consideramos la línea de máxima tensión en el idealismo alemán, representada por Kant, Hegel y Kierkegaard: la constitución de la inmanencia (espíritu) en relación con los objetos de la experiencia (naturaleza).

Dada la necesidad que surge de comparar el desarrollo de las temáticas propias de Heidegger y Adorno, hemos optado por incluir a Kant y Kierkegaard, predecesor y sucesor de Hegel respectivamente, en el conjunto de nuestras reflexiones: aquí entenderemos “idealismo alemán” como la línea que comienza en Kant y termina con Kierkegaard, pasando por Hegel como momento central.¹

El idealismo alemán representa tres momentos importantes para el presente trabajo: 1) un hito en la tradición filosófica, que rebasa el propio contexto alemán por tratarse de un problema inherente a la progresiva tecnificación del mundo y las consecuencias que esto comporta para la secularización del modelo teológico de constitución de la experiencia; 2) el anclaje en la tradición para las dos lecturas que nos proponemos, de modo que, a través de los señalamientos sobre las categorías principales del idealismo alemán, seamos capaces de observar el desarrollo de un movimiento específico en la historia de la filosofía, atendiendo a las consecuencias que se desprenden de las tesis principales de ambos autores; y 3) el punto de encuentro entre los programas filosóficos de Heidegger y Adorno para el diagnóstico que ambos realizan sobre la época presente, de tal manera que los métodos de interpretación y apropiación develen de manera oblicua el pensamiento del propio intérprete en cada caso.

¹ En sentido estricto, el filósofo idealista es Hegel; no sólo el idealista, sino el idealista absoluto. Kant se encuentra en la alborada del idealismo: el criticismo kantiano es apenas una formulación incipiente del idealismo si se compara con los sistemas de Fichte o Schelling. Sin embargo, precisamente porque Heidegger y Adorno encuentran en Kant un pico en la problemática de la constitución del espíritu en relación con los objetos de la naturaleza es que decidimos incluirlo, no obstante su evidente posicionamiento criticista. Este pico lo representa, precisamente, la constitución de la objetividad en Kant. Por otra parte, de acuerdo con su refutación de Hegel, Kierkegaard pertenece a un periodo tardío del idealismo: la naturaleza del planteamiento kierkegaardiano –la refutación de la voluntad hegeliana de sistema– provoca que comentaristas como Eusebi Colomer tiendan a clasificar a Kierkegaard (junto con Feuerbach, Marx, Nietzsche, Scheler, Dilthey, Husserl y el propio Heidegger) precisamente como un filósofo del post-idealismo, debido a su renuncia a sistematizar la experiencia a partir de la idea abstracta.

Si la filosofía, como Heidegger señala, sólo conoce caminos, a diferencia de la ciencia, que sólo conoce formas de proceder, estos caminos se construyen sobre el paisaje histórico que acabamos de esbozar, pero tienden a bifurcarse de acuerdo con su propio objetivo y su propio contenido reflexivo.

Para Heidegger, el idealismo alemán se presenta como el arquetipo de una “filosofía de un pueblo”² en el sentido en que asienta una historia particular en un suelo determinado.

La historia del extravío de la pregunta fundamental para la filosofía (la pregunta por el ser del ente) encuentra en la Alemania de 1900 la consecuencia lógica con la que Heidegger interpretará el movimiento ocultador/desocultador del propio ser en la historia, caracterizando la descomposición de las relaciones sociales como un progresivo alejamiento del ser, que Heidegger interpreta como la *indigencia* moderna, radicalizada en la *ausencia de indigencia*, en no saber que se vive en la ausencia de ser o de sentido.

Lo anterior explica por qué el idealismo alemán, en el pensamiento de Heidegger, tendría que ser superado a partir un planteamiento radical en cuanto a la lógica del fundamento, que desde Platón se formula como una relación de derivación y equívoco en la que el ser [Sein] aparece confundido con lo ente.

Por su parte, Adorno construirá un contrapograma filosófico respecto a lo que él denomina la “neoontología” (ontología fundamental) heideggeriana.

Para Adorno, el idealismo alemán es otra cosa que la historia de la descomposición de la relación del ser con el hombre, aunque también sea eso: el *idealismo* alemán, para Adorno, es la culminación de la filosofía de la identidad, que de Platón a Hegel ha operado con un modelo coercitivo de la razón o prototipo de la razón instrumental.

Sin embargo, el idealismo, para Adorno, también significa una gran empresa: la empresa de constituir, con la fuerza de la inmanencia, la recomposición de la relación de los hombres con la naturaleza y con los otros hombres a través de un uso no-coercitivo de la razón que la cure de sus propias aporías, un uso nuevo que brota de la propia negación de la razón instrumental.

En este sentido, el idealismo alemán, para Adorno, representa un interlocutor actual y demandante, al cual se le debe tocar su propia melodía. El planteamiento de la ontología

² Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (trad. Diana V. Picotti C.), Buenos Aires, Ed. Almagesto-Biblios: Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003, p. 50 ss.

fundamental heideggeriana, para Adorno, es incapaz de superar las aporías y contrasentidos del idealismo de forma inmediata. A través de la crítica a la metafísica del sujeto emprendida por Heidegger (el salto atrás del planteamiento criticista de Kant), Adorno detecta un salto hacia lo mitológico, que él comprende como la renuncia del hombre a determinar sus propias circunstancias con la fuerza de la inmanencia o la razón.

Por ello, para Adorno, Heidegger impulsa paradójicamente una recaída en el problema constitutivo del idealismo que aquél pretendía superar, a consecuencia de una teoría esencialista del lenguaje que concibe a éste inmediatamente como capaz de mentar lo verdadero (el Ser). De modo que el problema central de la neoontología (la *diferencia ontológica* entre ser y ente) estará atravesado por el contrasentido que supone la superación del modelo teológico de metafísica a través del empleo de sus propias herramientas y de la repetición inconsciente de su esquema para consumarla.

A partir de la determinación kantiana de la categoría de categorías –la *objetividad*– el camino de constitución del pensamiento en relación con la realidad se bifurca en dos sentidos divergentes: la posibilidad o imposibilidad de la ontología a partir de la relación objetiva de las leyes del espíritu y las leyes de la naturaleza. En este sentido, el juicio sintético a priori se muestra como el lugar en que pensamiento y cosa se imbrican mutuamente.

La determinación del juicio sintético a priori tiene para el pensamiento kantiano importantes consecuencias: por un lado, con la objetividad del juicio sintético el sujeto kantiano se fortalece en la determinación de su autonomía, pues el juicio sintético es un juicio universal, autónomo, que convierte la necesidad de la naturaleza en libertad de la razón, de modo que lo necesario se libera y la libertad se convierte en necesaria: esa es la cifra del sujeto emancipado para Kant; por el otro, la determinación de la objetividad, en tanto síntesis de experiencias, arrojará luz sobre la constitución de la conciencia interna del tiempo, de modo que esta categoría apunta al corazón mismo de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en su relación con la experiencia posible o experimentable.

A través de la objetividad, Heidegger intentará mostrar el movimiento que el pensamiento necesita desplegar, a partir de un alejamiento de lo real, para asir la trascendencia, que es su propio fundamento. Por lo anterior, la mirada de Heidegger posa

sobre un fundamento in-fundado en una experiencia que trasciende la propia configuración humana: la experiencia del llamado del ser.

Lo real obstruye para Heidegger el camino del pensar, ya que lo real se encuentra en un estado de nivelación óptica, de indiferencia e insignificancia ontológica; por ello, es preciso elevar la quiddidad a la trascendencia, no para negar lo real, sino (como veremos en lo que respecta a *Ser y tiempo*) para volverlo *significativo*.

Por su parte, Adorno interpretará este alejamiento de lo real como la obcecación del propio pensamiento en el momento de su constitución, el olvido de lo social como su propia condición material de posibilidad.

La objetividad será para Adorno la garantía de que el sujeto no falsee el momento de la síntesis en su conciencia y se incline por un pensamiento supuestamente puro en sus determinaciones. La objetividad social será interpretada por Adorno como la exigencia de mantener el momento material, la naturaleza, como irreductible al pensamiento.

Lo *real* y lo *posible* son las categorías que adquieren su peso específico en la conformación de un proyecto utópico, un intento secularizado de recuperación del sentido, después del abandono del modelo religioso de la verdad, operado por el advenimiento del paradigma técnico y la ciencia moderna. La figura de Kant, antes como ahora, empuña así, para los programas filosóficos que debatimos, su condición de actualidad.

1.1.1 Heidegger y el problema de la metafísica.

Es bien conocida la ambivalente relación que Heidegger mantuvo con la tradición de la metafísica occidental en el recorrido de su pensamiento. Esta ambivalencia se manifiesta, por un lado, como la formulación general de una “destrucción” de la metafísica expresada en la crítica a la ontología que va de Platón a Hegel como una ontología de la presencia, que a causa de esta condición no permite pensar al ser en su fundamental determinación; por el otro, Heidegger identificará los momentos específicos del extravío que ha conducido a equivocar la pregunta por el ser del ente como motivo de re-interpretación de la metafísica, en relación con las figuras más prominentes de la historia de la filosofía occidental: Platón, Agustín, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, etc. La reinterpretación de la tradición es el anclaje a través del cual Heidegger muestra la estrecha

relación del pensamiento con la historia, como el propio movimiento ocultador/desocultador del ser en el tiempo.

El problema de la metafísica, para Heidegger, es el problema del pensamiento en la historia, y el problema de la historia, para Heidegger, es un problema hermenéutico. *Apropiación e interpretación* conforman uno de los binomios más enraizados y recurrentes en el pensamiento de Martin Heidegger.

Bajo este tenor, nuestro autor desplegará un particular modo de entender los textos y movimientos del pensamiento, no exento de cierta violencia o “arbitrariedad”³ pues, de lo que se trata, de acuerdo con Heidegger, es de encontrar lo *tácito* a través de lo *explícito*: encontrar lo oculto a través de lo desoculto, desocultar lo oculto en la historia de la filosofía, la pregunta por el ser del ente, que el maestro de selva negra reconstruye en tres momentos fundamentales: 1) El olvido del ser en la metafísica occidental, 2) La ontología fundamental, que debe sacar a la luz el movimiento ocultador del ser en lo ente y 3) la historia del pensamiento como el propio movimiento ocultador/desocultador del ser.

Si bien es cierto que durante los años de formación del joven Heidegger no se produjo un contacto directo con la problemática específica kantiana, también es verdad que la figura de Kant se mantuvo presente desde el primer contacto de Heidegger con la prominente filosofía de Edmund Husserl.⁴ El acercamiento a Kant se gesta como la tarea de

³ “Heidegger pretende comprender lo “tácito” de un texto ante los ojos, apoyándose en lo que ha sido dicho con claridad y lo intencionado por el autor, para comprender a partir de ahí lo que es poco claro o tácito”. Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Ed. FCE, 2006, p. 249.

⁴ “... la “enseñanza” directa de Husserl, mediante el “ejercicio paulatino del ‘ver’ fenomenológico” (a partir de 1916) será el eslabón definitivo en el camino de acceso a la comprensión del problema esencial que las LU [investigaciones lógicas] le planteaban. Si leemos este camino en función no propiamente del acercamiento a Husserl, sino a Kant, nos percatamos de que es por esa vía indirecta de profundización en los temas decisivos de la fenomenología como Heidegger termina por hallar un lazo de unión de sus preocupaciones con las que estaban presentes en la investigación neokantiana y, por tanto, en el Kant de ésta. (...) De hecho podemos pues considerar que, al menos desde mediados de 1912, la presencia de Kant en la meditación de Heidegger, mediatizada por la aceptación de lo esencial de la interpretación neokantiana, significa el reconocimiento de una vía de comprensión del pensar que es la que, justamente desde Kant, se llama trascendental, en el ámbito de la cual, aunque de modo por ahora impreciso, Heidegger empieza a verse a sí mismo. Es decir, al comprender y aceptar como característica de la postura kantiana el modo trascendental del planteamiento de las cuestiones inherentes a la problemática lógica en general, Heidegger no sólo toma postura favorable en relación a una línea de interpretación de Kant —en este caso, la neokantiana— sino que, sobre todo, adopta con ello una vía de comprensión de la naturaleza de lo lógico, colocándose en un camino de investigación de problemas y estructuras, sólo en cuyo ámbito podrá llegar a irrumpir, en un intento crítico relativo a las limitaciones del mismo, una problemática propia: la del “hecho del sentido”. Borges Duarte, Irene. *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein-Trascendencia-Verdad*, Tesis doctoral inédita para obtener el grado de Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, 1994, p. 111 ss.

una reflexión sobre la tradición metafísica en torno al problema de la idealidad trascendental del conocimiento por vía del neokantismo de Friburgo.

De acuerdo con Heidegger, el intento de captar al ser del ente pronto quedó encubierto en la alborada de la “ontología” griega. El pensamiento griego tematizó la discusión sobre el ser del ente en referencia a un marco de producción de los entes, destacado por el propio ἦθος productivo con el que suele caracterizarse el ámbito ético-estético de la Grecia arcaica. El pensamiento ontológico, en su incipiente aurora, se construyó en el seno de una reproducción mental del κόσμος del mundo, de su orden jerárquico y del tratamiento de los entes intramundanos a partir de la relación de causa-efecto como principio o fundamento originario. Más tarde, el contenido cristiano de la ontología escolástica reprodujo este “modelo de la producción” del ente a través del Génesis.

Sin indicar que ambos modelos designan lo mismo, el ente continúa refiriéndose, según lo dicho por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, a un marco de producción y creación, ya que ambos, mundo griego y cristiano, comparten una suerte de “carácter ontológico general del producir”:⁵ el ser era tomado por lo ente, y el ente era tomado por lo que siempre está ahí presente.

Sin embargo, para Heidegger, entender al ente como producido significa comportarse ante él de dos maneras equívocas: por un lado, lo “producido” remite a la idea de presencia, con lo que se pierde o queda encubierto el problema del ser como lo que queda oculto en este aparecer de la cosa presente; por otro lado, este ser-a-la-vista significa que el ente se encuentra determinado como presencia real en el tiempo, en el aquí y el ahora; el ser así entendido está en el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos: el tiempo presente.

Por ello, la metafísica occidental ha pensado siempre al ser bajo el modelo de la presencia, del presente. Pero toda presencia indica al ente y no al ser: de lo que se trata para Heidegger es de poder pensar el ser sin recurrir al ente, eso que Kant reiteradamente llama “objetividad”. El punto de inflexión, representado por la filosofía trascendental, deriva

⁵ “Para la concepción cristiana del mundo, de acuerdo con el relato del Génesis, todo lo que no es Dios mismo, es creado por él.” Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Citado en: Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III, el postidealismo*, Barcelona, Ed. Herder, 2002, p. 494.

entonces en el cambio de posición respecto a lo que la tradición había formulado como la síntesis del conocimiento o la relación del ser con el pensamiento.

Para la tradición anterior al criticismo kantiano, el objeto de representación es captado por el pensamiento que se expresa en el juicio lógico, cuyo contenido ontológico se resume en la fórmula escolástica *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Concebir representativamente al ente a través del juicio, sin embargo, repite esa forma demasiado intelectual con la cual la tradición ha confundido al ser con el ente, y se ha representado esta relación con el pensamiento (*intellectus*) a través del juicio (*adaequatio*).⁶ Esta formulación será refutada por Heidegger en su crítica a la substancialidad del Yo como fundamento del ser: para Heidegger, el ser no es un objeto o un sujeto absoluto, sino el horizonte de posibilidad de todo ente, incluidos sujeto y objeto.

Lo anterior perfila un marco en el que el propio Heidegger inserta la tarea de una destrucción de la ontología tradicional, que en Kant se expresa como la superación, a través de la síntesis pura, de la dicotomía tendida entre el racionalismo y el empirismo.

El racionalismo se identificaría con esa metafísica del sujeto lógico que Heidegger caracteriza como uno de los responsables del encubrimiento del ser, pues reduce todo acontecimiento de ser a las facultades de la conciencia humana. Por su lado, el empirismo se quedaría suspendido en la esfera material de la experiencia, sin poder por ello trascender el ámbito de la pura presencia mundana, de la pura realidad.

La superación kantiana, para Heidegger, se revela entonces como el descubrimiento del juicio sintético a priori como expresión del problema fundamental de la metafísica que consiste en que ésta parte de la experiencia, pero sólo como manifestación del horizonte trascendental sobre el cual se funda esa experiencia. Por ello, el juicio sintético, la captación de su formulación, es el ámbito donde se juega toda la validez del conocimiento en Kant, que Heidegger interpreta como la manifestación ocultadora/desocultadora en la que el ser queda encubierto por el ente.

⁶ “En efecto, la tradición ha entendido desde siempre al hombre desde la razón y el *logos*, como *animal rationale*. El ser se considera entonces como aquello que se refiere al pensamiento, al *logos*. Y, en consecuencia, la disciplina filosófica que se ocupa de él deviene en sentido literal onto-logía. Ahora bien, que haya que entender el ser desde la razón y el *logos*, he aquí lo que Heidegger pone decididamente en cuestión.” Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III, el postidealismo*, Barcelona, Ed. Herder, 2002, p. 473.

Ahora bien ¿por qué el pensamiento necesita del juicio para enlazarse con el objeto? La respuesta que da Heidegger, apoyándose en el análisis sobre el papel de la intuición en la *Crítica de la razón pura*, apunta hacia la especificidad de la intuición y el conocimiento humanos: la finitud.

La intuición *como tal* no es receptiva, sólo la humana lo es, su carácter de receptividad es lo que la vuelve finita. La finitud del conocimiento humano radica en la intuición derivativa, que es una intuición que se manifiesta en un ente que está ya ante-los-ojos. En otras palabras, el intelecto humano –a diferencia de, por ejemplo, un hipotético intelecto divino– no crea sus objetos, sino que los deriva, los refleja en el juicio. La intuición finita no puede darse ella misma su objeto, debe permitir que le sea dado en la sensibilidad, debe permitir una afectación, que después será representada en la forma del concepto: “La representación determinante se manifiesta por consiguiente como una doble representación: la representación (concepto) de una representación (intuición)”.⁷

La unión del pensamiento y la intuición hace que se nos manifieste el ente en forma de objeto, a través de la representación del juicio. Entonces, según Heidegger, el doble carácter del objeto, como fenómeno y como cosa-en-sí, corresponde a la doble manera según la cual se refiera al conocimiento, bien a la intuición receptiva o finita, o bien a la productiva o infinita: la primera es una intuición humana, la segunda correspondería al movimiento del ser.

Para el sujeto kantiano, el ente es al mismo tiempo algo creado por las formas puras del entendimiento y por ello infinito, como algo dado a la sensibilidad, y por ello finito. La cosa-en-sí no es un ente diferente al fenómeno, como la intuición en sí no es diferente de la humana, sino que porta otra relación: la cosa-en-sí no es otro objeto, sino otra relación de la representación respecto al mismo objeto.

El extravío en que ha derivado la metafísica se evidencia entonces como una confusión en las formas de la representación del objeto a través del juicio, cuyo último impulso, por vía de Descartes, conduce a la absolutización de la intuición finita del sujeto en tanto depositario final de la certeza y el intelecto, con lo que la otra relación, la relación ontológica, queda fuera de la problemática dualista cartesiana.

⁷ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, México, Ed. FCE, p 33.

Así, la tradición sólo ha obtenido el carácter receptivo del conocimiento humano y ha expresado el conocimiento ontológico (que es más bien óntico) en los términos de esta receptividad: el juicio como aprehensión del objeto dado, sin que esto dado haya sido determinado.

El análisis kantiano de la doble función de la intuición permite a Heidegger destacar esa otra forma de captar al ente en la intuición humana como la doble función del recibir/producir, es decir que, a través de la superación kantiana de la disputa entre empirismo y racionalismo, Heidegger intenta captar eso dado, el ente, al mismo tiempo que su fundamento, o en palabras de Heidegger “el ser que dona”.

La intuición humana, en tanto finita, es una representación que recibe objetos, pero que, para recibirlos, también debe “producir” las formas puras donde los alberga. La intuición debe obtener y al mismo tiempo crear la síntesis a partir de un principio puro, pues la representación pura debe darse un algo puro a sí misma, una forma pura que se presente necesariamente de antemano en el conocimiento finito.⁸

Por ello, en la determinación de la objetividad del conocimiento, que parte de la experiencia, pero que no necesariamente se origina en ella, Heidegger intentará pensar la posibilidad de trascender el modelo de la presencia que ha encubierto la diferencia ontológica, y que es fundamental para acceder de forma correcta al círculo de comprensión del ser del ente y dejar de pensar el ser a partir del ente, de la presencia, en una relación de derivación o producción de los entes. En este sentido, la objetividad debe aparecer como previa al darse de los objetos a la experiencia.

Esta objetividad permaneció encubierta en el propio Kant durante el periodo previo al criticismo. La diferencia entre la *Crítica de la razón pura* y *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* consiste en que en *El único argumento...*, la determinación de la posibilidad del aparecer de los objetos de la experiencia, la “posición”, obedecía a un proceso de síntesis pura ubicada en la esfera del entendimiento. Al retener la síntesis de los objetos de la experiencia en el entendimiento puro, Kant había sustraído la determinación de la posición de los objetos de la experiencia a la relación lógica donde el Yo copula con el objeto únicamente a través de la síntesis que el entendimiento puro, a falta de síntesis en el objeto mismo, realizaba, de tal manera que los

⁸ *Ibíd.* p. 46.

objetos de la experiencia no alcanzaban una proposición sintética que involucrara tanto al entendimiento puro como a las formas puras de la sensibilidad, no había aún correspondencia entre las leyes del espíritu y las de la naturaleza.

Sin embargo, en la *Crítica de la razón pura*, la síntesis que realizaba el entendimiento puro, la representación que el sujeto hacía de los objetos de la experiencia, es desplazada hacia la unidad de la apercepción trascendental, lo que significa que Kant pudo determinar de una forma más precisa –más fundamental, en palabras de Heidegger– el papel de la síntesis en la aprehensión de los objetos de la experiencia al ubicar esta síntesis originaria, esta “juntura de junturas”,⁹ en la imaginación trascendental que trabaja con intuiciones y conceptos, y de ningún modo se restringe ni puede prescindir de ninguno de ellos¹⁰.

La *Crítica* replantea el problema de la siguiente manera: es necesario que exista una síntesis que enlace el objeto de la experiencia con el entendimiento. El entendimiento posee por sí mismo la síntesis, aunque de manera formal, entonces ¿cómo se elabora la síntesis del entendimiento puro con la multiplicidad de afecciones que registra la sensibilidad sin caer de nuevo en una síntesis formal? A través del enlace de la representación, pero de una representación que remite a la síntesis entre sensibilidad y entendimiento, que no existía en *El único argumento...* En esta “nueva” representación, a partir de la afección de la sensibilidad, el “es” que enlaza sujeto y predicado en los juicios sintéticos gana algo que no estaba en la mera relación lógica-copulativa: lo que se gana es el “qué-es” del ente, es decir, su fundamento: el ser.

Con esta ganancia, la objetividad del conocimiento trasciende el uso lógico del juicio y la pura quiddidad de la experiencia, proyectándose ahora sobre el juicio sintético como una unión de uniones, juntura de junturas. El juicio sintético representa la única posibilidad de una síntesis pura, es decir trascendental, por lo tanto, es condición de posibilidad para toda experiencia: el descubrimiento de Kant se convierte así en la

⁹ Ibid. p. 59.

¹⁰ “Esta admisión de la sensibilidad al lado del entendimiento como condición de la posibilidad del conocimiento, tiene por consecuencia que ya no sea posible la elaboración de una metafísica que proceda sólo por conceptos, a partir de principios primeros, mediante un método lógico-deductivo. Tal era la metafísica de Leibniz según Kant la veía. Por cierto que sigue siendo posible *pensar* esa metafísica, pero ya no es posible *conocer* por el método puramente intelectual.” Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que hay de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Ed. Istmo, 1999, p. 138.

posibilidad de una ontología fundamental, es decir, de la antesala para la investigación del fundamento.

A través de esta síntesis pura, de este fundamento, Heidegger caracterizará la objetividad como la trascendencia de la quiddidad, de lo meramente presente: en otras palabras, como el ahí [Da] que eleva al ser de su dimensión óptica a la ontológica.

El atractivo que Heidegger encuentra en el juicio sintético a priori radica en definitiva en el giro que el tema de la síntesis adquiere como posibilidad de un marco de referencia para el planteamiento de la diferencia ontológica: la comprensión de la diferencia del ser como realidad (ente) y como posibilidad (ser).

Este punto de inflexión permite la trascendencia de los objetos de la experiencia al tiempo que los capta en su dimensión intramundana. La fenomenología heideggeriana, ampliamente esquematizada en *Ser y tiempo*, insiste en la posibilidad de abrir la comprensión ontológica a partir de un ente intramundano particular, el Dasein, de modo que lo óptico pueda salir de la nivelación a la que el pensamiento teórico lo ha sometido en la época moderna, quedando imposibilitado por su propio movimiento para percibir el ser que queda oculto en el aparecer del ente como materia pre-calculable, como objeto para la conciencia.

De este modo, Heidegger comprende al ser como posibilidad, como pro-yecto, como abierto; no como quiddidad, como presencia, cerrado.

“Por encima de la realidad está la *posibilidad*”, menciona Heidegger en *Ser y tiempo*.¹¹ Esto sucede así porque la razón humana comprende la *quiddidad* de los objetos a partir de su *efectividad*, es decir: la razón capta la *presencia* a partir de su *trascendencia* y no al revés.

La objetividad actúa por analogía, a través del *como si (Als ob)* kantiano que concilia necesidad y libertad en la *razón práctica*. Por ello, el ente intramundano no implica un peligro para la trascendencia, sino su vía de acceso, que en Kant sucede por medio de la analogía o correspondencia entre el fenómeno y la ley de su apareamiento, como lo expresa Kant en el § 76 de la *Crítica del Discernimiento* o *Crítica del Juicio*, en la segunda sección de la *Dialéctica del discernimiento teleológico*, perteneciente a la segunda mitad del libro denominada *Crítica del discernimiento teleológico*.

¹¹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 61.

Por ello, de acuerdo con Heidegger “debido a que el conocimiento puro abre de este modo, a favor del ser finito, el espacio de juego necesario en el cual tiene lugar toda relación del ser o del no ser, o hace posible el pensamiento trascendente, este conocimiento debe ser llamado ontológico.”¹²

¿Por qué la *Crítica de la Razón Pura* deviene posibilidad de la fundamentación de la ontología para Heidegger? Porque precisamente el conocimiento ontológico consiste en esa doble capacidad de abrirse o “dejar ser” al ente para finalmente percibir el límite o la finitud del conocimiento de ese ente y remitirlo al “fundamento” o la posición de su aparecer.

Ahora bien, para Heidegger, la síntesis originaria entre sensibilidad y entendimiento, en cuanto objetividad del conocimiento, significa también el descubrimiento del tiempo originario. El tiempo vulgar, quiditativo, considerado por Heidegger como el tiempo mundano, abre la vía de acceso al tiempo originario, horizonte extático-cadente que se muestra entonces como la trascendencia del tiempo vulgar o empírico hacia la comprensión del tiempo verdadero, ontológico.

Para Kant, la conciencia interna del tiempo resulta de la comparación entre las diversas síntesis de experiencias, de modo que la síntesis no sólo proyecta la trascendencia del ente hacia su dimensión ontológica, sino que abre la posibilidad de comprender los fenómenos en un espacio más originario que el simple presente, la simple presencia.

La síntesis pura no se realiza en el horizonte del tiempo a la manera de una simple yuxtaposición de la experiencia sobre el tiempo; por el contrario, es ella la que forma el “ahora” y la serie de “ahoras” que dan forma y contenido al tiempo sensible y, por tanto, es esa síntesis el tiempo originario.

De acuerdo con lo anterior, la síntesis no puede restringirse al presente en que se realiza, ello la haría desvanecerse en cada instante siguiente y por lo tanto no habría experiencia: no habría conocimiento.

La síntesis necesita poder enlazar la representación del objeto de la experiencia en el presente con una facultad pura, trascendental, es decir, no empírica: la formulación kantiana del tiempo como forma pura de la sensibilidad es para Heidegger uno de los acercamientos más tenaces al descubrimiento del horizonte extático-cadente del Dasein en

¹² Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, México, Ed. FCE, p. 78.

la historia de la metafísica occidental, pues, en Kant, el ente se revela intramundaneamente como presente, pero la imaginación trascendental retiene en la síntesis al ente pasado, pues recorre las sensaciones y las ordena en categorías; de otro modo la razón, de acuerdo con Kant, no podría conocer en sentido estricto.

El volver al presente –reproducción– es, por lo tanto, una forma de unir: la apercepción trascendental enlaza no sólo sensibilidad y entendimiento, sino que ese enlace conlleva, por su naturaleza empírica, el enlace mismo del tiempo que llega a la conciencia interna a través de los objetos de la experiencia y que son remitidos, por las formas puras de la sensibilidad, a las categorías trascendentales. Así, “la síntesis pura, como aprehensión, forma la conciencia del tiempo”.¹³

La síntesis de la aprehensión está, pues, inseparablemente unida a la síntesis de la reproducción, pues cada ahora es ya un “hace un instante”. Es así como se conforma en Kant la identificación total del “yo pienso” y el tiempo, en cuanto forma pura de la sensibilidad: el yo no cambia, el tiempo originario tampoco, sólo el tiempo vulgar parece avanzar y ser infinito.¹⁴

La razón pura no está sometida a la forma del tiempo, ni tampoco, por lo tanto, a las condiciones de sucesión del tiempo presente, del tiempo de la presencia. Esta permanencia se debe a la objetividad de ambos: estable y permanente en el sentido trascendental, como pro-ponerse siempre, como horizonte de posibilidad siempre abierto, no estable y permanente en sentido quiditativo, en sentido de la presencia, que es estable pero siempre acabado, completo, cerrado.

Esta es la diferencia entre el tiempo entendido intramundaneamente, tiempo óptico, y el tiempo entendido como acaecer co-originariamente, tiempo ontológico, que la analítica existencial de *Ser y tiempo* intenta radicalizar en su fundamento, tomando a Kant como una de las bases de este descubrimiento, pues, como es sabido, la parte de *Ser y tiempo* que Heidegger dejó pendiente tenía como motivo central la actualización de la problemática kantiana que acabamos de enunciar junto a una propuesta *positiva* de esa “destrucción de la metafísica”.

¹³ *Ibíd.* p. 154.

¹⁴ *Ibíd.* p. 164.

La tradición, pues, ha suscrito el problema del ser al ámbito del λόγος, ella ha pensado la relación de adecuación de la cosa con el pensamiento a través del papel mediador del juicio lógico. El hallazgo de Kant sobre la síntesis elaborada por la imaginación trascendental le permite a Heidegger mostrar otra forma de pensar al ser, ya no como presencia, sino como lo que queda oculto en el aparecer del objeto. En la conciencia interna del tiempo, ello se traduce como la superación del modelo metafísico de la presencia y la construcción de la interpretación del ser como acontecimiento extático-cadente, bajo la forma de la *resolución anticipatoria*: estructura ontológica del tiempo co-originario, y ya no sucesión lineal del tiempo como pasado-presente-futuro.

La síntesis del tiempo co-originario sería el tiempo pasado retenido por la síntesis en el conocimiento para Kant, y la anticipación resolutoria de la muerte para Heidegger. Este tiempo no sucesivo, es decir no lineal, se revela como la esencia ontológica de la experiencia y, por tanto, también de comprensión de la historia y la existencia propia: se apuntala así la comprensión del acontecimiento cadente del ser como evento [Ereignis], en lugar de la comprensión tradicional del ser como pasado, presente y futuro.

Sin embargo, al mérito del horizonte de trascendencia descubierto por Kant le corresponde el reproche heideggeriano de no haber podido situar esta problemática en el marco de una formulación de la diferencia ontológica. Ello se debe, como Heidegger manifiesta, a que el horizonte de la diferencia ontológica ni siquiera es vislumbrado por Kant a consecuencia de que éste no elabora un análisis ontológico de la propia estructura del sujeto trascendental, con lo que Kant, por mucho que haya superado el planteamiento cartesiano de la división dual de las sustancias, vuelve a él en el momento en que postula un sujeto con conciencia interna del tiempo que sin embargo no ha sido tematizado previamente como cadente, sino que es colocado él mismo como fundamento en el lugar que, como veremos, Heidegger destina al horizonte del tiempo, y no a la inmanencia del sujeto:

“... Kant acepta dogmáticamente la posición de Descartes, no obstante los esenciales perfeccionamientos a que la somete. Pero, además, su análisis del tiempo, pese a haber retrotraído este fenómeno al sujeto, queda orientado por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, lo que, en definitiva, le impide a Kant desentrañar el fenómeno de una

determinación trascendental del tiempo en su estructura y función propias.”¹⁵

La falta de una hermenéutica de la facticidad del Yo conlleva también a una incomprensión fáctica, vivencial, del sujeto kantiano respecto al mundo que lo abriga, con lo que éste no puede acceder a la comprensión del fenómeno co-originario de la caída del ser, de la temporeidad extático-cadente o del estar-en-el-mundo en sentido heideggeriano.

La objetividad, pese a los intentos de Kant por determinarla como algo más allá de la esfera quiditativa, se mantiene reducida a la posición teórica de un objeto para un sujeto, de un ente para una conciencia, sin haber analizado el haber previo, la condición misma de posibilidad de existencia de ese mundo y ese sujeto, que es para Heidegger sencillamente el acontecimiento del ser [Seyn]¹⁶:

La falta de analítica ontológica del sujeto en Kant, corregida en parte en *Ser y tiempo*, será uno de los pilares que permitirá a Heidegger entender a la *posibilidad* como trascendencia de la *realidad* en su dimensión propia, ontológica, extendiendo sus resultados al descubrimiento de la estructura co-originaria del acontecimiento del ser, pero sobre todo, la crítica a la falta de analítica ontológica del sujeto kantiano arrojará la comprensión de la temporalidad y su relación con el ser de forma más auténtica de lo que las relaciones ónticas entre sujeto y objeto comportan para una conciencia trascendental como la que Kant intentó fundamentar y que inevitablemente, a ojos de Heidegger, tenía que fracasar.

1.1.2 ¿Es posible un Kant materialista?

El pensamiento de Adorno ha adquirido una importancia significativa en la filosofía contemporánea, de acuerdo con el estatuto de la reflexión crítica y los efectos que esta genera en el ámbito de la actual reproducción social. Sus escritos han hecho de la modernidad un objeto vivo, un proyecto cuyas características no cesan de ser sometidas a consideración y constante replanteamiento.

¹⁵ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 44-45.

¹⁶ Heidegger utiliza “Seyn” para indicar el sentido de originario de “Ser”, distinto de “Sein”, que en lengua germana remite a la forma en que la tradición ha pensado el ser a partir de lo ente (ser=ente), es decir de la presencia.

El pensamiento de Adorno se vincula estrechamente con la necesidad de una lectura donde el momento de la crítica sea exigida en cada momento, con la misma rigurosidad en un argumento secundario que en una tesis central. La crítica, como determinación de las propias condiciones del pensamiento, significa para Adorno el intento por salvar a la razón a partir de ella misma, pero con un freno que representa la material irreductible al pensamiento. Por ello, uno de los momentos de verdad del proyecto moderno se erige para Adorno en la figura emblemática del filósofo de Königsberg.

El propio testimonio de Adorno manifiesta la fuerte influencia que el papel de la crítica en Kant ejerció para la elaboración del pensamiento propio, valorando las lecturas kantianas de la adolescencia muy por encima de la enseñanza académica que recibió de sus profesores en Frankfurt:

“Durante años leyó conmigo regularmente los sábados por la tarde la *Crítica de la razón pura*. No exagero en lo más mínimo si digo que debo más a estas lecturas que a mis profesores académicos. Excepcionalmente dotado para la pedagogía, Kracauer me hacía oír la voz de Kant. Bajo su guía, desde el principio experimenté la obra no como una mera teoría del conocimiento, como un análisis de las condiciones de los juicios científicamente válidos, sino como una especie de escritura codificada a partir de la cual se podía leer el estado histórico del espíritu con la vaga esperanza de poder encontrar allí algo de la misma verdad”.¹⁷

La lectura de la *Crítica de la razón pura*, comenta el propio Adorno, significó para él mucho más de lo que sus estudios escolares le habían aportado, de modo que la figura de Kant se mantendrá presente durante todo el recorrido de su pensamiento, extendiéndose desde la adolescencia hasta las lecciones sobre la *Crítica* que Adorno impartió durante veintiún sesiones (del 12 de mayo al 21 de julio) a un grupo de estudiantes en la Universidad de Standford (California), en 1959.

Ilustración y crítica representan un binomio indisoluble. Adorno refiere que quizá la Ilustración, como ninguna época anterior, se muestra como un proyecto cuyos efectos se mantienen en tensión con el presente debido a la ambición de su empresa: por un lado, dotar de autonomía a la existencia humana a partir de la construcción de su inmanencia; por el otro, no aceptar nada que no haya sido penetrado por la afilada hacha de la razón.

¹⁷ Adorno, Theodor W. *Notas sobre literatura, Obra completa 11*, Madrid, Ed. Akal, 2003, p. 372-373.

Ante la mirada del frankfurtiano, Kant se muestra como un Ilustrado en extremo peculiar y su actitud crítica así lo revela. La peculiaridad de Kant, a ojos de Adorno, radica en la actitud antidogmática con la que aquel supo apartarse de los contemporáneos ortodoxos y que, a través de ese distanciamiento, formula la superación de la dicotomía entre empirismo y racionalismo.

Con ello, Adorno recupera algo que la historia de la filosofía moderna había difuminado del proyecto kantiano original: la validez del conocimiento, la legalidad que la razón conquista a través de la disección de sí misma, es decir, a través de la crítica inmanente y, sobretodo, a través de la necesaria imbricación de los polos o reinos que organizan y posibilitan el conocimiento humano: espíritu y naturaleza, sensibilidad y entendimiento.

Esta imbricación entre sensibilidad y entendimiento es el elemento que Adorno intentará conservar como el rasgo que permite comprender la inherente naturaleza “contradictoria” del pensamiento kantiano, que se manifiesta en la organización dual de la *Crítica de la razón pura*.

La “contradicción”, sin embargo, habrá que entenderla no como inconsistencia, sino como el reflejo de que el mundo no deja reducirse totalmente al proceso inmanente del pensamiento, la necesidad de salvar el momento no-conceptual de la cosa, es decir, la irreductibilidad entre intuición y concepto detiene el proceso de subsunción que las facultades del conocimiento humano generan en una suerte de identificación total entre pensamiento y realidad.

Esta misma precaución se alerta en Kant cuando, como se ha señalado en el capítulo anterior, en la estructura de la *Crítica de la razón pura*, la objetividad de la razón necesita de la síntesis pura entre sensibilidad y entendimiento para realizarse, y que de ningún modo puede reducirse a ninguno de esos polos. En palabras de Adorno, esta imposibilidad de la síntesis total refleja la grandeza del proyecto anunciado por la *Crítica de la razón pura*:

“Now the greatness of the *Critique of Pure Reason* is that these two motifs clash. To give a stark description we might say that the book contains an identity philosophy -that is, a philosophy that attempts to ground being in the subject- and also, a non-identity philosophy -one that

attempts to restrict that claim to identity by insisting on the obstacles, the block, encountered by the subject in its search for knowledge.”¹⁸

Esta ambivalencia irreductible denuncia la pretensión de reducir el objeto, el fenómeno, a mera sensibilidad, a la manera de los empiristas, así como identificar el objeto con la mera representación, a la manera de los racionalistas, que, respectivamente, concluyen en necio escepticismo o bárbara tautología.

La preocupación de Kant, según Adorno, consiste en que la razón ha sido criticada desde el punto de vista de la lógica pura, es decir que la tarea de la razón se ha centrado sólo en descubrir si es coherente internamente. En cambio, el significado de la razón kantiana postula que esa razón debe reflexionar sobre su propia condición de posibilidad, en relación con objetos de la experiencia.

La “cosa”, el ente, es presentado, en el tratamiento kantiano, como la “ley de sus posibles apariciones”. Esta formulación sintetiza una serie de diferencias respecto al empirismo y racionalismo. Para el caso del empirismo representado por Hume, la aparición de la cosa estaba determinada como regularidad y no como ley, es decir que el fenómeno en Hume aparece de forma “frágil” comparado con Kant. La regularidad de la apariencia con que la cosa se manifiesta ante nosotros recaía en Hume en un aspecto subjetivo, dependiente de la intensidad que las impresiones causaban en la memoria individual, de modo que Hume se acercó al problema al intuir una correspondencia entre la sensibilidad y el entendimiento humano respecto de la cosa; sin embargo, y en esto Adorno sigue a Kant, la falta de la mutua determinación entre el entendimiento y la naturaleza, condujo a Hume a un escepticismo empírico como respuesta a la variabilidad irregular de la representación de la cosa en el espíritu humano, la idea, como impresión sensible del objeto, era de poco fiar.

En cambio, si comprendemos la cosa como la ley, es decir, como el aspecto profundo de una legalidad que debe comprobarse, entonces Kant acierta al colocar a la cosa no como una apariencia aislada la cual afecta la esfera de la sensibilidad a través de la intuición singular, sino como una relación de factores subjetivos y objetivos: como

¹⁸ [Ahora, la grandeza de la *Crítica de la razón pura* es que estos dos motivos colapsan. Para dar una descripción cruda, podríamos decir que el libro contiene una filosofía de la identidad, es decir, una filosofía que intenta fundamentar todo en el sujeto, y también una filosofía de la no-identidad -una que intenta restringir ese llamado a la identidad al insistir sobre los obstáculos, el bloque, que encuentra el sujeto en su búsqueda del conocimiento.]. Adorno, Theodor W. *Kant's Critique of pure reason*, California, Stanford University Press, 2001, p. 66. Todas las traducciones de esta obra son mías.

imbricada relación dialéctica entre entendimiento y sensibilidad: lo que percibimos, las cosas, los objetos, los entes, los fenómenos, no existen independientemente unos de otros ni de nosotros mismos, ni son percibidos aisladamente, sin leyes que regulen su aparición, sino que la cosa, la afección que ésta produce a la sensibilidad, señala ya la correspondencia entre la estructura del entendimiento humano y la propia naturaleza exterior.

La unidad sintetizadora de ambos reinos se realiza en las categorías. Las categorías son conceptos puros que prescriben leyes a priori a las apariencias y, por lo tanto, a la naturaleza en tanto suma de todas las apariencias. Sin embargo, con esta definición emerge un problema: ¿Cómo es posible que la naturaleza tenga que proceder de acuerdo con las categorías que todavía no se derivan de ella, y que no se modelan a sí mismas a partir de su esquema, porque de lo contrario serían empíricas? La respuesta que da Kant es que las leyes de las apariencias deben estar de acuerdo con el entendimiento y sus formas a priori¹⁹, es decir que el objeto, la cosa, no puede presentarse a la sensibilidad sino a través de una síntesis pura, “previa” a la síntesis empírica. Esta síntesis pura es la que realizan las categorías en la imaginación trascendental, en el enlace de los conceptos puros del entendimiento con las formas puras de la sensibilidad.²⁰

Entonces, según Kant, es en este sentido que no hay paradoja al atribuir la objetividad a la materia, pero esta identidad, esta “combinación” necesita de la mutua relación entre la unidad de la cosa y la unidad de la conciencia, o indica al menos que la cosa no puede aparecer a la conciencia si ésta misma no poseyera ya una unidad o un principio de enlace. Aquello que enlaza a la cosa con el sujeto es la unidad de la imaginación trascendental en la que las formas puras de la sensibilidad se conectan con los conceptos puros del entendimiento, o, para emplear la terminología de Adorno, la constitución del objeto es el producto de la necesaria imbricación entre *constituens* y *constitutum*, constituyente y constituido.

¹⁹ “... así como no existen las apariencias en sí mismas, sino sólo relativas al sujeto en el que, tanto como tenga sentido, están ahí, así las leyes no existen en las apariencias, sino sólo con relación al mismo ser, tanto como éste posea entendimiento”. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (B 164).

²⁰ “Toda posible percepción depende por tanto de la síntesis de la aprehensión, y la síntesis empírica a su vez de la síntesis trascendental, y por lo tanto de las categorías. En consecuencia, todas las percepciones posibles, y por lo tanto todo lo que puede llegar a la conciencia empírica, es decir, todas las apariencias de la naturaleza, deben, en lo que se refiere a su conexión, estar sujeto a las categorías”. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (B 164f).

Ahora bien, como se mencionó en el capítulo anterior, este enlace supone una característica ambivalente en el polo del sujeto, ambivalencia que se desdobra entre su capacidad de receptividad y de espontaneidad: la constitución del objeto es el resultado de la síntesis entre estas dos características. Esto nos lleva directamente a uno de los puntos en los que la interpretación adorniana de la *Crítica de la razón pura* se revela más sustanciosa.

La constitución del objeto solicita el encuentro entre las formas puras de la sensibilidad que son espacio y tiempo, así como de la aprehensión en la intuición del objeto, es decir de su apariencia. Para que tal encuentro se realice, sin embargo, el sujeto necesita una unidad de enlace. Adorno sigue a Kant en la formulación de que el “Yo pienso” revela esa unidad de enlace.

El “Yo pienso” del sujeto trascendental no es ningún predicado atribuible a cosa alguna, sino, como es bien sabido, un predicado que se adhiere como una “x” a todo juicio sintético. Por ello, este “Yo pienso” es caracterizado como epifenómeno, algo “impuesto y externo a las cosas mismas”,²¹ todavía no un fenómeno, pero que, sin embargo, acompaña a todos los fenómenos. El “Yo pienso” aislado representa la abstracción sin contenido del sujeto trascendental que acompaña las representaciones sin concepto, la intuición ciega que, para realizarse, requiere de su reflejo en las categorías del entendimiento.

El “Yo pienso” entendido así, o lo que Adorno denomina el “proceso de constitución” como síntesis entre *constituens* (“Yo”) y *constitutum* (“pienso”), depende de un contenido que es otorgado por el mundo, de lo contrario, si el Yo puro se bastase a sí mismo para generar la síntesis, éste Yo puro aparecería como noúmeno, un algo en-sí mismo de lo cual sería imposible decir ni predicar nada.²²

Por ello, resulta imposible verificar la objetividad de un concepto puro si la síntesis es realizada sólo por el entendimiento. Aquello que Adorno extrae del proceso de constitución es la afirmación de que la existencia cotidiana, la facticidad del mundo, queda reprimida o es sublimada mediante el trabajo de síntesis de las categorías puras, y sólo así se comprende la existencia de las tales formas “puras” no afectadas por la mutua mediación del sujeto con el objeto: sólo a partir de este socavamiento del mundo y el preponderante

²¹ Adorno, Theodor W. *Kant's Critique of pure reason*, California, Stanford University Press, 2001, p. 140.

²² *Ibíd.* p. 167 ss.

papel del sujeto en su constitución es como Heidegger puede plantear una metafísica que aparentemente no requiere del sujeto, sino que se basta con el puro Ser.

De acuerdo con lo anterior, no es que las formas tengan necesidad del contenido con el fin de estar satisfechas y puedan así producir el conocimiento, sino que las condiciones de posibilidad de las propias formas trascendentales está dada por la facticidad del mundo, de la sensibilidad posiblemente experimentable o la experiencia posible dada por el mundo real.

Lo anterior significa que, como personas empíricas y como sujeto trascendental, también somos *constituidos* y no absolutos *constituyentes*. La objetividad en Kant arroja la necesidad de un planteamiento dialéctico entre la constitución de los objetos de la experiencia y del sujeto como condición de toda ciencia y toda metafísica.

Ahora, esta imbricación se debe analizar a partir del tipo de constitución que el sujeto “hace” con el objeto de la experiencia, pues se ha mostrado que el objeto no posee síntesis propia. Esta constitución se desdobra en la ambivalente característica del sujeto de conocimiento y de su doble función de receptividad y espontaneidad.

Sobre la receptividad, se ha mostrado que el sujeto es afectado por la apariencia del objeto, por el fenómeno, de manera que la unidad del objeto representado depende de la unidad de la conciencia que lo representa. Esto implica cierta pasividad o receptividad del sujeto en el sentido de que debe permitir que algo le afecte, debe permitir que algo se le dé o se le muestre. Sin embargo, la síntesis que el sujeto kantiano elabora con la aprehensión de los objetos de la experiencia ha catapultado el momento productivo del sujeto y lo ha identificado de forma total con el producto del conocimiento objetivo, de modo que, así planteado, el sujeto, el espíritu, ha pasado por lo absolutamente objetivo y legal.

El proceso de síntesis elaborado por el esquematismo “fortalece” al sujeto, pero el sujeto, en este fortalecimiento, se aleja cada vez más del mundo y la sociedad como totalidad objetiva, que sin embargo es la condición de posibilidad del propio juicio del sujeto trascendental y empírico.

En el pensamiento, en la espontaneidad, activamos algo, transformamos algo, esto que se transforma es la aprehensión de la intuición en su ruta hacia el conocimiento, que para ello necesita de la actividad del sujeto. Esta actividad es el acto de subsunción que la

esfera del conocimiento elabora sobre los fenómenos, sobre los entes: conocer es subsumir o identificar la cosa con el pensamiento.

El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular –el contenido– en lo general –la forma. Ahora bien, si la espontaneidad señala la actividad del sujeto, el proceso de subsunción implica una actividad cada vez mayor por parte de ese sujeto. El incremento en la actividad subjetiva es caracterizado por Adorno como un incremento en la inmanencia del sujeto, incremento que Lukács había identificado previamente como el proceso de *reificación*, que consiste en la cada vez mayor separación entre sujeto y objeto, y la cada vez más difícil mediación dialéctica entre ambos polos.

Dicho aumento en la actividad del sujeto, dicha reificación, insufla ambos polos (sujeto y mundo) al tiempo que los separa: por un lado, la subjetividad crece con cada síntesis que recae en el sujeto; por el otro, la objetividad genera la impresión de que el trabajo de síntesis ya está echado a andar y no necesita más que de la actividad infinita de síntesis por parte del sujeto para continuar: el sujeto se vuelve cada vez más sujeto, y el objeto se vuelve más objeto. Adorno interpreta esta escisión como un problema grave, pues la espontaneidad del sujeto, elevada a medida universal, separa al sujeto del mundo que aquél produce y que, por ya no identificarse con él, se le ha salido de las manos.

Sin embargo, Adorno apunta que tal reificación es aún mayor en el subjetivismo cartesiano, donde la síntesis originaria entre sujeto y objeto, extensión y pensamiento, sólo puede recrearse de forma retrospectiva, algo que, de acuerdo con el frankfurtiano, en Kant no sucede. Esto quiere decir que, al menos esquemáticamente, Kant entiende la actividad espontánea del sujeto más como un proceso que como una estructura fija, lo que le permite “detener” el incremento global de la actividad reificante del sujeto, por decirlo de algún modo.

El riesgo, pues, no está implícito en Kant, sino en la peligrosa interpretación que de la filosofía trascendental se hace si se obtiene como resultado un incremento en la actividad del sujeto como garantía de la objetividad del conocimiento, y si esta actividad, como sucede en Heidegger, es después reprimida y colocada en la esfera unilateral del Ser, desatendiendo la constitución dialéctica del sujeto y el objeto para el planteamiento de una metafísica positiva.

Cabe recordar brevemente el cometido de este elemento subjetivo en la filosofía kantiana. Si recordamos el impulso que el proyecto ilustrado pretendía dar al sujeto, este se asume como una pugna por la autonomía de la razón objetiva. La Ilustración no valida ningún poder que no sea racional, coherente y democrático. En este sentido, el proyecto kantiano forma parte de una especie de fundamentación de la autonomía del sujeto, basada en la razón a través de sus principios universales. De modo que la razón, no la autoridad irracional o la fe, sería la garantía de la autonomía del sujeto libre, emancipado. De tal manera que, como es bien sabido, este sujeto abandone su autoculpable minoría de edad y se motive a descubrir el mundo, se “atreva a conocer” (*Sapere aude*).

Devolver la actividad que constituye el mundo al sujeto se debe entender como un aspecto, no como el efecto inmediato de esta fundamentación de la autoridad basada en la razón. Es por ello que Kant ubica la esfera activa o espontánea en la labor del sujeto, en el *trabajo* de la síntesis subjetiva como condición de objetividad. Sin embargo, entender esto como una autonomía desvinculada del mundo en la que el sujeto se comportaría como un ser poderoso capaz de sintetizar por sí mismo su experiencia, sin la necesidad de objetos y la intuición sensible, es el efecto natural, según Adorno, de filosofías subjetivistas más cercanas al cartesianismo, o de cierta recaída del post-idealismo que desatiende la constitución mutuamente dependiente entre los polos del sujeto y el objeto.

La conquista de la autonomía conseguiría un incremento en la subjetividad, incremento proporcional al de la objetividad del mundo, pero ello se paga con el mutuo extrañamiento donde el sujeto se aleja del mundo y que, por tanto, no se reconoce ya en él, a la vez que el mundo se convierte en un algo autónomo y fuera de nuestras manos, algo que en Kierkegaard se presenta como la “grandeza de los objetos” y que para Adorno significa la protoforma de la actitud de *resignación* ante el mundo constituido, que aparece a la conciencia ya sólo reconstruible en una labor abstracta retrospectiva, pero no experimentado como tal:

“Because analysis shifts the entire weight of the dynamic, the dynamic character of reality, onto the side of the subject, our world becomes increasingly the product of labour; we might say, it becomes congealed labour. And the livelier the subject becomes, the deader the world becomes. We might talk here of the “commodity character” of the world whose rigidity and inflexibility keeps increasing thanks to this process. Thus we have these two concepts, namely, subjectivization, the dissolving

of the world into the activity of the subject, on the one hand, and the reification, objectification on the world as something contrasted with the subject, on the other”.²³

Si es verdad, como indica la cita anterior, que el proceso de reificación afecta la síntesis kantiana, ¿por qué Adorno intenta salvar a Kant de la identificación absoluta con este proceso de incremento en la alienación? Porque para ambos casos Kant ha creado un freno al proceso de aumento de la subjetividad: ese freno es, precisamente, la validez objetiva del conocimiento. De lo que se trata para Adorno es de distinguir el proceso de conocimiento de su validez, al sujeto del conocimiento objetivo o, para decirlo de otra manera, separar la legalidad de la síntesis subjetiva del estatuto de objetividad que los actos de subsunción realizados por el esquematismo pretenden otorgarle. La finalidad de Adorno es trascender la intención subjetiva a partir de sus condiciones objetivas.

Como ya se dijo, debido a la labor subjetiva, el acto de subsunción (en su repetición programática: subsumir infinitamente lo múltiple de la materia a la unidad de la conciencia) es caracterizado por Adorno como *trabajo*. Ahora, este proceso de trabajo no es casual ni corresponde a algo que no pueda ser determinado objetivamente: este proceso de síntesis toma su modelo de la organización social del trabajo, como Adorno indica a continuación:

“We can doubtless say that in their objective form theories of cognition are a kind of reflex of the labour process. Not in the sense that they have been brought forth casually by the labour process, but in the sense that, when consciousness reflects upon itself, in necessarily arrives at a concept of rationality that corresponds to the rationality of the labour process”.²⁴

De acuerdo con lo anterior, la aparente “pureza” de las categorías, su racionalidad extrema, se revela en Adorno como el reflejo de la sublimación o fetichización del trabajo social; por ello, el trabajo planificado y obcecadamente racionalizado que Kant aleja del

²³ [Debido a que el análisis desplaza todo el peso de la dinámica, el carácter dinámico de la realidad, del lado del sujeto, nuestro mundo se vuelve cada vez más el producto del trabajo; podríamos decir, se convierte en trabajo congelado. Y entre más vivo llega a estar el sujeto, más muere el mundo. Podríamos hablar aquí del “carácter mercantil” del mundo cuya rigidez e inflexibilidad sigue aumentando gracias a este proceso. Así pues, tenemos estos dos conceptos, a saber, la subjetivación, la disolución del mundo en la actividad del sujeto, por una parte, y la reificación, objetivación en el mundo como algo en contraste con los sujetos, por la otra.]. *Ibíd.* p. 115 ss.

²⁴ [Sin duda podemos decir que en su forma objetiva las teorías cognoscitivas son una especie de reflejo del proceso de trabajo. No en el sentido de que se les ha dado a luz casualmente por el proceso de trabajo, sino en el sentido de que, cuando la conciencia se refleja sobre sí misma, necesariamente llega a un concepto de racionalidad que corresponde a la racionalidad del proceso de trabajo.]. *Ibíd.* p. 172

mundo y la sociedad proyecta en Kant aquél límite entre fenómeno y noúmeno, como resultado del proceso de reificación a partir del cual el sujeto deja de percibir su propio fundamento, la sociedad, y se lo proyecta como algo inescrutable a la razón.

El trabajo es así entendido como “objetividad”, objetividad o “legalidad” que es la forma misma de la sociedad en cuanto totalidad, y que es llamada por Adorno el “bloque social”.

La estructura del proceso social del trabajo es lo que, de acuerdo con Adorno, da el índice de objetividad en la separación entre la síntesis subjetiva y su validez objetiva, frenando así el empoderamiento del sujeto que la síntesis de la espontaneidad arroja como un espectro. De este modo, la llamada “trascendencia de la experiencia”, que Kant identifica como el límite fenoménico ante el noúmeno, no se encuentra más allá de dicho límite, sino que es la sublimación del trabajo social, oscurecido por el proceso de reificación subjetiva.

La conciencia reificada, embotada, se figura ver un límite en lo que es su propio proceso de constitución, la abstracción que hace de la experiencia, como tarea para una fundamentación de la trascendencia, no es más que el punto ciego del propio sujeto trascendental, su constitución mediada por la totalidad social. Por ello, Adorno puede decir que a partir de Kant no es posible emprender un proyecto para una metafísica fundamental, sino que la metafísica es el contenido de experiencia social en tanto validez objetiva constituyente del sujeto empírico y del propio sujeto trascendental, que han quedado reprimidos o sublimados en la falsa metafísica de la razón omniabarcadora, de la racionalidad absoluta a partir de la cual se derivaría el mundo.

Para Adorno, sólo una conciencia reificada se representa el noúmeno como límite incognoscible que, sin embargo, se manifiesta en los fenómenos concretos de la experiencia, pero que, a través de esta protoforma de ideología (en cuanto enajenación del propio proceso de trabajo) opera con ello una falsa duplicación del mundo en mundo *real* y mundo *posible*.

Sólo volviendo transparente el trabajo social en su estructura concreta será posible comprender lo nouménico, que ni es oculto ni misterioso, sino aquello que el pensamiento burgués prohíbe preguntar debido al proceso de reificación a través del cual el sujeto ya no se reconoce en el mundo que él mismo contribuye a reproducir:

“El concepto aporético del sujeto trascendental, el de un no-ente que sin embargo debe obrar; el de algo universal que sin embargo debe experimentar lo particular, sería una pompa de jabón que nunca se podría obtener del aurático contexto de inmanencia de la consciencia necesariamente individual. Sin embargo, frente a ésta no sólo representa lo más abstracto, sino, en virtud de su fuerza de acuñación, también lo más real. Más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental se deja descifrar como la sociedad inconsciente de sí misma”.²⁵

De acuerdo con lo anterior, el “bloque” o trabajo social representa la verificación del conocimiento objetivo, aunque en Kant este conocimiento permanezca inconsciente, reprimido. Es esta conciencia reprimida la que Adorno criticará fuertemente en el primer apartado de la tercera parte de *Dialéctica negativa*, señalando que el propio Kant no fue capaz de asumir de forma íntegra el proceso dialéctico de constitución subjetiva y objetiva, lo que movió su ética y su moral, en cuanto manifestaciones de la espontaneidad del sujeto, a ser una “caricatura de la libertad”.²⁶

Que el trabajo social constituya la totalidad, sin embargo, no significa que lo social se encuentra en la verdad. La sociedad está escindida, es antagónica, prueba de ello es su organización en la forma de la división social del trabajo. Lo social no es un todo organizado al que correspondería inmediatamente decidir sobre la verdad, pues la sociedad burguesa, para Adorno, se encuentra en conjunto embotada, es incoherente y ciega respecto a su propia constitución antagónica.

Que la sociedad sea objetiva no implica que sea verdadera: sólo es objetiva porque media la forma de los sujetos, es un constituyente a su vez mediado por las singularidades constitutivas. Una sociedad verdadera, para Adorno, sería aquella que no coacciona a sus partes integrantes, aquella en la que los individuos se identifican con la sociedad que los reúne sin que aquellos sufran o pierdan su concreción y espontaneidad a cambio de ello, cosa que encuentra refutación por donde sea en la sociedad burguesa o sociedad de masas.

En lugar de esta falsa reconciliación entre la realidad y el pensamiento, Adorno opta por mantener la tensión de este problema de constitución para recuperar el momento no-conceptual irreductible al trabajo del sujeto trascendental, del mismo modo que mantiene la irreductibilidad del sujeto a la sociedad. Adorno se inclina por la mediación intrínseca de

²⁵ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 169.

²⁶ *Ibíd.* p. 199 ss.

los reinos irreductibles, constituyentes y constituidos. Por el contrario, sólo un planteamiento adialéctico o antidualéctico produce la absolutización de una de las esferas o reinos como momento constitutivo primigenio, como señala Adorno:

“... eventhough the distinction between subject and object emerges in the *Critique of Pure Reason* with somewhat unsettling bluntness, it is not possible to look behind it in search of a primordial unity that would bring the two together. (...) If we regard the insolubility of this contradiction as proven, the only possible inference in my view is that we must renounce any attempt to reduce one pole of cognition to the other. In other words, we must abandon the principle of an absolute first principle to which all knowledge can be reduced. This in turn implies the impossibility of an ontology, an ontology of Being”.²⁷

De acuerdo con lo anterior, Heidegger reconoce la validez de la tesis kantiana de la formación del conocimiento, su objetividad, pero sólo para identificar esta objetividad con un supuesto origen que trasciende la actividad humana, con un fundamento ontológico. Adorno entiende que en la tesis kantiana del conocimiento ambos momentos, mundo y sujeto, se implican mutuamente, pero no en el sentido de que a partir del origen o la síntesis originaria se deriven las consecuencias fácticas, ni siquiera que a partir de las apariencias se pueda conocer algo así como el origen, sino como dualidad irreductible entre pensamiento y cosa y su necesaria constitución dialéctica.

Las ontologías fundantes, para Adorno, hacen evidente la conciencia embotada de la burguesía, que supone un principio subyacente a la realidad misma en otra cosa que no es trabajo humano.

Las ontologías fundantes parten de esta realidad pero sólo para buscar lo que en ella no encuentran. La conciencia embotada busca resolver la contradicción inherente al proceso de conocimiento a través de un lazo indisoluble, puro, sin embargo, esta pureza supuesta

²⁷ [... a pesar de que la distinción entre sujeto y objeto emerge en la *Crítica de la razón pura* con una franqueza un tanto inquietante, no es posible mirar detrás de ella en busca de una unidad primordial que traería a los dos juntos. (...) Si consideramos que la insolubilidad de esta contradicción se ha acreditado, la única conclusión posible en mi opinión es que debemos renunciar a cualquier intento de reducir uno de los polos de la cognición al otro. En otras palabras, tenemos que abandonar la idea de un primer principio absoluto al cual todo el conocimiento pueda ser reducido. Esto a su vez implica la imposibilidad de una ontología, una ontología del ser.]. Adorno, Theodor W. *Kant's Critique of pure reason*, California, Stanford University Press, 2001Ibid. p. 158,164.

del entendimiento es el resultado del progresivo alejamiento del sujeto respecto al mundo que él reproduce.

Este movimiento enajenante significa que aceptamos un mundo "detrás" de nuestro propio mundo, a pesar de que no tenemos forma de saber cómo se relaciona con el mundo de la experiencia que vivimos, y siendo ese propio mundo que ahora aparece como nouménico, inescrutable, como más allá, en lugar de representarse propiamente el más acá.

Kant fue el primero en evidenciar, a través de su filosofía trascendental, la imposible solución conciliatoria entre los reinos del sujeto y el objeto. En su lugar asimiló esta tarea como la necesidad de una mutua correspondencia, dejando de lado el fundacionismo.

Para decirlo con Adorno, es necesario salvar a la razón del fatalismo, “salvarla del posible descrédito acarreado por las cambiantes condiciones que podrían suponer épocas de oscurantismo donde la razón no pueda actuar como juez, donde se le despoje de su autoridad”,²⁸ salvar a la razón no por la razón misma, sino porque de ella emana la crítica de sus propias condiciones de posibilidad: salvar la razón de su uso coercitivo e ideológico es la empresa del materialismo-dialéctico de Adorno.

Por ello, la crítica a la ontología fundamental de Heidegger se vuelve un momento necesario en el programa filosófico del frankfurtiano, pues, como señalamos a continuación, el planteamiento heideggeriano de un momento fundante indeterminado implica una recaída en lo que Kant ya había avanzado; queriendo construir una superación de la metafísica occidental, Heidegger retrocede sobre la determinación material del pensamiento, por lo que la crítica al criticismo kantiano se vuelve pre-crítico, es decir mitológico:

“Aquí indicaré al menos la razón por la que me parece que esta problemática se debe a que en el pensamiento neoontológico tampoco se ha abandonado el punto de partida idealista: en él hay dos elementos específicos del pensamiento idealista. Uno de ellos es la totalidad abarcadora frente a las particularidades abarcadas en ella; entendida ya no como totalidad del sistema, sino en categorías como totalidad estructural, unidad estructural o totalidad. Pero al creer que es posible resumir unívocamente el conjunto de la realidad, aunque sea en una estructura, la posibilidad de resumir toda realidad en una estructura abriga la pretensión de que quien resume en ella todo lo existente tiene el derecho y la

²⁸ *Ibíd.* p. 120

capacidad de conocerlo adecuadamente y en sí mismo, y darle forma. (...) El otro elemento específico del pensamiento idealista es el énfasis puesto en la *posibilidad* frente a la realidad. En este predominio del reino de las posibilidades veo un elemento idealista, pues la contraposición de posibilidad y realidad no es, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, sino la contraposición de estructura categorial subjetiva y multiplicidad de lo empírico. Este vínculo entre la nueva ontología y la posición idealista no sólo permite explicar el formalismo, la necesaria generalidad de las determinaciones neoontológicas en las que no encaja la facticidad, sino que también es la clave del problema de la tautología (del ser)".²⁹

De acuerdo con lo anterior, para Adorno, la filosofía de la posibilidad resulta del proceso de reificación del sujeto, el cual se presenta al mundo ya sólo como algo ajeno, extraño, independiente de su constitución. La sublimación que Kant hace del trabajo real, o para decirlo concretamente, del trabajo manual mediado socialmente, vuelve al pensamiento hostil a la realidad. Por eso la doctrina de lo posible, las utopías mesiánicas, surgen como un intento por introducir el sentido en un algo más allá de lo real, pero en ese movimiento cancela su potencial resignificador de la propia realidad, su potencial de transformación aquí y ahora.

Combatir la ideología significa pelear contra la tendencia acrítica que postula el mundo como un extrañamiento y a la sociedad como verdad absoluta. Se hace necesario asimilar las contradicciones constituyentes, estructurales, no buscar de antemano sus soluciones en la vacuidad del pensamiento ni tomar al mundo como algo inmediatamente dado, ya listo para ser llevado a la síntesis originaria sin *trabajo* alguno.

De lo que se trata es de determinar la mutua dependencia de las estructuras formales y los contenidos empíricos de nuestra razón en una relación de recíproca tensión, que manifieste así la relación mediata entre el pensamiento y su propia condición de posibilidad.

El planteamiento de Heidegger, para Adorno, apunta a una recaída en lo mitológico, debido precisamente a su doble renuncia de fundar la metafísica en el trabajo del sujeto y del planteamiento dialéctico al que necesariamente tendría que remitirse al aceptar la objetividad del mundo como producción social:

²⁹ Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos, Obra completa I*, Madrid, Ed. Akal, 2010, p. 321-322.

“El momento antijetivista y “trascendente” Heidegger lo pudo leer no sin legitimación en Kant. En el prólogo a la *Crítica de la razón pura*, éste hace programáticamente hincapié en el carácter objetivo de su planteamiento, planteamiento sobre el cual no deja ninguna duda en el curso de la deducción de los conceptos puros del entendimiento. No se reduce a lo que la historia convencional de la filosofía retiene de él, el giro copernicano: el interés objetivo conserva la primacía sobre el subjetivamente dirigido a la mera consecución del conocimiento, a un desmembramiento de la conciencia al estilo empirista. De ningún modo cabe, sin embargo, equiparar este interés subjetivo a una ontología oculta. Esto lo contradice no solamente la crítica de la ontología racionalista por parte de Kant, la cual en caso de necesidad dejaría margen para la concepción de otra, sino el mismo curso de pensamiento de la crítica de la razón. Según él, la objetividad -la del conocimiento y la de la suma de todo lo conocido- está subjetivamente mediada”.³⁰

Para Kant la ruta crítica estaba abierta; para Adorno, la ruta dialéctica se encuentra abierta.

1.2 Del dualismo a la dialéctica: mi cabeza apunta a Hegel.

La síntesis trascendental había revelado la necesidad de una dialéctica *pura*. Por ello, la imbricada constitución entre espíritu y naturaleza es el motivo central del planteamiento hegeliano.

Hegel se resiste a dejar indeterminado el movimiento de la conciencia que Kant no logra figurarse más que como un en-sí nouménico, inaccesible para la razón. Por ello, la operación hegeliana de integrar el propio proceso de constitución de la conciencia como garante de la objetividad de la razón, absorbe el dualismo kantiano como momento de enajenación de la propia conciencia inconsciente de sí, hasta lograr su autorreconocimiento precisamente como autoconciencia en la síntesis superadora o *Aufhebung*.

En última instancia, el movimiento hegeliano de la inversión de la conciencia en el momento del Absoluto realiza el motivo central del idealismo alemán: la conciencia se coloca en el lugar del fundamento a consecuencia de que la necesidad de establecerse ella

³⁰ *Ibíd.* p. 71-72.

misma como in-fundada, como suelo que lo funda todo, de manera que ya nada permanece nouménico o inaccesible a la conciencia hegeliana.

Sólo una conciencia absoluta logra un saber absoluto. Con ello, sin embargo, el espíritu también se ve obligado a confesar una verdad que no podía gritar en público: que el espíritu es hostil a la naturaleza, que el espíritu odia la naturaleza, por eso la integra en el ámbito de su propio despliegue y la llama entonces saber *real* como superación conservadora del saber *natural*.

Lo anterior resuena en Heidegger en el sentido de que la ontología fundamental tiene que reflexionar sobre el suelo de su propio fundamento. Heidegger encontrará en Hegel al interlocutor demandante en ese sentido, pues la conciencia absoluta usufructúa el lugar que para Heidegger es el fundamento in-fundado de todo: la nada de realidad. La nada ontológica que Heidegger coloca como el ab-ismo (ab-grund) sobre el que se funda el claro del ser comporta una radicalidad que la nada hegeliana no puede alcanzar por estar todavía sujeta al dualismo cartesiano, que se figuró de mala manera captar la esencia del ser a través de su mera adecuación al pensamiento, a la conciencia.

Por ello, Heidegger reprochará a Hegel haber identificado al ser con la nada en el inicio de su pensamiento, en el arranque de su *Lógica*. El ser no puede ser idéntico a la nada para Heidegger, pues la nada es el ab-ismo sobre el que se funda el claro desocultador del ser, lo abraza o cobija. La nada que la conciencia hegeliana se figura no se compara para Heidegger con la *nada de realidad*, que es la condición para experimentar propiamente la indigencia a través de la cual la comprensión del tiempo originario puede acaecer.

Por su parte, Adorno identificará la experiencia hegeliana de la negatividad dialéctica como reflejo de la conformación de la sociedad antagónica burguesa. La conciencia dialéctica, como ninguna otra, tiene para Adorno la capacidad de experimentar el elemento que propiamente la obstruye.

Sin embargo, el problema de Hegel, para Adorno, es que éste se detiene ahí donde precisamente debía comenzar, en el momento de la reconciliación positiva en la figura del Estado. Para Adorno, Hegel sigue la mínima línea de tensión en la identificación del individuo con el sistema, de la unidad con la totalidad. Por ello, Adorno se propondrá, a partir de Hegel, un modelo de pensamiento que no se incline por la síntesis ideal de una contradicción real sino que se decante por lo singular-abierto, por el momento del particular

concreto como correctivo a ese empleo esquemático de la razón que con su engranaje mecánico suprime lo vivo, lo espontáneo.

1.2.1 La dialéctica leída por Heidegger: casi un círculo perfecto.

El pensamiento hegeliano se manifiesta como una estación necesaria en el recorrido filosófico de Heidegger. Anteriormente he mencionado, de manera sucinta, el motivo por el cual Heidegger confronta la historia de la metafísica occidental con el descubrimiento de la diferencia ontológica: “la tradición de la metafísica occidental conlleva una serie de extravíos y encubrimientos, algunos necesarios y otros azarosos”³¹. Esto significa que la historia del pensamiento es entendida por Heidegger como la historia de los movimientos ocultadores y desocultadores del propio ser en la historia, con algunos encubrimientos necesarios y otros azarosos.

La metafísica tradicional, según Heidegger, no considera ni puede problematizar la diferencia ontológica, ya que ha pensado el ser a partir de lo ente, bajo el modelo del *ens creatum* y, por tanto, el modelo de la causalidad óptica la lleva a interpretar el ser en el modo de la presencia o del tiempo presente, manteniéndose así incapaz de descubrir la temporalidad co-originaria que haría posible el claro donde el ser del ente pudiera mostrarse y caer.

Hegel representa en este sentido un avance impresionante para la tradición metafísica. Para Heidegger, Hegel representa al mismo tiempo la radicalidad de la metafísica occidental así como la nivelación absoluta del problema de la temporalidad, que impide que el tiempo originario pueda elevarse a su nivel ontológico propio.

Si ya Kant había mostrado, en palabras de Heidegger, el primer y único intento de pensar la metafísica en su verdadera dimensión, esto es, como un intento por comprender la quiddidad a la luz de la trascendencia (eso que Kant llama “objetividad”), el pensamiento de Hegel elabora una operación radical que, de acuerdo con Heidegger, se expresa como un encubrimiento necesario del ser, acaecido a través de la metafísica moderna a partir de Descartes. Esta operación radical, que se encuentra ausente tanto en Descartes como en

³¹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 56

Kant, es el planteamiento de la negatividad como el movimiento ontológico que permite situar el problema del ser simultáneamente con el problema de la nada.

El planteamiento de la negatividad, así expresado, implica el esfuerzo por pensar lo más indeterminado del pensamiento mismo: la nada como la propia posibilidad del pensamiento para fundarse a sí mismo. Pensar la negatividad es una experiencia *sui generis* que hace de Hegel una estación necesaria y el interlocutor imprescindible en toda la filosofía de Heidegger.³²

La negatividad y la nada que ésta implica, su radicalidad en tanto fundamento él mismo in-fundado, propiamente no había sido pensada con anterioridad a Hegel. Heidegger destacará los intentos pre-modernos y modernos por pensar el ser en su despliegue como consecuencias directas del propio movimiento del ser en la historia. Para el propósito que nos hemos planteado aquí, será necesario acotar el tema de la exposición a lo que Heidegger propiamente aborda en sus estudios sobre Hegel: el problema de la negatividad y su relación con el Absoluto. El tema de la muerte, central en ambas filosofías y eje cardinal del idealismo alemán, se reserva para el tercer capítulo del presente trabajo, dejando por el momento algunas indicaciones provisionales sobre la estrecha relación que el problema de la negatividad guarda con el lenguaje y la muerte en Hegel y Heidegger.

Para Heidegger, el punto de vista de Hegel es el del *idealismo absoluto*. Pero el idealismo es entendido por Heidegger “auténtica y propiamente sólo en sentido moderno”,³³ lo que apunta hacia la operación elaborada por Descartes de convertir a la subjetividad en algo in-condicionado, a través de la sustancialidad radical del *ego*. Sólo a

³² “Sabemos que el filosofar heideggeriano se mantuvo en una constante discusión con Hegel. La última frase de su tesis de habilitación en 1916 remite a la tarea de una confrontación con Hegel (Heidegger, 1978, p. 411; cf. Gadamer, 1987, p. 476), la cual en su primera lección como profesor asociado en Friburgo en 1919 se devela como “una de las más difíciles controversias” (Heidegger, 1987, p. 97). Unos años más tarde, en lección del semestre estival de 1923 Heidegger (1988a) concretiza esa controversia al oponer en el marco de su hermenéutica el ser situativo del Dasein en su temporalidad a la dialéctica hegeliana. Será precisamente el problema de la temporalidad el que deleve nuevas dificultades con Hegel en el famoso párrafo 82 de *Syt*. Sin embargo, no será sino hasta 1929 cuando Heidegger reinicie una lectura sistemática de Hegel con miras a exponerlo en sus lecciones y seminarios. (...) A lo largo de una década Heidegger retomará siempre nuevamente su discusión con Hegel que como sabemos culmina en forma ahora publicada en sus textos sobre la negatividad (1938/39, GA 68), en sus anotaciones a la introducción a la fenomenología del espíritu (1942, GA 68) y en su ya conocido texto sobre el concepto de experiencia en Hegel (1942/43), publicado en *Caminos de bosque* (1950)”. Xolocotzi, Ángel. *Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la "fenomenología" en Hegel y Heidegger*, Colombia, en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 12, junio, 2010, p. 10-27, [consultado el 11 de julio de 2014]. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85416266002>> ISSN 1692-8857.

³³ Heidegger, Martin. *Hegel*, Buenos Aires, Ed. Prometeo libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p. 31.

partir de ahí se puede entender el “punto de vista” del Absoluto, de acuerdo con Heidegger.

Ahora bien, ¿cómo llegamos a esta in-condicionalidad de la *res cogitans*, a partir de Descartes? La respuesta a esta pregunta sólo se resolverá si nos remontamos al problema de la sustancialidad de la conciencia como uno de los tópicos fundamentales del idealismo y la metafísica occidental, que Heidegger caracteriza como el encubrimiento necesario en la historia del ser y la última consecuencia de la metafísica de la presencia operada por la reducción del ente a objeto para una conciencia.

Para el idealismo, dirá Heidegger, toda experiencia originaria es reducida a la relación entre sujeto y objeto: la sustancialidad binaria de Descartes reduce el ente a simple extensión o quiddidad, lo que lo identifica directamente con lo que “es”. Ello encubre el planteamiento de lo que “no-es”, de la negatividad. El “mérito” de Hegel consiste pues en la determinación del pensar no sólo respecto a lo que es, a la quiddidad, sino que se instaura sobre el terreno de lo que no-es, de la nada.

En *El concepto de tiempo*, hacia 1924, Heidegger descubre el encubrimiento que la metafísica moderna elabora sobre la pregunta por el ser y la diferencia ontológica. En el tratado, Heidegger señala que, para Descartes, el tema prioritario es el de la conciencia, no el del ser.³⁴ Descartes busca un fundamento absoluto, es decir, un fundamento él mismo infundado, una conciencia ella misma in-condicionada, pues sólo de esta manera se tiene certeza de la absolutez del proceso y, por tanto, de la absolutez del conocimiento adquirido. Este fundamento tiene que darse en una experiencia a partir de la cual las demás experiencias puedan deducirse o derivarse, de acuerdo con Descartes; esta primera experiencia, así considerada, tiene que ser lo verdadero. Verdadero es aquello que satisface la regla general, es decir, aquello que es aprehendido de forma clara y distinta y que posee vinculación universal.

La tarea de Descartes se perfila entonces como la búsqueda de un ente absoluto que proporcione la absolutez de la verdad. Descartes discernirá los entes que aparecen a la percepción, tratando de proyectarlos sobre la regla general hasta agotarlos.

El método empleado por Descartes, como se sabe, es la operación de la duda: el escepticismo cartesiano como garante de la indubitabilidad del resultado significa someter a prueba a todo ente hasta llegar a aquel ente en el que la regla de la certeza como percepción

³⁴ Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*, Barcelona, Ed. Herder, 2008, p. 124-127.

quede agotada: este ente resulta ser la duda misma. Pero la duda se reconoce como “Yo dudando”, de manera que “Yo dudo” (la proposición que ya no puede dudar) se convierte en la certeza absoluta del Yo que *es*: el “es” que ya no puede ser cuestionado.

No es pues la duda el ente absoluto, sino el “es” que duda. La conciencia que puede dudar es aquella que permanece fija y se convierte por tanto en fundamento de lo siguiente, en creadora del mundo. De acuerdo con Heidegger, Descartes no busca abrir un ente para comprender el ser de la conciencia, él busca el fundamento de la certeza.

Con esta operación, Descartes ha lanzado dos consecuencias importantes para la metafísica: por un lado, el desplazamiento de la pregunta por la verdad del ser hacia la certeza del ente, opera como un intento por subsanar la dubitabilidad de la *perceptio* cartesiana, transformando la certeza en idea clara y distinta que invierte la duda sobre sí, es decir, sobre la propia conciencia, la cual, finalmente, deviene fundamento in-fundado; por el otro, el ser de la *res cogitans*, el absoluto in-fundado, puede entonces discernir al ente, puesto que todo ente es un *ens creatum*, es decir, el ser de la conciencia es comprendido por Descartes en el sentido de la ontología medieval, cuyo modelo pone en el lugar de creador a Dios como lo no-creado y a los entes como *ens creatum*: derivaciones fundadas a partir del fundamento supremo.

El término para el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia*. La sustancialidad de la conciencia constituye así el punto de arranque de la filosofía moderna inaugurada por Descartes. Esto repercutirá directamente sobre el idealismo hegeliano, que repetirá el motivo de la sustancialidad de la conciencia cartesiana.

La sustancialidad de la conciencia cartesiana, genealógicamente ligada a la *ousía* aristotélica (retomada por la ontología medieval, de la cual Descartes abreva directamente), produce una mínima pero esencial confusión que impide el planteamiento correcto de la diferencia ontológica: “La sustancia, que es la conciencia, se presenta de forma confusa, unas veces como óptica, otras como ontológica, pero tras esta mínima diferencia de significación se oculta la impotencia frente al problema de fondo, al problema del ser”.³⁵

La duda, el principio fundamental de la ontología cartesiana, ella misma no es sometida a examen, sino que de su supuesta indubitabilidad se deduce inmediatamente su sustancialidad, por ello Heidegger puede decir que la duda en Descartes se presenta unas

³⁵ *Ibíd.* p. 116.

veces como óptica y otras como ontológica, unas veces como fundamento y otras como resultado. Como consecuencia, la conciencia en Descartes tiene que soportar su propio efecto duplicador o divisorio de aquellas sustancias que son el resultado de la duda radical: *res cogitans* y *res extensa*, y mantenerlas como irreductibles entre sí.

Éste es el terreno del mundo escindido o la conciencia desgarrada que Hegel intentará reunir nuevamente con el reconocimiento del mundo natural como la propia conciencia presentada inmediatamente en la certeza sensible, aún no autorreconocida.

Hegel ha logrado captar la omisión esencial que repercute en la ambigüedad de la sustancialidad de la conciencia entendida cartesianamente. La sustancia cartesiana ha arrancado de lo meramente presente, de sí misma y de la *extensio*. Hegel, por su parte, ha trasladado esa distinción entre las dos sustancias hacia el desenvolvimiento de la propia conciencia en el mundo, de modo que el fundamento de la conciencia, en lugar de captar inmediatamente la presencia de lo ente para sí, necesita enajenarse constantemente hasta conquistar su autocerteza:

La conciencia en Descartes no era absoluta, la conciencia en Hegel debe conquistar esa absolutez a partir de su determinación como nada. Por ello, Hegel se propone integrar el escepticismo cartesiano dentro de un movimiento absoluto de la conciencia que no se limite a vivir en la escisión entre espíritu y naturaleza, sino que asuma este desgarramiento como un momento del proceso del saber natural hasta su liberación (absolución) en la forma del saber real.

Para Heidegger, sin embargo, la negatividad o enajenación de la conciencia comporta un grave equívoco, pues aquello in-mediatamente in-determinado con lo que la conciencia se topa en su despliegue es el ente y sólo el ente como tal, que Hegel nombra “realidad”, pero que, por ello mismo, encubre lo esencial del ser.

En el pensar de Hegel la nada es lo no-ente, lo que no es un ente: *No* un ente y *nunca* un ente es también el ser, por eso el ser es la abstracción general con el que se responde a la negación abstracta de la nada en el arranque de la *Lógica* de Hegel.

Para Heidegger, sin embargo, esta identidad entre ser y nada aparece como un desfase: en el arranque de la *Lógica*, dirá Heidegger, la diferencia entre ser y nada no es ninguna.

La nada de Hegel se reduce al movimiento de negación del ente, pero de esta manera los dos polos de la relación se contaminan de entidad, por decirlo de algún modo. La nada de Hegel ya no puede ser el fundamento radical, el ab-ismo in-fundado, el *Abgrund* del *Grund*; en su lugar, dirá Heidegger, Hegel piensa la nada como fundamento, pero la piensa como noedad, es decir, como negación de lo ente, no como el horizonte de posibilidad del ser, sino como su negación teórica, es decir óptica. La nada en Hegel, para Heidegger, sigue siendo un movimiento abstracto de la conciencia.

A diferencia de Hegel, para Heidegger, pensar la nada significa “interrogar a la verdad del ser y experimentar la indigencia del ente en totalidad”.³⁶ Pero el fundamento último para Heidegger es la diferencia ontológica entre ser y nada, que Hegel no puede captar, pues la diferencia que la conciencia piensa no es la diferencia ontológica en cuanto tal, sino la diferencia de ente y noedad, mejor dicho, entre “sí” y “no”, cuyo “sí” de realidad es absorbido por el “no” enajenante de la conciencia desplegada:

La *transfiguración* del mismo objeto en su tránsito del saber natural hasta el saber real, comporta la forma de un círculo interpretativo en Hegel. La inversión de la conciencia es su momento de absolución o liberación, de autonomía radical de la inmanencia en la que nada cambia, sólo la mirada que interpreta el objeto, que es el mismo pero ha dejado de ser el mismo para la conciencia.

Para Heidegger, lo anterior significa el mérito y error de Hegel al mismo tiempo. El círculo interpretativo abre la posibilidad de transfiguración de los objetos, que para Heidegger significa la posibilidad de captar al ser a partir de un ente intratempóreo o intramundano, el *Dasein*, para abrir la posibilidad de la interpretación correcta de la existencia. Sin embargo, este círculo no es perfecto, pues se sostiene sobre un suelo óptico todavía.

En Hegel, la relación del ser con el hombre ha quedado encubierta a mero presupuesto de la conciencia, hasta que ésta se invierte a sí misma en la enajenación extrema del absoluto, recuperando de este modo todas las figuras que el escepticismo había desechado en los estadios previos.

³⁶ Heidegger, Martin. *Hegel*, Buenos Aires, Ed. Prometeo libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p. 37.

Para Heidegger, el ser hegeliano es, por decirlo de algún modo, producido por el movimiento de la conciencia sobre sí. Esta es la causa de la exigencia heideggeriana del “salto atrás” del absolutismo hegeliano. Un salto atrás significa apartarse del “punto de vista” del idealismo como experiencia necesaria para experimentar la indigencia de la nada. Un salto atrás significa no acompañar a Hegel en la identidad inicial entre ser y nada, en el tratamiento teórico con el que la conciencia se figura captar el ab-ismo. Un salto atrás se propone encontrar una nada originaria, más originaria que la del absolutismo hegeliano. Por ello Heidegger se coloca un paso atrás del idealismo, sale del círculo hegeliano para entrar en el propio.

Por otro lado, la historia aparece en Hegel como el conocimiento objetivo desprendido del despliegue de la conciencia en el tiempo. La conciencia retiene sus figuras históricas a partir de las mediaciones que resultan de la negación entre la conciencia absoluta y los objetos todavía no reintegrados en el saber real, es así como la fenomenología en Hegel significa *ciencia de la experiencia de la conciencia*, pues la conciencia es la historia misma del hombre hasta elevarse a autoconciencia de sí.

Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, el despliegue de la conciencia hegeliana otorga fundamento filosófico a la comprensión vulgar del tiempo, herencia acarreada desde la *Física* aristotélica en tanto representación espacial (estética) del tiempo: Hegel “no hace más que *espaciar* un momento, o porque solamente pone en juego la fuerza de la representación y, en consecuencia, convierten el tiempo en un objeto de la representación y no del pensamiento”.³⁷

El reproche heideggeriano a esta concepción del tiempo y de la historia resuena fuertemente hacia el final de *Ser y tiempo*. A la formulación del tiempo como acumulación progresiva del pasado vertido sobre la figura del presente, Heidegger opondrá la noción de la temporalidad co-originaria como la caracterización más propia del acontecimiento del ser.

¿Cómo se piensa el tiempo a partir de la escisión y la teodicea del espíritu hegeliano, escisión que se mantiene hasta la absolución final de ese espíritu? Heidegger comienza su análisis de la temporeidad en Hegel ubicando el lugar sistemático que ocupa el problema del tiempo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Este lugar sistemático, en palabras de Heidegger, repite el tratamiento que la *Física* de Aristóteles elabora del

³⁷ Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*, Barcelona, Ed. Herder, 2008, p. 158.

tiempo y su relación determinante con el espacio como primer índice de la comprensión vulgar (estética) del tiempo, de la representación espacial del tiempo, que impide pensarlo como *caída*, de acuerdo con Heidegger. Hegel coloca al tiempo en el mismo lugar sistemático que Aristóteles, en la sección de la enciclopedia que versa sobre la naturaleza, de este modo, Hegel reproduce el tratamiento de la temporeidad en conexión con el espacio, con el lugar y el movimiento, en lugar de experimentarla como acontecimiento extático-cadente, como *anticipación resolutoria* en la forma del ser-frente-a-la-muerte.

El tiempo es la verdad del espacio para Hegel, como resultado de una doble negación, primero abstracta y luego determinada, entre espacio y tiempo. O lo que es lo mismo, la enajenación de la conciencia respecto de sí misma hace que el tiempo se ofrezca a la conciencia en su inmediatez como espacio sensible, que progresivamente despertará la idea de tiempo no sólo como sucesión, sino como superación conservadora del punto en la línea, o lo que es lo mismo, retención del pasado y alborada del futuro en el tiempo presente.

Correspondiendo a esto, Hegel coloca el ahora, el presente, como la sustancia del tiempo, pues el ahora representa la negación superadora del pasado, lo conserva superado en la forma del aquí-ahora: síntesis dialéctica de tiempo y espacio experimentada sólo desde el punto de vista del presente. Para Hegel, “en el sentido positivo del tiempo se puede decir, pues: sólo el presente es, el antes y el después no son; pero el presente concreto es el resultado del pasado, y está preñado de futuro. El verdadero presente es así la eternidad”.³⁸

La negatividad hegeliana, abstracta, óptica, no abismal, impide por ello la experiencia temporal y radical del ser-frente-a-la-muerte, que es la condición de posibilidad de apertura para una existencia auténtica en Heidegger: “Pero esta “muerte” [en Hegel] no se puede tomar nunca en serio; ninguna catástrofe posible, ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está ya *incondicionalmente* asegurado y acomodado”.³⁹

El “Dasein hegeliano” no puede experimentar la indigencia de la muerte porque la síntesis positiva del tiempo presente no le anticipa verdaderamente la muerte al hombre, por lo que no logra comprender su estatuto de *caído*, y ello le impide abrir en este mundo una su posibilidad de *ser*.

³⁸ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p.441

³⁹ Heidegger, Martin. *Hegel*, Buenos Aires, Ed. Prometeo libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p.55.

La muerte en Hegel no puede ser experimentada de forma auténtica: todo ya está perfilado, aplanado, preparado para ser germinado por la nada gris de la conciencia teórica.

El círculo hermenéutico de comprensión de la facticidad, por tanto, deberá ser reubicado en un suelo más fundamental, en un suelo absolutamente carente de realidad: la angustia frente a la muerte como la resolución de la facticidad será para Heidegger la única manera de superar verdaderamente a Hegel y con ello a todo el idealismo especulativo.

1.2.2 Dialéctica abierta y cerrada: esbozos para una dialéctica negativa.

En la biografía intelectual de Adorno existen nombres y problemas recurrentes. El tratamiento de un tema o un “resultado” de su teoría nunca se despecha una vez atendido para proseguir con lo siguiente; desde ahí se lanza un doble mensaje: que el avance en el desarrollo no implica necesariamente avanzar en la argumentación y que la soberbia histórica no puede descansar en la idea de una superación automática de los problemas, donada por el simple transcurso del tiempo.

Exceptuando la amistad y el trabajo acompasado con Horkheimer y Benjamín, sin duda es Hegel el interlocutor demandante en el pensamiento de Adorno. Hegel vuelve una y otra vez al campo de fuerzas tendido por Adorno, no como una sombra sobre la que inútilmente se intentara saltar, sino que –como todos los aspectos en el pensamiento del frankfurtiano– Hegel representa un polo ambivalente para el pensamiento que pretende fundar su propia autonomía.

Por un lado, Adorno valora en Hegel la consciencia de la necesaria mediación que imbrica al sujeto con el objeto en la constitución de la experiencia, que Kant pudo vislumbrar, pero que no desarrolló de forma rigurosa; por el otro, rechaza que esta imbricación dialéctica se apoye sobre el fondo de la totalidad que, precisamente en Hegel, está supuesta en la figura del espíritu como totalidad absoluta de contradicción.

Por ello, Adorno se ocupa de los tópicos fundamentales que el autor de la *Fenomenología del espíritu* acuñó en su teoría de la totalidad al punto de concebir la propia agenda como el programa de desintegración de la identidad entre pensamiento y cosa que

Hegel había logrado, de modo que, como el propio Adorno reconoce, este contraprograma filosófico debe acompañar los momentos meramente deductivos del sistema hegeliano con aquello que verdaderamente expresa la profundidad y los alcances de la especulación idealista.

En su escrito juvenil *Fe y saber* –que precede cinco años a la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, anticipándose a ella en tiempo, pero también en varios de sus aspectos filosóficos centrales– Hegel desarrolla la crítica general a las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte en el sentido de que las tres presentan sólo un aspecto de la reflexión, que se ha propagado a las filosofías idealistas como un principio absoluto sin que éste a su vez se encuentre determinado.

Estas filosofías se configuran a partir de un movimiento de duplicación de la subjetividad en el que la razón aparece como instancia nouménica fuera del sujeto, resultado de la enajenación del Yo en el momento de su constitución, lo que provoca un residuo que es tomado por *empirie* o experiencia inmediata, pero que no representa más que la simple coherencia interna del proceso vacío del pensamiento, la coherencia interna del pensamiento consigo mismo, todavía ninguna enajenación que permita asir la realidad de forma absoluta.⁴⁰

En *Fe y saber*, Hegel acusa a Kant de ser un idealista formal, pues sólo recupera el aspecto objetivo que concierne al concepto en la actividad del sujeto “puro”, pero no toma en cuenta que el “concepto puro” posee de hecho la contaminación empírica del mundo vulgar a través de contenidos determinados como la felicidad, la eudemonía, etc., por lo que el dato que Kant distribuye en las categorías no es ni la multiplicidad de hechos ni la unidad abstracta absoluta, sino una unidad conceptual que, sin embargo, no es una unidad pura, pues el concepto no se ha constituido todavía como lo en sí negativo.⁴¹

⁴⁰ “La modificación que se produce con respecto al empirismo común es que es deducido, es decir, que el sistema, o mejor, que la masa de las representaciones necesarias para la conciencia común es puesta desde el principio como carencia, aparece conectada con aquello que es el sujeto de esa carencia, es decir, con el Yo. Y puede reflexionarse a voluntad unas veces en la pura creencia, otras en la masa de lo que falta, se puede pensar unas veces el puro saber y siempre el puro saber, el vacío, la nada, otras veces el contenido todo de esa nada como una masa de afecciones subjetivas y sólo subjetivas”. Hegel, Friedrich. *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, México, Ed. Colofón S.A., 2002, p, 143.

⁴¹ “El principio de una absoluta finitud no había alcanzado aún en la forma, en cuanto eudemonismo, la perfección de la abstracción, en la medida en que el concepto no es puesto puro del lado de la infinitud, sino que está pleno de un contenido como felicidad. Dado que el concepto no es puro, está en positiva igualdad con su opuesto, pues aquello que constituye su contenido es también la realidad, aquí presentada en forma de

La síntesis de la conciencia, que Kant coloca a priori, aparece en la conciencia como juicio sintético, en cuanto identidad de lo subjetivo con lo objetivo. Sin embargo, lo que aparece a la conciencia kantiana, para Hegel, sólo es la yuxtaposición de lo universal y lo particular, del mismo modo en que en el juicio se sobreponen sujeto y predicado sin que de ello resulte un conocimiento objetivo.

Tanto Hegel como Adorno consideran la solución presentada por Kant como una paradoja irresoluble: la moral kantiana, la *razón práctica*, sólo se cerciora de la constitución del deber como abstracción, pero no logra que el sujeto comprenda el deber como constitutivo a él, el sujeto kantiano no comprende la ley, sólo la obedece, por eso la única forma en que Kant alcanza el contenido universal de la moral es a través del juicio reflexionante, del yo puro independiente del mundo, expresado en el imperativo categórico como forma que subsume todo contenido moral concreto.⁴²

Para Hegel, sin embargo, la conciencia se debe constituir como lo absolutamente negativo, fuera de todo contenido empírico, para reabsorberse a partir de la superación en otros conceptos hasta alcanzar la conciencia absoluta que no deje nada fuera de ella.

Es en este sentido que la dialéctica hegeliana supera al dualismo kantiano. Sin embargo, Adorno denunciará un aspecto central de la filosofía especulativa cuando ésta traiciona su propia constitución en el momento del Absoluto: detener la dialéctica cuando ésta llega a lo que se supone un feliz término, prefigurado de antemano, traiciona la coherencia interna del planteamiento hegeliano, la exigencia de asumir contradictoriamente la realidad, concebir negativamente la verdad a ojos de Adorno:

“Hegel mismo no está libre, en modo alguno, de toda culpa por lo que se refiere a tal insuficiente proceder: sigue la línea de mínima resistencia, pues siempre es más fácil encontrar el camino en un pensar como si fuese sobre un mapa que perseguir su acierto en lo llevado a cabo; así, pues, a veces dormita el mismo Hegel, se contenta con indicaciones formales, con

concepto, para la cual por otro lado es multiplicidad, de modo que no se da ninguna reflexión sobre la contraposición, o la contraposición no es puesta objetivamente, y lo empírico no es puesto como negatividad para el concepto, ni el concepto como negatividad para lo empírico, ni el concepto como lo en sí negativo”. *Ibíd.* p. 59.

⁴² “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 relacionarse con él desde una actitud puramente intelectual, sin comprometerse con la suerte de los beneficios 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”. Schwarzböck, Silvia *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p. 40.

tesis de que algo es de tal modo, cuando lo que habría que hacer sería hacerlo efectivo.”⁴³

El “mapa” o “camino” al cual refiere Adorno es el espíritu absoluto como imagen directriz del método especulativo, la reconciliación final entre espíritu y naturaleza, determinada por el propio espíritu.

Este espíritu, empero, refleja aquél *idealismo* que Adorno, en su análisis sobre la Ilustración burguesa, retrotrae hasta Platón como el empleo de un uso coercitivo de la razón a partir del principio de identidad de lo singular con el esquema, que elimina todo lo a él heterogéneo, subsumiendo lo particular en lo general en un movimiento que barrunta el contenido específico, concreto, de la experiencia: lo singular-diverso, lo transitorio y particular, se vuelve equivalente respecto a la totalidad que lo media.

En el pensamiento hegeliano, el espíritu o esquema termina devorando las partículas, reduciéndolas a casos ejemplares o momentos transitorios, como si el singular no hiciera más que expresar en miniatura el movimiento global de constitución, con lo que la idea general o el esquema termina por condicionar el movimiento de la singularidad emergente.

Hegel es caracterizado por Adorno como un burgués al alba, por ello mismo, su mérito central, según lo considera Adorno, ha sido precisamente el de integrar el antagonismo social de la sociedad burguesa en la conformación de su interpretación filosófica. Sin embargo, de acuerdo con Adorno, la lógica en Hegel posee la fuerza de la negatividad pero sucumbe a la orientación general del espíritu, con lo que lo singular se barrunta o es violentado, es desposeído de su concreción, se integra sólo como escalón en el camino de la lógica perfilada hacia el absoluto.

La lógica de lo equivalente, que reproduce la forma de la sociedad burguesa del intercambio donde todos los individuos son equivalentes entre sí y para el sistema, opera a partir de la identificación con lo no-idéntico a ella, subsumiendo lo heterogéneo al propio proceso de abstracción del pensamiento.

La identificación o *μίμησις* que la lógica equivalente o lógica deductiva ejerce sobre lo no-conceptual, sobre la naturaleza es, pues, una *μίμησις* coercitiva.

⁴³ Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Ed. Taurus, Madrid, 1970, p. 124.

Adorno distingue, en cambio, un tipo de μίμησις no coercitiva: la μίμησις del brujo como prototipo de μίμησις artística. El conjuro mágico imitaba el dolor para combatirlo, pero ésta μίμησις respetaba la diferencia del elemento natural respecto a la conciencia que intentaba repelerla, de modo que el brujo practicaba rituales homeopáticos o antipáticos según fuera el caso. La magia implica una μίμησις no totalmente coercitiva con la naturaleza, sin embargo, mantiene también con ella un principio de sujeción, y ello se debe a que, para Adorno “la identidad es inmediatamente ambas cosas: condición de la libertad y principio del determinismo”.⁴⁴

El pensamiento opera por identificación, es su manera de proceder, pero subsumir lo material al esquema de pensamiento es la desmesura (ὑβρις) de la *ratio*, de acuerdo con Adorno. Por eso es importante destacar que para Adorno la identificación que el pensamiento ejerce sobre la materia a él heterogénea no es la responsable directa del proceso mismo de reificación, sino sólo su empleo formal o deductivo, porque pensar siempre ha significado identificar, pero no necesariamente un identificar coercitivo-deductivo.

La forma de la μίμησις que teoría y praxis conllevan dará el índice de su verdad. Por eso en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno puede caracterizar la astucia de Odiseo como prototipo de la *ratio* burguesa: el pensamiento protoburgués está contenido en el uso coercitivo de la razón instrumental, cuya separación del pensamiento mágico ocurre en el contrato entre sujeto y naturaleza, contrato que destaca siempre una ganancia para el pensamiento mimético que hace caber lo diferente al esquema en el esquema mismo de pensamiento, por ello siempre dominará, siempre intentará hacer caber todo en su corsé, pues su finalidad misma ya no es la naturaleza que el pensamiento quería conocer, sino que la razón se independiza de sus fines y se convierte en un fin en sí mismo: el concepto por el concepto mismo, como si esto fuera suficiente para dictaminarle al mundo su realidad objetiva.

La tarea de Adorno a este respecto se propone entonces como un uso no-coercitivo de la razón que respete lo a ella heterogéneo. Esto choca con las interpretaciones que intentan caracterizar la filosofía adorniana como “pesimismo insalvable” y “aporía de la

⁴⁴ Citado en: Jameson, Fredric. *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. FCE, 2010, p. 130.

razón”.⁴⁵ Estas interpretaciones sólo contemplan el lado destructivo de la razón en Adorno, sin embargo, el propio Adorno da suficientes elementos para destacar un uso “positivo” de la razón, es decir un empleo no-coercitivo de la misma.

El reproche de Adorno viene en el sentido de que la dialéctica hegeliana se cierra en el momento de su absolución justo ahí donde debía comenzar. Hegel se detiene en la máxima contradicción, en la conformación del Estado como síntesis positiva de la sociedad antagónica.

Si bien su mérito radica en haber integrado la parte que en Kant se manifiesta de forma inconsciente –el papel de la sociedad y su construcción antagónica como constitutivas de la experiencia del sujeto–, Hegel hipostasía la concreción de lo particular subsumiéndolo en el telón de fondo del espíritu que opera como imagen directriz, cuya función consiste en regular los momentos transitorios, encaminándolos hacia la totalidad abstracta que Adorno caracteriza con el nombre de “hechizo” del sistema.

La función coercitiva del espíritu se expresa con claridad en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. El amo borra la huella del trabajo del esclavo y lo proyecta sobre sí mismo como un *actus purus*, una racionalidad pura: la mera organización formal del proceso del trabajo, no su materialidad ni su propia organización, constitutivamente mediada por lo real.

De este modo, la sociedad burguesa se auto concibe como racional y el espíritu logra plantarse así sobre su propia idealidad, como si el trabajo no estuviese dividido y atravesado por la contradicción estructural que supone su organización social antagónica:

“Pero el idealismo yerra al trocar la totalidad del trabajo en su ser en sí, al sublimar su principio en metafísico, en *actus purus* del espíritu, y al transfigurar tendencialmente lo creado en cada caso por los hombres, eso perecedero y limitado juntamente con el trabajo mismo (que es su pena), en algo eterno y justo. (...) Mas cuando se lo desprende de lo que no es idéntico a él mismo, el trabajo se vuelve ideología; y los que disponen del trabajo de los demás le atribuyen una dignidad en sí, la absolutez y originariedad aludidas, justamente porque es sólo algo para otros: la metafísica del trabajo y la apropiación del trabajo ajeno son complementarias.”⁴⁶

⁴⁵ Cfr. Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Ed. Visor-La balsa de la medusa, 1993.

⁴⁶ Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Ed. Taurus, 1970, p. 41 ss.

De acuerdo con Adorno, el sojuzgamiento de lo que no es idéntico al pensamiento ocurre en Hegel porque su herramienta es el concepto, que éste usa como sublimación del trabajo manual, es decir, del sufrimiento corporal.

Adorno caracteriza al concepto como la piedra filosofal del *idealismo* pues su trabajo de identificación es total: barrunta lo no idéntico a él y lo coagula en una definición nominalista que precisamente la dialéctica pretende dinamizar.

El concepto, en cuanto identidad con lo que mienta, condena al conocimiento lógico-deductivo a una aporía insalvable, pues, para conocer la realidad, se emplea un algo que es otro que esa realidad, y la realidad se deduce a partir de eso otro, del concepto.

Pero el problema no radica en que el concepto sea lo absolutamente diferenciado del mundo, todo lo contrario: para Adorno, el concepto, en tanto negatividad de la naturaleza, representa el único camino posible para su reconciliación, pues la naturaleza, que es lo inmediato sensible, esta subjetivamente mediada por la totalidad social.

Es el uso omniabarcador del concepto que, en el *idealismo* que va de Platón a Hegel, ya ha aplanado toda diferencia y la ha integrado en la invariante conceptual, con lo que la filosofía renuncia, de este modo, a su pretensión de conocer la realidad que con conceptos pretendía asir. Por ello, para Adorno, sólo la dialéctica, en tanto esfuerzo de pensar contra sí mismo, el concepto contra el concepto, presenta una solución no aporética a la paradoja del conocimiento deductivo.

“...el movimiento del concepto no es manipulación sofística alguna que impusiera desde el exterior significados cambiantes, sino la omnipresente conciencia, vivificadora de todo genuino conocimiento, de la unidad y, sin embargo, inevitable diferencia entre el concepto y aquello que haya de expresar; y puesto que la filosofía no desiste de tal unidad, ha de responsabilizarse de esta diferencia”.⁴⁷

La naturaleza es lo no-idéntico con el concepto, pero lo es a partir de ella misma, es decir, no por una operación del concepto sobre ella: la naturaleza siempre es “mas” que el concepto, es un “más de realidad”.

“Que el concepto es concepto aunque trata del ente en nada cambia el hecho de que esté por su parte enredado en un todo no-conceptual contra

⁴⁷ *Ibíd.* 97 ss.

el que únicamente su cosificación, que por supuesto lo instaure como concepto, lo impermeabiliza. El concepto es un momento como otro cualquiera en la lógica dialéctica. Su ser mediado por lo no-conceptual sobrevive en él gracias a su significado, que por su parte fundamenta su ser concepto”.⁴⁸

De acuerdo con lo anterior, para Adorno el concepto sólo es un medio para conocer, y no es el conocimiento mismo; es un momento en el proceso de reflexión, no es la finalidad de ésta ni su última estación: el verdadero fin de la reflexión consiste en conocer imitando, no subsumiendo.

Por ello, Adorno se propone un uso no instrumental –coercitivo o deductivo– de la razón que proceda a partir de la propia materia del pensamiento, a partir del concepto, pero que en lugar de conducir los momentos transitorios en el proceso de constitución hacia su feliz término expliquen precisamente porqué tal término es imposible, comenzando por la insuficiencia del concepto para dar cuenta de la realidad a partir de sí mismo:

“Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción de la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido”.⁴⁹

De este modo, Adorno propone como antídoto de la filosofía totalizadora el desencantamiento del concepto. Éste desencantamiento del concepto es el propósito central de su *Dialéctica negativa*, “impedir su propagación: que se convierta para sí mismo en absoluto”.⁵⁰

El concepto absoluto es el resultado de que Hegel mismo conceptualiza el concepto, es decir, que incurre en tautología desde el momento en que entiende al concepto como lo universal en sí. Por ello, lo particular se le presenta a Hegel ya como concepto, es decir, prefigurado para la totalidad, con lo que lo transitorio, lo particular o singular, es sólo una estación, una figura subsumida ante la totalidad. De este modo las partes transitorias de la

⁴⁸ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p.23.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 24.

dialéctica especulativa mantienen una relación causal con la negación que condiciona los momentos a su absolución final: la causalidad de la dialéctica hegeliana es el predominio del esquema, de la composición por sobre las partes, sobre lo singular o contingente.

De acuerdo con Adorno, lo transitorio o particular en Hegel sólo es iluminado a la luz de su integración total. Así, el particular queda reducido a mero ejemplar de lo universal: esta es la concepción simbólica del mundo que Adorno ataca por ser ideológica en el sentido de que lo singular sólo parece transmitir el significado acabado y sustancioso de lo total, a la manera del símbolo.

Adorno comprende lo transitorio en un sentido opuesto a Hegel, para Adorno lo transitorio no vale como ejemplar de lo universal, sino que vale objetivamente como momento, es decir, como particular concreto o realidad que no se deja capturar por la razón deductiva.

Por ello, Adorno se propone volcar la dialéctica sobre sí, abrirla a partir de su propia crítica inmanente. Este movimiento es lo que Adorno denomina el *tour de force*: pensar contra sí mismo, no en el sentido de una violencia contra sí, sino para desencantar el hechizo al que conduce la absolutez del pensamiento en la reflexión especulativa.

El *tour de force* sería por tanto una “segunda reflexión”, sería la reflexión material, negativa, en el momento del particular concreto que no mueve necesariamente hacia su reconciliación en la síntesis.

La *Dialéctica negativa* es un intento por abrir la dialéctica hegeliana especulativa que se había cerrado por el hechizo de la primera reflexión en la que la conciencia aparece como total y omniabarcadora, y que, finalmente, remite todo lo particular a la figura del esquema. Por tanto, no es que Adorno sea incapaz de superar el planteamiento hegeliano, o que regrese sobre el camino dialéctico hacia la mala infinitud del concepto, sino que busca situar al concepto en su dimensión limitada de comprensión respecto de lo real.⁵¹

De la insuficiencia del concepto para captar lo real no se deduce su inutilidad sino otra articulación. El problema en Hegel es que el concepto está ordenado sistemáticamente,

⁵¹ “La crítica adorniana no es una crítica a la noción de sentido o a la racionalidad, como a veces se ha entendido, sino a la de exhaustividad y totalidad. Su crítica no va en la línea de que lo real no sea racional, sino en la de que la racionalidad no puede captar exhaustivamente lo real, de manera que no hay una conmensuración perfecta. (...) Obviamente, Adorno no está negando la objetividad del conocimiento humano, que radica en conocer lo otro en cuanto otro; lo que afirma es que detenerse en el concepto es ver el en sí para sí, tener una relación asimilativa respecto a lo otro”. Armendáriz, David. *Un modelo para la filosofía desde la música*, Navarra, Ed. EUNSA, 2003, p. 65-72.

deductivamente, dominado por el esquema. Es el error de la *prima philosophia* que se filtra inadvertidamente en el momento culminante de la dialéctica de Hegel, pero por ello se extiende a la constitución de sus momentos transitorios.

La propuesta de Adorno es pues la de una “unidad no coercitiva” de los conceptos: “La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos”.⁵² Adorno propone un ordenamiento no sistemático, no deductivo de los conceptos: una arquitectura móvil de conceptos que a su vez impida pensarlos como polos fijos, sino que se movilizan de acuerdo a la objetividad de la experiencia histórica concreta en un momento determinado.

El concepto debe “citar a otros conceptos” como reconocimiento de que la lógica formal-deductiva no puede dar cuenta de la unidad de la realidad de que se jacta. Esto da pie a una de las formulaciones más importantes para el pensamiento adorniano, pensar en *constelaciones*:

“Sólo los conceptos pueden realizar lo que el concepto impide. (...) La deficiencia determinable en todos los conceptos obliga a citar otros; surgen ahí aquellas constelaciones que son las únicas a las que se ha pasado algo de la esperanza del nombre. A este el lenguaje de la filosofía se aproxima mediante su negación. Lo que critica en las palabras, su pretensión de verdad inmediata, es casi siempre la ideología de una identidad positiva, existente, entre palabra y cosa”.⁵³

“Algo de la esperanza del nombre” significa esa relación de μίμησις no coercitiva con la que el pensamiento místico-materialista de Benjamín identificaba al nombre propio en relación a la persona. El nombre establece una relación de μίμησις con el sujeto que lo nombra, lo imita pero sin que lo devore. Lo mismo puede decirse del papel de la traducción en Benjamín, que es una μίμησις no coercitiva y sin embargo transformadora del “texto original” hacia su *otro* posible, respetando en cada caso la singularidad de uno y otro texto.

Por ello, las constelaciones conceptuales tienen una relación no coercitiva con el fenómeno que pretenden explicar: al explicarlo no lo subsumen, sino que el ordenamiento

⁵² Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 21.

⁵³ *Ibíd.* p.59.

conceptual de los elementos constitutivos al fenómeno, al mostrar su unidad interna, desaparece.

De acuerdo con ello, Adorno alegoriza la dialéctica con la solución de una caja fuerte, a partir de combinaciones tentativas del fenómeno, no deduce el mundo de la organización racional de la unidad, como lo haría una llave para abrir una puerta ordinaria:

“Y así como las soluciones del enigma se alcanzan ordenando de distintas formas los elementos singulares y dispersos de la pregunta hasta que componen la figura de la que sale la solución mientras la pregunta desaparece, la filosofía ha de disponer sus elementos, que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes, o, para decirlo con una expresión menos astrológica y más propia de la ciencia actual, en distintas ordenaciones tentativas, hasta que componen la figura que resulta legible como respuesta y la pregunta desaparece”.⁵⁴

Este ejercicio continuo de socavamiento de la unidad que el pensamiento pretende instaurar sobre lo real es el más radical, pues implica pensar contra sí mismo: “pero el pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar a sí; si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta.”⁵⁵

El ir y venir de la razón es el resultado pues de su constitución negativa. La mediación, por tanto, no se puede entender como el punto medio fijado entre dos polos igualmente fijos, sino como la disolución de un polo en el otro, disolución que es también constitución. El punto medio, por tanto, no es ningún punto, sino devenir, movimiento, tensión. Por ello, la dialéctica no es una nueva panacea que lo explique todo, sino precisamente el derrumbamiento de toda panacea sustancialista, de todo principio fundante.

La dialéctica no puede ser fundamento porque en su constante ir y venir elimina el residuo originario que ya Hegel achacaba a las filosofías de la reflexión de la subjetividad como movimiento abstracto del pensamiento sin contenido.

Para Adorno, esto se refleja en la renuncia a todo proceder fundacional que pretende donar sentido a la constitución de la realidad a partir de sí. La dialéctica, por tanto, no puede ser fundamento, ὑποκείμενον, el único suelo que se puede fundar a sí mismo, como

⁵⁴ Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos, Obra completa 1*, Madrid, Ed. Akal, 2010, p. 306.

⁵⁵ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 138.

se muestra en la lectura de Kant, es la objetividad de los momentos intrahistóricos, ahora tensados dialécticamente en la constelación que constituye su relación con el pasado.

La objetividad intrahistórica empero no representa un regreso al relativismo epocal, a la manera de un realismo ingenuo que aceptase lo acaecido como necesario: su momento de verdad es la línea de máxima tensión entre el presente y el pasado, sin que ambos momentos aparezcan coagulados, fijados como polos invariables o simplemente traslapados uno con otro. La objetividad intrahistórica, por ello, es el único zócalo de facticidad reconocido como fundamento fundado sobre la experiencia material histórica que se aparta así del planteamiento ontológico que pretende fundarse de forma inmediata y advenediza sobre el suelo de la nada.

El error de Hegel consiste entonces en haberse propuesto lo conceptual como fin último, y no respetar la negatividad en sí de toda actividad, negatividad que impide cualquier asentamiento o moderantismo. “El nervio de la dialéctica en cuanto método es la negación determinada [el particular concreto], y se basa en la experiencia de la impotencia de la crítica mientras se mantenga en lo general”.⁵⁶

La negatividad en Hegel, para Adorno, no era radicalmente negativa. Si lo hubiera sido, Hegel no habría llamado al impulso por lo particular “mala infinitud”, sino que habría dejado lo particular en su expresión singular, concreta, en lugar de sintetizarlo falsamente y comprenderlo como ejemplar de lo general. Para Hegel, lo particular es en sí el universal mediado, pero si lo particular se identifica con lo universal en Hegel eso sucede porque lo particular mismo es en sí ya un concepto, es decir que lo singular queda barruntado o reducido a mero ejemplar –representación– de lo universal.

Aquí cabe destacar una declaración importante: comúnmente se ha asociado la figura de Adorno y su formulación del “abismo de la heterogeneidad” al hecho de que éste parece asentarse únicamente en lo singular. Esto aproximaría la filosofía negativa de Adorno a cierto desencantamiento posmoderno que tiene como base el nihilismo en tanto expresa la metafísica de la nada, la desintegración absoluta de toda unidad o la absolutización sin más de lo particular por lo particular mismo.

Sin embargo, en la noción de particularidad está contenido el polo con el que la totalidad mantiene una tensión inmanente. La propuesta de Adorno no se ciñe sobre un

⁵⁶ Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Ed. Taurus, 1970, p.109.

abismo de lo heterogéneo, sino sobre un respeto de lo singular que sin embargo no debe carecer de unidad orgánica: la idea de constelación obedece precisamente a ello, a no renunciar a la capacidad de organización o de unidad, lo que se quiere en cambio es una organización que no barrunte la existencia concreta de las singularidades.

La necesidad de unidad orgánica implica reconocer a la totalidad como momento objetivo aunque no como finalidad en sí misma. Por ello, el contrapunto particular/singular obedece más bien al modelo de una arquitectura móvil –constelaciones– donde lo singular actúa autónomamente como *cifra* de lo universal, sin que lo universal, por un lado, ejerza esa violencia organizativa que el pensamiento lógico-deductivo no cesa de repetir y, por el otro, sin que lo particular se universalice y se independice de su mediación con la totalidad.

La dialéctica particular/universal trae consecuencias importantes para la filosofía negativa de la historia que Adorno no deja de señalar. El idealismo hegeliano entiende la historia como autorreconocimiento del espíritu en su despliegue, como historia universal. Ello significa, empero, que los momentos históricos transitorios quedan aplanados y prefigurados para ser cristalizados en el momento de absolución del espíritu, en la forma de la historia universal como racionalización presente de una irracionalidad pasada: “Hegel toma partido por lo que en ella [la Historia] hay de inmutable, por la perennidad, la identidad del proceso, cuya totalidad es sana. Sin metáforas, pues, cabe acusarlo de mitología histórica”.⁵⁷

La mitología histórica es el resultado de la ontologización de la historia, que a través de la noción de “sentido”, subyacente a la particularidad de los momentos, reduce el antagonismo estructural a mera transitoriedad, lo que coagula la historia como algo fijo, como reflejo de una racionalidad inmóvil, adialéctica.

El “sentido” organiza todos los momentos desplegados en la historia, pero él mismo no se encuentra determinado o reconocido, solamente supuesto, como en la ontología heideggeriana.

Ese es el motivo por el que Adorno critica fuertemente la noción heideggeriana de ontohistoria, pues ésta supondría cierta “racionalidad” o cierto “sentido” subyacente a la historia como manifestación del propio movimiento ocultador/desocultador del ser que esencializa así en la historia. Por su parte, la interpretación materialista, negativa de la

⁵⁷ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 328.

historia, no ve sentido en la historia, sino barbarie, no racionalidad desplegada en el tiempo, sino la historia contada por el vencedor.

Por ello, Adorno puede caracterizar la historia de forma negativa, como historia de la catástrofe, opuesta a la idea hegeliana de la historia como despliegue de la conciencia universal (el sentido) en el tiempo.

“La ontologización de la historia permite de nuevo atribuir el poderío del ser a las situaciones históricas como si la urgiera el ser mismo. Karl Löwith ha puesto de relieve este aspecto de la visión heideggeriana de la historia. El hecho de que según el caso la historia puede ser ignorada o divinizada es una consecuencia política que se puede extraer de la filosofía del ser”.⁵⁸

Por ello, el historicismo sólo es verdadero en cuanto falso, pues implica un aplacamiento del momento singular por la lógica de la integración de lo transitorio en la historia universal a través de un sentido supuestamente subyacente a los momentos históricos específicos.

La *lógica de la desintegración* con la que Adorno caracteriza su dialéctica negativa, por tanto, puede sostener que en realidad “no hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda a la mega bomba”⁵⁹ pues no hay sentido subyacente que haga de la historia una ontohistoria, sino el despliegue continuo de la barbarie, que la sociedad burguesa considera como su cultura:” la ontología es movida al procedimiento ideológico, a la reconciliación en el espíritu, porque el real ha fracasado”.⁶⁰

La reconciliación ha fracasado porque la totalidad hegeliana es falsa. La subsunción del particular al universal condena la transitoriedad de los momentos a su necesidad histórica, de modo que la historia deviene historicismo según el esquema identificador-esencialista que Adorno achaca al *idealismo*.

La melancolía adorniana es pues el resultado de abrir la dialéctica. Una dialéctica abierta no se resigna ante el pasado: el pasado pudo haber sido de otro modo, el presente

⁵⁸ *Ibíd.* p. 128

⁵⁹ *Ibíd.* p. 295.

⁶⁰ *Ibíd.* p. 329.

también puede ser de otro modo, y esto produce melancolía como antídoto a la resignación que decanta del supuesto sentido inserto en la historia.

La filosofía negativa de la historia no produce ninguna imagen que justifique el presente como necesario, pues el pasado no fue necesario que ocurriese así; por ello, el pasado no está petrificado, cerrado, sino que siempre está abierto, latente, móvil, en tensión dialéctica con el presente.⁶¹

La dialéctica, en su propia contradicción como momento constitutivo, es por tanto *expresión* de la historia objetiva, pero sin identificarse inmediatamente con ello y sin ontologizarlo.

De acuerdo con lo anterior, el lenguaje, como producto social, comporta por lo tanto un elemento ambivalente: es verdadero si éste expresa lo objetivo en sí –el dolor en términos de Adorno en tanto expresión singular de una objetividad– pero es falso si se adhiere a lo expresado como la inmediatez de lo mentado, en una experiencia mística de inmediatez de la verdad por el lenguaje.

Saltarse el proceso dialéctico del lenguaje, aunque esto signifique un “salto atrás”, no implica nada místico, sino una recaída en lo ya tematizado por el idealismo. Para Adorno el lenguaje no está en la verdad, pues eso haría coincidir al sujeto con lo verdadero y precisamente el concepto es la experiencia de decir con palabras lo que no son palabras: la vida misma.

El lenguaje no mienta la verdad, sino que la expresa precisamente por su propia negatividad con lo material; ignorar esto es el primer índice de recaída en la mitología del lenguaje poseedor por sí mismo de sentido o de verdad para Adorno, a la manera del nominalismo o la tautología.

“En Heidegger el objetivismo da una voltereta: trata de filosofar por así decir sin forma, puramente a partir de las cosas, y con ello éstas se le escapan. El tedio que produce el encarcelamiento subjetivo del conocimiento conduce al convencimiento de que lo trascendente a la

⁶¹ “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”. Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p.18.

subjetividad es inmediato para ésta sin que sea manchada por el concepto”.⁶²

Por eso “uno de los motivos de la dialéctica es acabar con aquello que Heidegger elude usurpando un punto de vista más allá de la diferencia entre sujeto y objeto, en la cual se revela la inadecuación de la ratio con lo pensado.”⁶³

El lenguaje no puede estar en la verdad. Para estarlo, la totalidad del pensamiento y de la realidad tendrían que ser una y la misma cosa; y esto ha sido refutado precisamente a partir del descrédito de los grandes relatos o sistemas de pensamiento, que tienen en Hegel a su último representante.

La realidad no es una totalidad positiva, sino un todo estructurado antagónicamente. Ante este proceso de resquebrajamiento de la totalidad, la propuesta existencialista de Kierkegaard intentará restituir la individualidad perdida en el movimiento de la historia universal, en controversia frontal con la dialéctica especulativa: si la política es la actividad esencialmente humana por la cual los hombres se oponen al despliegue totalizador del espíritu,⁶⁴ será el existencialismo quien ostente la pretensión de autonomía individual, concreta, pues “la componente idealista del existencialismo está por su parte en función de la política”.⁶⁵

Por ello, los párrafos que siguen analizan la vertiente existencialista del danés Soren Kierkegaard a partir de aquello que nuestros autores alemanes interpretan como el último proyecto europeo de construcción de una ontología de la subjetividad partir de la pura interioridad y el movimiento de *salto* que efectúa esa interioridad frente a la *resolución anticipatoria* de la muerte propia, que se anuncia en la forma de la *angustia*.

⁶² Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 83-84.

⁶³ Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Ed. Taurus, 1970, p.89.

⁶⁴ Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p. 104.

⁶⁵ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 55.

1.3 El amor y el sacrificio: una lectura de Kierkegaard a cuatro manos.

La experiencia hegeliana del absoluto se mostró como una experiencia enajenante, cosificante. La nivelación de todo ente a un ser-para-la-conciencia, obstruye la concreción que sin embargo Hegel perseguía con ese movimiento absoluto. Ante esta descomposición de la concreción de la existencia, el proyecto kierkegaardiano se cierne sobre la existencia individual como último refugio ante la sociedad que se ha vuelto total y que por ello mismo no respeta la individualidad.

Es por esta razón que Heidegger encuentra en Kierkegaard un compañero de andanza. Si bien es cierto que el análisis filosófico de la existencia en Kierkegaard se muestra deficiente a ojos de Heidegger, también es innegable la profunda conexión que existe entre el movimiento del espíritu que se angustia ante la nada y la nada experimentada como el *ahí* más propio del ser: el “Da” del “sein”.

Adorno interpretará este movimiento, empero, como el resultado del mitologema sacrificial, que es para el frankfurtiano el movimiento que el pensamiento reificado tiene que realizar de acuerdo con la constitución vacía de su propia interioridad. La interioridad kierkegaardiana, por pretenderse libre de toda mediación con la totalidad, es una interioridad vacía, sin contenido, un movimiento puramente subjetivo, que entonces desespera y decide saltar al vacío de su propia constitución, constitución que pasa por ello desapercibida y se sepulta o reprime como trauma del pasado: el pasado, a partir de ahora, se representará o bien glorioso o bien inescrutable. Kierkegaard representa para Adorno el último proyecto europeo de una construcción de la interioridad a partir del sí mismo, del individuo, un proyecto de ontología en sentido subjetivista; pero no así el último proyecto del pensamiento que, espantado por la nada que no es más que la propia claustrofobia a la que conduce el barruntamiento del individuo por la praxis social, se refugia en el *sí mismo* y bloquea de este modo la determinación de su existencia.

1.3.1 El amor que empuja al sacrificio.

Existen diversos modos de entablar una relación dialógica entre pensadores afines. Algunos se despliegan a manera de polémica, comentario, disputa, correspondencia, etc., en el caso de Heidegger “apropiación productiva”. En lo que sigue, intentaré mostrar la íntima conexión que existe entre el problema fundamental de la analítica existencial, desplegada en *Ser y tiempo*, y la definición del Pecado original que la Dogmática comporta en el cristianismo filosófico de Kierkegaard, desarrollada hacia la parte media de uno de los textos igualmente esenciales del danés: *El concepto de la angustia*.

La remisión del pensamiento ontológico hacia horizontes y temáticas teológicas es una constante en el andar heideggeriano. Esto se debe, en principio, a que, para Heidegger, la alborada de la metafísica griega encubrió la investigación por el ser en la pregunta por el ser del ente, tornando esa investigación en búsqueda del ente supremo –Dios–, con lo que la ontología devino onto-teo-logía como conocimiento del ente divino a partir del cual se deriva una relación de causalidad hacia los otros entes.

Este desvío del mostrarse originario del ser representa una de las causas principales del extravío de la metafísica occidental, que toma al ser por el ente en una relación dependiente del primer principio o causa primera, reduciendo toda investigación sobre el ser a una relación de derivación: es esta estructura derivativa la que encubre el acontecimiento co-originario de la estructura del ser para Heidegger. En este sentido, el propósito central de *Ser y tiempo* es el de desencubrir el encubrimiento teológico que la ontología medieval, hasta Descartes, arrojó sobre la pregunta por el ser.

¿Qué posición ocupa la filosofía cristiana de Kierkegaard dentro de la problemática ontológica heideggeriana afectada por la reflexión teológica, en el desarrollo de la metafísica occidental? Sin lugar a dudas, una de las más privilegiadas.

Es bien conocida la declaración de Heidegger de que los dos acontecimientos más importantes para la literatura alemana del siglo XX lo conformaban la traducción de las obras completas de Kierkegaard a la lengua germana y la publicación de *La Voluntad de poderío* de Nietzsche. En lo que sigue, intentaré mostrar porqué *El concepto de la angustia* –el único texto del danés mencionado explícitamente en *Ser y tiempo*, aunque de forma sucinta– comporta una estructura más que análoga a la analítica existencial del Dasein, de

manera que una constelación de conceptos se agrupan en torno a la misión de abrir la posibilidad de la elección y existencia auténtica a través de la trascendencia del ente intramundano (culpa, angustia, instante, repetición, decisión, resolución, autenticidad, inautenticidad, etc.).

Intentaré mostrar la profunda afinidad que existe entre el pensamiento de Heidegger y el del danés Kierkegaard, planteamientos que trascienden el mero parentesco externo de doctrinas y proyectan sobre ellos la diáfana luz de una serie de problemas compartidos y reformulados en el ámbito de la metafísica occidental: el deterioro de las formas de la existencia en la época moderna, la relación que la metafísica especulativa entraña en esta situación en tanto secularización de la problemática teológica de Redención y la posibilidad de apertura para la existencia auténtica que la trascendencia de estas condiciones materiales deterioradas conlleva.

Para Kierkegaard, la época presente implica una amenaza o un “punto blanco en el horizonte”. Esta amenaza, que avecina una noche terrible para la existencia, se configura a partir del deterioro que el pensamiento moderno ejerce sobre los ejes intelectual, social y religioso.⁶⁶

1) El peligro intelectual es directamente caracterizado por Kierkegaard en la figura de Hegel, cuyo idealismo absoluto es el reflejo de un sistema en el que el individuo ha perdido su concreción, su existencia auténtica, a consecuencia de una especulación abstracta que identifica la historia individual interna con la historia universal externa, condenando al individuo a ser mero ejemplar de la especie, despojándolo así de su verdadera posibilidad de ser individual. La historia en Hegel siempre es historia universal. Por otro lado, Hegel subsume la ética a la lógica, de modo que el “amor al prójimo” (el único que respeta la concreción del otro en tanto individuo) está prefigurado por la abstracción que la negatividad ejerce sobre el contenido de la moral a través de su superación en la figura del Estado de Derecho como normatividad en el comportamiento de los individuos. Por ello, la dialéctica hegeliana es para Kierkegaard un sistema impresionante pero vacío, carente de concreción: el Derecho no garantiza la eticidad para

⁶⁶ Estos tres peligros serán afrontados por Kierkegaard en cada una de las esferas de su pensamiento: estética, ética y religiosa. Corresponde a cada una de ellas una “posición” asumida por el seudónimo escogido. Los seudónimos kierkegaardianos son: Poéticos (estéticos): Víctor Eremita, Asesor Guillermo, Johannes de Silentio, Constantino Constantinus, Virgilio Haufniesz, Hilarius Bobginder, Frater Taciturnus; Filosófico (ético): Johannes Climacus; Cristiano (religioso): Anticlimacus.

Kierkegaard. La metafísica absolutista tiene para Kierkegaard la consecuencia de no servir realmente a la existencia, sino que, para su cumplimiento, tiene que negar a ésta, en lugar de proponerle un contenido positivo, como la fe, que le daría sentido “aquí y ahora” a la existencia, la volvería concreta.

2) El peligro social va de la mano con la despersonalización que ejerce la historia universal: el individuo ha preferido realizarse en colectividad, y esta colectividad, precisamente para su cumplimiento, tiende a borrar los rasgos singulares. La época actual, dirá Kierkegaard, es la época de la despersonalización y el anonimato, en una palabra: sociedad de masas. El pagano no vive de forma auténtica, mientras que el cristiano falsea su existencia. En la modernidad, la existencia se aleja cada vez más de su concreción y de su finalidad, ya que el contenido de la existencia (el alma, la interioridad) ha sido aplanado por la imagen social, cuyo modelo ha sustituido a la actividad ética por la mediación institucional a la que los individuos se remiten como prueba final de que las relaciones entre ellos se han vaciado o se han vuelto falsas, pues el contenido moral brota de algo externo a los sujetos: surge del Derecho y no de la Ética.

3) En este punto el diagnóstico de Kierkegaard sobre la época presente encuentra su punto de arranque y culminación con el tercer peligro, el peligro religioso: la iglesia cristiana ha devenido ella misma institucionalidad, ya no se encarga de formar la interioridad con un contenido redentor, en su lugar ha colocado la pura forma, la pura liturgia sin relación con la espiritualidad como finalidad suprema, de modo que el cristiano actual, paradójicamente, siente que se acerca más a Dios en la medida en que más lo profana. El cristiano establece una relación casi contractual con la ceremonia, pero de ningún modo un compromiso con su propia existencia, pues no se ha elegido a sí mismo de manera auténtica.

Para devolver concreción al hombre, Kierkegaard elabora un análisis profundo sobre la dimensión ontológica que ha quedado aplanada por los desvíos mencionados: esa dimensión ontológica de la existencia mundana se encuentra en la naturaleza del Pecado Original.

El pecado que Kierkegaard toma como base de su análisis es el Pecado original de Adán, que está estructurado según el modelo de la paradoja, es decir, como irreductibilidad de la individualidad a la universalidad, por ser al mismo tiempo individuo y especie

humana.⁶⁷ Este esquema básico de individualidad se transmite, después de Adán y de forma reprimida, a las generaciones posteriores, a través precisamente del pecado.

¿Cuál es el pecado de Adán? ¿De qué sintió culpa? ¿Cómo abandonó esta inocencia, esta ignorancia? Según el relato del Génesis, la concupiscencia fue presentada a Adán a través del cuerpo de Eva. Sin embargo, en la inocencia de Adán no existía como tal el impulso erótico, pues el impulso sobreviene con el pecado, así como la concupiscencia, y no lo antecede, como las malas interpretaciones posteriores han indicado como incitación de Eva hacia el pecado.

Por el contrario, es el pecado lo que introduce la pecaminosidad en el mundo. La pecaminosidad no acaece por la tentación concupiscente, sino que la tentación llega al mundo por el pecado. La pecaminosidad acaecida con la desobediencia de Adán respecto de la prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y el mal también se ha tomado por el fundamento de la caída, pero esta cuestión representa un absurdo similar al de la concupiscencia pues, para atender a la prohibición, Adán debió tener lenguaje o conciencia de las palabras de Dios, lo cual representa una contradicción, pues Adán tendría que saber qué eran el bien y el mal antes de la propia prohibición. Lo que Kierkegaard llama a atender, para la explicación del pecado original, es la propia condición de inocencia de Adán.

El despertar de la inocencia constituye la paradoja central en la explicación del pecado original y funda la condición de arrojado que implica la *caída*. Kierkegaard comprende la paradoja de la caída como la ambigüedad extrema de la inocencia, que consiste en ser al mismo tiempo la angustia que produce el espíritu en su propio acaecimiento,⁶⁸ pues, si bien es cierto que la inocencia se convierte en culpa a través de la prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia, como ya se dijo, es imposible que

⁶⁷ “El individuo, por ser él mismo y la especie, tiene dos costados, el de la individualidad personal y el de la individualidad específica o histórica. El primer costado es el de lo cualitativo, el segundo el de lo así llamado cuantitativo”. Kierkegaard, Soren. *El concepto de la angustia*, Madrid, Ed. Alianza, 2012, p. 25.

⁶⁸ “En este estado [de inocencia] hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno a sí a la inocencia. (...) Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar”. *Ibíd.* p. 87.

Adán atiende algo que no conoce. Lo que sí “conoce” es la nada que engendra su espíritu; ésta nada es la que, interiorizada, provoca la caída, el abandono de la inocencia acaecido por el descubrimiento, a través de la prohibición, de que se *puede caer*.⁶⁹

Por tanto, la voz que escuchó Adán no es la voz de Dios prohibiendo comer del fruto del árbol de la ciencia, ni el cuerpo de Eva despertando la concupiscencia, sino la voz de su propia conciencia que le revela la capacidad de que se puede-escuchar, sin escuchar en cambio nada específico.⁷⁰

La llamada, la prohibición, era llamada de su conciencia como poder-saber, por eso la angustia surge de la conciencia de *poder*, de la libertad. La culpa es la voz de la conciencia que habla para sí en un acto de demostración del poder-decir-algo. La culpa es la conciencia del *poder*, de la propia libertad, de la posibilidad extrema de *ser*. Lo que habla a Adán es el propio lenguaje, no en la forma de decir algo concreto, sino del silencio como pura posibilidad de decir: puro poder-decir-algo.

Ahora bien, Kierkegaard señala que en el individuo posterior a Adán no nos encontramos con la inocencia, sino con la conciencia reprimida del pecado.⁷¹ Esta conciencia reprimida surge con la caída, es decir, con el engendramiento de las generaciones posteriores a Adán, lo que acarrea como consecuencia que el espíritu se haga real y que por lo mismo la sensibilidad introduzca, ahora sí, el pecado en el mundo; a diferencia de Adán, para el cual el pecado era el producto del propio movimiento dialéctico de la inocencia, que retornaba a sí misma en forma de culpa.

Con la pérdida de la inocencia se establece la diferencia sexual que mueve al impulso erótico, que se decanta por la sensibilidad o concupiscencia y soslaya por lo mismo el alimento espiritual.

Sin embargo, el pecado no es una desgracia concluida. Precisamente sólo a partir del pecado y la caída es posible restituir el lazo de forma auténtica con la divinidad. El individuo puede elegir-se en Dios justamente porque en la caída la conciencia reprimida del pecado se concentra en la sensibilidad, y esta le permite experimentar culpa y arrepentirse

⁶⁹ “No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiada posibilidad de *poder*”. *Ibíd.* p. 91-92.

⁷⁰ “La imperfección que hay en la narración cae por tierra con sólo pensar que el que habla es el lenguaje y, en consecuencia, es Adán mismo el que está hablando”. *Ibíd.* p. 92-96.

⁷¹ *Ibíd.* p. 196.

aquí en el mundo, experimentando así su existencia en un contenido positivo que es la fe, la promesa de Redención acaecida con el arrepentimiento.

Es por eso que la angustia se da en los momentos de mayor sensibilidad, en el engendramiento y en la muerte:⁷² nacer, ser arrojado a este mundo, es la condición intramundana de posibilidad para la trascendencia.⁷³

La existencia inauténtica de la modernidad se deja expresar en el hecho de que el individuo están en el mal y se angustia ante el bien que le suscita la posibilidad de elegirse auténticamente.⁷⁴ Es por ello que, para Kierkegaard, tanto el pagano como el bruto –o animal– no pueden experimentar la Salvación, no pueden abrir la situación y elegirse auténticamente, debido precisamente a su falta de fe, a su falta de contenido positivo cristiano.⁷⁵

Y es por ello también que el pagano-cristiano moderno, que Kierkegaard coloca como el único capaz de despertar la elección auténtica, no se angustia realmente, vive en la indigencia de no poder angustiarse, de no poder experimentar la angustia, pues está entretenido con las caricaturas de espiritualidad que la institución eclesiástica le ha vertido.

Ahora ¿Cómo puede el hombre posterior a Adán experimentar la angustia de manera auténtica, después del abandono del estado de inocencia? Volviéndose hacia a *sí mismo* frente-a-la-muerte en una actitud *seria de ensimismamiento*.

Como el bruto y el pagano no poseen fe, no pueden experimentar el contenido positivo de la muerte como camino a la Redención en espera del Juicio final, por eso la “anticipación” que tienen de la muerte a través de la muerte de los otros es una anticipación falsa o inauténtica, lo mismo que la propia muerte cuando esta aparece como un simple “saber que moriré”, como un fenecer desposeído de trascendencia.

⁷² “Pero cuanto más haya de angustia, tanto más habrá de sensibilidad. El individuo procreado es más sensible que el primitivo, y este “más” es cabalmente el plus común de la generación que hay que poner en cuenta de todos los individuos posteriores al compararlos con Adán”. *Ibíd.* p. 136-137.

⁷³ “Sin embargo, la angustia de suyo no representa jamás, ni ahora ni al principio, una imperfección en el hombre; al revés, es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre, una vez que el individuo, al ingresar en la historia de la especie, tiene la obligación de apropiarse ese supuesto de la pecaminosidad en el que está implicada su propia vida individual”. *Ibíd.* p. 104-105.

⁷⁴ “Por mucho que se haya hundido un individuo, todavía puede hundirse más, y este “puede” es el objeto de la angustia”. *Ibíd.* p. 202-203.

⁷⁵ “Pero sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, sin que por ello aniquile la angustia, sino arrancándose constantemente y con eterna frescura de las garras de la misma. Sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, ya que solamente en la fe es posible la síntesis, y esto eternamente y en cada momento”. *Ibíd.* p. 209.

Para el pagano, no hay cielo ni Salvación, por ello la muerte sólo significa dejar de vivir y no representa ninguna esperanza ni catástrofe.

La muerte auténtica, empero, se presenta en cada caso como individual y es intransferible: la muerte no se puede experimentar en el morir de los otros.⁷⁶ El pagano no puede experimentar la dimensión real del alejamiento del espíritu que acaece con la angustia ante la muerte. El pagano prolonga infinitamente los momentos previos a la muerte, encubre la conciencia de la muerte con la sucesión infinita de ahora y por ello no puede abrir el *instante*, la *ocasión* para la *elección* de sí mismo.⁷⁷

El espíritu cristiano desespera verdaderamente en el momento de la muerte, porque la muerte representa la posibilidad extrema de estar por fin completo, la posibilidad que devora las demás posibilidades: la posibilidad de la Redención en lo eterno.

La muerte es la máxima angustia que el individuo puede experimentar y es el momento en que aparece ante el cristiano la posibilidad de Redención si, de acuerdo con Kierkegaard, este es capaz de pre-sentir la muerte en el pecado (*resolución anticipatoria*), abrir la situación, y arrepentirse. Tanto en Heidegger como en Kierkegaard, pues, la angustia se revela como un estar vuelto frente a la muerte que es la vía de acceso para la elección de una vida auténtica, no banal ni superflua.

De este modo, el contenido ontológico de la posibilidad descansa en ambos, en última instancia, en el llamado que la voz de la conciencia puede proferir como un querer-decir-algo, como libertad, sin que eso signifique cifrar un mensaje secreto o pronunciar palabras concretas, sino que ese querer-decir-algo se funda en la propia posibilidad, en la libertad de *poder*, que Kierkegaard expresa como el pecado original de Adán como un querer-saber.

Esta llamada, en tanto anticipación resolutoria de la muerte propia, en su forma dormida o latente (*llamada* para Heidegger, *escrúpulos* para Kierkegaard), alberga el núcleo de la comprensión del tiempo que Kierkegaard intenta desencubrir: la estructura alma-espíritu-cuerpo determina la figura del tiempo auténtico en la forma de eternidad-instante-finitud, respectivamente.

⁷⁶ "... porque la culpa tiene la peculiaridad dialéctica de no ser transferible". *Ibíd.* p. 197.

⁷⁷ "La visión pagana de la muerte era más suave y atractiva, como también la sensibilidad del paganismo era más ingenua y su temporalidad más despreocupada; pero, en cambio, a aquélla le faltaba lo que pudiéramos llamar el supremo significado de la muerte". *Ibíd.* p. 169.

El cristianismo filosófico de Kierkegaard identifica al cuerpo con lo finito, lo temporal, y al alma con lo infinito, lo eterno: el espíritu es así la síntesis de alma y cuerpo del mismo modo que el instante es la síntesis de tiempo y eternidad.⁷⁸

Por eso la angustia es el vértigo de la libertad que, mirando sobre los derroteros de lo posible, de lo eterno, se sostiene de la finitud para no caer, volviendo sobre-sí, anticipando la muerte como vía de Salvación.

Lo que acontece en esta resolución anticipatoria que abre la comprensión tempórea de la existencia es el momento en que tiempo y eternidad se tocan, por medio de la síntesis del espíritu, en el *instante*. El instante, sin embargo, no debe confundirse con el mero presente. El *instante* sólo vale como *ocasión*, es decir que para abrir el instante como Salvación, el cristiano debe poseer el *talante*, eso que Kierkegaard llama *seriedad* (*estado de resuelto* en Heidegger), para que, a través del ensimismamiento propio, el individuo obtenga a partir de sí mismo la posibilidad de la eternidad acarreada por la repetición infinita de la elección en Dios.

De este modo cada pecado presenta la ocasión para la elección auténtica, pero sólo si a este pecado le sobreviene el arrepentimiento en forma de escrúpulos, o lo que es lo mismo, sólo si el individuo puede escuchar la voz de la conciencia y se asume culpable en una actitud seria.

Con el instante comienza la historia, en el sentido en que el instante es la ocasión para dar ese salto de fe o salto cualitativo, pero propiamente no es la historia. A decir de Kierkegaard, la historia verdadera es la eternidad, es decir la *repetición* infinita de la elección auténtica.

El desprecio de Kierkegaard por el instante presente surge de la falsa apariencia con el que éste se reviste y que lo presenta como imagen de la eternidad. Pero para Kierkegaard, toda apariencia, en tanto apariencia, es decir, en tanto sensibilidad, es falsa, porque

⁷⁸ “La síntesis de lo temporal y de lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu. (...) La síntesis de lo anímico y de lo corporal tiene que ser puesta por el espíritu; ahora bien, el espíritu es lo eterno, y por eso existe tan sólo cuando el mismo espíritu pone la primera síntesis a la par que la segunda, es decir, la síntesis de lo temporal y lo eterno”. *Ibid.* p. 163-166.

introduce eternidad en el tiempo,⁷⁹ pero no es propiamente la eternidad: la auténtica eternidad es la *repetición*.

Sólo la Providencia es verdadera eternidad, por ello la repetición es la seriedad de la existencia, pues sólo con la repetición se ingresa en la eternidad en sentido absoluto: se es *sí mismo* en la totalidad de las ocasiones.⁸⁰ De esta manera, el pecado revela la síntesis extático-tempórea de la existencia humana como un poder continuar, una posibilidad abierta: la existencia auténtica es asumir que estamos condenados a la posibilidad, a la libertad.

Por su parte, la propuesta de Heidegger en *Ser y tiempo* consiste en desencubrir el modo de aparición del ser que la historia de la metafísica, a causa de los múltiples encubrimientos y desviaciones a que se ha visto sometida, no ha podido formular de forma adecuada.

Heidegger no piensa que el acceso al ser se deba plantear a partir de la idea de ser como presencia (Sein), sino que se requiere un ente intramundano que permita esta apertura pero que, a partir de su análisis existencial, sea elevado a su dimensión más propia.

Una nueva disciplina debería poder formular el problema de la trascendencia sin renunciar a la concreción fáctica de la existencia: elevar la realidad hasta la idealidad. Precisamente esta es la propuesta que comienza con lo que Heidegger llama el haber previo como condición de posibilidad del análisis temático o teorético:

“La presuposición del ser tiene más bien el carácter de una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde

⁷⁹ “Se introduce la eternidad en el tiempo, doblegándola por medio de la fantasía. Así interpretada produce un efecto mágico. (...) O quizá la fantasía tome la eternidad pura y simplemente como objeto suyo, sin esa ambigüedad coqueta de antes. Esta interpretación ha encontrado una expresión determinada en la tesis de que “el arte es una anticipación de la vida eterna”. Sin embargo, la poesía y el arte son tan sólo una reconciliación de la fantasía, de tal manera que muy bien pueden tener el acierto de la intuición, pero en modo alguno la profundidad de la seriedad. Lo que se hace es acicalar la eternidad con los oropes de la fantasía”. *Ibíd.* p. 265-266.

⁸⁰ “Por eso del mismo modo que el espíritu, en cuanto era posibilidad del espíritu, se expresaba en la individualidad como angustia al tener que ser puesto con la síntesis o, dicho con mayor exactitud, al tener él mismo que poner la síntesis..., así también ahora el futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno –es decir, de la libertad-, es a su vez angustia en el individuo. (...) Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia. De ahí que con un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro”. *Ibíd.* p. 167.

siempre nos movemos, y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del Dasein mismo”.⁸¹

De acuerdo con lo anterior, Heidegger llama a la *facticidad* la *comprensión mediana del ser* porque el ser se mueve desde siempre en una pre-comprensión de sí mismo: el ser es algo que *es* y, en ese sentido, debe poder encontrarse un acceso para su comprensión correcta antes de intentar un análisis explícito sobre la estructura del ser en cuanto tal.

Heidegger piensa que esta comprensión se debe abrir a partir de un ente aquí y ahora, es decir, que la vía de acceso a la comprensión del ser está dada por un ente particular, cotidiano, sin que éste por su lado se haya derivado de otro ente.

El ente elegido deberá por ello ser él mismo su esencia. Lo que Heidegger considera, pues, es la existencia de un ente que intramundaneamente pueda descubrir, a partir de su propio análisis fáctico, la estructura del ser. Para ello se requiere de un ente que en su existencia misma le vaya su ser, es decir que, existiendo, él *sea*. Este ente, precisamente, es lo que bajo el nombre de *Dasein* Heidegger comprende como ex-sistencia, como el ser-ahí o como el “ahí” (Da) del “ser” (Sein):

“El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud”.⁸²

El Dasein posee una estructura pre-ontológica en el sentido de no necesitar un tratamiento temático explícito para ser: desde siempre, el Dasein *es* en la cotidianidad media de su propia facticidad. “La cotidianidad apunta provisionalmente a la facticidad como condición de posibilidad del análisis existencial”.⁸³ El Dasein es preontológico sin que esto signifique que es óntico. El Dasein es preontológico porque posee una interpretación previa de sí mismo en cuanto existente, interpretación aún no tematizada explícitamente.

⁸¹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 39.

⁸² *Ibíd.* p. 32.

⁸³ *Ibíd.* p. 33.

Anterior a su interpretación temática, el Dasein se interpreta a sí mismo a partir de su facticidad en tanto haber previo. El problema de la tradición es que, en el arranque para el análisis de la existencia, supone todas estas condicionantes teóricas sin que entren en juego en el análisis propiamente. Es por ello que Heidegger se encuentra más cercano a la fenomenología vitalista de Scheler, así como al vitalismo historiográfico de Dilthey y del Conde Yorck (sin identificarse plenamente con éstos)⁸⁴ que a la fenomenología pura de Husserl.

Lo que en *Ser y tiempo* recupera de Husserl es el llamado de la fenomenología “a las cosas mismas”, que para Heidegger constituye el invaluable hallazgo del método husserliano de la intuición de esencias, pero que en su interpretación ontológica se traduce en un análisis del problema fundamental de la filosofía (la pregunta por el ser del ente) a través de una vía de acceso purificada de supuestos teóricos y que parte de la condición mediana del ente para permitir la entrada correcta a su círculo de comprensión: “fenómeno es lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”, dice Heidegger en *Ser y tiempo*.⁸⁵

La fenomenología hermenéutica de Heidegger, la “desviación” de que se le acusa, consiste en el empleo de una ciencia en ciernes capaz de elevar la quiddidad (lo que se muestra) a aquello que la cosa *es* desde sí misma. Heidegger confía en la capacidad del método fenomenológico para el acceso al fenómeno a partir de sí mismo. Por ello, no es de extrañar que, ante el problema central de la filosofía, el problema del ser, Heidegger decida emplear un método que en palabras de Husserl “es la filosofía misma”, la fenomenología.

Lo anterior obedece a lo que ya se ha dicho respecto de las desviaciones de la metafísica occidental en sus intentos por pensar el ser del ente: los encubrimientos a que se ha sometido la “historia del ser” deben poder despejarse con ayuda de un método capaz de apropiarse de estos encubrimientos, y colocarlos en la dimensión de desencubrimiento del propio ser.⁸⁶

El encubrimiento esencial al que Heidegger se refiere como el acontecimiento que la tradición no pudo captar es el fenómeno de la co-origenariedad del acontecimiento del ser.⁸⁷ Por tanto el “des-cubrimiento necesario” es lo que la analítica existencial, a través del

⁸⁴ Ibid. p. 68.

⁸⁵ Ibid. p. 56 ss.

⁸⁶ Ibid. p. 56.

⁸⁷ Ibid. p. 151.

método fenomenológico, tratará de desencubir como estructura originaria del acontecimiento del ser, pues en él se funda lo que el ser *es*, es decir, en su propio encubrimiento acaece su desencubrimiento y viceversa.

A esto se refiere Heidegger cuando dice que el Dasein necesita hacerse transparente, porque en su transparencia radica la posibilidad de apertura hacia la existencia propia por vía fenomenológica. Por ello, el análisis de la existencia comienza desde el haber previo como pre-comprensión del Dasein, corrección que Heidegger hace de la filosofía que, a partir de Descartes, no lograba desentrañar el fundamento para la interpretación correcta del acaecimiento del ser en el mundo.

Es por esta razón que la metafísica de la presencia no puede concebir al mundo como un todo significativo, sino que capta al ente, transformado en objeto, como otro-que-la-conciencia, lo que para Heidegger significa el “punto de vista del idealismo”, y es aquí donde el análisis fenomenológico revela su importancia para una hermenéutica de la facticidad: “dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre fuera, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez”.⁸⁸

Por eso, el saber teórico necesita dar un “paso atrás”, para descubrir en el haber previo la precomprensión originaria del Dasein que escapa a la tematización que la ontología tradicional hace de él. Esta es la apuesta metodológica que recorre *Ser y tiempo* y que sintetiza la experiencia con la que Heidegger intenta *trascender* el idealismo: hacer del “salto atrás”, de la pre-comprensión, la vía de acceso a la estructura originaria del acontecimiento del ser, pre-comprensión que después significará el propio punto de llegada en el círculo hermenéutico de comprensión efectiva.

Ahora bien ¿Cómo llega el Dasein al fenómeno originario de la estructura de la co-origenariedad? Sin intentar un examen riguroso, sino sólo descriptivo, habrá que decir que el fenómeno de la co-origenariedad se revela en el análisis del haber previo a consecuencia de la remisión que los entes proyectan sobre el Dasein.

⁸⁸ *Ibíd.* p. 83.

Heidegger inicia el análisis existencial con la cotidianidad media del Dasein, que lo coloca en una totalidad *circunspectiva-remisional* del mundo como estructura originaria de *significación*.⁸⁹

El Dasein caído lo es tal porque siempre está inserto ya en una red de significaciones. *Caído*, el Dasein se encuentra rodeado de significaciones, en ello consiste el acontecimiento primario de la *mundaneidad del mundo*: en no ser una estructura a la cual el Dasein se dirigiera como saliendo de sí para encontrarla fuera de él, a la manera del despliegue de una conciencia hasta lograr auto-certeza, sino que él acontece ya desde siempre en este todo circunspectivo-significativo.

El Dasein está-en-el-mundo, está-con los entes y los otros Dasein, y en este *estar-con* reconoce su horizonte propio. Por eso el “espacio” o “lugar” con el que Descartes dictaminaba al mundo su ser en Heidegger se interpreta como “zona”, porque la zonalidad es siempre referencial y señala “aquí”, “allá”, “enfrente”, “atrás” como condiciones de circunspección que el Dasein toma estando-en-el-mundo.

Por ello, el mundo es la *totalidad respeccional*, la totalidad de significaciones familiares, y no el lugar donde los entes se encuentran depositados sin relación intrínseca. Por ello, en el haber previo, los entes que se destacan a la existencia están plenos de *familiaridad*.

El estar-con soporta la posibilidad de un estar en forma *propia e impropia* que son los modos posibles de estar-en-el-mundo del Dasein: “Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiedad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos”.⁹⁰ Propia es la manera del útil-a-la-mano como *solicitud*, lo que revela la estructura de la circunspección significativa a la que el Dasein remite su condición de caído; impropia es la *curiosidad* que desarraiga todo útil en una relación superficial con los entes.⁹¹ La curiosidad provoca un ánimo vacilante, que no arraiga en ningún ente: persigue el conocimiento del ente para olvidarlo en seguida y continuar con otro. El carácter curioso nunca se apropia de los entes, los conoce vacíos, carentes de significación, y en ese sentido no los conoce.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 88.

⁹⁰ *Ibíd.* p. 74.

⁹¹ *Ibíd.* p. 191.

Para Heidegger, sólo la *contemplación* produce familiaridad con los entes, a través del *estado de resuelto* como un “dejar ser” a los entes, no tratarlos teóricamente de antemano. De acuerdo con lo anterior, el *temple anímico* revela el estar-en-el-mundo del Dasein como condición de su propio haber previo. Es la condición de posibilidad de elegirse auténticamente pues, anterior a la actitud teórica encuentra ya siempre el estado de ánimo como condición de apertura de la propia *disposición* a la “investigación” del mundo.⁹²

En el estado de resuelto, en cuanto apertura del estar-en-el-mundo y como posibilidad de dirigirse-hacia..., el ente puede advenir al Dasein de forma libre: “El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”.⁹³ En la resolución, el Dasein deja ser al ente para luego ponerlo en libertad. Es el trato propio del estar-con-el-útil-a-la-mano, dejarlo ser. De este modo, la disposición afectiva es la condición de apertura de la trascendencia dentro de la propia cotidianidad media y por ello no se sujeta a contingencias empíricas como el estado psicológico del individuo.

El *estado de arrojado* provoca la tonalidad afectiva (*Stimmung*) en la que el Dasein se encuentra ya siempre como estando-en-el-mundo, y que se manifiesta en diversas disposiciones existenciales: curiosidad, contemplación, aburrimiento, desazón, etc.

El estar-con-los-otros de manera propia se revela como *cuidado*, este estar-con-los-otros a la manera del cuidado y la solicitud será desarrollado más tarde por Heidegger bajo las nociones de *comunidad*⁹⁴ y *destino*⁹⁵ compartido. El estar-con-otros de manera propia produce comunidad. Esto no debe interpretarse como una necesidad del Dasein de vaciarse en el trato con los otros; por el contrario, el Dasein reconoce en los otros la resolución propia a que han llegado, de modo que genera empatía con el proyecto de existencia auténtica que los otros también han alcanzado, y que han arraigado en un suelo histórico en la forma de un “destino de un pueblo”.

Ahora bien, a causa de la progresiva “despersonalización” del Dasein, traída por el modo impropio de estar-con-otros, Heidegger caracteriza a la época presente con una disposición a la *desazón* y el *desarraigo (indigencia)*, lo que se explica como consecuencia

⁹² *Ibíd.* p. 156.

⁹³ *Ibíd.* p. 161.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 398.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 397.

del saber técnico que ha desplazado la contemplación filosófica, con lo que el Dasein ya no arraiga en su suelo histórico ni reconoce al mundo como familiar o significativo. El estar-con-los-otros de manera impropia libera la responsabilidad del Dasein sobre sí mismo, de modo que la existencia es arrastrada al cuerpo gris e impersonal de la masa sin que el Dasein apenas pueda percibirlo:

“... esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. (...) Los otros -así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos- son los que inmediata y regularmente existen [da sind] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es el impersonal, el se o el uno [das Man]”.⁹⁶

La masa, o el *uno* impersonal libera al Dasein de la carga de la elección auténtica. En el trato impropio con los otros el Dasein huye de su responsabilidad, no se asume de manera individual, concreta, sino que sus opiniones y decisiones recaen en lo que “se dice”, lo que “se hace”, lo que “se piensa”. Las opiniones propias son despojadas por el impersonal dictamen de la masa.

Por un lado, el Dasein descarga sus responsabilidades propias en el impropio cuerpo de la masa; por el otro, la masa distrae al Dasein con la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*, como *existentivos* impropios que desarraigan al Dasein de su suelo, de su zona, de modo que el Dasein queda imposibilitado para la elección auténtica.

El “se dice” impersonal sobre el que el Dasein deposita su propia responsabilidad habla en el tono de la publicidad, de la comunicación que no cesa, se detiene sólo por un instante en el objeto para continuar con el siguiente, al modo de la curiosidad. El uno impropio es curioso, ambiguo y habla demasiado. La comunicación así ya no remite al convocar de los otros Dasein en comunidad, sino a la transmisión superflua de contenidos desarraigadores de suelo, pues es propio de la publicidad utilizada por la masa banalizar todo para poder comunicarlo, sin poder ya apropiarse del pasado, de la tradición.

La habladuría remite a la *desazón* como disposición anímica del Dasein caído, ella condena todo contenido comunicativo a la indiferencia, del mismo modo que la curiosidad

⁹⁶ *Ibíd.* p.142-146.

con el conocimiento, y de este modo todo lenguaje parece cerrado, terminado, dispuesto ahí simplemente para tomarlo tal y como es.⁹⁷

Ante esta habladería Heidegger dirá que es preciso poder *callar*, pues sólo callando se *puede escuchar* de manera propia. El silencio apaga las estridentes voces de la publicidad y el Dasein puede entonces recuperarse. Sin embargo, el callar no está dado para todos: “el que siempre habla –publicidad–, así como el que nunca habla –mudo, taciturno– no pueden callar de manera auténtica, a menos que se abra intramundaneamente la posibilidad de la escucha, pero es preciso entonces un cambio de disposición anímica y estar dispuesto a atender lo que esa posibilidad descubre al Dasein”.⁹⁸

Para hablar se debe tener algo que decir, del mismo modo que para callar se debe tener algo que escuchar. En ello radica la diferencia entre el modo propio de hablar que revela la estructura del *discurso* y el modo impropio que revela la *publicidad*. Por lo tanto, eso que el Dasein tiene que decir y que escuchar es lo propio de su constitución, su ser más propio.

Por ello, el análisis fenoménico del haber previo debía partir de la cotidianidad media para desencubrir, a través de ella, la estructura misma del acontecimiento del ser, que se revela ahora como *posibilidad*, como estar abierto a las posibilidades de ser en el modo propio o impropio. Este es el dictamen que la analítica existencial del Dasein ha develado hasta el momento: caído, el Dasein ha revelado su constitución originaria como posibilidad, pues su estructura cadente se encuentra abierta a la posibilidad de la elección propia e impropia.

Ahora bien ¿Qué es lo que escucha el Dasein cuando calla? Heidegger encuentra en la *muerte* el acontecimiento intramundano de la posibilidad más radical de todas, la posibilidad que abre las demás posibilidades: la posibilidad de por fin estar-completo del Dasein. La muerte revela los caracteres propios del Dasein: la incapacidad de experimentarse en los otros (la muerte es cada vez la mía), como posibilidad extrema (poder-estar-entero), y la resolución anticipatoria (estar-vuelto-frente-a-la-muerte):

“En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir.

⁹⁷ *Ibíd.* p.147.

⁹⁸ *Ibíd.* p. 192.

La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente. Su posibilidad existencial se funda en que el Dasein está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción”.⁹⁹

Todo el análisis heideggeriano repite el movimiento de “elevar” a la dimensión fenomenológica lo que la “nivelación” temática había aplanado y había vuelto indiferente. Por eso Heidegger encuentra el fenómeno intramundano de este querer-estar-entero del acontecimiento intramundano de la muerte en la *conciencia moral*, que llega al Dasein a través del *llamado* que éste experimenta como *culpa* en la anticipación resolutoria de la muerte.

Sin embargo, del mismo modo que en el concepto de la angustia, la culpa experimentada por el Dasein por no poder-estar-entero, en tanto culpa moral, no tiene que ver con la sanción o el castigo por una falta, ni si quiera con la conciencia ética de esa falta, sino que la *culpa* en sentido ontológico revela el acontecimiento de la apertura del Dasein como un querer-tener-conciencia, querer-estar-entero, y por lo tanto es el fundamento de lo que éticamente se tiene por bueno o malo en cada caso.

Por ello, Heidegger resalta el hecho de que la prueba fehaciente de la existencia de la culpa, del ser-culpable, es, precisamente, que esta culpa “dormite”, es decir, que no se encuentra siempre presente de forma óptica en la sanción moral, sino que se “activa” por decirlo así en cada *situación* de *elección*, y lo hace propiamente en la elección que se elige a *sí misma*, es decir, a través de la elección que “elige” la propia posibilidad: elegir estar-entero.

Por eso la ética kantiana y aún la hegeliana no pueden, en palabras de Heidegger, dar cuenta de la llamada de la conciencia moral, pues se atienen al imperativo del correctivo o la sanción ética, y en ese sentido resuelven lo finito con la misma finitud, no logran abrir la dimensión de la ocasión como poder-ser-entero, no abren la trascendencia verdadera, pues la culpa aparece teoréticamente como resultado, como producida, y no anticipadamente, “durmiendo”: por tanto, no poseen una comprensión de la temporalidad

⁹⁹ *Ibíd.* p. 267-268.

que anticipe auténticamente el poder-ser en sentido propio, no poseen la comprensión extático-cadente de la existencia.

El ser-culpable, en tanto voz de la conciencia, que llama calladamente y sin palabras, que tiene algo que decir, que necesita silenciar la habladuría de la publicidad, etc., es el Dasein llamándose a sí mismo en la forma de la *resolución anticipatoria*, moviéndose hacia la apertura de la situación para la elección auténtica, lo que revela la estructura tempórea del Dasein como *resolución* de la estructura pasado-presente-futuro, siendo el futuro el tiempo privilegiado del Dasein, pues éste tiempo se revela, en la analítica de la temporeidad, como lo propio del Dasein en tanto aperturidad, posibilidad: poder-ser en tanto pro-yecto.

El Dasein está abierto. Así, el Dasein puede volver-se sobre sí mismo, al tiempo que la estructura del ser se revela como temporalidad o unión extática de pasado-presente y futuro, acaecido con la resolución anticipatoria de la muerte.

El Dasein frente-a-la-muerte da la espalda y vuelve sobre sí, su retorno asume la forma del ser-culpable como un querer-saber: es la voz de la conciencia que *quiere*-decir o, en cuanto absoluta posibilidad, que *puede*-decir, sin tener que decir nada en absoluto, es la voz del *poder*, de la libertad que descubre la existencia como pro-yecto.

Más allá de simples coincidencias terminológicas externas, la analítica existencial mantiene una relación directa con la Dogmática kierkegaardiana en la anticipación resolutoria con la que el Dasein, colocándose sobre la nada que le angustia, es decir, fundándose él mismo en el lugar de lo in-fundado (la nada), experimenta su posibilidad más extrema como un estar-vuelto-frente-a-la-muerte, que lo impulsa a querer-estar-completo, y de este modo se revela la profunda conexión con el acontecimiento de la existencia y la estructura extático-cadente de la temporalidad como posibilidad, como anticipación resolutoria que coloca al futuro, la apertura y la libertad como lo propio de la existencia.

En estrecha relación con lo anterior, la nada sobre la que Kierkegaard funda la angustia es la trascendencia de lo eterno, que en Adán se manifiesta como querer-estar-completo en la forma propia de la Redención. Esto significa que la nada que abre la posibilidad de escuchar la voz de la conciencia, en Kierkegaard, sólo se puede explicar con algo irracional paradójico en sí: el salto de fe sin contenido, es decir sin experiencia, un puro movimiento formal de la conciencia en la forma positiva de la fe.

Por su parte, el intento de Heidegger de elevar el ente intramundano hasta su trascendencia seculariza la experiencia religiosa que en Kierkegaard conduce a la aporía de la interioridad sin contenido.

En el ámbito de la relación con la temporalidad impropia hegeliana, Heidegger intenta una experiencia más radical, abismal e indigente que la que ofrece la experiencia de la nada abstracta y plana en el arranque de la *Lógica*.

El momento fundamental que posibilita la elección auténtica y sobre la que descansa toda la posibilidad de apertura capaz de experimentar al Dasein como poder-estar-completo, recae por tanto en esa experiencia abismal que intenta trascender la *nada especulativa* a través del *llamado* del Dasein, provocado por la *nada de realidad* que este experimenta como desazón, desarraigo e indigencia.

La nada que el Dasein experimenta como su poder-ser auténtico y en la que él mismo se coloca es una experiencia que se pretende radicalmente diferente a la nada en el arranque de la *Lógica*. Esa nada radical es la se proyecta en la disposición anímica (*Stimmung*) de la desazón, y por ello no puede remitirse al tratamiento temático-idealista con el que Hegel inicia su máquina dialéctica, de acuerdo con Heidegger.

De acuerdo con lo anterior, el Dasein de Heidegger no comporta ninguna relación dialéctica, es unilateral, desde *sí mismo* para *sí mismo*, experimentando la indigencia o el ab-ismo sobre la que está parado.

En la posibilidad de fundar esta nada radical se juega toda la apuesta por lograr una experiencia de ser que supere la abstracción especulativa. Todo el contenido metafísico de la propuesta de Heidegger se juega también en este sentido. Si éste logra fundar una experiencia abismal no necesariamente negativa, o negativa no en el sentido de Hegel, la experiencia del acontecimiento del advenimiento de ser podría experimentarse o tener lugar.

A este respecto, sin embargo, cabe resaltar el contrasentido que supone en Heidegger el intento de secularizar el pensamiento teológico de Kierkegaard empleando las propias categorías teológicas y los propios movimientos que aquel intenta trascender (mundo, finitud, infinitud, maldad, culpa, angustia, repetición. etc.).

El aporte adorniano en este sentido, consiste la secularización de las categorías teológicas a través de la interpretación psicoanalítica de la existencia, que permite explicar

el problema de la trascendencia y la repetición como un problema inmanente a la conciencia y a la experiencia concreta, de modo que ésta no dependa de un contenido trascendente como el de la fe kierkegaardiana, ni de una experiencia radical de algo que no es ni cosa ni concepto, como el ser heideggeriano.

El reproche de Heidegger al carácter psicológico con el que Kierkegaard elabora su análisis no lo disculpa de la aporía a la que conduce la secularización de la teología con sus propias herramientas y movimientos. Éstas le ofrecen inmediatamente una experiencia sustraída a la constitución objetiva de la misma; pero con este ofrecimiento lo que se escapa a Heidegger es la posibilidad de determinar el acontecimiento que él pretende instaurar.

La nada, ese suelo inescrutable que tiene como resultado la angustia, o claustrofobia existencial en palabras de Adorno, no es más que la propia historia, la praxis social ella misma “in-fundada” en algo más que sí misma, y que aparece como inescrutable al pensamiento que resiste a colocar en una posición crítica sus propias condiciones de posibilidad: es la historia no contada, la historia de los vencidos o la historia como catástrofe o barbarie, que el pensamiento obcecado de sí mismo ha borrado y colocado como nada.

Saltar sobre esa “nada” significa la experiencia del vacío, de la interioridad sin contenido que se ha cerrado sobre su pasado y por eso mismo su propia existencia le resulta inaprensible o impensable.

El sujeto se figura un llamado de una amorosa voz interior, lo que cristianamente se entiende por conciencia, un sentido subyacente a la historia que lo conmina a abandonar su existencia corrupta y arrojarle a la posibilidad de lo eterno a través de un salto de fe, irracional.

El sentido en la historia aparece así de forma arbitraria: unas veces como perdido y otras como recuperable a través de la categoría kierkegaardiana del sacrificio, y en Heidegger con la sigética que antecede la resonancia del llamado de ser.

Al sujeto kierkegaardiano, por ello, no le queda más que sacrificarse, renunciar a su componente somática, que queda suspendida en el cristianismo para impulsar el espíritu, lo que en primer lugar le permitió experimentar angustia.

Es por ello que, para Adorno, el amor espiritual que empuja al sacrificio del propio cuerpo produce un sujeto débil, escuálido, incapaz de experimentar el amor que en un

principio era su motivación para sacrificarse, para seguir el llamado de su conciencia, la voz de Dios en el interior.

1.3.2 El sacrificio y la imposibilidad del amor.

Si para Hegel la historia concluye en el momento del saber absoluto, en el recorrido de la conciencia a la autoconciencia, éste camino se presenta en Kierkegaard como el movimiento de una existencia abstracta, un ser general y vacío que en nada se asemeja a la vida, a la existencia concreta de las individualidades.

La subjetividad que en Hegel comportaba el momento de la objetividad como mediación del interior con el exterior, en Kierkegaard se contrae al espacio interior de la individualidad cerrada sobre sí, de manera que la exterioridad (como momento constituyente) queda eliminada por su coerción abstracta.

Siguiendo el camino de la dialéctica hegeliana, piensa Kierkegaard, se llega a la aporía de un pensamiento cuya identidad con el exterior ocurre sólo en la teoría, y la vida misma queda por tanto suprimida. El existencialismo con el que Kierkegaard responde a la cosificación de la individualidad representa por ello un momento que en el danés supone la concreción a partir de categorías puramente internas.

La existencia en Kierkegaard se construye de forma circular: como autorreferencia hacia sí mismo, el movimiento de esa circularidad está dado por el modelo de la paradoja, su centro gravitatorio es la eternidad, la eterna *repetición* de elección del *sí mismo* puesta en Dios.

Para Kierkegaard el individuo debe poder decidir sobre su obrar, su obrar no puede ser la medida de algo “exterior” a él que no sea Cristo, de ahí el reproche al sistema exterior, a la lógica dialéctica que deviene ética sin contenido, sin elección verdadera.

La *ocasión* propia para la elección, dirá Kierkegaard, permite asemejar esta libertad “creadora” del hombre con la libertad divina, por eso la elección tiene que partir del sí mismo. El verdadero cristiano es el que se esfuerza por encontrar a Cristo en sí mismo. El auténtico cristiano se elige siempre a sí mismo a través de su espíritu, que es infinito: en esa elección encuentra lo eterno, encuentra a Cristo.

El movimiento alienante, que en Hegel se presenta como un momento necesario, conlleva la para Kierkegaard la pérdida del “sentido”.

Sentido para Kierkegaard significa el soporte de la existencia, es decir que la existencia, por su componente sintética entre alma y cuerpo sostenida por el espíritu, tiene como esencia, como sentido, la interioridad espiritual como la parte eterna que habita en el hombre; pero al mismo tiempo, sentido es para Kierkegaard aquello que el hombre ha perdido, aquello que la mecanización de la vida y por tanto de la ética ha suprimido en el sujeto.

Por ello, la interioridad kierkegaardiana se encuentra desde siempre atravesada por el modelo de la paradoja. Y será esta paradoja precisamente lo que le permitirá a Adorno desentrañar las contradicciones inherentes al proyecto kierkegaardiano de individualidad burguesa, en la que el burgués puede pensarse a sí mismo allende el esquema social, percepción que será desmentida una vez más por la objetividad social que media esa interioridad supuestamente liberada.

Para Adorno, pues, “Kierkegaard concibe contradictoriamente el sentido como algo que recae radicalmente en el yo, en la pura inmanencia del sujeto, a la vez como trascendencia perdida, inalcanzable. –La subjetividad libre, activa, es para Kierkegaard sustrato de toda realidad”.¹⁰⁰

El movimiento que la subjetividad efectúa para recuperar por sí misma y en sí misma el sentido lo piensa Kierkegaard empleando el término “dialéctica”. Ésta dialéctica, por más que Kierkegaard intente sustraerse al modelo hegeliano de la misma, permanece en el anclaje de la constitución del binomio sujeto-objeto.

Sin embargo, a diferencia de Hegel, en Kierkegaard la dialéctica no quiere invocar un movimiento entre sujeto y objeto: a la determinación objetiva del “sentido” acaecida por el movimiento exterior o universal de la dialéctica hegeliana, Kierkegaard responde con la liberación del yo al infinito, del mismo modo en que Fichte subsume lo que no es idéntico al yo en la identidad absoluta del yo-yo.

Esta identidad del yo consigo mismo surge como rechazo a la lógica formal, que Kierkegaard percibe como ajena al sujeto: puesto que la vida es pura contingencia, piensa Kierkegaard, la lógica es el intento por formalizar lo que de sí es incapaz de formalizarse,

¹⁰⁰ Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p.38.

lo contingente. Entonces surge una dialéctica peculiar, una dialéctica exclusivamente subjetiva cuyo movimiento conforma los tres estadios de la interioridad kierkegaardiana o “lógica de las esferas”¹⁰¹.

La lógica de las esferas, en oposición a la lógica dialéctica, presenta sobre todo los problemas de la *continuidad* –que en Hegel se llama síntesis– y la *transición*, que Kierkegaard interrumpe con el *salto*, como respuesta a la falsa transición con la que Hegel pretendía alcanzar el saber objetivo.

¹⁰¹ Las esferas kierkegaardianas son estadios de la subjetividad que, a medida que el individuo persigue su sí-mismo, comportan la forma de esa interioridad que habrá de llenarse con los contenidos de la espiritualidad cristiana. Estas esferas se dividen en tres estadios: estético, ético y religioso. Los dos primeros son dialécticos interna y externamente, sólo el estadio religioso se procura por medio del “salto de fe” o salto cualitativo sin transición dialéctica. En el estadio estético, “el hombre es lo que ya es”, y por tanto es el nivel de elección inferior, representado por la vida plena de goce inmediato que el seductor realiza con la dialéctica interna del amor profano: amar una vez y abandonar al ser amado para siempre. El esteta está plagado de goce inmediato, su *pathos* se despliega en tres momentos diferenciados: Don Juan como prototipo del placer; Fausto como asociación del placer a la duda; y Asaverus (el judío errante) como desesperación ante la duda. La tríada placer-duda-desesperación conforma la progresión interna del esteta. El placer lleva a la duda en el momento de la elección que el esteta comprueba como insatisfacción permanente: la “voz de la conciencia” susurra ¿es eso lo que quiero? Pero la duda se “supera” en la desesperación. Para Kierkegaard, dudar no es lo mismo que desesperar: “la duda es desesperación del espíritu, la desesperación, en cambio, es la duda de la personalidad”. Desesperándose uno se elige de nuevo, se elige a sí mismo, no ya en la inmediatez del goce, sino que procura mantener ese goce en la elección del bien. La estética se “supera” así en la ética, en la reflexión de la “actitud”, el ético renuncia a la entrega inmediata ante la apariencia, ante el goce inmediato. Para Kierkegaard, el esteta actúa por necesidad y no por libertad, en su elección no hay diferencias absolutas entre el bien y el mal, sólo diferencias relativas (lo más o lo menos), por ello no desespera verdaderamente, sino que duda, sólo desesperando puede despertar la conciencia de su libertad y la necesidad de su elección. En el estadio ético “se llega a ser lo que se llega a ser”. En este estadio, el individuo ya no anda a la caza de emociones, como el seductor, sino que ordena su vida conforme al cumplimiento del deber. El problema del esteta no es que elija el mal sino que es indiferente ante la elección misma del bien y el mal. Como el esteta sólo conoce grados relativos entre el bien y el mal, su acción es indiferente a la valoración. En el estadio ético, representado por el marido, el individuo no puede ya ser indiferente ante la ocasión y su correspondiente obrar: su unión establece un vínculo indirecto con Dios que ya no puede desoír. En la vida ética el hombre ya no puede renunciar a lo que ha llegado a ser, entonces se arrepiente del pasado. El arrepentimiento consume la ética, pero la ética, según Kierkegaard, no progresa cuantitativamente hacia la religión: se precisa de un “salto” cualitativo del abismo entre la ética y la fe. En el estadio religioso “el yo es lo que es”, pero su medida es Dios. En el estadio ético el individuo elige su propia realidad, en el religioso es requerido por otra realidad: por la divinidad. La fe comporta entonces dos movimientos: uno en relación con Dios como fondo de la existencia (Dios presente en todas partes o la representación que de Dios hace la religión pagano-cristiana); y otro, donde Dios, como hombre concreto, exige una respuesta, y esta respuesta es el salto de fe, que vuelve al hombre contemporáneo con Cristo en el presente a través de la repetición de la elección: repetir la elección del sí mismo implica para Kierkegaard el comienzo de la historia verdadera, el único modo terrenal de asir la eternidad. Ésta es, resumidas cuentas, la descripción de los estadios o esferas que Kierkegaard delimita como formas de existencia. A través de ellas, Adorno determinará la lógica inherente al movimiento entre estadios, la transición peculiar que comportan las dos primeras esferas y, sobretudo, la idea de “salto” como modelo de la paradoja que aporta la totalidad de la forma en la obra kierkegaardiana. Véase: Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: el postidealismo*, Barcelona, Ed. Herder, 2002, p. 61 ss.

Por ello, ante esta máquina dialéctica imparable desatada por Hegel, Kierkegaard opone el modelo de la *respiración*, de la pausa orgánica y el comenzar de nuevo, no el avance imparable en camino a la totalidad positiva.

En Kierkegaard, la dialéctica suspende la síntesis, la falsa reconciliación entre lo particular y la totalidad. Esta figura orgánica de la respiración se aproxima a aquella concepción de dialéctica que Adorno, a través de Benjamín, opuso a lógica imparable de Hegel con el modelo de la *dialéctica intermitente* o *dialéctica en reposo*, cuyo movimiento pausado intenta salvar el momento material o momento no conceptual (*respirar* en sentido orgánico, es decir no abstracto) de su mala identificación con la infinitud del proceso ideal, por un lado, o con la absolutización del sujeto, por el otro.

“En lugar de la “mediación” hegeliana entre libertad y necesidad tenemos la intermitencia como respiración que se detiene, se acorta, se inicia de nuevo; un movimiento sobre el terreno, no un movimiento progresivo y continuo. La metáfora de la respiración debe tomarse literalmente. A saber: como restauración del cuerpo en el ritmo de la espiritualidad absoluta. El cambio del espiritualismo en doctrina del organismo vivo ha encontrado aquí su lugar en el esquema del movimiento dialéctico mismo. Pues el instante de la pausa, en el que la dialéctica se detiene, es el mismo que aquel en el que la naturaleza, su fundamento mítico, resuena en la profundidad de la hora sonante. (...) La naturaleza, que como naturaleza temporal está dialécticamente al lado de sí misma, no se ha perdido”.¹⁰²

En este sentido, el mérito de Kierkegaard consiste en haber advertido, a través del movimiento inmanente de la propia dialéctica, la necesidad de la pausa orgánica, de la cesura “sobre el terreno”, y no conducirla de antemano por la directriz o el mapa ideal del espíritu.

Sin embargo, la pausa en la dialéctica kierkegaardiana comporta un aspecto totalmente diferente al modelo benjaminiano de la *dialéctica en reposo*. La dialéctica intermitente, desposeída de síntesis (que en Adorno se formula como *dialéctica negativa*), busca restituir el momento material o momento no-conceptual en el proceso de aprehensión de lo real, como reconocimiento de la limitación que el propio concepto tiene para captar lo real: *restauración del cuerpo en el ritmo de la espiritualidad absoluta*.

¹⁰² Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p. 129.

En Kierkegaard, a diferencia de la dialéctica negativa de Adorno, las cesuras sólo son respiros secos para la restitución de lo infinito, para *la intervención muda de la reconciliación* que flota como telón de fondo. La *certeza incierta del fin*, o lo que es lo mismo, la pausa material, en Kierkegaard, actúa como esperanza ante la eternidad a la que ella fielmente se subordina: la Redención como mapa sobre el cual la interioridad intenta desplegarse, contando de antemano con una imagen directriz, que en Hegel se llama “espíritu absoluto”.

El empleo equívoco de la respiración en la dialéctica kierkegaardiana obedece sin duda a lo que Adorno denomina como el *concepto mítico de naturaleza*, presente en Kierkegaard, y que el frankfurtiano interpreta precisamente como el arranque de la lógica de las esferas en el estadio estético.

En Kierkegaard la naturaleza, lo mismo que el sentido, es ambigua: se liga a lo estético (finito) pero es permanente (infinita). Esto se debe a que, como señala Adorno, la naturaleza aparece en Kierkegaard proyectada sobre el *interieur* como prototipo de la privacidad burguesa que mueve todas las palancas del sujeto.

Adorno descifra el movimiento mistificador del *interieur* kierkegaardiano: los objetos del *exterior* aparecen reflejados en el espejo del *interieur* burgués, cuya “mirada” apunta a la calle y recoge las imágenes del exterior, pero desposeídas de su objetividad, es decir de su historia o caducidad, pues las imágenes proyectadas sobre el espejo obedecen más bien al “acondicionamiento” artificial con que el burgués forma su espacio interior, su propia historia sin mediación con la totalidad objetiva. El espejo exterior se invierte así en la categoría de la exterioridad sublimada, que se introyecta en la *interioridad sin objetos* de la espiritualidad, pues el momento material de los objetos, su caducidad, es sustraída en la “imagen” que en el espejo no muere.

Con el espejo de calle, Kierkegaard intenta resolver el problema que representa el hecho de que la interioridad tenga que construir un contenido, ya que la interioridad en Kierkegaard no puede recibir sus contenidos de lo externo. El que mira el espejo exterior es el hombre inactivo en su privacidad, falsamente separado del proceso social de producción económica y de reproducción social: “el espejo exterior testimonia la ausencia de objeto – sólo él trae a la habitación la apariencia de las cosas– y el aislamiento de lo privado”.¹⁰³

¹⁰³ Ibid. p. 56.

Los objetos del exterior son proyectados como reflejos en la interioridad, pero Kierkegaard equivoca el estatuto de la imagen, pues esta aparece congelada en el reflejo del interior, como sublimación de la materialidad de los objetos del exterior. La naturaleza, y después la historia –cuya *vida* queda petrificada en la imagen reflejada–, aparece ahora como invariante, como míticamente eterna:

“Pero la fuerza de las cosas tiene mayor alcance que la intención metafórica. El *interieur* es acentuado en oposición al horizonte no meramente como el sí-mismo finito en oposición a la pretendida infinitud erótico-estética, sino como un dentro sin objeto en oposición al espacio. El espacio no entra en el *interieur*. Es sólo el límite de éste. En el límite del espacio, el *interieur* es puesto polémicamente como único ser determinado; polémicamente equivalente al “pensador subjetivo” de Kierkegaard. Como la historia exterior se “refleja” en la historia interior, en el *interieur* el espacio es apariencia. (...) Los objetos con apariencia histórica están dispuestos en Kierkegaard como apariencia de una naturaleza inmodificable”.¹⁰⁴

El *interieur* obedece para Adorno a la estructura económico-política a la que Kierkegaard no puede sustraerse: como rentista en el capitalismo incipiente, Kierkegaard puede formar una idea ilusoria de libertad individual al margen de la dinámica social. El rentista no produce capital, sólo así se entiende su supuesta independencia respecto al proceso económico “exterior”.

“En el siglo XIX era más provechoso ser rentista que dueño del capital, debido a la concentración del capital financiero y el sistema accional que persigue en ese momento histórico la forma pura de la economía de mercado en tanto acumulación y poca circulación”,¹⁰⁵ es decir: poca mediación, derivada de las incipientes relaciones sociales de producción.

Sólo por eso, Kierkegaard puede pensar el espacio del interior como espacio desde *sí mismo* independiente de la dinámica global. “Por ello, la naturaleza aparece en Kierkegaard como demoníaca, recuerdo mítico, falsa apariencia: él trata de sublimarla en la categoría espiritual del interior”.¹⁰⁶ Entonces transforma lo histórico de la naturaleza –su

¹⁰⁴ Ibid. p. 57-58.

¹⁰⁵ Ibid. p. 65.

¹⁰⁶ Ibid. p. 70.

caducidad– en algo mítico y permanente. “Así, el contenido natural del puro espíritu, en sí “histórico”, puede llamarse mítico”.¹⁰⁷

El *concepto mítico de naturaleza* es central para comprender la filosofía de Adorno. Este concepto surge del pensamiento que identifica la naturaleza, y después la historia, con lo perenne, con lo permanente.

Usualmente, el concepto de naturaleza se opone al concepto de historia en tanto la última se asume como devenir constante, como introducción de lo nuevo o lo que no repite lo idéntico. Éste es el contenido de la llamada “discusión de Frankfurt”, que giró en torno a las relaciones entre historia y naturaleza, y que Adorno expone en su famoso ensayo *La idea de historia natural* como la necesidad de articular estos conceptos en su dimensión dialéctica, lo que implica que el concepto de historia y naturaleza no se pueden aislar uno del otro, ni se pueden concebir como polos fijados de una vez y para siempre bajo alguna determinación conceptual, pues ambos se niegan y se constituyen mutuamente: “separar la estática natural de la dinámica histórica conduce siempre a absolutizaciones falsas, separar la dinámica histórica de lo insuperablemente natural en ella conduce siempre a un espiritualismo malo”.¹⁰⁸

Optar por la absolutización de cualquiera de ellos conduce a la ideología de lo permanente y necesario, o de lo contingente y resignado: lo que siempre cambia o lo que nunca cambia:

“Para aclarar el concepto de naturaleza que es mi propósito disolver, sólo he de decir que se trata de un concepto tal que, si quisiera traducirlo al lenguaje filosófico corriente, podría hacerlo ante todo por el concepto de lo mítico. (...) Por él se entiende lo que está ahí siempre, lo que sustenta la historia humana como ser dado de antemano y dispuesto inexorablemente, lo que hay de sustancial en ella.”¹⁰⁹

El pensamiento mítico se representa su propio pasado como un todo invariable o natural. Ello suscita la identificación del individuo con la vida míticamente conservada en la naturaleza: la idealización de su pasado, que impide al mismo tiempo su crítica.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p. 323.

¹⁰⁹ Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos, Obra completa 1*, Madrid, Ed. Akal, 2010, p. 315-316.

Este aspecto es el modelo del propio espíritu que empalma la historia con su necesidad: aquello que Hegel llama *ciencia de la experiencia de la conciencia*, que no es otra cosa que la supuesta inexorabilidad de los acontecimientos históricos con los que el espíritu alcanza su propia autorreflexión desplegada en el tiempo.

Para Adorno, por el contrario, la única forma de superar la dicotomía entre historia y naturaleza es manteniendo la tensión entre ambos momentos. Por ello, el momento donde convergen lo natural y lo histórico es precisamente el momento de la caducidad, que el pensamiento mítico no logra captar como momento objetivo en la historia la naturaleza.

Las cosas pudieron haber sido de otro modo, la historia nunca fue necesaria, lo actual puede ser de otro modo, lo actual tampoco es necesario:

“El punto esencial en el que convergen historia y naturaleza es justamente el elemento de la transitoriedad. Si Lukács vuelve a transformar lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, aquí se ofrece la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia. (...) El propio Benjamín concibe la naturaleza, en cuanto creación, como naturaleza marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria. Pero de este modo contiene en sí el elemento histórico. Siempre que aparece lo histórico, lo histórico remite a lo natural que pasa y desaparece en lo histórico. Inversamente, siempre que aparece esa “segunda naturaleza”, ese mundo de la convención que llega hasta nosotros, se descifra cuando su significado se determina precisamente como transitoriedad”.¹¹⁰

Por tanto, el espíritu, esa “segunda naturaleza”, esa morada en la que hemos cobijado el sentido supuesto en la historia, ella misma tiene que perecer y cambiar.

Por eso el historicismo traiciona la historia: en su haber sido presenta al pasado como necesario o como contingente, lo presenta como absolutamente azaroso (indeterminado) o destinal (sin escape), de modo que toda nivelación de la historia con lo natural –la ontologización de la historia que tiende a su presentación como necesaria– es esencialmente, falsa, ideológica.

Ello se debe en principio a que el pensamiento mítico se representa la naturaleza misma como algo hostil al espíritu. El espíritu se convierte así, en el pensamiento mítico, en “segunda naturaleza”, en refugio ante la amenaza que representa la primera naturaleza que hemos abandonado. Sin embargo esta segunda naturaleza, esta historia que hemos ido

¹¹⁰ Ibid. p. 326-328.

formando, tampoco es invariable. Por eso Adorno puede afirmar que, en verdad, para el pensamiento mítico “la segunda naturaleza es la primera”,¹¹¹ porque ambas repican el modelo ideológico de lo inmutable.

La producción histórica, reproducción social históricamente determinada o apariencia exterior es lo que Kierkegaard en vano intenta introducir en el *interieur* mítico como imagen invertida del exterior. La naturaleza se proyecta así en Kierkegaard como recuerdo mítico: el espiritualismo de Kierkegaard lo que lo lleva finalmente a negar la naturaleza.

El espiritualismo de Kierkegaard es hostil a la naturaleza, sólo la tolera como vía para la Redención, como en el caso de la divina concepción, pero no vale en sí misma como algo objetivo, sino sólo como transición para alcanzar la gloria.¹¹² Lo sensible, lo estético y corporal, en la lógica de las esferas, es identificado por Kierkegaard con lo finito, y por eso lo desprecia.

Lo finito, el cuerpo, no sirve más que como medio para la Reconciliación, pero no es un fin en sí mismo: el pecado sólo es el instrumento por el cual el espíritu se angustia y entonces puede el individuo anticipar la Redención a través del arrepentimiento, pero el pecado mismo es la corrupción de la existencia. Por ello el cristianismo suspende o reprime lo erótico, pues su objetivo es impulsar al espíritu.

Para Kierkegaard lo estético, el instante, es sólo la apariencia con que la eternidad se introduce en el tiempo, pero propiamente no es la eternidad. Es por eso que Kierkegaard tiene que despreciar lo estético, pues la seducción que el esteta encuentra en el placer externo le retiene en el presente, imposibilitándolo así para introducir la *repetición* de lo eterno en su vida. Esta falsedad se desprende de lo estético en Kierkegaard sólo porque lo estético encubre su significado verdadero, que consiste en volverse únicamente vía de acceso hacia la trascendencia de lo eterno.

La dialéctica de Kierkegaard es por tanto una dialéctica sin contenido objetivo, sin experiencia: puro movimiento de la interioridad vacía. Esta refutación de la interioridad vacía da pie a uno de los motivos centrales de la *Teoría estética* de Adorno. Contrario a la trascendencia “simbólica” de la apariencia estética, la salvación de la apariencia estética

¹¹¹ Ibid. p. 333.

¹¹² Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p. 69.

por ella misma elimina el significado trascendente de lo estético al cual éste habría de remitirse como un algo fuera de sí, a un aura metafísica como manifestación de una eternidad subyacente.

Por ello, para Adorno como para Benjamín, lo estético es *mediación total*:¹¹³ lo estético no vale ya como ejemplar de lo universal, del sentido, no lo re-presenta a la manera del símbolo, sino que la apariencia es ella misma la única cosa objetiva que encontramos en la realidad, es cristalización de lo objetivo (la sociedad) en una composición sensible determinada por los caracteres de esa misma sociedad.

La determinación de lo estético como algo que tiende a un sentido trascendente fuera de sí muestra la pervivencia de aquella manía de las esencias que desde Platón se manifiesta como soporte de la existencia. En esta filosofía simbolista, lo singular no hace más que expresar o re-presentar a lo universal, como caso ejemplar del sentido.

Esto también es común a Hegel, para quien el momento, lo transitorio, sólo conduce a la absolución del espíritu y no vale por él mismo. Lo sensible –el instante, lo natural– queda rebajado así ante lo suprasensible –lo eterno, lo espiritual.

De acuerdo con Adorno, cuando lo particular es pre-determinado esquemáticamente por el espíritu (el sistema), eso supone el ordenamiento previo de los momentos singulares organizados en torno a una totalidad pre-dirigida, ésta totalidad adquiere entonces la forma de sentido, de esencia o racionalidad pura que soporta la existencia de los momentos particulares, por lo que lo universal se muestra como la verdad subyacente a la apariencia particular. De este modo lo singular, entendido como signo, establece una falsa relación entre lo estético (signo) y lo espiritual (significado).¹¹⁴

¹¹³ “Frente a ella, Adorno ve en el arte un modelo de unidad en la que lo sintético, lo unificador, lo universal - la forma-, no es algo a priori respecto a lo material-concreto, sino nacido de él. De este modo, lo singular no es un caso o ejemplar de lo universal -al que remitiría entonces especularmente, sin enriquecerlo-, sino encarnación de lo universal, al que remite y hace presente a la vez. La obra de arte no es así una mediación «medial», a través de la cual se arriba a lo universal significado como a través de un puente, sino mediación «total» (Gadamer), como acceso que es a la vez el lugar en el que lo significado se hace presente en el signo”. Armendáriz, David. *Un modelo para la filosofía desde la música*, Navarra, Ed. EUNSA, 2003, p. 25.

¹¹⁴ “Así se aclara la «constelación», como la llama Adorno, entre las ideas de transitoriedad, significar, naturaleza e historia: la historia es naturaleza en tanto no es un curso de mundo más allá de los hechos, sino la acción del espíritu en -con- el mundo, y en tanto se petrifica en naturaleza; la naturaleza es historia en cuanto que es producida históricamente y, por tanto, es transitoria; y el significar no es un remitir intencional, sino un ser más de lo que se es, y así, remitir, desde sí, más allá de sí. Es lo que Adorno llama expresión, que articula las cuatro ideas mencionadas”. *Ibíd.* p. 165.

Ahora bien, que el particular simbolice lo universal obedece en Kierkegaard a la inferioridad con la que caracteriza la esfera estética, la naturaleza. De modo que la trascendencia, la verdad en Kierkegaard, sólo se obtiene a través del *sacrificio* de aquello que “ata” al espíritu: la cancelación del cuerpo, de la estética y la naturaleza implica el sacrificio de esa *apariencia*, precisamente por ser falsa en relación con la trascendencia.

El fracaso de la estética y el *modelo del sacrificio paradójico* obedecen al mismo impulso kierkegaardiano de ascender a un sentido que se habría de alcanzar suprimiendo lo que estorba, suprimiendo la relación medial que la apariencia comporta por ser ejemplar de la esencia en Kierkegaard, pero el resultado será que, una vez sacrificada la componente somática del individuo, sus pasiones internas (cuerpo) y externas (naturaleza, sociedad), el individuo llegará ya debilitado a la sociedad, incapaz de establecer relaciones auténticas consigo mismo y con los demás.

El sacrificio, última figura de la autoconciencia kierkegaardiana,¹¹⁵ concentra el modelo central de la paradoja: fundado sobre la “nada”, el hombre debe hacerse nada y colocarse en el lugar de ese fundamento.

La motivación inicial del sacrificio, para Adorno, recae paradójicamente en la eliminación de aquello por lo que el individuo se sacrificaba: el sacrificio para eliminar el sufrimiento termina por producir, paradójicamente, el sufrimiento que se quería evitar.¹¹⁶

La motivación del sacrificio se presenta al hombre como el resultado de un concepto mítico de la naturaleza, en donde ella aparece como hostil al espíritu. La mítica amenaza natural se la representa el hombre tanto en las fuerzas desbordantes de los elementos y los animales como en el peligro que representa un semejante que, al igual que el Yo, también tiene derecho a todo, incluso el derecho a procurar la muerte sobre otro. Por eso el individuo, para Adorno, sacrifica o renuncia a su capacidad de matar para eliminar la posibilidad de ser asesinado en una especie de contractualismo hobbesiano: el *sacrificio paradójico* o el *sacrificio para eliminar el sacrificio* es el resultado de que, en principio, el

¹¹⁵ Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p. 136-137.

¹¹⁶ “A este modo de renunciar a la naturaleza Adorno lo llama “el sacrificio para la abolición del sacrificio”. 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. Este olvido es el que le permite idealizar la prehistoria, magnificando sus rasgos positivos y minimizando los negativos”. Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p. 49.

sujeto se encuentra enajenado respecto a la naturaleza y los objetos sensibles que él mismo produce.

Sin embargo, con la eliminación de la pasión –la neutralización de la componente somática o natural del hombre– el individuo elimina aquello por lo que pretendía salvarse: la vida misma queda anulada en un sujeto que, por haber amputado su espontaneidad y su verdadera individualidad, aparece ahora en la forma de un sujeto débil, alineado, apático, enclenque: la vida (por lo cual el individuo se había sacrificado) ya no vale para ser vivida.

Para Adorno, el sacrificio es paradójico porque amputa lo único que mantiene la promesa de individualidad: la pasión.¹¹⁷ La figura paradójica del sacrificio fracasa porque el autodomínio prepara para la heteronomía –el dominio por otros–, no para la autonomía –el dominio por *sí mismo*. Un individuo que ha sacrificado su naturaleza, su *libido* en palabras de Freud, o su *voluntad* de acuerdo con Nietzsche, es un individuo débil, resignado.

El sacrificio, el *mitologema sacrificial* o la idea de que, para vivir en sociedad, es necesario eliminar la espontaneidad, es el motivo por el que el individuo ya no puede oponerse a la fuerza omniabarcadora del sistema: en el barruntamiento de su individualidad –su pasión– ha sido preparado para el dominio externo, para la instrumentalización de su individualidad a través del contrato con otros sujetos igualmente apáticos.

El sacrificio es el movimiento por el cual la existencia olvida el pasado, la historia concreta que está en la base de su constitución. Sin embargo, a través de este movimiento, la existencia pierde transparencia: las relaciones humanas se vuelven oscuras en su organización, la historia de la praxis social se proscribe y la instrumentalización de la naturaleza interna y externa se convierte en la praxis fundacional de la sociedad burguesa del intercambio entre individuos equivalentes entre sí, es decir entre mercancías.

La instrumentalización de las relaciones humanas se corresponde así con la instrumentalización de la naturaleza, reflejada en la imagen mítica que de ésta hace la interioridad kierkegaardiana. Éste es uno de los motivos por los cuales el tratamiento que *Dialéctica de la ilustración* hace del modelo del sacrificio paradójico, en el “Excurso sobre

¹¹⁷ Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p. 152.

Odiseo”, debe entenderse como un texto político sobre la opresión de la individualidad y las relaciones sociales en el período del altocapitalismo.

En el “Excurso sobre Odiseo”, la autoconservación por la salvación resulta en la paradoja del debilitamiento del Yo que se pretendía conservar, un debilitamiento físico y espiritual que se traduce en el presupuesto de la decisión racional como última salida de un individuo fatigado e incapaz de luchar.¹¹⁸

La *astucia* de Odiseo es por ello la respuesta ante el debilitamiento de su fuerza física como resultado de la cosificación que éste hace de la naturaleza interna (su pasión) y externa (sus subordinados representando las relaciones de producción y reproducción social, y los monstruos míticos que salen al paso como figuras de la naturaleza que Odiseo ya ha abandonado).

Es por ello que Adorno enfatiza, en *Dialéctica de la Ilustración y Dialéctica negativa*, que las relaciones sociales actuales toman su modelo de la sociedad regida bajo las leyes del intercambio: como los sujetos han amputado de sí su conciencia como naturaleza, como *voluntad*, *libido* o *fuerza*, ellos ya no se tratan entre sí más que como aliados o enemigos, es decir como herramientas o mercancías. Es por ello que el amor al prójimo, en la época del altocapitalismo, representa para Adorno una ficción idéntica a la interioridad autónoma kierkegaardiana, un mandamiento exigido a los sujetos pero imposible de cumplir a través de las relaciones socio-estructurales vigentes.¹¹⁹

La doctrina kierkegaardiana del amor al prójimo refleja como ninguna el intento por restituir la inmediatez de las relaciones sociales en la época de la instauración del capitalismo incipiente. La presunción de Kierkegaard de restituir la ética, en el ámbito del amor al prójimo, aparece como un intento por salvar la concreción del acto ético sin la motivación de la recompensa y sin el formalismo kantiano-hegeliano del *deber ser*.

Sin embargo, el modelo del sacrificio paradójico está destinado al fracaso. El amor al prójimo resulta paradójico en una sociedad del intercambio modelada por el sistema de equivalencias, de modo que todo acto ético aparece como un acto absurdo en la sociedad burguesa, porque la sociedad capitalista no puede concebir dar algo sin esperar nada a cambio, pues el dar y recibir están condicionados por la reciprocidad en el valor de cambio:

¹¹⁸ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 106 ss.

¹¹⁹ Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético, Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006, p. 19.

en la sociedad burguesa, el amor desinteresado, dar sin esperar nada a cambio, o es estúpido o resulta sospechoso. Esto trastoca la posibilidad misma de amar en la época presente, como comenta Adorno:

“La interioridad se convierte en la medida de la acción en el mismo momento histórico en que el mundo cosificado no permite ya la confirmación inmediata del amor entre los individuos, y no se advierte la consecuencia funesta de que, con esta interiorización, el mundo queda abandonado a cualquier forma de violencia. ¿Pues qué puede aún significar el amor al prójimo cuando, ante la objetividad sin medida, ni puede ya confirmarse concretamente en el individuo, ni le está permitido tocar las condiciones objetivas que hacen imposible tal confirmación?”.

120

Por ello, la paradoja del amor cristiano hacia el prójimo se revela también como la eliminación de la individualidad concreta del prójimo: éste debe ser universal y abstracto para convertirse, paradójicamente, en el más próximo: “La doctrina kierkegaardiana del amor supone desde el principio que el individuo toma al prójimo, por así decirlo, tal como lo encuentra, como algo *dado* acerca de lo cual nada más hay que saber, y ante cuyo ser-así no es lícita ninguna otra cuestión”.¹²¹

De acuerdo con lo anterior, la doctrina kierkegaardiana del amor al prójimo revela su alcance real en el amor al muerto como único amor desinteresado capaz de ser experimentado aquí y ahora: el amor al muerto, como amor sin recompensa, sin correspondencia verdadera, es la consecuencia directa del mandamiento que ordena “ama a tu prójimo como a ti mismo” en la época del capitalismo avanzado.

Ello comprueba porque la *ratio* burguesa, según Adorno, opera con la *μίμησις* de lo muerto: bajo la lógica esquemática del sistema, la *ratio* burguesa suprime aquello que quería impulsar, la *vida*, y en su lugar ya sólo identifica sus contenidos con lo muerto, con lo absolutamente carente de espontaneidad:

“... el amor a los muertos es el amor que más completamente excluye al vivo capaz de corresponder al amor, propiamente a la subjetividad en general. Se parece así al amor puramente cósmico, fetichista. Pero al mismo tiempo es el amor que excluye todo lo que sea pensar en el intercambio: en la recompensa, y así el último amor no mutilado que la sociedad del

¹²⁰ *Ibid.* p. 202.

¹²¹ *Ibid.* p. 201.

intercambio permite. La paradoja de que el único amor verdaderamente vivo sea el amor al muerto, expresa perfectamente a dónde se ha llegado con toda inmediatez. Lo vivo se ha endurecido a tal punto, que únicamente lo representan ya la mirada del moribundo y la mirada al muerto”.¹²²

La restitución que el cristianismo de Kierkegaard promete como reconciliación con el otro, con el *sí mismo* que debe llegar a ser lo mismo que con el *prójimo*, tiende al absurdo en la sociedad del intercambio. La única μίμησις que expresa ese movimiento es por ello μίμησις de lo muerto. De acuerdo con Adorno, la recomposición de las relaciones humanas debe pasar por la reflexión de su constitución mediada con lo exterior, no contentarse con subsumirlas bajo el esquema de la duplicación esquemático-formal del Yo.

El aporte de Adorno en este sentido contribuye a volver transparente la obcecación del individuo ante la sociedad que se cierne sobre él, subsumiéndolo bajo su forma. La única forma de volver transparente el fundamento abismal sobre el que la angustia de Kierkegaard y Heidegger se abalanzan para dictaminar la nihilidad de la existencia, tiene que considerar la determinación del contenido objetivo y subjetivo de la experiencia concreta, socialmente mediada, y no renunciar a ello replegándose sobre sí misma en la persecución de un contenido inmediatamente intuido o completamente formal.

El repliegue sobre sí mismo desde la pura interioridad, que produce un falso punto de vista más allá de la historia, para Adorno, como vemos a continuación, está destinado al fracaso:

“A la luz de este repliegue de la fenomenología sobre sí misma, la doctrina de Martin Heidegger también cobra un aspecto distinto del que le confiere el *pathos* de comenzar desde el principio, que explica su influencia exterior. En lugar de la pregunta por las ideas objetivas y por el ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos que hasta ahora ha publicado, aparece el ser subjetivo; la exigencia de la ontología material se reduce al ámbito de la subjetividad, *buscando en sus profundidades aquello que es incapaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad*. Por eso no es una casualidad, ni siquiera desde el punto de vista histórico-filosófico, que Heidegger recurra precisamente al último proyecto de una ontología subjetiva que ha producido el pensamiento occidental: la filosofía existencial de Soren Kierkegaard. Pero el proyecto de Kierkegaard se vino abajo y es irre recuperable. La incesante dialéctica de Kierkegaard no fue capaz de alcanzar en la subjetividad ningún ser

¹²² Ibid. p. 209.

firmemente fundado; la última profundidad que se le abrió fue la de la desesperación en la que cae la subjetividad; una desesperación objetiva que transforma el proyecto del ser en subjetividad, en un proyecto de infierno; la subjetividad no sabe salvarse de este espacio infernal más que a través de un “salto” a la trascendencia, que sigue siendo metafórico, sin contenido, un acto subjetivo del pensamiento, y que halla su determinación suprema en la paradoja de que aquí el espíritu subjetivo ha de sacrificarse a sí mismo, conservando a tal efecto una fe cuyos contenidos, casualmente para la subjetividad, brotan únicamente de la Biblia. Heidegger sólo logró evitar esta consecuencia aceptando una realidad por principio adialéctica e históricamente predialectica, una realidad “a mano” (“zurhanden”). Pero salto y negación dialéctica del ser subjetivo son también aquí la única justificación del mismo: sólo que el análisis de aquello que nos encontramos inmediatamente, en lo que Heidegger permanece vinculado con la fenomenología y se distingue por principio de la especulación idealista de Kierkegaard, impide la trascendencia de la fe, así como abrazarla espontáneamente sacrificando el espíritu subjetivo, y en su lugar ya sólo reconoce una trascendencia en el “ser así” (“Sosein”) vital, ciego y oscuro: en la muerte. Con la metafísica de la muerte de Heidegger, la fenomenología sella un proceso que inauguró Scheler con la doctrina del impulso. No es posible callar que con ella la fenomenología está a punto de acabar precisamente en ese vitalismo al que empezó declarando la guerra: la trascendencia de la muerte en Simmel solamente se distingue de la de Heidegger en que dice aún con categorías psicológicas lo que Heidegger expresa con categorías ontológicas, sin que en la cosa misma –por ejemplo, en el análisis del fenómeno de la angustia- pueda hallarse ya una forma segura de distinguirlas. Con esta concepción -la del paso de la fenomenología al vitalismo- concuerda el hecho de que Heidegger sólo supo eludir la segunda gran amenaza de la fenomenología ontológica, la representada por el historicismo, ontologizando el tiempo, presentándolo como constituyente de la esencia hombre, con lo que el esfuerzo de la fenomenología material de buscar lo eterno en el ser humano se disuelve paradójicamente: lo único eterno que queda es la temporalidad. A la pretensión ontológica ya sólo le satisfacen aquellas categorías de cuya dominación absoluta la fenomenología pretendía librar al pensamiento: la mera subjetividad y la mera temporalidad. Con el concepto de “estar arrojado” (“Geworfenheit”), introducido como condición última del ser del hombre, la vida se vuelve tan ciega y carente de sentido en sí mismo como sólo lo era en la filosofía de la vida, y la muerte es incapaz de darle un sentido positivo tanto aquí como allí. La pretensión de totalidad del pensamiento es proyectada sobre el pensamiento mismo y aquí, finalmente, también se hace añicos”.¹²³

Por lo anterior, para Adorno, el recurso heideggeriano a una ontología que extrae su contenido a partir del repliegue sobre sí misma es potencialmente ideológico, recae en

¹²³ Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos, Obra completa I*, Madrid, Ed. Akal, 2010, p. 301. Las cursivas son mías.

tautología, petrifica la historia convirtiéndola en historiografía, en necesidad histórica del presente y del pasado.

En Kierkegaard, esta falsación de una supuesta inmediatez de la experiencia individual genera la claustrofobia que conduce finalmente al sacrificio de la experiencia subjetiva y la cancelación de la mediación objetiva con la totalidad.

La obnubilación ideológica del mitologema sacrificial radica en que, de este modo, la vida pierde su experiencia, su contenido, su historia, en pos de una trascendencia indeterminada; ello mueve la experiencia fáctica hacia la *resignación* y el *consuelo*: prototipos ideológicos del mantenimiento del *status quo* para Adorno.

Por ello, de acuerdo con Adorno, de lo que se trata mantener la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el particular y la totalidad, pues decantarse por cualquiera de estos polos supone un movimiento falso, ideológico: por un lado, el repliegue hacia la pura interioridad fracasa porque el sujeto está mediado socialmente; por el otro, el despliegue hacia la sociedad hace del individuo un ente sin fuerza, sin espontaneidad y sin contenidos que no sean los que la sociedad industrial con gusto le fabrica.

La identificación total con la sociedad y su negación por parte del individuo cerrado a lo objetivo, desprende el índice de existencia inauténtica que encuentra en el terreno de la ciencia y la técnica los espacios para la pseudo-concreción de la individualidad moderna.

Capítulo II. Técnica y naturaleza: la búsqueda de la concreción.

2.1 El pensamiento científico como realización de la filosofía.

El pensamiento filosófico, la pregunta por la constitución de la inmanencia (saber desde dónde se piensa, se pregunta, se actúa), se realiza de forma positiva en el pensamiento científico como identificación entre la praxis social enajenada y la comunicación de sus propios contenidos desprovistos de originalidad. Éste es el diagnóstico por el cual Heidegger y Adorno caracterizan la época presente como una existencia corrompida, enajenada, inauténtica: la interpretación filosófica ha decantado en investigación científica, a través del efecto que produce la *muerte de Dios* o la pérdida de la noción de Totalidad o sentido.

La ciencia actúa como ley universal: la inexorabilidad del pensar científico erige su autoridad a partir de la correspondencia entre el pensar *desarraigado* y los objetos sin significado, de modo que la existencia actual experimenta la paradoja de encontrarse en la máxima *indigencia* o falta de suelo sin siquiera poder percibir esa indigencia.

De acuerdo con Heidegger, la mayor indigencia consiste en la ausencia de indigencia, en no saber que se está en la indigencia.

Ha llegado la hora en la que el pensamiento idealista, como determinación de su propia condición de posibilidad, ya sólo es experimentable como saber científico. Sin embargo, haciendo eco de la famosa frase de Adorno al inicio de su *Dialéctica negativa*, la filosofía *todavía no* se ha realizado: la prueba irrefutable de ello es que el pensamiento científico se ha vuelto total, y toda filosofía que no traiciona lo real comprende la totalidad como ficción, reconstrucción retrospectiva a partir de la pura reflexión, pero que no logra ni puede derivar el cosmos natural del cosmos mental: el sistema todavía no produce vida.

Es por esta razón, y a partir de las condiciones actuales de existencia, que la propuesta de Heidegger y Adorno se inclina por una apropiación que reintegre el momento científico del pensar en un ámbito superior, para transformar la alienación del pensamiento respecto a sus condiciones de posibilidad en algo *verdadero*, en algo *vivo*.

Heidegger y Adorno encontrarán en el arte un modelo de apropiación de la existencia después del ocaso de las pretensiones de totalidad que en el idealismo absoluto tenían que fracasar debido precisamente a la sobreestima en que conjugó el orden racional inmanente.

La filosofía se realiza positivamente en el idealismo. La tarea del idealismo, la reconciliación entre espíritu y naturaleza, se vuelve constitutiva del pensamiento científico para el cual el mundo se encuentra finalmente libre de encantos, desencantado, desmitologizado de supuestos irracionales: el pensamiento científico ha logrado dominar la naturaleza, subsumiéndola al esquema racional.

Esta dominación, empero, supone la consumación del deterioro de la labor interpretativa de la filosofía, que se ciñe ahora sobre un mero modo de proceder científico: ya no hay preguntas, y sobran las respuestas.

Sin embargo, al progresivo desencantamiento del mundo le corresponde también la indiferencia respecto a éste, es por eso que la realización que el pensamiento científico hace de la filosofía no es una realización *progresiva*, sino *regresiva* para Heidegger y Adorno.

Heidegger comprende la progresiva tecnificación del mundo como el destino lógico al que tenía que conducir la operación (absolutizada por el idealismo) que consiste en la nivelación de todos los entes y la consecuente privación del significado familiar al que ellos remiten. Para la ciencia, como ya para el idealismo, la relación entre ser y ente se reduce a la relación de un sujeto y un objeto para la conciencia subjetiva. El idealismo, para Heidegger, realiza lo que ya la alborada griega había captado como el primer *alumbramiento* del ser: la concepción del ser como puro ente, pura presencia en el tiempo presente.

Adorno, por su parte, interpreta la división del lenguaje operado por la ciencia como la consumación de ese *idealismo* que desde Platón privilegia el esquema lógico-deductivo por sobre los contenidos concretos, singulares y emergentes. La filosofía de la identidad se realiza para Adorno, en este sentido, como industria cultural: nivelación absoluta y sin tensión entre lo particular y el esquema, el contenido y la forma, la ex-istencia y la subsistencia.

El pensamiento, de este modo, queda reducido a operaciones cuantificables, precalculadas; mientras que todo ente concreto es remitido a esta estructura que se pretende a sí misma omniabarcadora.

La técnica será el instrumento de esta dominación, pero, a partir de ese dominio, en Heidegger y Adorno, también será posible restituir lo que está roto.

2.1.1 La técnica en Heidegger: ¿Orden o desmesura?

El esfuerzo heideggeriano por resucitar el problema primordial de la filosofía, la pregunta por el ser, toma su posición frente al olvido que esta pregunta ha comportado en la tradición de la metafísica occidental que va de Platón a Hegel.

Para Heidegger, en la alborada griega, la pregunta por el ser carecía de un tratamiento temático explícito. Estos filósofos del ser, Parménides y Heráclito, que más que filósofos eran lo que Heidegger dignifica bajo el término “pensadores” (pues la tarea del hombre consiste precisamente en pensar), estaban dominados por el ánimo de la *contemplación* que brotaba precisamente del acontecimiento maravilloso, expectante, de que las cosas sean: el *estado afectivo* de la *contemplación* revela así la correspondencia entre el desocultamiento primario del ser y su recepción en la alborada griega.

Parménides y Heráclito extraen del ámbito de la contemplación la pregunta central de todo preguntar: ¿Qué es el ser? En este sentido, la alborada griega remonta a un momento originario, a una “fuente” en que la pregunta por el ser resplandeció a través de la contemplación y expectación por el κόσμος con el que el mundo griego experimentaba el movimiento creador de la Φύσις.

La expectación por el κόσμος experimentado se traducía en una actitud de admiración que no manipulaba al ente, dispuesto y emplazado como ente temático, sino que el pensamiento de Parménides y Heráclito acogía al ente con devoción a través del propio recogimiento del pensar: sólo a partir de una severa mutilación sería capaz el hombre de dirigirse al ser con otra actitud que el acogimiento.

Pero si “la naturaleza gusta de ocultarse”, esto significa que la expectación de los primeros pensadores pronto quedó ofuscada por el alumbramiento de los entes, de modo que, a partir de Platón, la pregunta por el ser del ente delimitará el problema del aparecer del ser al acontecimiento desocultador dominado por la luz del rayo, quedando el fondo negro entre tinieblas, no pensado por la filosofía occidental.

Después de Parménides, el pensamiento se conformó con la tematización del ente, identificado con el λόγος y el κόσμος en tanto orden o luz armonizadora; pero de este modo el olvido del advenimiento originario con el que los primeros pensadores contemplaron la maravilla del ser quedó restringido al apareamiento de la luz, del λόγος.

Paradójicamente, dirá Heidegger, el ser se ha mostrado, en la metafísica de Occidente, a través de su ocultamiento, pues el olvido (λήθη) inherente al acontecimiento ocultador del ser quedó él también olvidado. Eso explica que haya que interpretar la historia de la metafísica como la historia de un extravío o una confusión para Heidegger.

Sin embargo, ya en la fuente griega la verdad (ἀλήθεια) surgía del olvido, del “retirarse de la presencia hacia la ausencia”:¹²⁴ el camino del pensamiento (*andenken*) de Heidegger se propone como la recuperación positiva de este olvido, de modo que el tratamiento temático del ser pueda retornar a la serena contemplación de la maravilla experimentada en la fuente griega.

“Por esto, el ámbito del pensamiento es un esfuerzo para repensar lo inicialmente pensado aún más inicialmente, no la absurda voluntad de renovar lo pasado, sino la sobria disposición a admirarse ante lo que viene de lo más temprano”.¹²⁵ Éste es el tema central del “giro” (*khere*) heideggeriano hacia el inicio del pensar, que no implica una nostalgia restitutiva por la época pasada, sino una *apropiación productiva* de la misma.

Con ello se da inicio a lo que se ha llamado el “segundo Heidegger”, y que habría que caracterizar no como el abandono de la problemática de la ontología fundamental desplegada en *Ser y tiempo*, sino precisamente como la continuación de ese preguntar que reúne, como el claro que congrega los diversos caminos en el bosque, todo el pensar heideggeriano hacia la posibilidad de “iniciar de nuevo”, ahí donde el pensamiento alumbró al ser para luego ocultarlo.¹²⁶

¹²⁴ Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Ed. Almagesto-Biblios: Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003, p. 303 ss.

¹²⁵ Heidegger, Martin. *La técnica y el giro*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1990, p. 143.

¹²⁶ “La tematización ontohistórica de su preguntar la inicia Heidegger al comienzo de la década de los años 30 mediante una revisión de su ontología fundamental que, como sabemos, fue plasmada ejemplarmente (1927) en *Ser y tiempo*. Ese segundo tramo de su camino filosófico conlleva a divisar el olvido de la pregunta por el ser en sus orígenes. La des-trucción de la ontología que Heidegger había iniciado en la ontología fundamental, encuentra un claro soporte al aprehender el olvido de la pregunta por el ser no como una deficiencia, sino como una determinación del camino que ha marcado a Occidente. Así, lo que Heidegger nombra *metafísica* queda claramente aprendido como el camino regio de la tematización del ser en la historia de Occidente; ser, que paradójicamente se ha mostrado en su ocultamiento. La metafísica constituye, pues, el primer inicio del pensar que será abierto por lo que Heidegger nombra el otro inicio. Sin embargo, no se trata, como ya anticipamos, de una secuencia historiográfica, sino de un modo de apertura del primer inicio. Lo que hace el otro inicio es detectar la historia de Occidente como la historia del primer inicio. El primer inicio en tanto historia del ser es experimentado en el otro inicio”. Xolocotzi, Angel. “Técnica, verdad e historia del ser” en: Xolocotzi, Ángel y Godina, Célida (Coords.), *La técnica ¿Orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*, México, Ed. Los libros de Homero-BUAP, 2009, p. 54.

El olvido del ser, pues, obedece a un encubrimiento necesario, aquello que en *Ser y tiempo* corresponde al propio movimiento ocultador/desocultador de la historia del ser u ontohistoria. Este ocultamiento, para Heidegger, obedece a lo que el ser ha “destinado” para el hombre: el ser se ha mostrado para ocultarse de nuevo en la historia de la metafísica occidental para ser recogido y ya no simplemente continuado en la época moderna, que es la época de mayor indignancia.

Por ello la metafísica de la presencia se encuentra para Heidegger en la coyuntura entre el regreso positivo hacia el pasado o la continuación negativa del olvido.

Para Heidegger, el acontecimiento alumbrador del ser ha llegado a su cumplimiento en la “época de la imagen del mundo” a través del saber técnico planificado y la ciencia como eliminación de la “intuición” filosófica, que depone al ente total en una actitud de manipulación teórica en lugar de recogerlo en la maravilla de la expectación.

Entonces, si el pensamiento científico impulsado por la técnica moderna abre la posibilidad entre un retorno positivo hacia el pasado, o la continuidad del olvido del llamado destinal del ser, la técnica entonces ¿es orden o desmesura?

“Desde Descartes— “ha llegado el momento en que el hombre sea señor de la tierra” —el hombre moderno se ha puesto en camino hacia el dominio de todo lo que hay: impone sus condiciones a lo real -caos-, domina, aplasta, explota, tritura, transforma, acumula, distribuye; en suma, produce, fabrica el mundo. Desde la “Naturaleza divinamente bella/ más vieja que los dioses de Oriente y Occidente”, de Hölderlin, hasta la “Nature est sote”, de Heisenberg, hay el más largo camino desviado”.¹²⁷

El pensamiento moderno ha consumado la metafísica de la presencia en la forma de la ciencia. Sin embargo, para Heidegger, es esa misma de-posición de los entes en el saber científico el que anuncia la posibilidad, aún no realizada, de elaborar un “giro” hacia la “fuente originaria”.

En su conferencia *La pregunta por la Técnica*, dictada el 18 de noviembre de 1953 (cuatro años después de su primer pronunciamiento, el 1 de diciembre de 1949), en el marco de la serie de conferencias “Las artes en la época de la Técnica”, organizada por la Academia Bávara de Bellas Artes, Heidegger señala la coyuntura a la que ha conducido el

¹²⁷ Heidegger, Martin. *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1984, p. 39.

pensamiento moderno, entendido como realización negativa de la filosofía en forma de cibernética, como un acontecimiento desvelado por la técnica moderna.

La pregunta por la técnica, así, da un giro hacia la pregunta por su “esencia”, con lo que Heidegger se distancia, como es sabido, de la definición cultural y antropológica de la técnica que define a ésta como un simple medio para un fin.

La pregunta por la técnica, dirá Heidegger, no debe ser algo técnico. Para preguntar correctamente por la técnica debemos preguntar por su esencia, pero ello es inalcanzable para el pensamiento teórico: la ciencia y la técnica han mutilado la riqueza de la lengua y su referencia al ámbito vivencial del mundo, de este modo el preguntar auténtico también tendría que ser reformulado.

El camino del pensar será pues el preguntar originario que atiende a lo que el habla puede decir, la interpretación filosófica que no subordina el habla a la comunicación ni al dictamen de la cultura o la política, sino que escucha lo que el habla, en tanto manifestación del ser, expresa. Por eso la ciencia no puede preguntar por la técnica: su lenguaje objetivado no se lo permite.

Debemos, por tanto, retrotraer la pregunta por la técnica al ámbito de donde fue arrancada, la fuente originaria o el lugar donde la técnica se aproximaba a su esencia: el ámbito de la lengua griega.

Como la esencia del habla reside precisamente en aportar indicaciones acerca de lo que hay, la pregunta por la técnica es retrotraída al ámbito del *instrumentum* latino y la τέχνη griega.

Heidegger recupera la exposición de Aristóteles según la cual la τέχνη se define a partir de cuatro causas principales, entendiendo *causas* como el modo directo en el que el ser se manifiesta en los entes. La causalidad era para Aristóteles el principio metafísico por antonomasia pues en él se descubría algo esencial en el ente “traído” al ser:

“La filosofía enseña desde hace siglos que hay cuatro causas: 1. La *causa materialis*, el material, la materia, con la que se prepara, por ejemplo, una copa de plata; 2. La *causa formalis*, la forma, la figura, en la que se introduce la materia; 3. La *causa finalis*, el fin, por ejemplo, el sacrificio, por el cual la copa requerida es determinada según materia y forma, y 4. La *causa efficiens*, que produce el efecto, la copa real hecha, el platero. Lo

que sea la técnica, concebida como medio, se hará patente si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad”.¹²⁸

Así, para Heidegger, la causa principal y la que reúne a las otras tres causas en ella es la causa eficiente: la labor del orfebre como un traer del no-ser al ser a la cosa, por lo que las otras causas, si bien se revelan como necesarias, quedan subordinadas al desvelamiento del ente que la causa eficiente comporta de forma total.

“El orfebre es cómplice como aquello a partir de lo cual el producir y el depender de sí mismo de la copa toman y mantienen su primer origen”.¹²⁹ Es decir que lo que reúne a las causas, o la esencia de la técnica, es un traer-hacia-adelante que, sin embargo, no le pertenece como tal al hombre: el orfebre es sólo “cómplice” de este traer-hacia-adelante.

El traer-hacia-adelante es el movimiento esencial del ser que destina al orfebre como cómplice de este traer, destino del ser al cual el hombre, por otro lado, también está sujeto. Por eso el traer-hacia-adelante no es algo humano, no es algo técnico en el sentido de una operación manual planificada, sino que esencialmente es el acto de desocultamiento del ser: el hombre también es traído, junto con los entes, el claro del ser, a través del lenguaje que reúne.

Por ello la esencia de la técnica, para Heidegger, no es nada humano, no es nada técnico, sino que es el movimiento ocultador/desocultador que destina al hombre, en tanto orfebre, a participar de este acontecimiento. El traer-hacia-adelante es respetuoso con la cosa porque la trae pero la deja ser. Heidegger pregunta:

“¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el desvelamiento? Respuesta: todo. Pues en el desvelamiento se fundamenta todo producir. Pero éste reúne en sí y gobierna los cuatro modos del ocasionar -la causalidad. (...) Si preguntamos paso a paso lo que realmente sea la técnica, llegamos al desvelamiento. En él descansa la posibilidad de toda fabricación productora. La técnica, pues, no es meramente un medio. La técnica es una manera del desvelamiento. Si estamos atentos a esto, entonces se nos abre un ámbito totalmente diferente para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desvelamiento, esto es, de la verdad”.¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.* p. 74.

¹²⁹ Heidegger, Martin. *La técnica y el giro*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1990, p. 133.

¹³⁰ *Ibid.* p. 135.

Pero, a partir de lo anterior, surge una pregunta. Si el desvelamiento acaecido por la técnica se ha manifestado ya desde la alborada griega ¿cuál es la particularidad de la técnica moderna, en tanto ésta supone algo cualitativamente diferente respecto a la técnica tradicional? La técnica moderna, en complicidad con la disposición que la ciencia hace del ente total al eliminar de él toda significatividad (colocándolo como *extensio* para un *intellectio*), de-pone (junta, reúne) al ente, de manera que lo emplaza, planifica y almacena constantemente, lo forza a través de una estructura de circulación y almacenamiento permanente, que Heidegger nombra precisamente *Gestell*.¹³¹

Sólo porque la metafísica de la presencia, como Nietzsche sentenciaba, ha culminado en la indigencia de un mundo sin dioses, sin sentido, es que la ciencia *pone* y *recoge* lo real en cuanto objeto, de modo que la naturaleza ya sólo representa un sistema espacio-temporal de movimientos precalculables, sin destino y sin tragedia, es decir, sin κόσμος ni dioses.

“Pero el desvelamiento que domina la técnica moderna no se desarrolla en un producir en el sentido de la *poiesis*. El desvelamiento imperante en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que pone a la naturaleza la exigencia de proporcionar energía que pueda ser extraída y almacenada como tal. ¿Pero no vale esto también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas ciertamente giran al viento y permanecen inmediatamente entregadas a su soplar. Pero el molino de viento no explota las energías de la corriente del viento para almacenarlas. (...) El hacer del campesino no provoca a las tierras de labor. En el sembrar del grano entrega las semillas a las fuerzas del crecimiento y vigila su germinar. Entretanto, se adivina también en el cultivo del campo el surgimiento de un cultivar de otro tipo, que *emplaza* (*stell*) a la naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación”.¹³²

Lo que distingue a la técnica moderna de la antigua es la pro-vocación que ésta hace de la naturaleza con ayuda de la ciencia natural, la cual se representa el ente ya sólo físicamente como materia y energía, tendido en un campo de fuerzas precalculable.

Este emplazamiento (*stell*) adquiere una organización planificada a través de la *ratio* científica en forma de armazón o estructura (*Ge-stell*) planificada, de modo que la pro-vocación que la ciencia hace de la naturaleza es remitida a una estructura por la que el ente

¹³¹ Heidegger, Martin. *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1984, p. 123.

¹³² Heidegger, Martin. *La técnica y el giro*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1990, p. 137-138.

se desplaza constantemente sin poder trascender ya su condición de objetividad: ya no logramos ver una fuente de vida en el río, sino el paisaje en un magazine turístico.

El desocultar de la técnica es pro-vocador: exige a la naturaleza la liberación de energía y su almacenamiento. La naturaleza huye como enigma y se presenta como “almacenable”. Esto provoca que el ente aparezca remitido a un uso planificado y por lo mismo se dispone de él en cuanto reserva sustituible por otro. La determinación del ente en la estructura del emplazamiento convierte a éste reserva (*stock*): mera *existencia* en reserva.

A este respecto, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la pro-vocación de la técnica moderna implique un tratamiento del ente como existencia, es decir, como disposición para el acontecimiento desocultador del ser.

La técnica es un modo de desocultar, lo que desoculta la técnica muestra al ente como constante (*Bestand*), como existencia en el sentido de reserva o *stock*.

Sin embargo, la determinación ontológica del *Bestand* no es la permanencia, el presente, el almacenamiento óptico como tal, sino la posibilidad de estar a disposición: de estar permanentemente abierto.

De acuerdo con Heidegger, el emplazamiento que la técnica moderna y las ciencias naturales hacen del ente, corresponde al acontecimiento destinal del ser que emplaza al hombre y lo coloca a disposición de ser descubierto, de estar abierto al proyecto destinal del ser.

Por eso la *Gestell*, en tanto emplazamiento de la cosa, revela al hombre su esencia como existencia, es decir, como estar a disposición del acontecimiento desocultador del ser. En este sentido, la *Gestell* es lo que alumbró en el desocultamiento de la fuente originaria: que el ser requiere del estar dispuesto, abierto, no lo cerrado o acabado en la forma de la presencia siempre física.

Por ello, piensa Heidegger, la esencia de la técnica, en tanto desocultación, conduce hacia la pregunta por la propia esencia al hombre, es la posibilidad, acaecida por la resolución de estar abierto (aquello que en *Ser y tiempo* implica el *estado de resuelto*), de recibir lo siempre nuevo por el movimiento destinal del ser.

El hombre está en disposición de estar-frente a esta pro-vocación del desocultamiento de su esencia. Sin embargo, debido a la indigencia provocada por el abandono de los dioses, el hombre sólo conserva el carácter productivo de la actitud

científica como un engrandecimiento propio, de este modo ignora el llamado por el cual es requerido: el clamor del ser.¹³³ Es así como la técnica revela su mayor peligro o su desmesura (ὑβρις).

El peligro consiste en la radicalidad con que las ciencias piensan el alumbramiento desocultador del ente como existencia, como de-posición. Esta obcecación, a través de la ciencia, se convierte en la ὑβρις de la producción: el orden planificado se subvierte en emplazamiento productor, encubriendo así la relación que la técnica, en cuanto ποιήσις, comporta la verdad como significatividad.

Así, el alumbramiento desocultador queda privado de su espalda. De este modo la desmesura del emplazamiento se revela como cibernética, como destino planificado y pre-ordenado de manera instrumental. Ello produce un *desarraigo* que se traduce en desconfianza hacia el advenimiento destinal del ser.

Este mundo ya no conoce la posibilidad de restitución de la justicia; en su lugar coloca el juicio inexorable del saber científico, que no permite ajustes que no se adapten a lo óptico. Por ello, el *giro* en Heidegger es la recuperación de la confianza en el advenimiento destinal del ser, que motiva a *dejar ser* a los entes, no a emplazarlos desmesuradamente.

Este es el rostro de Jano de la esencia de la técnica que Heidegger representa como la moneda compuesta de *Ereignis* y *Gestell*: el emplazamiento desmesurado (*Gestell*) como negativo de la desocultación advenediza del ser (*Ereignis*).

“En el peligro impera este aun no pensado volver-se. En la esencia del peligro se esconde por ello la posibilidad de una vuelta (*Kehre*) en la que el olvido de la esencia del Ser se transforme de tal modo que con *esta* vuelta la verdad de la esencia del Ser se hospede (*einkehren*) expresamente en lo ente. (...) Lo salvífico no se presenta al lado del peligro. Lo salvífico no está al lado del peligro. El peligro mismo es, en tanto que es(tá) *como* el peligro, lo salvífico. El peligro es lo salvífico en la medida en que trae lo salvífico a partir de su esencia escondida y vuelta”.¹³⁴

¹³³ *Ibid.* p. 140.

¹³⁴ Heidegger, Martin. *La técnica y el giro*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1990, p. 157.

Por ello, la respuesta que Heidegger da a la tecnificación del mundo toma la forma de una actitud de *serenidad* (*Gelassenheit*), de confianza en el movimiento del ser en la historia.

La *serenidad* es la respuesta ante el *espanto* de la desmesura técnica que impide el asombro y la contemplación filosófica, es decir, la familiaridad con los entes. Para restituir ese vínculo significativo de familiaridad, es preciso dejar advenir al ser en el recogimiento sereno.¹³⁵ *Serenidad* es la confianza del iniciado que deja ser a las cosas porque confía en el advenimiento del ser en la forma de destino, en la forma del *evento apropiador* que recupera el sentido originario de la técnica como desocultamiento, presente en la praxis griega:

“En otro tiempo *techné* significaba también el producir de lo verdadero en lo bello. *Techné* significaba también la *poiesis* de las bellas artes. Al comienzo del *Geschick* occidental escalaron en Grecia las artes las más elevadas alturas del desvelamiento en ellas asegurado. Traían a la luz la presencia de los dioses, el diálogo de los *Geschick* humano y divino. Y el arte se llamaba sólo *techné*. Era un único, múltiple desvelamiento. Era piadoso, *promós*, esto es, dócil al imperar y custodiar de la verdad. Las artes (*Künste*) no procedían de lo artístico (*Artistisch*). Las obras de arte no fueron disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector del crear cultural. ¿Qué era el arte? ¿Quizá sólo por breves pero elevados momentos? ¿Por qué portaba el sencillo nombre *techné*? Porque era un desvelamiento productor y por ello pertenecía a la *poiesis*. Este nombre iluminó por último como nombre propio aquel desvelamiento que gobierna de parte a parte todo arte de lo bello, la poesía, lo poético. (...) Así pues, preguntando testificamos el estado de necesidad de que aún no experimentamos lo esente de la técnica ante la pura técnica, de que no preservamos ya lo esente del arte ante la pura estética. Cuanto, empero, más interrogativamente pensamos la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se torna la esencia del arte”.¹³⁶

El arte, para Heidegger, será el cumplimiento del *Ereignis*: en él se realiza la actitud serena de dejar ser al ser en la forma del recogimiento: desocultamiento asegurador por antonomasia salvífico, que se realiza a través de la praxis en tanto *ποίησις* que restituye el diálogo con lo sagrado.

A diferencia de lo que ocurre en la técnica y ciencias modernas, el arte para Heidegger deja reposar a los entes, los deja ser, no los sobre-explota. Para Heidegger, el arte nunca fue (ni siquiera en el alba griega) un recreo estético.

¹³⁵ *Ibid.* p. 152.

¹³⁶ *Ibid.* p. 153.

El arte restituye el lazo con lo sagrado.¹³⁷ Heidegger entiende lo salvífico como *acoger*, como aguardar en la morada habitual del hombre (ἦθος). La esencia de la praxis griega reside en la preeminencia señalizadora del arte, ya que, a través de éste, los materiales (entes) *reposan* en sí y entonces la contemplación del ser se cierne sobre la maravilla de que lo que es *sea*.

Esto es para Heidegger la *autonomía del arte*, autonomía que, en tanto dejar ser a la tierra y abrir un mundo de significaciones, sigue sus propias leyes no sujetas a lo óptico (cultural, estético o antropológico), sino sobre sí misma en tanto actividad ontológica, desocultadora, en relación directa con la verdad.

Heidegger caracteriza el arte como un lugar de realización existencia propia en el sentido del advenimiento apropiador del ser, sólo que determinado por un momento no técnico, es decir no intrahumano; coloca nuevamente una trascendencia en lo estético, como si lo estético quisiera develar un sentido oculto, divino, destinal.

Esta es la cifra que vuelve necesaria la lectura de Adorno respecto al arte y la técnica para quien estas esferas no pueden ser otra cosa que productos de la actividad humana y, por ello, lugares de reflexión a partir precisamente de la inmanencia de la razón.

2.1.2 Razón instrumental e industria cultural.

La realización del *idealismo*, como culminación de la filosofía de la identidad, se encuentra para Adorno en la industria cultural.

La filosofía de la identidad, a partir de la escisión moderno-subjetivista entre espíritu y naturaleza, es la última consecuencia del *idealismo* con el que Adorno caracteriza el pensamiento que desde la antigüedad ha elaborado un uso coercitivo de la razón, a través de la deducción esquemática que paradójicamente la aleja de su finalidad (conocer la naturaleza, reconciliarse con ella).

¹³⁷ En el pensamiento tardío de Heidegger, el Seyn (que ya indicaba al ser no como ente ni como presencia, sino como *evento* [Ereignis]) es atravesado por dos líneas que indican la tensión entre las partes en conflicto (modernidad y tradición), desdoblada en dos partes: por una, el conflicto tierra-mundo; por otra, la tensión hombres-dioses. El entrecruce de estos cuatro caracteres se realiza, precisamente, en el Seyn con el que Heidegger remite al “abrigarse del ser” en la esfera del arte, como punto central hacia la posibilidad del “giro”, del retorno apropiador hacia el pasado.

Este proceso abstracto-deductivo, por medio del cual la naturaleza es sometida a dominio, resulta de una dialéctica entre lo moderno y lo arcaico, de modo que la realización de la filosofía como razón instrumental está prefigurada ya desde la prehistoria del pensamiento.

El pensamiento esquemático tiene su prehistoria en el modelo mítico del sujeto separado de la naturaleza, que combate contra ella porque se la representa como amenaza y convierte por ello a la unidad abstracta de la razón en instrumento con el cual lo a él diverso queda sometido, dominado. Es el prototipo de racionalidad organizadora del material de la naturaleza con el que Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, caracterizarán la astucia de Odiseo.

El cartesianismo desmitologiza la materia y la presenta como susceptible de ser reconstruida en la conciencia interna a través de un trabajo abstracto-retrospectivo, de este modo, Descartes realiza el propósito que desde Platón se había planteado como la reducción de lo diverso a la unidad, que en Platón remite al número.

El número para Platón es la clave de la idea en el sentido en que se presenta como necesario, universal e idéntico a sí mismo: es puro. Incluso las divinidades platónicas ya no nombran lo heterogéneo-diverso, sino que, bajo la caracterización de éste o aquel dios, la multiplicidad de la naturaleza pasa a ser re-presentada y unificada en la figura de Zeus, Poseidón, etc.

Es por ello que Adorno distingue entre los dos tipos de μίμησις con que el pensamiento arcaico responde a lo que se muestra como heterogéneo: ante la furia de la naturaleza, el pensamiento primitivo se refugia tempranamente en la magia y la incipiente ciencia como modelos de identificación entre pensamiento y cosa.

La magia comporta una conciencia de separación respecto a la naturaleza, ello se expresa en el temor con que el primitivo intenta repeler las fuerzas naturales, reconociéndolas como lo diverso y heterogéneo a sí. Por eso el brujo se enviste de rituales a través de los cuales intenta combatir el mal, imitándolo o ahuyentándolo dependiendo de su manifestación. Pero ello implica un conocimiento mimético no necesariamente coercitivo con la naturaleza.

Precisamente al reconocerla como lo múltiple diverso, la conciencia mágica reconoce *lo otro* y la incapacidad del pensamiento para abarcarlo totalmente, por eso la

μίμησις ritual del brujo es una μίμησις en la que el momento no idéntico al pensamiento sobrevive como terror y no la devora como en la razón esquemática.

Por el contrario, la μίμησις de la ciencia, prefigurada por la “ingenuidad épica” de Homero y su fría narración, es una μίμησις que remite la materialidad del espacio concreto de los acontecimientos al hilo conductor de la narración o el tiempo ficticio del narrador, como el compositor de un documental que agrupa la historia en bloques de espacio-tiempo a partir del ejercicio del montaje cinematográfico. La narración de Homero es la prueba fehaciente de que la *ratio* protoburguesa ha plagiado el lugar de la fuerza: la abstracción ha suplantado a lo vivo, al cuerpo.

De este modo, Adorno reconoce que la razón, en principio, opera por identificación, y eso es algo de lo que el pensamiento no se puede liberar; sin embargo, la separación entre la identificación (o concepto) como medio, respecto al conocimiento (o comunicación) como fin, provoca la impresión de que el pensamiento abstracto-deductivo es más universal, más general y por ello de mayor amplitud: en una palabra, para el pensamiento coercitivo, el pensamiento mismo es más *verdadero* que lo real, pues ha colocado al concepto como finalidad del conocimiento, y no como un medio para ello.

Sin embargo, el ideal de conocimiento científico, que desde Platón conecta la razón con la deducción, tiene necesariamente que caer en aporía: la contradicción que Adorno destaca como el fracaso del pensamiento implica que el conocimiento deductivo, justamente al deducir de su propio esquema la realidad que pretendía conocer, se aleja cada vez más de ella: esto explica el hecho de que la racionalidad moderna se encuentre atravesada por la paradoja que supone la extrema racionalidad técnico-operativa de su organización nivelada por la profunda irracionalidad para la que se emplea esta técnica moderna (bombas, armas, etc.).

Este “fracaso” de la filosofía de la identidad es exitoso en la medida en que logra afectar la totalidad de la vida, a través de la constitución absoluta del espíritu en la forma de la sociedad administrada, donde la praxis del sujeto ya no puede desafiar la totalidad de lo social y, por ello, se llega a dictaminar la muerte de la política real, pues el sujeto ya no

hace política en sentido propio, sino que repite el modelo de organización colectiva e individual que desde la estructura le ha sido impuesto.¹³⁸

El *espíritu* es la imagen de la totalidad del trabajo social de subsunción de la naturaleza a un orden humano inmanente. Ello comporta un momento de verdad para Adorno: el espíritu, en tanto trabajo organizado, históricamente determinado a través de las fuerzas y relaciones de producción, es la figura de la praxis social que debía volverse transparente a sí misma, como experiencia total para los sujetos emancipados. Por ello el espíritu, en tanto transparencia del propio trabajo, no debe ser inmediatamente desacreditado como falso: ello haría suponer que la naturaleza es por sí misma inmediatamente verdadera tal y como la encontramos en el modelo mítico de naturaleza.

Por su parte, Adorno caracteriza a la *naturaleza* como “el lugarteniente mediado de la inmediatez”,¹³⁹ es decir que en su constitución ella misma alberga lo otro de sí, como el *trabajo*, en tanto negación determinada de sí misma. Por ello, para Adorno, la naturaleza no puede ser ni amenaza ni idealización: la naturaleza es la condición de posibilidad del espíritu, pero el espíritu es el trabajo por el cual la naturaleza también llega a ser lo que ella es.

El espíritu vuelto sistema no niega a la naturaleza, sino que la integra idílicamente identificándose con ella en el modo de la necesidad y la invariancia histórica. El espíritu así se ha reconciliado con la naturaleza, pero de forma falsa.

A esto se debe que Adorno mantenga la realización del espíritu como promesa y no como engaño.

Por ello, *Dialéctica de la Ilustración* no significa un combate irracional a la racionalidad Ilustrada, ni decanta en aporía de la razón como reflejo del pesimismo pequeñoburgués resignado ante “lo que es así”: la dialéctica se inclina por despejar los momentos de verdad de los momentos ideológicos en el proceso de constitución histórica de la autonomía, en tanto promesa no cumplida por el arte, la política y la filosofía, a través de la construcción de constelaciones que determinan un momento intrahistórico, pero sirve al mismo tiempo como denuncia, como manifestación del uso coercitivo de la razón que la

¹³⁸ “Pero en la era en que el espíritu ha completado su desarrollo -es decir, cuando 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”. Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p. 101.

¹³⁹ *Ibid.* p. 88.

aleja de sus fines y que busca por todos medios justificar la violencia sobre sí misma y sobre lo a ella heterogéneo.

En este sentido es que Adorno formula la idea de que el espíritu, en la época moderna, es un hechizo. El espíritu está hechizado porque el trabajo, que es su constitución total, en la actualidad se encuentra deformado, espiritualizado al extremo, sublimado, racionalizado en la síntesis que reconcilia sólo en la idea lo que la realidad muestra como antagonismo insalvable.

Por ello, la concepción habitual de que la técnica, específicamente la técnica moderna, a través de su poder total, se opone frontalmente y en sí a la naturaleza, es la consecuencia directa de concebir alienadamente a estos momentos constituyentes de la realidad: la técnica no se opone por sí a la naturaleza, es su uso capitalista y el olvido de la conformación de este modo de producción específico el que la hace aparecer como genéticamente opuesta a lo natural:

“Hasta qué punto se equivoca la antítesis vulgar de técnica y naturaleza lo deja claro el hecho de que precisamente la naturaleza no suavizada por el cuidado humano, la naturaleza por la que no ha pasado ninguna mano humana, las morenas y escoriales alpinas, se parecen a los montones de basura industrial de los que huye la necesidad estética de naturaleza aprobada socialmente. Ya se verá si esta necesidad tiene aspecto industrial en el universo anorgánico. El concepto de naturaleza, siempre idílico, sigue siendo en su expansión telúrica, en la impronta de la técnica total, el provincianismo de una isla diminuta. La técnica que, de acuerdo con un esquema tornado en última instancia de la moral sexual burguesa, ha ultrajado a la naturaleza sería bajo otras relaciones de producción igualmente capaz de socorrer a la naturaleza y de ayudarle a llegar a ser en la pobre Tierra lo que ella tal vez quiere”¹⁴⁰.

Técnica y naturaleza se determinan mutuamente. En cuanto trabajo, la técnica es transformación constante del material con que se encuentra. En este sentido, la técnica es la negación determinada de la naturaleza, que requiere de ella misma para realizarse. La naturaleza, por su parte, es lo en sí inmediato que ya no puede presentársele al hombre más que mediatamente a través del trabajo: ambos constituyen un binomio indisoluble debido a la negatividad que los encuba, y no una dicotomía insalvable por la oposición a que la mala conciencia burguesa los remite.

¹⁴⁰ Ibid. p 96-97.

Adorno se mantiene en este aspecto cercano a Marx pero se aleja de él en otro momento. Permanece cercano porque niega el pensamiento que opone la técnica a la naturaleza en el sentido en que, como Marx, Adorno caracteriza a la técnica con una relativa neutralidad, neutralidad que sin embargo desaparece con el uso opresor que de la técnica hace la sociedad capitalista:

“Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual”.¹⁴¹

La neutralidad de la técnica se pervierte con el capitalismo avanzado pues, a través de la racionalización del trabajo social, la técnica, como medio, se independiza de los fines y se convierte en un fin en sí mismo. Esto se demuestra en la preeminencia por el detalle técnico en la industria cultural como admiración ante la pura racionalización de la forma, del proceso, sin que importe ya el contenido, lo expresado, el individuo.

En este sentido, empero, Adorno se desmarca de la tesis marxiana de que la técnica, una vez que la clase dominada la haya tomado en sus manos, pueda contribuir a la emancipación de la clase históricamente determinada para la liberación: el proletariado. Para Adorno, en cambio, la técnica capitalista contribuye al embotamiento de las masas operada por la industria cultural que, en tanto “estetización de la política”, deforma la conciencia de lo que es el trabajo socialmente organizado.

La *razón instrumental* produce objetos tecnificados que ocultan el propio fin irracional del trabajo organizado: los artefactos explosivos, las minas y granadas de fragmentación, se parecen a los juguetes de los niños; la división del trabajo en un laboratorio químico permite a los científicos ocuparse de su parte de trabajo en el aislamiento de un componente sin saber que el resultado final de este proceso será la base del NAPALM que los Estados Unidos de Norteamérica usarán en un bombardeo contra los vietnamitas: “no sabemos si hacemos metralletas o aspiradoras”, dice un científico en el

¹⁴¹ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 166.

laboratorio, mientras la extrema racionalidad del capitalismo sirve al exterminio de personas¹⁴².

El progreso, que había servido como estandarte para la emancipación del sujeto a través de la radicalización de las fuerzas y relaciones productivas (modos y medios de producción) devino *regresión*, mayor sufrimiento, incremento progresivo en la reificación del mundo y, finalmente, incapacidad del sistema de albergar lo heterogéneo, la singularidad, la diferencia, la individualidad concreta. Esto invierte las nociones habituales de los progresos técnico-gnoseológicos que se supone existe actualmente en las sociedades modernas y modernizadas: no vivimos en la era del mayor progreso, sino del mayor retroceso.

En este punto se plantea la cuestión de si los hombres buscan en realidad la emancipación o están felices con el dominio que soportan.

Ello mueve a Adorno a hacer uso del psicoanálisis freudiano como una herramienta capaz de dar cuenta de la constitución del individuo en una sociedad determinada a través del propio movimiento de la psique, en su constitución dialéctica con la sociedad en donde brota, y su conexión con la libido, también ella históricamente determinada por las relaciones y fuerzas productivas de una sociedad específica, lo que previene de emplear movimientos esencialistas u ontologizadores para comprender la actividad humana: previene de petrificar lo que en sí es dinámico, las motivaciones últimas de la conducta humana.

Si lo que se busca es la liberación de las cadenas vigentes, a este respecto, Adorno detecta un contrasentido en el proyecto idealista de emancipación: la contradicción entre los medios y los fines con que el idealismo trabaja se refiere al empleo de las categorías y movimientos de la teología que él mismo intenta secularizar. Nociones como finitud, infinitud, maldad,¹⁴³ esencia, reconciliación, etc., constituyen los tópicos centrales del idealismo que a partir de Kant busca la experiencia total del sujeto como fundamento de su autonomía. Sin embargo el contenido de esas categorías es inexperimentable, y la conciencia es incapaz por sí misma de reconstruirlas.

¹⁴² Véase *El fuego inextinguible*, de Harun Farocki.

¹⁴³ “Podría decirse que, gracias a la lectura de Freud, la apatía [en Adorno] tomó el lugar de la maldad”. Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p. 193.

Por ello, la lectura de Freud permite a Adorno comprender por qué los intentos emancipatorios tienden a fracasar, sin que por ello sean remitirlos a una “ontología del mal”, de la esencia del bien y el mal, o a un destino del ser.

El análisis freudiano permite comprender por qué el sojuzgamiento del individuo no produce inmediatamente el deseo de liberarse, sino que el individuo vejado, dolido, e intentando autoconservarse, repite el sojuzgamiento al que se ve sometido, proyectándolo sobre los otros sujetos. Es lo que Adorno llama el *endurecimiento del sujeto* y que en términos psicoanalíticos se refiere a la identificación con el opresor motivada por el impulso a la autoconservación del propio Yo, autoconservación que Horkheimer y Adorno rastrearon hasta sus últimas consecuencias en sus análisis sobre la personalidad autoritaria.

Adorno procede así con un doble movimiento, constituido por el momento material o marxista y el momento psicoanalítico o freudiano, en un intento por abrir el pensamiento que el absolutismo hegeliano había cerrado de manera falsa.¹⁴⁴

En este sentido, el papel de la industria cultural, como compensación ideológica ante el fracaso de la política, se revela en extremo sustancial, pues a través de ella se opera una coacción hacia lo singular-diverso y las prácticas emancipatorias y revolucionarias son capturadas y devueltas en la forma del entretenimiento, que ya no exige ninguna interpretación activa de la realidad de los sujetos, sino un continuo adormecimiento como resultado de la relajación cerebral con la que el sujeto experimenta el arte hoy en día.

La industria cultural sublima la espontaneidad, la capacidad política del sujeto, al subsumir sus manifestaciones no planificadas en el esquema organizado. En la industria cultural el sujeto queda inventariado en los estudios de mercado, su voluntad es la imagen de lo que se espera que este sea. El secreto mecanismo anímico de la pasión individual ha quedado así revelado: el sujeto es lo que “se es”, es decir que su potencial individualidad queda sublimada en la producción general de esas individualidades.

De este modo, la industria cultural realiza la concreción que la política no pudo realizar, pues el individuo siente una correspondencia entre el esquema organizado de la sociedad totalizadora y sus propias motivaciones singulares. Lo que pasa por alto, empero,

¹⁴⁴ “el momento materialista explica cómo sería posible la emancipación humana, y el momento freudiano por qué fracasa cada vez que se la intenta. La dialéctica adorniana, por ser una dialéctica abierta, no propone la conciliación entre estos dos momentos”. *Ibid.* p. 19.

es que estas motivaciones acaecen en él precisamente por el papel mediato de la sociedad que lo conforma: el individuo, como fiel repetidor de lo social, ya no se representa lo social como coactivo, sino que se identifica plenamente con ello. El esquematismo trascendental, las palancas inconscientes de nuestras acciones, aquello que Kant se propuso por todos lados determinar, se llaman capitalismo:

“La tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria. Ésta lleva a cabo el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma, según Kant, debía actuar un mecanismo secreto que prepara ya los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma ha sido descifrado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que preparan los datos, por la industria cultural, es impuesta a ésta por el peso de una sociedad -a pesar de toda racionalización- irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste”.¹⁴⁵

De acuerdo con lo anterior, la intención individual es la caricatura de la personalidad, y ésta a su vez, en la era del egoísmo global, es la caricatura de la libertad.¹⁴⁶

El mecanismo secreto de la intencionalidad, las motivaciones interiores, el esencialismo del individuo, etc., tiene que enfrentarse a la paradoja de estar producidos y mediados masivamente. Por eso, apelar a la intencionalidad del sujeto contradice el contenido de verdad de su actuar y su decir, pues éstos contenidos precisamente se encuentran alienados, producidos en serie, pronunciados desde la esfera misma que ha cosificado la individualidad concreta.

La industria cultural representa la pseudo-concreción del espíritu vuelto sistema. La identificación total de los individuos entre sí y de ellos con la sociedad al precio de su propio contenido de verdad crea orden, pero no conexión, escenarios, pero no relaciones,

¹⁴⁵ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 169.

¹⁴⁶ Ésta es la base de la crítica adorniana al postulado kantiano de la libertad como identificación entre la universalidad de la conducta moral y las leyes naturales. Adorno criticará en *Dialéctica negativa* la formulación de que el sujeto actúa libremente y por necesidad al mismo tiempo. La personalidad, en tanto síntesis entre la coacción social y el sujeto reificado, repite el motivo kantiano de la constitución inconsciente del sujeto puro a partir del modelo de la sociedad donde surge, de modo que la personalidad no es más que la imagen de la sociedad vuelta individuo, ambos atravesados por la coacción de la totalidad.

lugares pero no *no-lugares*,¹⁴⁷ posibilidades, pero no la utopía del individuo autónomo, produce lo mismo, pero no lo *otro*.

La industria cultural, como secularización de la razón instrumental, alcanza así la constelación que la determina. Estéticamente, la industria cultural subsume la autonomía de la obra de arte –que consistía en la capacidad para liberarse de las fuerzas y relaciones productivas determinadas por el capitalismo– a la simple e inmediata identificación con su propio proceso técnico. Gnoseológicamente, la industria cultural propaga el contenido idéntico a la forma, es decir, el conocimiento es invariante repetición de lo siempre igual que para comunicarse necesita comportar los caracteres de lo general, de este modo el conocimiento se cierra y ya no deja introducir lo nuevo: a la gnoseología cerrada del sistema le corresponde una *resignación* frente al pasado.¹⁴⁸ El pasado, que una vez fue movimiento y choque antagónico, queda así petrificado para el pensamiento mítico: se representa el sufrimiento como necesario. Éticamente, la felicidad se revela como engaño, pues sobrevive sólo por el sufrimiento ajeno, que es la condición para el funcionamiento de la sociedad antagónica que proyecta los costos del progreso sobre los que padecen una posición desfavorable en la vida económica.¹⁴⁹

¹⁴⁷ “Debe aclararse en este punto que lo que aquí estamos pensando como no-lugar se diferencia de la propuesta de Marc Augé referida a tal concepto. Este autor define los “no lugares”, en lo que él denomina la “sobremodernidad”, como espacios del anonimato y la continua circulación, espacios de tránsito (por ejemplo: aeropuertos, autopistas, *shoppings*, etc.), donde la información no es concentrada sino difusa y difuminada por todo el espacio. (...) El no-lugar, siguiendo a Adorno y Deleuze, busca reflexionar sobre el espacio, “la grieta” abierta que posibilita el pensamiento crítico. Pretende indagar sobre esa *singularidad* que es el individuo concreto, el individuo que se piensa sobre un único plano de inmanencia y que se resiste a su anulación en la complejidad del Todo”. Dipaola, Esteban y Yabkowski, Nuria. *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008, p. 18-19. Cursivas en el original.

¹⁴⁸ “La construcción del espíritu equivalió a la construcción de la necesidad. (...) 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”. *Ibíd.* p. 29-30.

¹⁴⁹ La autonomía, como estandarte de la Ilustración en tanto proyecto de desencantamiento del mundo y fortalecimiento de la individualidad, devino heteronomía, gobierno de los sujetos por otros sujetos, exigida con el sacrificio de la pasión como modelo de la sociedad moderna, que proyecta los anhelos de autoconservación del individuo en un esquema planificado de organización de la sociedad donde cada sujeto tiene su “función” en una estructura predeterminada. Ello configura el concepto de “sociedad obscena” que, en el excurso sobre *Juliette, o Ilustración y moral* (en *Dialéctica de la Ilustración*) lo mismo que el modelo *Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica* (en *Dialéctica negativa*), Adorno caracteriza como la antesala de la sociedad fascista en el sentido en que la sociedad mediada por la ley del intercambio (la sociedad obscena) reduce al hombre a mero suministro del sistema, desposeyéndolo de su capacidad y voluntad política: apático, él mismo identificado con la sociedad organizada, el sujeto está listo para convertirse en un agente del sufrimiento. El hombre, como mero suministro para el sistema en una sociedad obscena, queda identificado como un número o espécimen del género humano, lo mismo que el conejo en el

La industria cultural reconcilia falsamente al sujeto con la naturaleza, con la sociedad y consigo mismo. En tanto imagen de reconciliación final, la industria cultural compensa el fracaso ante la promesa que la política no pudo realizar. Es por ello que Adorno define al *totalitarismo* como la *administración total de la vida* en el sentido en que la racionalización planificada, la sublimación del contenido expresivo del sujeto y la compensación ante el fracaso de la política se manifiesta en la totalidad de la existencia: lo mismo en el tiempo de trabajo que en el tiempo libre.

“La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo. (...) Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina sólo es posible escapar adaptándose a él en el ocio”.¹⁵⁰

El entretenimiento, como refugio ante el agotamiento del trabajo productivo, se revela él mismo como planificado, racionalizado, como trabajo social: su dialéctica inmanente le revela como aburrimiento porque, para entretener, la industria cultural no debe forzar a comprender, y así consigue reproducirse infinitamente. Por ello, en la industria cultural, los contenidos emanan directamente de la forma, del esquema muerto o trabajo acumulado que elimina el trabajo vivo.

Organizado, planificado, racionalizado, el entretenimiento es la aparente contraparte del trabajo en oficina, aunque en realidad ambos constituyen una unidad indisoluble. Finalmente la técnica, cuya democratización supuso la liberación del hombre del sojuzgamiento laboral, devino pasatiempo opresor.

Este es el contenido del debate entre Adorno y Benjamín respecto al papel de la técnica en la emancipación de la sociedad de masas, y la razón principal por la que Adorno se presenta como un marxista heterodoxo, como un “Marx sin proletariado”¹⁵¹, pues no está

calvario del laboratorio, pero que a través de la extrema racionalización del fascismo en la Alemania de la segunda guerra mundial, ese cuerpo se adhirió a otros en el frívolo aumento del conteo crematorio.

¹⁵⁰ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 181.

¹⁵¹ Cfr. Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Ed. Siglo XXI, 1981.

dispuesto a aceptar una emancipación directa del proletariado perada por la inmediata toma de control de la técnica moderna.

La tesis benjaminiana, según la cual a la pérdida del aura y de su valor cultural (acaecida por la capacidad de reproductibilidad técnica de los medios modernos) corresponde la liberación del sujeto masificado, es criticada por el papel predominante que el sujeto, a través de la racionalización en el momento de la “composición” de la obra, adquiere en este proceso.

Para Adorno, la tesis benjaminiana adolece de dos momentos irreflexivos: por un lado, repite el componente mesiánico con el que el marxismo había señalado al proletariado como la clase históricamente determinada para la emancipación; por el otro, la constante tecnificación de los procesos de reproducción incrementan la racionalización de esos procesos y en este sentido se identifican con la organización racionalizada que los genera, no con la liberación que su “apropiación” supone.

Por ello, Adorno piensa que se necesita de una *segunda reflexión*, un *tour de force* o una *refuncionalización* de las relaciones productivas que sólo el arte puede organizar, expresar, pero que no puede reconciliar por tener él mismo un momento objetivo en cuanto racionalidad técnica, que condiciona su propia posición de denuncia como una denuncia herida por la contradicción estructural que supone el lenguaje positivo de la sociedad modernizada.¹⁵²

“El defecto de la teoría de la reproducción de Benjamín es que sus categorías bipolares no permiten distinguir entre la concepción de un arte desideologizado hasta en su capa fundamental y el abuso de la racionalidad estética para la explotación y el dominio de las masas; apenas se roza la alternativa. El único momento que va más allá del racionalismo de la cámara que Benjamín emplea es el concepto de montaje, que tuvo su acmé durante el surrealismo y fue atenuado rápidamente en el cine. El montaje juega con los elementos de la realidad del incontestado sentido común para arrancarles una tendencia cambiada o, en los mejores casos, despertar su lenguaje latente. Sin embargo, el montaje no tiene fuerza si no hace saltar por los aires a los elementos mismos. Precisamente a él se

¹⁵² “El lenguaje positivo no es apto para representar la sociedad real -debido a que el intrincamiento de sus mediaciones la vuelve abstracta- ni la sociedad emancipada, porque nadie puede imaginarse 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 se ha emancipado, y la promesa de felicidad que debía cumplir la praxis permanece cifrada en el lenguaje negativo de la obra de arte moderna”. Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008, p. 262.

le podría reprochar un resto de irracionalismo complaciente, de adaptación al material aportado desde fuera de la obra. Por eso, el principio de montaje pasó al principio de construcción con una coherencia cuyos pasos tendría que describir esa historiografía estética que todavía no existe.”.¹⁵³

El debate se centra entonces en la equivocidad del arte como vehículo para la emancipación en medio de la totalidad dominante, de su capacidad o incapacidad para concretizar lo otro de la razón instrumental.

En el sistema de la industria cultural, la racionalidad irracional de la sociedad burguesa convierte al arte, su potencial expresivo, en producto cultural idéntico a la sociedad que lo conforma a través de la incrementación de la planificación y el consecuente aumento de la subjetividad como unidad organizadora, sin obedecer a la objetividad del material con que el artista trabaja. Es lo que se proyecta en el documental cinematográfico como el intento del sujeto por organizar el material caótico, la realidad antagonica: su tarea se debate entre la resignación ante el material experimentado como *lo dado* y la organización hiper subjetiva, racionalizada, del montaje.

Lo que el arte pone en juego para Adorno, es un modelo de praxis emancipatoria, que el arte capturado por la industria cultural no puede realizar más que en la abolición de su propio concepto, de su propia comprensibilidad o comunicabilidad social.¹⁵⁴

De lo que se trata es de re-funcionalizar los procedimientos y materiales de la propia *ratio* burguesa para usarlas en contra de ella, pero no sólo eso: el carácter creativo del arte consiste en dar paso a lo diverso, a lo otro, no a la simple oposición programática de lo siempre igual.

En este sentido, el arte autónomo, a diferencia del arte ideológico, es aquel que determina dialécticamente el contenido de la sociedad que se ha vuelto falsa a través de la re-funcionalización de las fuerzas y relaciones productivas, de los modos y medios de producción, devolviéndole a la sociedad la imagen invertida, negativa, de ella misma, a diferencia del arte ideológico que persigue con todas sus fuerzas proyectar un concepto positivo o reconciliador de la sociedad con ella misma.

¹⁵³Adorno, Theodor W. *Teoría estética, Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 80-82.

¹⁵⁴ En las nociones de “pérdida de la obiedad del arte” y “desartización del arte”, Adorno formula su teoría acerca del contenido de verdad del arte contemporáneo: el no poder identificarse ya con el “conocimiento” en la época de la industria cultural. Cfr. Adorno, Theodor W. *Teoría estética, Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004.

Por ello el arte no ideológico es una utopía para la cual no existen imágenes conciliatorias, es una utopía sin imágenes, pues las imágenes que pueden surgir brotan de una posición reconciliada falsamente: el arte, por ello, tiene que expresar la existencia, pero negativamente.

El arte ideológico, como contraparte del arte autónomo, es aquel que reconcilia falsamente a los sujetos con la sociedad a través de los procedimientos técnicos de la organización racionalizada y los devuelve en forma de productos culturales que reúnen ficticiamente al hombre con la naturaleza y consigo mismo.

De este modo, el arte auténtico se mantiene en la máxima línea de tensión: surge como la negación determinada de la sociedad que lo produce.

Si la racionalidad instrumental separó medios de fines y absolutizó los fines en la forma del procedimiento técnico planificado, el arte por su parte separa medios ideológicos de fines ideológicos, toma los procedimientos y materiales identificados con la sociedad y opone a ella el antagonismo estructural de su propio proceso. Por eso Adorno puede decir que el arte es lo no-idéntico a la sociedad que lo produce.

El arte, como negación determinada de la sociedad, es lo social vuelto contra la misma sociedad, porque lo social se ha vuelto falso y el arte aspira ser la concreción de una sociedad verdadera.

En este sentido, Adorno opone a la representación armónica (“colorida”) de la falsa felicidad en el sistema el *ideal de lo negro* del arte como una clausura de la representación y de la comprensión de la sociedad sobre sí misma.

Es por ello que Adorno reprocha a Benjamín haber identificado de forma inmediata el procedimiento técnico con el potencial utópico, pues el cambio cualitativo que la técnica moderna importa al arte no lo hace por sí mismo autónomo, sino que los medios técnicos de producción dependen de las relaciones o modos de reproducción social que el capitalismo pervierte y convierte en falacia.

El arte opera con un modelo de organización no coactiva de lo singular diverso, contrapunteado con la unidad de la razón subjetiva no instrumental: el arte es *expresión* de la incapacidad para expresar algo, en una sociedad en la que el lenguaje mismo está mediado por lo falso y es imposible que designe inmediata, directamente la verdad de las cosas.

El arte no ideológico destraba el círculo infernal del conocimiento burgués al presentarse como clausura de la imagen que la sociedad tiene de sí misma. El arte invierte el papel regresivo del conocimiento burgués, volviéndose incomprendible para una sociedad que no tolera lo a ella heterogéneo: expresa la experiencia de la totalidad antagónica reconciliada falsamente por el idealismo, pero por ello mismo tiende a clausurar toda enunciación clara y distinta, derrumba la comprensión e identificación inmediata con la sociedad que lo produce.

El momento de verdad de la técnica en el arte se muestra como la negación determinada de la racionalidad instrumental en medio de la cual emerge: el arte como lo no-idéntico a la sociedad contribuye a romper el hechizo del espíritu, comporta un modelo de praxis emancipatoria que sin embargo debe mantenerse como lo que es: un modelo de praxis, y no la praxis emancipatoria como tal.

2.2 Arte y técnica.

La técnica, para Heidegger, ha revelado su capacidad para emplazar los entes y mantenerlos así a dis-posición, en una relación de almacenamiento y sobreexplotación constante. Esta condición, la estructura del ensamble maquínico (*Gestell*), es el revés del acontecimiento desocultador del ser (*Ereignis*). Por ello, la técnica moderna comporta al mismo tiempo lo peligroso y lo salvífico para Heidegger.

El *Ereignis* es el rostro que viene pegado al peligro de la absolutización técnica del *Gestell*. El *Ereignis* tiene la estructura del desocultamiento en cuanto *ποίησις*: creación o *evento apropiador* que consiste en albergar al ser y dejarlo reposar, escucharlo, para abandonar así la indigencia que consiste en la falta de ser o de sentido en la vida moderna.

Para Heidegger, el arte auténtico es desocultador, abrigador y reposante, repite el modelo de praxis griega que en el análisis de *Ser y tiempo* revelaba al útil como *significativo*, familiar, *respeccional*: la obra abre, funda un *mundo* en sentido de la permanencia y no del tiempo presente, *pone en obra* la verdad.

Para Adorno, será el arte (acompañado de la reflexión filosófica) el lugar donde las relaciones y fuerzas productivas cosificadas pueden ser refuncionalizadas y liberadas de su uso opresor. La industria cultural consume la identificación total (sin tensión) entre el

singular y la totalidad. La industria cultural es la absolutización de la forma en el detalle, o lo que es lo mismo, la concreción del sistema portado por el individuo alienado, que se identifica así con la sociedad que lo oprime.

Para Adorno, el arte auténtico niega la falsa reconciliación del individuo con el sistema: devela la estructura político-económica que concilia en la idea lo que en la realidad se encuentra separado. Sin embargo, esta situación mueve a la expresión artística a la aporía de representar lo verdadero en medio de lo falso. De modo que la tarea del arte, la expresión de la concreción individual, aunada a la de la filosofía, se mantiene como promesa, pero promesa para cumplir en el aquí y ahora, todavía no como realización.

2.2.1 Heidegger: hacia el origen de la obra de arte.

El llamado “giro” en Heidegger se muestra como la consecuencia lógica de la restitución de la pregunta *fundamental* de la filosofía, la pregunta por el ser del ente: giro o retorno hacia la fuente del primer alumbramiento de la verdad del ser.

Como ya se ha mencionado, en la alborada griega el destino del ser halló expresión en el asombro de los primeros pensadores al captar la maravilla de las cosas: que las cosas *son*. Pero este movimiento dejó oculto su verdadero fundamento. La última consecuencia del idealismo representa para Heidegger el despojo del *esencializarse* del ser, acometido por la ciencia.

La ciencia ya no pregunta por el ser, no conoce caminos (que son el lugar de apertura del claro del ser en el pensamiento), la ciencia sólo conoce formas de proceder: conmina al ente ya dispuesto a una relación objetiva en la que el sujeto se presenta como omnicomprende y por tanto manipulador del ente total, la naturaleza.

Por ello mismo, la ciencia, como realización del idealismo, es la consecuencia de que el movimiento de la metafísica occidental no sea precisamente un error o un accidente, sino una desviación que atiende al movimiento destinal del propio ser que en el *primer inicio* dispuso al ente sólo con la maravilla del *asombro*, y que en la época moderna este *asombro* se troca en Heidegger en el revés del *espanto* que produce el moderno emplazamiento del ser.

El giro (*khēre*) se presenta entonces como la recuperación de la dis-posición del asombro: la ek-sistencia como disposición o apertura para el llamado del ser, es el revés de la desocultación que la cadena del emplazamiento atrajo con la ciencia y técnica modernas: en una palabra, *apropiación productiva*, es decir *significativa*, de la técnica a través del arte.

Heidegger caracterizará este *giro* al pensar inicial con la estructura del *ensamble*. El ensamble resulta de negar aquella “voluntad de sistema” con la que Heidegger caracteriza los intentos por ordenar al ser a partir de la inmanencia de la conciencia.

En los grandes relatos o grandes sistemas de pensamiento, que van de Fichte a Hegel, pasando por Kant y tocando incluso al lógica de Kierkegaard, la estructura del mundo aparece como derivada de la estructura de la conciencia. Esto representa para Heidegger la desmesura del pensamiento en relación con el ser; por ello, a la voluntad de sistema responde Heidegger con la estructura del ensamble, donde el ser puede esencializar sin ser emplazado.

El ensamble pretende acoger al ser en su libre donación, recibirlo y resguardarlo en su esencializarse. Ahora, si el ensamble abre la posibilidad de un claro donde el movimiento de ocultamiento/desocultamiento del ser pueda ser acogido en su verdad, entonces el ensamble es la estructura del *evento apropiador (Ereignis)*: apertura del *ahí* del ser.

Heidegger caracteriza el ensamble como una estructura compuesta de seis partes: *resonancia, pase, salto, fundación, los futuros y el último dios*.¹⁵⁵ La *resonancia* es la tarea que el propio Heidegger se propone como la sigética que funda la lógica: guardar silencio para “prestar oídos” a la “llamada” originaria del ser. El *pase* es primero pase del primer comienzo, la alborada griega, para que este ponga en juego al otro comienzo, al retorno positivo al pasado, a fin de que de este juego correlativo se origine el *salto* o *giro*. El *salto* es la consecuencia de atender al llamado. El salto es la elección del sí mismo en tanto el hombre se relaciona con el ser de manera necesaria a través del lenguaje y el pensamiento: en el salto, el hombre decide decidir, sale de su indigencia y se entrega al acontecimiento destinal del ser, abriga al ser en su ek-sistir. La *fundación* es el nuevo comienzo, pero no un

¹⁵⁵ Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Ed. Almagesto-Biblios: Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003, p. 26 ss.

comienzo desde cero, sino como *apropiación productiva* del primer proyecto, como un cobijar la tradición que primero se ha criticado. Todo acto de *apertura* del *ahí* del ser es *fundamental* en el sentido en el que *funda* un modo de ser (ἦθος), “establece” una nueva relación entre el ser y el hombre y destina de este modo una historia. *Los futuros* (los pocos, los insólitos) son aquellos que experimentan el llamado anticipatoriamente a través de la escucha en la época de la indigencia, en la época sin dioses. El *último dios* es el ser, que vence a todos los dioses anteriores, con lo que el hombre experimenta una relación ontológica de su existencia en un sentido radicalmente diferente de la experiencia cristiana: el ser es el dios de los dioses, por ello, después de la *muerte de Dios* anunciada por Nietzsche, el ser es el advenimiento del último dios, mientras el hombre se mantiene aguardando su retorno.

El arte ocupa un lugar privilegiado en la estructura o ensamble del evento, ya que *pone en obra* la verdad en la restitución del diálogo con la divinidad.

La restitución de este lazo de sentido ocurre por dos aspectos que derivan de la relación de la obra de arte con la verdad (con el ser): la *esencialización* del ser, por un lado, debido a su propia naturaleza, tiene que manifestarse en un ente, tiene que mostrarse como ente ocultándose como ser; por el otro, la restitución del diálogo con la divinidad ocurre en el arte porque este *funda* la *morada* del hombre en la desgarradura entre *mundo* significativo y *tierra* desprovista de significación.

A este movimiento de ocultación/desocultación Heidegger lo llama *abrigo*: poner en obra la verdad del ser como el movimiento de apertura del claro en el que el ser se oculta y que de este modo queda desvelado en su encubrimiento. “Entonces se muestra: que el ser abandona al ente quiere decir: el ser [Seyn] *se oculta* en la manifestación del ente. Y el ser [Seyn] es esencialmente determinado como este ocultar que se sustrae”.¹⁵⁶ El ente corresponde al ocultamiento del ser en lo abierto, de otro modo el ser no podría acaecer, mostrarse.

Siempre un ente para el ser, pero no siempre un ser para el ente: la modernidad es la época de la indigencia en la que los entes se mantienen, para el hombre, alejados del ser, mientras que todo mostrarse del ser requiere esencialmente al ente.

¹⁵⁶ Ibid. p. 102.

La obra de arte, por tanto, acerca el ser al ente, eleva el ente a su proximidad con el ser; es lo que Heidegger nombra el conflicto tierra-mundo, donde la materialidad cerrada de la tierra puede acoger la apertura de un mundo de significación, elevar la materia de su uso técnico a su apropiación a través de la praxis artística.

La obra eleva la *tierra* y asienta el *mundo* sobre su fundamento¹⁵⁷. *Mundo*, como se tematizó en *Ser y tiempo*, es *significatividad* en tanto *familiaridad*. Mundo es el lugar de las decisiones de nuestra vida: el lugar de la política. Por ello, sólo los hombres tienen mundo, es lo abierto no como lo que se da científicamente, sino como lo que acoge ontológicamente: el mundo es la apertura de lo ente y su acogimiento en lo que el ente realmente significa. De acuerdo con Heidegger:

“*Un mundo hace mundo* y tiene ser que todo lo aprensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que sea frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo. La piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo, pero forman parte del velado aflujo de un entorno en el que tienen su lugar. Por el contrario, la campesina tiene un mundo, porque mora en la apertura de lo ente”.¹⁵⁸

Por ello, el conflicto tierra-mundo no puede dirimirse por uno u otro vencedor en cada caso, sino que el esencializarse mismo del ser, la puesta en obra de la verdad, necesita de este movimiento de lucha entre la apertura del claro de la verdad y el abrigarse de la verdad en el ente. La verdad acontece en el conflicto, no en la resolución por uno u otro combatiente:

“La esencia de la verdad es, en sí misma, el combate primigenio en el que se disputa ese centro abierto en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo. (...) A lo abierto le pertenece un mundo y la tierra. Pero el mundo no es simplemente ese espacio abierto que corresponde al claro, ni la tierra es eso cerrado que corresponde al encubrimiento. (...) La tierra sólo se alza a través del mundo, el mundo sólo se funda sobre la tierra, en la medida en que la verdad acontece como lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento.

¹⁵⁷ Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, Madrid, Ed. Alianza, 2010, p. 30.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 32.

Pero ¿cómo acontece la verdad? Nuestra respuesta es que acontece en unos pocos modos esenciales. Uno de estos modos es el ser-obra de la obra. Levantar un mundo y traer aquí la tierra supone la disputa de ese combate -que es la obra- en el que se lucha para conquistar el desocultamiento de lo ente en su totalidad, esto es, la verdad”.¹⁵⁹

La obra *instala*, funda el sentido y concretiza así una historia, arraiga un destino común, una confianza en la verdad del ser para todo un pueblo. Es lo que Heidegger ilustra con el templo ateniense como morada (ἦθος) del ser, como elevación de la tierra a una significación y confianza en el destino y en la historia de un pueblo: como comunicación con la divinidad del ser.

La *obra* de arte recibe el material y lo acoge en su recibimiento, lo *abriga*. La obra, pues, no deja de ser una *cosa*, pero una cosa particular de acuerdo con Heidegger: *la cosa*, la tierra, por ejemplo el granito, reposa en sí pero no es producida por el hombre, es el ser mismo en su sereno esencializarse infantil; *el instrumento* tiene un fin o una utilidad, es producido por el hombre y en ese sentido *significa*: es *útil* y remite a un mundo, pero el utensilio no reposa sobre sí, sino que en su fiabilidad (funcionamiento) se desgasta, el *utensilio* es el intermedio entre *cosa* y *obra*; *la obra* parece instrumento, y es por ello por lo que se ha definido de forma estética, instrumental, sin embargo, para Heidegger la obra es fiable porque es el soporte del ser, ello constituye su finalidad, pero esa finalidad es precisamente el reposar en la obra de la obra, es decir, el *dejar ser* al material.

Por ello Heidegger puede decir que, a diferencia del instrumento, la obra de arte preserva el material, no en el sentido quiditativo de mantenerlo materialmente, sino ontológicamente como significado. De este modo, la obra combate el “desgaste” de su propia materia:

“Es verdad que el escultor usa la piedra de la misma manera que el albañil, pero no la desgasta. En cierto modo esto sólo ocurre cuando la obra fracasa. También es verdad que el pintor usa la pintura, pero de tal manera que los colores no sólo no se desgastan, sino que gracias a él empiezan a lucir. También el poeta usa la palabra, pero no del modo que tienen que usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola; sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece”.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Ibid. p. 39-40.

¹⁶⁰ Ibid. p. 34.

Este es el profundo sentido en el que la creación artística y el pensar filosófico se hermanan: el pensamiento es pensamiento *del* ser en cuanto el ser mismo destina al hombre a pastorear al ente en el claro del lenguaje; el pensamiento es igualmente pensamiento *del* ser porque presta oídos a su llamado, lo atiende y lo abriga en el lenguaje. Esto significa que el esencializarse del ser adquiere toda su dimensión cuando es caracterizado positivamente en el *Ereignis* como creatividad, como ποιήσις, y entonces los entes son llevados al claro del ser por la amistad entre arte y filosofía.

¿Y para qué poetas? Si “largo es el tiempo de penuria en la noche del mundo”,¹⁶¹ los poetas (y el filósofo) son precisamente los futuros, los insólitos, los pocos que tornan a la palabra verdadera y la hacen permanecer. Todo crear es poético inicialmente, sólo con el desarraigo del pensamiento el ser se pudo restringir la poesía a la métrica y la rima como condiciones ónticas (técnicas) y no ontológicas (significativas). Pero poesía es originariamente desocultamiento advenedizo del ser que reúne al hombre en su claro, encargándolo a cuidar y guardar la verdad de las cosas.

Por ello, la radicalidad del arte, para Heidegger, se da como palabra: parentesco ontológico entre *Dichten* (inventar, imaginar, excogitar) y *Dichtung* (poesía). La poesía, en tanto palabra, es para Heidegger el arte más elevado: la “obra de arte lingüística” significa que se trabaja con el material máspreciado para el ser, es decir el lenguaje.

El lenguaje es la apertura del ente. Al nombrar el ente por primera vez el lenguaje lo hace llegar a la palabra y lo muestra, para que el hombre lo tome y lo resguarde. El lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial, como creación, apertura: verdad.¹⁶²

El lenguaje es algo de que lo que en apariencia disponemos, pero que en realidad dispone de nosotros, en tanto nosotros somos llamados por el ser que nos ha lanzado como su proyecto.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 200.

¹⁶² “De manera que el lenguaje es la sede, el lugar en que acontece el ser como abrirse de las aperturas históricas en las que está lanzado el *Dasein*, y Heidegger concibe la estructura del *Ereignis* según el modelo de la relación del hombre con el lenguaje. Por un lado, como se dice también en la conferencia sobre Hölderlin, es el lenguaje el “que rige nuestro *Dasein*”; nosotros dependemos de él: “El lenguaje no es un instrumento que esté a nuestra disposición, sino que es ese evento que dispone de la suprema posibilidad del ser del hombre”. Pero, por otra parte, precisamente el mismo escrito toma de Hölderlin la caracterización del hombre como un Gespräch, como un diálogo. La palabra que “ nombra a los dioses” es siempre respuesta al llamado de los dioses”. Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998, p. 113.

El lenguaje custodia la presencia. De este modo, la meditación filosófica, el camino del pensar, comparte con el arte la tarea de traer al claro del ser la maravilla del esencializarse: algo para lo cual el tiempo presente no tiene oídos. Así, callando, podemos descubrir el claro en el cual el ser se funda y trae las cosas a la presencia a través del lenguaje. De acuerdo con Heidegger:

“Cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia. *Lenguaje y evento*. (...) El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guardar-medida. Guarda la medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida como el esenciarse de la competencia y de su ensamble (evento)”.¹⁶³

En consecuencia, para Heidegger, somos arrojados al mundo en tanto destinados por el proyecto del ser, y sólo podemos recuperarnos atendiendo al llamado, que en la actualidad provoca espanto por la lejanía de los dioses, pero que, en última instancia, ese espanto nos conduce hacia la morada (ἦθος) o “infancia sin voluntad” que el hombre abandonó en el primer alumbramiento.

El lugar para este giro, para esta vuelta a la verdad, para Heidegger, se encuentra en el entrecruce entre la apertura que el arte realiza sobre el material, y la reflexión filosófica que lo cierra o funda sobre un suelo o tradición en específico: ambas actividades, como actitudes propias del pensar, significa que el pensar es el claro del ser.

Por lo tanto, para Heidegger, el lenguaje y la tradición que lo hace posible, es decir, los hechos específicos de un pueblo, son al mismo tiempo acontecimientos humanos y no humanos, le pertenecen y no al hombre: el hombre los recoge, pero el ser es quién lo dirige. ¿Hasta qué punto en Heidegger la historia le pertenece o no al hombre, es creada o no por él?

Adorno contribuye en este sentido a devolverle al hombre la capacidad para autodeterminarse. Autodeterminación que en Heidegger aparece como imposible, pues el hombre debe más bien resignarse a los eventos que el ser así ha destinado, y asumir las

¹⁶³ Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Ed. Almagesto-Biblios: Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003, p. 401-402.

catástrofes históricas como movimientos propios del ser que trascienden nuestra propia voluntad.

La propuesta filosófica de Heidegger, así, pese a sus enormes descubrimientos en términos de *mundo de la vida* o existencia concreta, es compensada por un profundo irracionalismo en su concepción de la historia y el papel que el hombre juega en la capacidad que tiene para determinarla, es decir modificarla: crear mejores condiciones de existencia.

2.2.2 Adorno: el arte como modelo *de la* filosofía.

El problema de la racionalidad contemporánea es que ella ya no puede dar cuenta de lo que tenía por finalidad, que era la vida misma: el conocimiento se encuentra escindido del mundo.

Es lo que se demostró con la aporía de la razón esquemática o razón deductiva, que no sirve para captar el objeto que sin embargo pretendía determinar. Como el lenguaje se ha positivizado, el material conceptual que pretende captar lo real necesariamente tiene que fragmentarse y emprender una *lógica de la desintegración* del propio esquema teórico-conceptual pues “la racionalización todavía no es racional; la universalidad de la mediación todavía no se ha convertido en vida”.¹⁶⁴

Ante la incapacidad de la razón deductiva de producir por sí sola *lo vivo*, Adorno propone el modelo de la *constelación* como *arquitectura móvil* de conceptos, a consecuencia de que la realidad se presenta ella misma como fragmentada, y el pensamiento que intenta captarla no pueda reconstituirla fiándose del esquema.

Sin embargo, lo fragmentario no debe entenderse como lo individual contingente, ni como el desprendimiento inmediato de la totalidad (la aporía irresoluble del individualismo kierkegaardiano así lo ha demostrado); sino que el fragmento se opone a la totalidad en tanto ésta representa una falsa reconciliación o reconciliación ideológica¹⁶⁵: “la categoría de

¹⁶⁴ Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 92.

¹⁶⁵ “De este modo, la obra que junto con la *Dialéctica negativa* y un libro de filosofía moral que Adorno planeaba escribir debía <<exponer lo que yo tengo que poner en la balanza>> es un fragmento. (...) se refiere a algo productivo: que las teorías sistemáticas tienen que disgregarse en fragmentos para sacar a la luz su contenido de verdad. (...) Adorno dice en otra carta sobre las dificultades de exposición de la *Teoría estética*: <<Consisten [...] en que la sucesión primero-después, que es casi inevitable para un libro, se revela tan

lo fragmentario, que tiene aquí su lugar, no es la de la individualidad contingente, el fragmento es la parte de la totalidad de la obra que se opone a ella”.¹⁶⁶

Aunado a la constelación conceptual, existe otro modelo que acompasa precisamente a esta escritura fragmentaria y que, por ser eminentemente *expresivo* y no “argumentativo”, es decir, inmanentemente no-conceptual, libera al pensamiento del hechizo de la absolutización abstracta: ese modelo, para Adorno, es el arte.

La tesis central del proyecto moderno, entonces, soportaba lo que podríamos llamar una *primacía del sujeto*, expresada en la extrema racionalidad como dintel del proyecto de Ilustrado de desencantamiento del mundo. Ante esta situación, que es la punta de lanza de la filosofía de la identidad, Adorno opondrá el modelo de la *primacía del objeto* o filosofía de *lo otro*: lo otro de la razón con lo cual la propia razón se fortalece.

Sin embargo, la tesis de la primacía del objeto no es una tesis ingenuamente contraria a la primacía del sujeto. Adorno es consciente de la falsación que implica eliminar el momento de la subjetividad como supuesta garantía de objetividad pura. La falsa conciencia de este supuesto se muestra como la *resignación* ante el material, o la metafísica que cree poder elaborarse sin la mediación objetiva del sujeto.

El primer caso lo encontramos en la “grandeza kierkegaardiana de los objetos”: la resignación ante la realidad que para el sujeto debilitado o vacío aparece como inabarcable, caótica, desmesurada. El segundo caso lo ejemplifica el propio Heidegger, quien pretende elaborar una metafísica sin sujeto, siendo el sujeto la mediación constitutiva de toda experiencia, por lo cual un proyecto que no contempla la capacidad del sujeto para autodeterminarse inevitablemente decanta en aporía, cerrazón, sinsentido o, para emplear el lenguaje adorniano, en barbarie.

Toda filosofía que desatiende lo objetivo, por ejemplo Kierkegaard, o lo subjetivo, como ocurre en Heidegger, condena su propuesta al irracionalismo de fundar la experiencia en algo que ni es lo real, en el primer caso, ni la realidad se deja autodeterminar por los hombres, como sucede en el segundo.

incompatible para la cosa que resulta irrealizable la disposición tradicional que he intentado hasta ahora, incluso en la *Dialéctica negativa*. Este libro hay que escribirlo de manera concéntrica, en partes de igual peso, paratáticas, que se ordenen en torno a un punto central que expresan mediante su constelación>>. Los problemas de la forma paratáctica de exposición en la última versión de la *Teoría estética* (con la que Adorno no estaba satisfecho) tienen una causa objetiva: la expresión de la posición del pensamiento ante la objetividad”. *Ibid.* p. 479-483.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 67-68.

La resignación ante el mundo constituido la encuentra Adorno, en lo que respecta al arte, en el caso del collage y el surrealismo. Para Adorno, ambos son momentos expresivos que sin embargo no logran “componer” el material a través de una unidad orgánica mediada subjetivamente, sino que absolutizan el fragmento (la cosa, los objetos de la realidad) en su propia cosificación. Ambas manifestaciones, en su realismo ingenuo, crean orden pero no conexión, la existencia la ilustran con lo existente, no hay interpretación, ni apropiación, a falta de la mediación del sujeto en el proceso de constitución de lo real.

En el caso del sujeto, la preeminencia de éste se realiza por ejemplo en el documental, en el que un orden externo al material condiciona su presentación en bloques espacio-temporales que sólo adquieren sentido a partir de la reconstrucción retrospectiva del autor, y por ello tiende a confundirse la realidad con su organización exterior, como ya sucedía con la ingenuidad épica de Homero.

Para Adorno, el arte ha sabido renunciar a la absolutización de lo empírico sin acrecentar la reificación del sujeto. A ello apunta la “categoría” adorniana de la *primacía del objeto*. La primacía del objeto no es una eliminación programática de la subjetividad: la primacía del objeto que se expresa en el arte corresponde el fortalecimiento de esa subjetividad que al albergar lo otro de sí, lo no-conceptual o momento material se fortalece, se expande, conquista su propio punto ciego, su propia obcecación, el sujeto se fortalece acogiendo la diferencia, *lo otro* de la razón, de este modo libera su potencial interpretativo anestesiado culturalmente.

El sujeto autónomo tiene que abrirse y albergar un objeto que se le presenta intraducible, incomunicable, complejo en el sentido en que se aparta de la comprensión sin tensión en la era de la industria cultural. Así, la primacía del objeto adorniana posee dos momentos constitutivos: por un lado, alberga el momento no-conceptual que la *ὑβρις* racional suprimió en el esquema de las filosofías de la identidad, de modo que el sujeto debe poder acoger lo a él heterogéneo sin furia ni terror, sino como comprobación de la diversidad inmanente al concepto mismo de razón (la razón como no-idéntica a “lo racional”), lo que significa un aumento de su propio contenido; por el otro, el objeto ofrece una ocasión para captar las capas de sedimentación que el trabajo histórico sobre el concepto y el material expresivo *escriben* en ellos, y que sólo la ideología del status quo borra, ignorando que lo que deja de percibir con esta cerrazón es su propio proceso de

constitución históricamente determinado: “Si el arte se opone a la empiria mediante el momento de la forma (y la mediación de forma y contenido no se puede entender sin esta distinción), la mediación hay que buscarla de una manera hasta cierto punto general en que la forma estética es contenido sedimentado”.¹⁶⁷

La forma estética es historia, escritura, trabajo acumulado, en oposición al contenido como trabajo vivo. La sedimentación en la forma de lo que antes fue vivo (el contenido) repite el motivo de lo que hoy entendemos por pasado cerrado y la resignación que esta perspectiva produce.

La absolutización de la forma estética, aquello que entendemos por reglas formales o “canon de composición”, tiende a borrar las huellas de su pasado, lo que le permite al arte idealizar ese pasado y representárselo como invariable y necesario, es así como un estilo se convierte en canon.

Alentando la cosificación del espíritu (la sublimación del proceso de trabajo), el ideal de la forma artística se presenta en el arte como absuelto de contingencias cuando la condición de su aparecimiento fue precisamente contingente, es decir, histórica, efímera, para nada *necesaria*.

Algo análogo ocurre en Heidegger cuando empalma la historia con el “sentido del Ser”, de modo que lo histórico, que una vez fue abierto y dinámico, antagónico, queda coagulado con el advenimiento necesario de la historia del ser que se presenta, aun contra la voluntad de Heidegger, como historiografía.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 14.

¹⁶⁸ “In *Being and Time* Heidegger writes: “In analysing the historicity of Dasein we shall try to show that this entity is not “temporal” because it “stands in history”, but that, on the contrary, it exists historically and can so exist only because it is temporal in the very basis of its Being”. And “Only authentic temporality which is at the same time finite, makes possible something like fate –that is to say, authentic historicity”. *Being and Time*. pp. 428 and 437. Benjamin had been an early critic of Heidegger’s concept: “Heidegger vainly seeks to rescue history for phenomenology abstractly, through “historicity”. Benjamin. *Gesammelte Schriften*, vol. 5, p. 577. Adorno’s critic can be found in *Negative Dialectics*: “Through the transposition of history into the existential concept of historicity the salt of history is eliminated, the claim of all *prima philosophia* to a theory of the unchanging is extended to what does change: historicity tacitly transforms history into the unhistorical, unconcerned about the historical conditions which shape the internal composition and configurations of subject and object. (GS, vol.6. pp. 134f)”. [“En *Ser y tiempo* Heidegger escribe “En el análisis de la historicidad del ser-ahí vamos a tratar de demostrar que esta entidad no es “temporal” porque “esté en la historia”, sino que, por el contrario, existe históricamente y sólo puede existir porque es temporal en la base misma de su ser”. Y “Sólo la temporalidad auténtica, que es al mismo tiempo finita, vuelve posible algo como el destino -es decir, la auténtica historicidad”. Benjamin ha elaborado una crítica temprano al concepto de Heidegger: “Heidegger busca en vano rescatar la historia de la fenomenología en abstracto, a través de “historicidad””. La crítica de Adorno puede encontrarse en *Dialéctica Negativa*: “A través de la incorporación de la historia en el concepto existencial de la historicidad la sal de la historia se elimina, el

El pasado siempre es dinámico por cuanto se estructuró de forma antagónica, es decir por la lucha de clases, lo mismo que el presente. La dialéctica entre presente y pasado hace justicia a las víctimas de la historia en el sentido en que éstas permanecen inolvidables de acuerdo con el propio momento de verdad del pasado, en cuanto efímero y contingente.

Por ello, el contenido de la obra, su expresión, se deja determinar entonces como la negación *actual* (es decir dialéctica) de la forma, que a su vez funge como soporte irrenunciable de la expresión, pues, en tanto histórica, la forma es la condición de posibilidad del contenido de la obra de arte. Por eso, para Adorno, las obras de arte tensan dialécticamente el canon con la innovación, que se oponen a la identificación inmediata entre ambos polos.

En este sentido, la absolutización de la forma, la imposición de los procedimientos habituales de composición, tiene al menos dos consecuencias regresivas importantes para Adorno: por un lado, todo lo que no se ajusta a la forma tradicional de arte ya no es comunicable en la época de la sociedad de masas; por otro lado, la identificación sin tensión entre la forma y el contenido de la obra de arte concibe el momento de verdad de las obras de arte como intencionalidad del artista en comunicación con la intencionalidad del receptor.

De acuerdo con lo primero, la comprensión de las obras de arte, su comunicabilidad, implica que la forma, para ser transmisible, debe subsumir al contenido a través de la categoría del “estilo” como preponderancia de lo general sobre lo particular, lo que se manifiesta finalmente como la exigencia de que las grandes obras de arte, para ser verdaderas, tienen que ser sencillas, comprensibles, clasificables, identificables por estilos: “la obra mediocre ha preferido siempre asemejarse a las otras, se ha contentado con el sustituto de la identidad. La industria cultural, en suma, absolutiza la imitación. Reducida a mero estilo, traiciona el secreto de éste: la obediencia a la jerarquía social”.¹⁶⁹

reclamo de toda *prima philosophia* a una teoría de lo inmutable se extiende a lo que sí cambia: la historicidad transforma tácitamente la historia en lo ahistórico, sin preocuparse por las condiciones históricas que dan forma a la composición y configuraciones internas de sujeto y objeto”]. Adorno, Theodor W. *Kant's Critique of pure reason*, California, Standford University Press, 2001, p. 265-266.

¹⁶⁹ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 175.

En una sociedad de masas, el estilo no es estilo, pues lo individual es ya lo general. A ello se debe el planteamiento adorniano de la *pérdida de comprensión del arte* en el sentido en que las obras de arte auténticas, aquellas que no se identifican con el *consuelo* ni con la *resignación*, tienen que ser incomprensibles para la razón instrumental.

A esto apunta la categoría estética del *ideal de lo negro* que Adorno entiende paradójicamente como la transparencia de la totalidad antagónica expresada en el arte de forma negativa, a través de la clausura de las formas y colores que reconciliaban ficticiamente a la sociedad con su concepto armónico.

Como “las obras que le gustan a la ideología afirmativa se orientan por el *topos* (al que desafía el *tour de force*) de que el arte grande tiene que ser sencillo”¹⁷⁰, las obras de arte verdaderas desafían la comunicabilidad y la comprensión de una sociedad constituida gnoseológicamente bajo el modelo de identificación sin tensión entre la realidad y el pensamiento.

El arte auténtico no encuentra cómo ser sencillo, transparente, comprensible, más que de forma ideológica. En tanto arte-facto (tensión dialéctica de la naturaleza con el dominio técnico determinado por las relaciones sociales de producción) el concepto de arte niega su identificación con la sociedad que lo produce.

Sin embargo, ante la pérdida de la comprensibilidad del arte, ya apenas reconocida, la ideología estética repite el gesto kantiano del goce estético como compensación ante la frustración que la sociedad experimenta frente al arte disonante, denunciante, que ya no comprende:

“Quien disfruta de las obras de arte de una manera concretista es banal; expresiones como <<un regalo para los oídos>> lo delatan. (...) De hecho, se disfruta de las obras de arte tanto menos cuanto más se entiende de arte. Más bien, el comportamiento tradicional ante la obra de arte (suponiendo que sea relevante para ella) era el de admiración: que sean así en sí mismas, no para el contemplador”.¹⁷¹

Al desencantamiento del arte como potencial transformador del mundo le corresponde el sustituto del goce estético entendido como valor social ligado al placer: el arte es ya mero entretenimiento.

¹⁷⁰ Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Ed. Akal, Madrid, 2004, p. 146.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 25.

La industria cultural establece la ley de que el arte, para justificar su existencia, debe poder devolver algo a la sociedad, que ciertamente es una sociedad del intercambio. Por otro lado, la supuesta inutilidad del arte encuentra eco en su funcionalización como goce cultural: mientras menos repercute el arte en la vida “real” de los individuos, piensa la ideología, así será más digno, más espiritual.

Es por eso que la conciencia burguesa puede exigir radicalidad en el arte y moderación en la política: el arte como esfera resguardada de la dinámica social (*l'art pour l'art*) o como inmediatamente transformador (arte “comprometido”) son los dos rostros de la misma moneda ideológica.

Esa función social es el goce estético o “goce desinteresado” que conduce a un hedonismo o disfrute irracional del arte como compensación ante la pérdida de la comprensibilidad de éste, radicalizado en la idea de cultura como material de consumo en la industria cultural: nada expresa más la barbarie de la cultura que su gusto por la cultura.

Por otro lado, los aportes de la psicología y el propio papel de la técnica contribuyen a determinar como falso el supuesto de que la obra de arte transmite la intención subjetiva del autor, y colisiona con la intención subjetiva del receptor en un acto puro de recepción inmediata de la obra de arte: ni una ni otra, ambas intencionalidades están objetivamente mediadas, lo cual hace de la interpretación inmediata de la obra de arte una quimera.

No es que la intencionalidad no exista, sino que no existe inmediatamente, su mediación objetiva con la totalidad constituye su propio momento de verdad.

Por ello, para Adorno, el psicoanálisis mantiene una relación ambivalente respecto a la interpretación de las obras de arte. A través de la determinación de la obra de arte como trabajo que extrae su forma de la sociedad, el psicoanálisis hace de la producción estética un orden inmanente, histórico. Éste es el momento de verdad del psicoanálisis freudiano en lo que se refiere a la desacralización del arte, que ya no puede presentarse como una esfera espiritual de orden superior, teológico o irracional, exento del lodazal mundano.

El psicoanálisis, empero, corre el riesgo de repetir el gesto del idealismo si es que caracteriza la obra de arte como proyección de signos singulares o expresión de la interioridad “atormentada” traducida a caracteres visuales: ello implicaría que signo y significado se corresponden mutuamente, como si el sujeto estuviera en la verdad y su expresión correspondiera inmediatamente al sentido que intenta manifestar:

“Donde la teoría psicoanalítica descifra el carácter social que habla desde una obra y en el cual se manifiesta de muchas maneras el carácter social de su autor, proporciona elementos de mediación concreta entre la estructura de las obras y la estructura social. Pero difunde un hechizo emparentado con el del idealismo, el hechizo de un sistema de signos absolutamente subjetivo para agitaciones subjetivas de los instintos. Decodifica fenómenos, pero no llega al fenómeno del arte. Para el psicoanálisis, las obras de arte no son más que hechos, lo cual le hace pasar por alto su objetividad, su coherencia, su nivel formal, sus impulsos críticos, su relación con la realidad no psíquica, su idea de verdad”.¹⁷²

La técnica, por su parte, comporta un movimiento inverso al psicoanálisis de la obra de arte, pero igualmente objetivo. La técnica le “quita el alma” a las obras de arte, las desubjetiviza. En este sentido, la despersonalización del arte, acaecida por la cada vez más fuerte intervención de los procesos técnicos, comporta un momento de verdad para la teoría estética de Adorno: la técnica despersonaliza los procesos artísticos al establecerse como un mediador necesario entre el material y la idea, la psique y el mundo, por lo que el sujeto tiene que integrar este momento técnico-impersonal como condición de su quehacer.

Esto permite comprender al arte como expresión de la organización social que se cristaliza en la superficie de la obra, aunque las intenciones del sujeto. Sin embargo, como ya se ha señalado en lo que respecta al contenido del debate con Benjamín, la técnica en el arte comporta una segunda reflexión que lo aparta del uso ideológico que tiende a identificarlo con la racionalidad social de la técnica: “El momento de contenido de la modernidad artística extrae su fuerza del hecho de que los procedimientos de producción material y de su organización más avanzados en cada época no se limitan al ámbito en el que surgen inmediatamente”.¹⁷³

A ello corresponde la noción de *mediación total* de la obra de arte en el sentido en que las obras no son mediaciones parciales (ejemplares) de un sentido oculto universal (sentido o ser) que habría de indicar en una relación simbólica entre el signo y lo simbolizado.¹⁷⁴ El arte no simboliza. El arte no re-presenta. El arte es afirmativo en este

¹⁷² Ibid. p. 31.

¹⁷³ Ibid. p. 53.

¹⁷⁴ “La primera corriente, que tiene una concepción mítica del ser, como algo a priori y separado del devenir, tiene como reverso una concepción simbólica del mundo, que consiste en pensar que lo particular representa a lo general como el mundo de los signos al de los significados, en el que aquéllos tienen su sentido detrás de sí mismos. La segunda corriente, que mitifica el devenir, la multiplicidad, cae en una concepción distensa del mundo, que es el núcleo de la crítica de Adorno al historicismo [heideggeriano]”. Armendáriz, David. *Un modelo para la filosofía desde la música*, Navarra, EUNSA, 2003, p. 28.

sentido: presenta negativamente aquello que es intraducible al lenguaje positivo y a la reconciliación con la vida por medio de objetos. El arte no estetiza la política, sino que politiza lo estético: el arte es lo que vemos, es apariencia que no oculta ninguna esencia.

Uno no pinta un paisaje, uno pinta un cuadro. Lo copiado no es más que una imagen de lo que ya es imagen: “la tautología estética del arte elimina lo re-presentado y libera a la obra de su “compromiso con lo real”.”¹⁷⁵

El arte tiene el carácter de apariencia no sólo porque imita lo bello natural (que no la naturaleza), sino que también simula una composición o un dominio técnico “parecido” a la composición sin violencia de la naturaleza: “Lo completo, ensamblado, reposante en sí mismo, de las obras de arte es la copia del silencio desde el que la naturaleza habla. Lo bello de la naturaleza es otra cosa que el principio dominante y que el desorden difuso; se le parece lo reconciliado”.¹⁷⁶

En la imitación, la μίμησις se independiza de lo imitado, porque la función primera de la μίμησις no es conocer subsumiendo, dominando, racionalizando; sino precisamente imitar, conocer, es decir, albergar *lo otro*, fortalecerse uno a uno con lo otro.

“En la expresión, [las obras de arte] no imitan emociones humanas individuales, mucho menos la de sus autores; donde se determinan esencialmente de este modo, incurren (en tanto que copias) en la objetualización a la que se opone el impulso mimético. Al mismo tiempo, en la expresión artística se ejecuta el juicio histórico sobre la mimesis en tanto que comportamiento arcaico: que ella, practicada inmediatamente, no es conocimiento; que lo que se hace igual a sí mismo no se vuelve igual; que la intervención de la mimesis fracasó”.¹⁷⁷

La autonomía del arte significa esto: que la apariencia remite, mediada por su propia constitución, hacia sí misma, no a un espectro o sentido oculto. Y es tarea de la interpretación filosófica volver transparente este brillo ocasionado por la obra de arte.

Articulado en tensión con las fuerzas y relaciones productivas (modos y medios de producción capitalista) “el arte es magia libera de la mentira de ser verdad.”¹⁷⁸ Ello constituye la autonomía que el arte ha sabido mantener en tensión con la forma de

¹⁷⁵ Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Ed. Akal, Madrid, 2004, p. 94-95.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 104.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 152-153.

¹⁷⁸ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 224.

reproducción capitalista de la mera técnica al servicio del trabajo acumulado o acumulación de capital.

Por ello la imagen artística es literal, no se confunde con un significado trascendente a la manera del símbolo.¹⁷⁹ El arte es literal, y sin embargo “ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte”.¹⁸⁰ El problema de la literalidad del arte, para una sociedad que ya no reconoce literalidades, radica en que el arte, para ser literal, tiene que negar precisamente la “literalidad” cultural dominante.

Si bien es cierto que la autonomía del arte, radicalizada en la figura de las vanguardias y el arte contemporáneo, trasciende su propio campo de acción y se troca entonces en momento soberano que gobierna otros momentos de la realidad¹⁸¹, a partir de su propia inmanencia, el arte no debe olvidar que su contenido constituye al mismo tiempo su promesa y su falacia.

En tanto apariencia, el arte queda liberado de la tarea de representar con imágenes la figura proyectada del sujeto liberado. Desde la posición actual de dominio totalizante, toda proyección de un sujeto emancipado resulta ideológica o aporética, pero por ello mismo, en cambio, el arte no puede proponer ninguna imagen positiva de la verdad, sino precisamente clausurar toda re-presentación reconciliadora de la vida. El arte, por ello, está herido de incoherencia.

¿Qué hacer entonces con esta praxis emancipadora, si ella misma se revela como una aporía insalvable? No en vano se ha asociado la figura de Adorno a la del pesimismo pequeñoburgués, aporía de la razón y la expresión, urdimbre absoluta en la idea de constelación, etc., como resultado de esta desazón que nos hace sentir “desarraigados”, *en tierra de nadie*. Este pesimismo, empero, es la consecuencia lógica que arrastra el desencantamiento por la totalidad inexperimentable más que de forma negativa.

Por ello, para Adorno, el modelo de emancipación no puede determinarse por la constitución unilateral de una praxis determinada: la praxis autónoma, la existencia

¹⁷⁹ “Las obras de arte se prohíben mediante la autonomía de su figura acoger en sí lo absoluto, como si fueran símbolos. Las imágenes estéticas se encuentran bajo la prohibición de las imágenes”. Armendáriz, David. *Un modelo para la filosofía desde la música*, Navarra, EUNSA, 2003, p. 143-144.

¹⁸⁰ Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 9.

¹⁸¹ Ésta es la tesis central de una estética de la negatividad como la de Menke, que sugiere la trascendencia del arte hacia otros ámbitos (político, social, económico).

auténtica, tendría la necesidad de acompañar *expresión e interpretación* de esa expresión en un ejercicio de mutua remisión.

Como el contenido de verdad de las obras de arte no es lo que significan subjetivamente, sino lo que decide sobre si la obra es verdadera o falsa, es decir, la cristalización objetiva de las fuerzas y relaciones de producción, esta verdad de la obra en sí es conmensurable con la interpretación filosófica: coincide, al menos en la idea, con la verdad filosófica.

Por ello, Adorno propone al arte como modelo *de la* filosofía en el doble sentido que porta el genitivo sintético o genitivo dialéctico-especulativo “*de*”, otrora empleado por Hegel en la formulación del título *Fenomenología del espíritu* o *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

El arte es modelo *de la* filosofía en el sentido en que la filosofía es el objeto de ese modelo, la filosofía es *de* él; pero el camino de regreso es igualmente necesario, el arte es modelo *de la* filosofía en el sentido en que la filosofía interpreta el arte, es *para* él.

El arte enseña a la filosofía la falsación a la que ésta se somete por propia voluntad cuando cree integrar la totalidad de lo real en el pensamiento, y cuando el lenguaje aparece inmediatamente mentando lo supuestamente verdadero. La filosofía enseña al arte, en el máximo momento de su realización, que, debido a su constitución de apariencia, él no es más que *expresión*: como un grito, el arte mitiga el sufrimiento, pero no lo elimina, y en este sentido es que es potencialmente ideológico, pues su capacidad anestésica es precisamente el *plus ultra* de la industria cultura.

Si bien es cierto que la praxis artística hace “brillar” el material extrayéndolo de su actual sometimiento y lo coloca en un juego libre de sus propios momentos fragmentarios, la interpretación filosófica se revela indispensable para dar “luz” al material: no para iluminarlo, sino para hacerlo transparente. “Por eso necesita el arte a la filosofía, que lo interpreta para decir lo que él no puede decir, ya que el arte sólo lo puede decir si no lo dice.”¹⁸²

La *transparencia* del arte contemporáneo, paradójicamente, es el *ideal de lo negro*, la clausura de la reconciliación ideológica: “siendo una crítica del dominio total de la razón, no puede ser racional de acuerdo con las normas del pensamiento discursivo. La oscuridad

¹⁸² Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 102.

de lo absurdo es la vieja oscuridad en lo nuevo. Hay que interpretarla, no que sustituirla por la claridad del sentido”.¹⁸³

Por ello, la interpretación filosófica se deja determinar como la oscura transparencia del brillo con el que el arte desencanta los objetos del hechizo espiritualista: el arte y la filosofía nos revelan así su intrínseca amistad.

El arte enseña a la filosofía a expresar la verdad en constelaciones, unidades no coercitivas de lo diverso. La filosofía enseña al arte a liberarse de la mentira de ser verdad, de ser libertad en un mundo que, de acuerdo con Adorno, todavía no es libre.

La filosofía necesita del arte, pues el sufrimiento, que es el objeto del pensamiento, llevado a concepto permanece mudo: el sufrimiento contradice la propia condición del concepto.¹⁸⁴ Por eso, expresar el sufrimiento ayuda a mitigar el dolor en el sentido de que se toma distancia de la inmediatez del sufrimiento, ayuda a determinar su origen: pero la expresión sólo cambia el sufrimiento, no lo elimina.

“La expresión no permanece por completo en el hechizo mágico. Que se diga el sufrimiento, que así se adquiera distancia respecto de la cautiva inmediatez del sufrimiento, lo cambia al igual que gritar mitiga el dolor insoportable”¹⁸⁵; por ello, la anestesia estética es al mismo tiempo remedio y trampa, como lo demuestra la existencia de la industria cultural.

Se precisa de la interpretación filosófica para traer de vuelta la determinación objetiva del sufrimiento, y no contentarse con su efecto analgésico. Por ello, la existencia autónoma precisa siempre de este continuo acompasamiento entre expresión y concepto para albergar lo verdaderamente concreto en la existencia humana.

¹⁸³ Ibid. p. 44.

¹⁸⁴ Ibid. p. 32.

¹⁸⁵ Ibid. p.180.

Capítulo III. Fragmentos de la *Existencia*: una riña entre dos pepenadores.

3.1 Malabares sobre el límite: el doble intento por trascender el idealismo.

El pepenador es un tipo peculiar, sólo él mantiene la tensión entre el presente y el pasado; a través de su mirada, recoge las ruinas de lo que una vez fueron castillos, y entonces, observando los fragmentos, decide entre una reconstrucción retrospectiva del edificio o la refuncionalización del material para otro uso.

En el momento de su caducidad, los objetos brillan como lo que son: documentos petrificados de lo que una vez fue dinámico, lucha de clases, antagonismo social. El antagonismo estructural pervive en esos documentos como la huella de un presente que no ha saldado las cuentas con el pasado: la dialéctica entre lo nuevo y lo arcaico es el ἦθος del pepenador.

Pero el pepenador es también un analista que no se deja reducir a la figura del experto: el criterio del experto, para la elección de sus objetos, es el re-uso funcional, adecuado al sistema que desechó los objetos, las ilusiones depositadas en ellos; el pepenador en cambio, sabe que esos objetos, restituidos en su uso original, aumenta la basura, no la elimina ni es verdaderamente re-utilizada.

Aumentar la basura no significa mayor provecho para el pepenador ni le reditúa en mayores ganancias: el pepenador sabe que, en el modo de reproducción actual, el aumento en la demanda de fuerza de trabajo le desplazaría y terminaría por aniquilarlo, como se aniquila a sí misma una sociedad que incrementa la producción de esa basura de forma sistemática.

La existencia, después del ocaso de los grandes sistemas, se encuentra resquebrajada, herida, fragmentada. De los fragmentos de lo que constituyó el edificio idealista de la promesa de autonomía subjetiva se desprende una bifurcación en la interpretación de ese colapso: un camino apunta a que es posible que los fragmentos sean recompuestos en una labor retrospectiva, para acceder así al significado prístino que esos objetos tenían en el espacio donde funcionaban, de modo que puedan ser restituidos en su uso original; otro se decanta por el fragmento como un momento de verdad monadológica, lo asume en su descomposición y trata de determinarlo a partir de lo que el objeto, en cuanto documento de cultura, porta en sí como la escritura de una sociedad determinada que habría que de-codificar.

Esto provoca una riña entre dos pepenadores, una disputa por los escombros de la modernidad ante la cual un ἦθος pepenador responde con el anhelo de que la gente no produjera basura, o de que la basura pueda ser restituida en su significación original en el uso para el que fue pensada cuando era útil; otro saluda alegremente la intromisión de lo nuevo en la ruina, y de la ruina en lo nuevo, mira con melancolía la historia de un ocaso, para devolver a la sociedad que produjo esa basura la determinación de su propia forma, y aquella pueda entonces reciclarse en sentido estricto, es decir, ser re-funcionalizada para *otro* uso, a partir de ella misma.

De acuerdo con Hegel, vislumbrar el límite significa ya traspasarlo. Para Heidegger, la consecuencia de que el idealismo se realice hoy en la figura de la cibernética comporta el motivo central por el que su *trascendencia* tiene que pensarse un retorno al primer alumbramiento.

De cara al límite impuesto por la reflexión especulativa, Heidegger responde con el giro a la fuente originaria, para entrar en el círculo de comprensión del ser de forma correcta mediante un “salto atrás”, es decir, mediante una radicalización del punto de partida del idealismo absoluto, que Heidegger centra en su análisis de ser-frente-a-la-muerte como ocasión para la elección de la existencia auténtica.

Trascender el idealismo, para Heidegger, significa hacer la experiencia abismal de la nada como fundamento que no se deja reducir a un movimiento de la conciencia, sino que la conciencia humana es destinada por el ser en el recogimiento con que el hombre alberga al ser en la obra de arte: en la experiencia abismal de la nada de realidad tiene la propuesta heideggeriana su mayor asentamiento y por lo mismo su punto mayor alcance crítico respecto al idealismo.

Para Adorno en cambio, la trascendencia del idealismo sólo se logra asumiendo históricamente su empresa, plagada de contradicciones. Trascender el idealismo no puede implicar para Adorno la absorción inmediata de sus postulados, pero tampoco el desplazamiento de sus resultados hacia una propuesta mística de constitución de la experiencia.

El doble intento por trascender el idealismo tiene por ello que caer dentro del límite impuesto por él mismo, pero sólo para negarlo internamente, no para restituirlo ni cancelarlo con un golpe de mano.

La promesa del idealismo dejó pasar el instante de su realización, cuando aquel se volvió sistema, pero su objeto, la inmanencia, debe recuperarse, como conciencia de que el hombre todavía puede determinar sus propias circunstancias, su propia historia.

Por ello, el malabar no implica una pirueta: no es un truco que dependa únicamente de la voluntad individual; el malabar requiere de un empleo objetivo de los documentos con los que el pepenador ocupa el espacio vacío del cielo, la historia por-venir.

Los objetos, así recompuestos, ya no permanecen estáticos y significativos en un único contexto histórico, sino que se integran en un nuevo ordenamiento a partir de su propia estructura intrahistórica.

Hacer malabares con objetos cotidianos implica refuncionalizar la historia, por más que esta refuncionalización comporte siempre la forma de lo efímero, pues es justamente en lo efímero donde este acto encuentra su momento de verdad.

3.1.1 Heidegger: el límite es el ser-frente-a-la-muerte.

La insignia del planteamiento heideggeriano, el intento por acceder de forma correcta al círculo de comprensión del acontecimiento originario del ser, ha tenido que colocarse en el ámbito de una tradición que ha pensado al ser a partir de la presencia. En este sentido es que hemos desarrollado lo que, de acuerdo con Heidegger, representa el extravío de la tradición de la metafísica occidental que va de Platón a Hegel: el modelo del ser como pura presencia y la entronización del presente como tiempo efectivo.

En la especulación moderna, el ser aparece ya desposeído de toda remisión significativa al mundo donde desde siempre se encuentra: el pensamiento temático encontró en la ciencia la realización definitiva de la filosofía, convertida así en cibernética.

De esta manera, la filosofía moderna hizo suya la problemática del modo “correcto” de captar esa presencia, que para Heidegger sigue significando el modo “vulgar” de captar al ser y la temporalidad.

La nivelación que Hegel elabora del acontecimiento del ser en conexión con el de la temporalidad, representa para Heidegger la culminación del calvario por el que el ser se ha tenido siempre como un algo asible para el pensamiento, encubriendo así el acontecimiento

dador con el que el ser nos reconoce a los hombres, en tanto portadores del lenguaje, como los capacitados para acoger el acaecimiento del ser en el pensamiento.

Por ello Hegel representa el mayor peligro: él vuelve posible que el acontecimiento cadente del ser pueda no sólo ser retenido por la conciencia sino, radicalmente, *producido* por ella.

El mérito radical de Hegel es el descubrimiento de la negatividad como fundamento del acontecimiento del ser y de la propia conciencia. Esa nada o negatividad, empero, será refutada por Heidegger, quien la caracteriza como una nada todavía cósmica, óptica, no ontológica, y por tanto ella misma incapaz de descubrir el acontecimiento extático-cadente del ser y el tiempo originario.

Por ello, el planteamiento heideggeriano gira en torno a una sola intención: demostrar que la experiencia metafísica que culmina con el planteamiento de la negatividad hegeliana no puede dar cuenta real de la nada como fundamento del ser.

Pensar la nada es tener la experiencia metafísica de la posibilidad misma de toda experiencia: el fundamento es el abismo, él mismo in-fundado. En ello concuerdan Hegel y Heidegger a pesar de todo. Por eso el tema de la muerte y el tema del lenguaje cobran una importancia radical en el planteamiento de ambos pensadores: el lenguaje, que es *autoconciencia* en Hegel y en Heidegger es *llamada*, es el medio que en ambos casos anticipa la muerte en la experiencia humana, se topa frontalmente con el abismo del fundamento de donde aquél proviene.

El hombre es el único ser que propiamente muere, a diferencia del animal que sólo fenece o cesa de vivir. El hombre anticipa su muerte a través del lenguaje, el problema consiste en determinar cuál es la relación del ser con el lenguaje, del lenguaje con el hombre, y del ser con el hombre en la filosofía de Hegel y Heidegger, y ver qué planteamiento es verdaderamente radical en sentido metafísico.

La resolución de la muerte sólo puede acontecer dialécticamente para Hegel. Heidegger, por su parte, caracteriza la resolución anticipatoria de la muerte como un estar-vuelto-frente a ella, es decir, como un colocarse en el lugar de esa nada, de esa indigencia, para hacer de este modo la experiencia positiva de la esencia absorbiendo el fundamento de la nada a través del silencio con el que el Dasein puede escuchar ese llamado.

Así, tanto la facultad del lenguaje como la facultad de la muerte apuntan al corazón de la metafísica entendida como fundamento de la experiencia posible.¹⁸⁶

El fundamento in-fundado, para Heidegger, es pues el “ahí” del ser en cuanto posibilidad de estar completo: es el *Da* del *sein* que lo estructura como siempre *abierto*. En Hegel, en cambio, el lenguaje es el lugar que permite retener esa experiencia sobre la que el ser se funda.

En Heidegger el lenguaje, al ser el propio ser [Seyn] se coloca en el lugar de esa nada, no de forma dialéctica como en Hegel, sino de forma adventicia.¹⁸⁷

Heidegger intenta pensar el problema de la voz de la conciencia del Dasein en un fundamento más radical que la negatividad del idealismo.

Para Heidegger, Hegel no logra colocar al lenguaje en el lugar de la trascendencia, pues la nada que lo funda es una nada óptica que pertenece al viviente como retención de su muerte por el lenguaje humano.¹⁸⁸ Hegel considera que el lenguaje se comporta dialécticamente: retiene la voz del animal en el momento de fenecer y abre la posibilidad radical del poder-decir del lenguaje humano, sin que éste signifique *todavía* algo, es la Voz como Voz del amo, puro goce, Absoluto poder-decir todavía sin contenido.

Heidegger, a diferencia de Hegel, no llama al lenguaje “privación de la voz animal”, negación o retención de esa voz en una Voz humana, sino que el lenguaje es esencialmente advenimiento del ser. Por ello el viviente, el animal en Heidegger, es el abierto absoluto, mientras que el hombre, por el advenimiento del ser en el lenguaje, puede darse algo así

¹⁸⁶ “Tanto la “facultad” del lenguaje como la “facultad” de la muerte, en cuanto que abren al hombre su morada más propia, abren y revelan esa morada como ya siempre atravesada por la negatividad que se funda en ella. En cuanto que es el *hablante* y el *mortal*, el hombre es, en palabras de Hegel, el ser negativo que “es lo que no es y no es lo que es”, o, según las palabras de Heidegger, el “lugar-teniente (*Platzhalter*) de la nada.” Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2008, p. 139.

¹⁸⁷ “Esto permite comprender con mayor rigor el sentido de aquella diferencia ontológica que Heidegger reivindica con razón como fundamento siempre olvidado de la metafísica. El abrir-se de la dimensión *ontológica* (el ser, el mundo) corresponde el puro tener-lugar del lenguaje como acontecimiento originario, mientras que la dimensión *óptica* (los entes, las cosas) corresponde a lo que, en esta apertura, es dicho y significado. La trascendencia del ser respecto del ente, del mundo respecto de la cosa, es, ante todo, trascendencia del acontecimiento de lenguaje respecto del habla”. *Ibíd.* p. 52.

¹⁸⁸ “La voz, así considerada, se mostrará entonces como pura intención de significar, como puro querer-decir, en el que algo se da a entender sin que se produzca todavía un acontecimiento determinado de significado”. *Ibíd.* p. 62-63.

como un destino, un sentido “cerrado”, diciendo con esto que el hombre habita y construye un *mundo*, a diferencia del animal quien sólo posee *tierra*.¹⁸⁹

Por ello, quien llama a la posibilidad de ser del Dasein de estar-completo es el Dasein mismo que, a través del silencio como posibilidad de advenimiento del ser en el lenguaje, se coloca en el lugar que la dialéctica hegeliana había mostrado como la retención de la muerte de la voz animal en la Voz humana.

De este modo, el Dasein viene a ocupar él mismo el lugar de este quitar-se de la voz animal en tanto el Dasein no es *animale rationale*, no es conservación superadora del animal en el lenguaje humano, negatividad de éste, sino negatividad radical en tanto advenimiento mismo del lenguaje desde su abismo (la nada).¹⁹⁰ y, en este sentido, el Dasein experimenta el lenguaje como destino, pues el lugar del llamado (el silencio) es el lugar del advenimiento mismo del ser a través del lenguaje.

El *Da* del Dasein tiene pues la función de despejar la voz para que el lenguaje pueda tener lugar: abrir el claro del pensamiento para que el hombre recoja al ser a través del lenguaje. El *Da* se quita para tener la experiencia de ser, para “ser” en sentido auténtico. Por eso el quitarse o volverse sobre sí estando-frente-a-la-muerte constituye la posibilidad más radical del Dasein.

¹⁸⁹ “¿Hay en el pensamiento de Heidegger algo así como un “pensamiento de la Voz”, en el que el problema de lo negativo muestre su conexión originaria con el de la Voz? Debemos decir ante todo que un problema de la voz no puede tener lugar en el pensamiento de Heidegger, porque, pensando al hombre como *Dasein*, mantiene necesariamente fuera de campo al viviente. El *Dasein* no es un viviente que tiene el lenguaje, un *animal racional*: más bien esta definición se atribuye explícitamente a aquella concepción metafísica de la que el pensamiento de Heidegger trata de tomar sus distancias. Al revés que en Hegel, el viviente, el *animal*, es, para el Ser-aquí, la cosa más extraña, la “más difícil de pensar” (...) ¿Por qué escribe Heidegger que en esa palabra *Umgebung* se concentra todo el enigma del ser viviente? En la palabra *Umgebund* (el circundarse, el darse todo alrededor) debemos oír el vocablo *geben*, que es para Heidegger el único apropiado al ser: *es gibt Sein*, se da el ser. Lo que “se da” en torno al animal es el ser. El animal está circundado por el ser, pero, precisamente por eso, está siempre ya tenido en ese *darse*, no lo interrumpe, no puede nunca tener la experiencia del *Da*, es decir, del tener-lugar del ser y del lenguaje. El hombre, en cambio, es el *Da*, tiene la experiencia del lenguaje, del advenimiento (*Ankunft*) del ser. Este pasaje de Heidegger se lee junto con la octava *Elegía duinesa* de Rilke, con la que está en íntimo diálogo. Aquí, el animal, que “con todos sus ojos ve lo Abierto”, se contrapone el hombre, que ve sólo “Mundo”; y mientras que el ser es, para el animal, “infinito” e “incomprendido”, y morada en un “En-ningún-lugar sin no” (*Nirgends ohne nicht*), el hombre sólo puede “estar-de-frente” en un “Destino”. *Ibíd.* p. 89-90.

¹⁹⁰ “Quien llama, en la experiencia de la Voz, es, para Heidegger, el *Dasein* mismo desde lo profundo de su estar desorientado en la *Stimmung*. Llegando, en la angustia, al límite de la experiencia de su estar arrojado, sin voz, en el lugar del lenguaje, el *Dasein* encuentra *otra Voz*, aunque una Voz que llama sólo en el modo del silencio. La paradoja, aquí, es que la ausencia misma de voz del *Dasein*, el mismo “silencio vacío” que la *Stimmung* le había revelado, se convierte ahora en una Voz, se muestra, más bien, como siempre ya determinando y “acordado” (*gestimmt*) por una Voz”. *Ibíd.* p. 97.

Sin embargo, Heidegger permanece en el planteamiento de la negatividad dialéctica, aunque la pretensión del Dasein sea la de colocarse en ese fundamento y constituirse así en la negatividad radical, ab-ismal.¹⁹¹

El acontecimiento que Heidegger pensaba como superación de la metafísica no constituye otra cosa, pues, que la repetición de su problema *fundamental*: la retención de la nada como fundamento de toda experiencia, que en Hegel se traduce en la experiencia dialéctica del movimiento inmanente entre voz animal y Voz humana, es decir, como *trabajo*, no inmediato ni sustancial, sino negación determinada entre espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, lenguaje y experiencia.

Para Hegel, el lenguaje nombra la experiencia pero sólo de forma oblicua por decirlo de algún modo, mientras que en Heidegger el lenguaje es esencialmente advenimiento: está desde siempre en la verdad. Ello le impide ver la dificultad que tiene el lenguaje para expresar la verdad, y por ello se coloca inmediatamente en relación frontal con lo mentado, empalmando el ser con el lenguaje que pretende mentarlo.

Por ello la crítica a la dialéctica hegeliana que Heidegger intenta superar con el planteamiento metafísico del Da-sein constituye para Adorno la cifra de su error, pues, con este movimiento, no hace sino regresar un “paso atrás” en el planteamiento abierto por Hegel, quien ya pensaba el decir y el poder-decir en una relación que significa la tensión entre el mostrar y significar, el decir y el poder-decir, el lenguaje y el “lugar” del lenguaje: la expresión es la ambigua tarea de llevar al lenguaje lo que no es lenguaje, es decir la experiencia:

“Heidegger tiene para sí que no hay ningún en sí lingüístico; que el lenguaje, por tanto, está en la verdad, no está en el lenguaje como algo meramente designado por él. Pero la participación constitutiva del lenguaje en la verdad no establece la identidad entre ambos. La fuerza del lenguaje se comprueba en el hecho de que en la reflexión expresión y cosa se separan. El lenguaje sólo se convierte en instancia de la verdad en la conciencia de la no-identidad de la expresión con lo significado.

¹⁹¹ “La tentativa heideggeriana de pensar el lenguaje fuera de toda referencia a una voz, ¿se ha realizado, o más bien en la concepción heideggeriana del lenguaje reina todavía, aunque escondido, un “pensamiento de la voz”? ¿En la *Nichtung*, ha cesado verdaderamente todo indicar, toda función de *shifter*, o bien en la *abweisendes Verweisen* está todavía en obra una indicación? ¿Y no muestra precisamente aquí la crítica de Heidegger a la metafísica su insuficiencia, por cuanto piensa su negatividad simplemente en referencia a una voz, mientras que la metafísica piensa, en realidad, siempre ya lenguaje y negatividad en la perspectiva más radical de una *Voz*?”. *Ibíd.* p. 92-95.

Heidegger se niega a esta reflexión; se detiene en el primer paso de la dialéctica de la filosofía del lenguaje”.¹⁹²

Ello mueve a la tautología a la filosofía de Heidegger, pues éste necesita estar en la verdad aunque por ello sólo se designe a sí mismo, creyendo mentar el esencializar del ser en el propio lenguaje.

El momento de verdad en Heidegger, que éste mismo no pudo determinar por su sustracción al movimiento inmanente al que habría conducido el análisis material del ser del ente, se manifiesta entonces como la incesante necesidad de expresar lo inexpresable: la contradicción ontológica entre lenguaje y experiencia como índice de que la experiencia todavía no es verdadera, de que hay un empobrecimiento de la experiencia, históricamente determinada por el capitalismo, cristaliza en la extrema formalización o en la extrema vacuidad del lenguaje:

“Lo flotante en el pensar es así elevado a lo inexpresable mismo que quiere expresar; lo no-objetual a objeto silueteado de su propia esencia; y justamente por ello violado. Bajo el peso de la tradición que Heidegger quiere quitarse de encima, lo inexpresable se hace expreso y compacto en la palabra “ser”; extraña al pensar e irracional, la protesta contra la reificación se reifica. Al tratar de manera inmediatamente temática lo inexpresable de la filosofía, Heidegger hace retroceder a ésta hasta la revocación de la conciencia. Como castigo, la fuente, según su concepción cegada, y que él trata de desenterrar, se seca, más indigente de lo que nunca ha estado la comprensión de la presuntamente destruida filosofía que a través de sus meditaciones tiende a lo inexpresable. Lo que, abusando de Hölderlin, se atribuye a la indigencia de la época es la del pensar que se imagina más allá del tiempo. La expresión inmediata de lo inexpresable es nula; cuando su expresión ha llevado carga, como en la gran música, su sello ha sido lo escurridizo y efímero y se ha adherido al transcurso, no al “eso es” denotativo. El pensamiento que quiere pensar lo inexpresable al precio del pensamiento lo falsea como lo que menos querría, el absurdo de un objeto, sin más, abstracto”.¹⁹³

Heidegger intenta sustraerse a la negatividad dialéctica del idealismo con el “salto atrás” del punto de vista del *Ereignis*, lo que lo hace retroceder respecto a la determinación del ser en el sentido de que intenta una experiencia positiva de la voz, del llamado del Dasein, desestimando su constitución negativa. Ello le obliga a colocar al

¹⁹² Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad, Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005, p. 111.

¹⁹³ *Ibid.* p. 110.

Dasein mismo en el lugar in-fundado del movimiento de la negatividad, ejerciendo de este modo esa obnubilación de la propia vida, esa violencia del fundamento como repetición del sacrificio que debe tener lugar para ganar el contenido ontológico positivo, absorbiendo el propio suelo histórico de su constitución y obcecándose ante aquel.

Adorno, por su parte, piensa la ek-sistencia como movimiento reflexivo del fundamento, como negación del propio pensar sobre la experiencia social que lo hace posible. Por ello, Adorno se propone volver transparente el fundamento social como reflexión histórica que asuma sus contradicciones, no pretende colocar ningún ente o experiencia en ese lugar.¹⁹⁴

Es este acto de violencia, esa *violencia sagrada* que Adorno intenta eliminar del pensamiento lo que lo convierte en un programa filosófico radicalmente diferente al de Heidegger.

Adorno piensa la historia como siempre abierta, pero no abierta al ser en el sentido de Heidegger, no como *destino*, sino con la capacidad de apropiarse de la plenitud de lo real, determinándolo.

Por ello el imperativo categórico para Adorno sólo puede ser uno: eliminar el sacrificio a través del cual la sociedad burguesa pretende darse algo así como un sentido metafísico.

Para Adorno, la ontologización de la historia y el mitologema sacrificial son una y la misma cosa: divinización del sufrimiento o azar en la historia. Sin embargo, las consecuencias políticas que este pensamiento comporta apuntan al exterminio del hombre por el hombre, que esencializa la historia cuando más bien ésta sólo expresa el antagonismo social, la lucha de clases. El imperativo categórico de Adorno, por ello, se basa en la eliminación de esa violencia sagrada o mitologema sacrificial con el que una sociedad oculta sus propias contradicciones estructurales:¹⁹⁵ *que Auschwitz no se repita*.

¹⁹⁴ “El fundamento de la violencia es la violencia del fundamento”. Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2008, p. 169.

¹⁹⁵ “En el centro del sacrificio está, en efecto, simplemente un hacer determinado que, como tal, queda separado y es objeto de exclusión, se convierte en *sacer* y es, por eso mismo, investido de una serie de prohibiciones y de participaciones rituales. El hacer prohibido, marcado de sacralidad, no es, sin embargo, simplemente excluido: más bien de ahora en adelante es sólo accesible para ciertas personas y según reglas determinadas. De este modo, proporciona a la sociedad y a su legislación infundada, la ficción de un inicio: lo que está excluido de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo que se funda la vida entera de la comunidad y es asumida por ésta como un pasado inmemorial y, sin embargo, memorable. Todo inicio es, en verdad, iniciación, todo *conditum* es un *abs-conditum*. El que ha violado la ley, en particular el homicida, está

“La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad”.¹⁹⁶ Para Adorno, habrá que decir, el contenido “positivo” a que lleva la crisis del *idealismo*” es el propio *trabajo* del pensamiento, el espíritu: la necesidad de volver la transparente al pensamiento estructura de la sociedad.¹⁹⁷

La cultura moderna actualmente se “funda” en la división social del trabajo, cuyo esquema lo representan las estructuras antagónicas de la sociedad. Por eso, la filosofía negativa de la historia toma la forma, en el proyecto adorniano, de una filosofía de la cultura, pues su objetivo es la transparencia de la experiencia social antagónica reflejada en la organización de las prácticas institucionales y la respuesta con que los individuos se enfrentan a este momento que los constituye mediatamente.

Sólo asumiendo estas contradicciones –no resignándose ante ellas ni sintetizándolas a priori en el pensamiento– es posible una metafísica que piense verdaderamente el problema de la experiencia, la historia y el conocimiento, como elementos constitutivos de una constelación que se articula en torno al concepto de existencia.

3.1.2 Adorno: la ambigüedad como alegoría de la dialéctica.

La dialéctica extrae la ambigüedad de su propia constitución: como esfuerzo de pensar lo real (la sociedad), se topa con el hecho de que la sociedad es estructuralmente antagónica y no está reconciliada con su propio concepto. Ello hace imposible identificar el lenguaje con la verdad.

excluido de la comunidad, es decir, es remitido, abandonado a sí mismo y, como tal, puede ser muerto sin delito”. *Ibíd.* p. 167.

¹⁹⁶ Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos, Obra completa 1*, Madrid, Ed. Akal, 2010, p. 298.

¹⁹⁷ “Una fundación cumplida de la humanidad en sí misma debería, en cambio, significar la definitiva eliminación del mitologema sacrificial y de las ideas de naturaleza y cultura, de indecible y de decible que se fundan en él. Incluso la sacralización de la vida deriva, en efecto, del sacrificio: desde este punto de vista, no hace sino abandonar la *desnuda vida* natural a su propia violencia y a su propia indecibilidad, para fundar después sobre éstas toda reglamentación cultural y todo lenguaje. El éthos, lo propio del hombre, no es un indecible, un *sacer* que debe quedar no dicho en toda praxis y en toda palabra humana. No es tampoco una nada, cuya nulidad funda arbitrariedad y la violencia del hacer social. Más bien es la praxis social misma y la palabra humana misma echas transparentes a sí mismas”. Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2008, p. 170.

De esta tensión surge la necesidad paradójica de la dialéctica de tener que decir lo que no se puede decir, de *expresar lo inexpresable*: aquello que Heidegger deja indeterminado con el uso enfático de “ser”, se le presenta a la dialéctica como inmanencia de su propio proceso, que consiste en una tensión entre lo *mentado* y lo *expresado* hasta lograr la configuración de los elementos que disipan la comprensión del fenómeno.

El lenguaje dialéctico tiene que expresar lo que no puede se puede decir, por eso moviliza su instrumento (el concepto) en un intento por desvincular el “resultado” del pensamiento con la “estructura” de lo real.

Este es el modelo del *enigma* de lo real que Adorno identifica con la estructura de la *constelación* como la disolución del enigma en el momento de la articulación de los componentes de la pregunta. El enigma es la propia sociedad, la constelación es la traza que expresa la ley de desarrollo en cada uno de los estratos de la realidad histórica.

La dialéctica tiene que movilizar todos sus esfuerzos en un *tour de force* que le mueve a un constante ejercicio de autocrítica, de desmontaje de su propio lugar de enunciación, para percibir el punto ciego del propio pensamiento, las condiciones de posibilidad para que él mismo exista.

De acuerdo con ello, sólo el pensamiento reificado puede exigir la claridad de la expresión como garantía de su objetividad: la correspondencia ente lo real y lo expresado es eso que Adorno llama ideología o *jerga de la autenticidad*.

Un concepto falso de la sociedad muestra a ésta como verdadera, por eso, sólo un pensamiento falso exige la claridad como expresión de la verdad: piensa que la “verdad” y la sociedad que la produce son una y la misma cosa, igual que el lenguaje que lo designa.

Contra la claridad ideológica que identifica la verdad con el lenguaje, la dialéctica opone la ambigüedad como cifra de lo verdadero.

La dialéctica se las tiene que ver con la contradicción entre la verdad y su comunicación. La exigencia cartesiana de tener ideas caras y distintas sólo es posible en un mundo donde los momentos constitutivos de lo real se encuentren desvinculados unos de otros, y los objetos aparecen como separados de la totalidad a causa de su extrema cosificación en el pensamiento.

La exigencia de claridad como trompetilla positivista significa que el lenguaje se ha cosificado al extremo de ya no significar nada, sino sólo designar.

La ciencia positivista odia la ambigüedad y la representa como falsa. Pero la claridad sólo podría acontecer como verdad si la sociedad fuera lo verdadero, si ya estuviera reconciliada con su propia autoconcepto; mientras ésta no lo sea, el contenido utópico de la verdad, para Adorno, se estructura en la ambigüedad como alegoría de la dialéctica. Adorno camina con Benjamín en el sentido de que lo alegórico nos da a conocer *otro* asunto, algo *distinto* a lo mentado pero sólo a través de él y sólo en él.¹⁹⁸

La función epistemológica del arte, en tanto impide la identificación inmediata entre lo expresado y lo mostrado, lo conecta con la teoría de la verdad en el pensamiento de Adorno: “cabe definir la filosofía –si es que es posible hacerlo de algún modo– como el esfuerzo por decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión, sin embargo, siempre identifique”.¹⁹⁹

De acuerdo con lo anterior, el idealismo adorniano es pues anti-idealista, pero sólo a partir del idealismo. Adorno camina con Marx en el sentido de la necesidad de la crítica immanente, que no renuncie a los postulados de la razón universal, sino que los someta a la prueba de fuego que significa clarificarlos a través de lo que no es razón, a través de la realidad y la experiencia. Es en ese sentido en que hay que al idealismo hay que tocarle su propia canción.

“Acaso nada pueda decir más acerca de la esencia del pensamiento dialéctico que el que la autoconciencia del momento subjetivo que hay en la verdad, la reflexión sobre la reflexión, haya de reconciliarse con la injusticia que la apretadora subjetividad irroga a la verdad en sí al meramente figurársela y dar por verdadero lo que no lo es en absoluto; y si la dialéctica idealista se vuelve contra el idealismo, ello es porque su propio principio, que es precisamente la exaltación de su pretensión idealista, es, al mismo tiempo, anti-idealista”.²⁰⁰

El idealismo absoluto se convierte en un todo cerrado, pero con posibilidad de ser abierto. El irracionalismo pre-crítico o las pretensiones del pensamiento de abarcarlo todo

¹⁹⁸ “«Lo alegórico no es un signo casual para un contenido captado en su interior, sino que entre la alegoría y lo pensado alegóricamente existe una relación objetiva, la alegoría es expresión». Y un poco más adelante afirma Adorno: «La relación entre lo que aparece como alegoría y lo significado no está simbolizada casualmente, sino que algo en particular se pone en escena ahí»”. Armendáriz, David. *Un modelo para la filosofía desde la música*, EUNSA, Navarra, 2003, p. 163.

¹⁹⁹ Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Ed. Taurus, 1970, p. 134.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 58.

en su estructura, subsumen lo singular en una mecánica prefigurada que sin embargo anula la vida, lo efímero, el singular concreto o, dicho con todas sus letras, el individuo.

La *vida que no vive* será la consecuencia política del *idealismo* que hoy se realiza como pensamiento científico, como industria cultural: totalitarismo en el sentido en que administra de forma total el tiempo libre y el tiempo de trabajo. La crítica cultural adorniana adquiere así su radicalidad política y ontológica en este sentido.

Por eso la dialéctica adorniana tiene como propósito la instauración de un concepto positivo de razón (positivo y no positivista) que respete lo singular, lo concreto.

La ontología de Adorno, a diferencia de la de Heidegger, es pues una ontología intrahistórica, no transhistórica.²⁰¹ Por lo tanto, no es que Adorno niegue la posibilidad de una ontología, mucho menos una ontología de la facticidad, sino que su ontología (a diferencia de la ontología heideggeriana, que con el planteamiento de la negatividad intuida no puede abandonar el postulado idealista del fundamento in-fundado y en su lugar retrocede ante el planteamiento hegeliano de la determinación conceptual del ser) obedece a un programa que se mantiene en el momento material entendido como la imbricada constitución y la irreductibilidad entre espíritu y naturaleza.

La filosofía, como búsqueda de la verdad, debe denunciar el empobrecimiento de la experiencia subjetiva a causa de la descomposición de las relaciones humanas, no fundarlas sobre el suelo vacío de un movimiento alienante de la propia conciencia embotada: éste es el contenido de ese periodo postrero de la filosofía alemana que, como última instantánea de la inteligencia ontológica, se ha tenido –para bien o para mal– en llamar “idealismo”.

²⁰¹ “La ontología de Adorno se sostiene en su anclaje en lo material. (...) No hay una reproducción de la naturaleza, sino una reconstrucción desde los fragmentos, desde esos acontecimientos que minan el mundo del hombre. (...) Ahora, retomando, si Adorno construye toda una tarea y un pensamiento referido al orden de *subjetivación*, es porque parte de una objetividad prioritaria y primaria. Sólo desde esa facticidad pura, y a través de ella, puede pensarse el sujeto. Entonces, aquella idea de la *desproporción*, que hemos mencionado, como el espacio o el lugar de lo no-idéntico, confluye en este pensador alemán con una iniciativa puramente ontológica. Pero no se trata de una ontología en sentido heideggeriano, sino de una ontología de las condiciones actuales, que no son otras que las condiciones de una sociedad falsa, de una totalidad falsa. En otras palabras: es una ontología aun cuando el planteo de la diferencia ontológica no se haga en el suelo de la nada, sino que postula una diferencia ontológica respecto de una totalidad articulada, de una totalidad de lo ente que se asienta en la facticidad. Para Adorno, a diferencia de Heidegger, la apertura del *dasein* no puede ser una apertura sobre el vacío. La facticidad nunca abandona una esfera objetiva, la de las condiciones históricas. Hay una ontologización sobre ese zócalo de facticidad que Adorno considera absolutamente imposible de eliminar”. Dipaola, Esteban y Yabkowski, Nuria. *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008, p. 30-31.

El idealismo intentó dar concreción ontológica a esa existencia descompuesta través de la absolutización de la libertad humana, que la razón universal o los llamados “grandes relatos” intentan expresar. Sin embargo, estos relatos fueron desmentidos por su propia pretensión de totalidad que niega lo singular y lo concreto: niega al individuo, aunque al mismo tiempo lo afirma como parte integrante de la totalidad que aquél niega.

Una existencia concreta, autónoma, sería un individuo constituido por el doble momento de expresión e interpretación objetiva de su propia realidad.

Si el sentido es lo que funda la existencia de forma auténtica, este sentido tiene que someterse a una reflexión sobre sus propias condiciones histórico-materiales de producción: el análisis hermenéutico de la producción humana de sentido tiene que acompañarse con la determinación material de la producción de ese sentido, no presuponerlo inmediatamente ni asumirlo como idéntico sin más a la existencia que lo confronta.

Conclusión.

La tradición de la filosofía alemana no sólo aportó algo en la búsqueda de concreción del individuo: ella misma, la filosofía, como momento constitutivo de la realidad –en cuanto reflexión sobre la praxis humana, es decir, en cuanto práctica teórica–, devino en un renovado intento por comprender la existencia en relación a un suelo histórico determinado.

En este sentido, el criticismo kantiano, en tanto sistematización y radicalización del cartesianismo sustancialista, produjo la superación de la disputa entre empirismo y racionalismo a la que el planteamiento de Descartes había quedado reducido.

Heidegger se ocupó de extraer el descubrimiento del juicio sintético a priori como el primer intento por superar la vacuidad del juicio lógico, que sólo expresaba la propia estructura de la conciencia reflejada sobre sí misma pero sin contenido, es decir sin mundo o experiencia fáctica: sin arraigo a la historia (singular y colectiva), sería la definición de Heidegger.

Para Heidegger, la superación kantiana del cartesianismo se encuentra en la unidad sintética originaria de la apercepción trascendental, que reúne las facultades del hombre con las leyes de la naturaleza en un lugar objetivo, que aquél interpreta como el anuncio de ese abismo o suelo de la nada que funda el claro ocultador/desocultador del ser en la forma del *Ereignis*.

Para Adorno, en cambio, el mérito del dualismo kantiano se expresa en la irreductibilidad de los momentos constitutivos –espíritu y naturaleza– y la preeminencia de la objetividad material que mueve a no admitir nada que sea determinado por la intrincada relación entre razón y sensibilidad, sin que por ello se afecte la inmanencia del proyecto kantiano: la razón, reflexiona Adorno, es la única capaz de liberarnos de las ataduras que ella misma nos ha impuesto albergando lo otro de sí, no subsumiéndolo de antemano.

Por ello, el sujeto adorniano se fortalece cuando la razón es capaz de pensar lo otro del pensamiento, la *otra* racionalidad: no la racionalidad instrumental que se ha cernido actualmente como una necesidad, sino la razón auténticamente expresiva o comunicativa.

La objetividad en Kant, éste darse previo de la cosa que el filósofo de Königsberg simplemente llama “ser”, se mostró en Heidegger como el lugar que reúne al ente con el pensamiento, traído por el propio movimiento [ocultador/desocultador (*ἀλήθεια*)] del ser objetivo que antecede toda representación y todo tiempo presente.

Para Heidegger, empero, este planteamiento tenía que fracasar a falta de una analítica existencial de la propia subjetividad en Kant, que escapa precisamente al horizonte del filósofo por dar seguir el plan de Descartes de un concepto y una conciencia pura como finalidad del conocimiento, en lugar de una analítica existencial de la propia existencia, como Heidegger reprocha.

Para Adorno, sin embargo, el intento de una revitalización de la ontología a partir del planteamiento de la objetividad kantiana, es lo que en verdad fracasa. A pesar de la preeminencia de la objetividad en Kant, esto no significa para Adorno la renuncia a la subjetivamente como mediadora/productora de la realidad y la experiencia. Esto no quiere decir, a la manera de Descartes, que el fin último de la teoría del conocimiento sea el incremento del conocimiento en el sujeto, sino que el sujeto logre captar a la totalidad objetiva que lo constituye, es decir, en palabras de Adorno, que logre determinar el bloque social o la imbricada dialéctica trascendental entre constituyente (sujeto) y constituido (experiencia social).

Ello hace de la pretensión heideggeriana de fundar una ontología en el darse previo del ente al sujeto algo parcial y obcecado. Adorno demostró que éste darse previo, que aparece como un límite indeterminado al pensamiento, tanto para Heidegger como para el propio Kant, no es sino la dialéctica reprimida de la sociedad u objetividad con el sujeto, que, al mismo tiempo, aparece como constituido y constituyente del propio sujeto trascendental.

De modo que el planteamiento de una radicalización de Kant no logrará salir de la aporía de la razón a menos que distinga los momentos de constitución de la realidad como una necesaria relación y tensión dialéctica entre constituyente y constituido: ésta sería la bifurcación entre un momento de verdad y un momento ideológico a partir de Kant para Adorno.

El momento de verdad consiste en la irreductibilidad de uno de los reinos a otro, de modo que la llamada “revolución copernicana” en Kant no significa, como comúnmente se ha tomado, una absolutización del momento subjetivo como garantía de la objetividad social, aunque es cierto que ninguna objetividad puede prescindir del momento subjetivo como mediación constitutiva. Pero mediación significa para Adorno tensión y no meramente identificación.

El momento ideológico consiste, y éste es el atolladero del cuál Heidegger no puede salir, en pensar que la subjetividad o la objetividad son reinos absolutos en sí, absolutamente separados; o bien, que pueden ser traídos por una unidad originaria donde comulgan ambos sin distinción alguna, que sería básicamente el planteamiento heideggeriano del ser que en sí mismo contiene ya todo: lenguaje y experiencia.

Esto choca con el planteamiento de una ontología fundamental, para el cual el momento subjetivo no puede ser constituyente de la metafísica. Sin embargo, pese a todos los esfuerzos por eliminar el exceso de antropologismo y logicismo de la filosofía, Heidegger tiene que reconocer que el ser que él intenta captar, él mismo está subjetivamente mediado por la experiencia y el lenguaje de quien intenta pensarlo.

Pensar al ser sin este momento es realizar un salto al vacío de la experiencia, y a partir de ahí, para Adorno, nada que no sea mítico o irracional cobrará ya forma. En este sentido, la crítica de Heidegger al criticismo kantiano se volvió pre-crítica, es decir irracional o mítica.

Para Adorno, la ontología fundamental de Heidegger constituye una desarticulación de la comprensión objetiva en dos sentidos: del sujeto como mediación de la experiencia social, y de la sociedad como mediada por los sujetos que la integran. Dejar indeterminada esta relación dialéctica conduce al irracionalismo de la fe o la inexorabilidad del destino histórico como catástrofe sobre la propia vida de los hombres.

En este sentido, la absolutización del sujeto hegeliano supone un hito en la historia de la filosofía. Hegel es un Kant que se ha encontrado a sí mismo. Es la razón juzgando lo otro de sí: la naturaleza inescrutable que Kant había clausurado bajo el nombre de “nóumeno” es reintegrada en un ejercicio de inversión dialéctica mediante el cual el espíritu se funda a sí mismo en la forma de autoconciencia o saber real.

De este modo, Hegel absorbe el propio punto de enunciación de Kant, la subjetividad trascendental, y la constituye en una dialéctica en la que el particular se identifica con la totalidad que lo media, totalidad que es la propia historia universal como constitutiva de la experiencia subjetiva.

Para Heidegger, el mérito de Hegel consiste en haber logrado captar la relación entre ser, lenguaje y pensamiento, como una relación que exige pensar lo más impensado de todo, el propio fundamento de la conciencia: la nada. La nada en Hegel significa para

Heidegger el descubrimiento del fundamento que Kant mismo no logró captar, una relación de constante enajenación entre el pensamiento y la realidad hasta que el pensamiento logre captar su propio fundamento, que es la nada de realidad como fundamento de todo lo posible.

Para Heidegger, sin embargo, Hegel no logra captar esa nada de realidad, sino que la troca en una nada representada en la conciencia, un puro movimiento de la subjetividad que repite el gesto cartesiano de reducir toda realidad a *extensio* para un *intelecto*. Ello conduce el proyecto de Hegel al mayor peligro para Heidegger: captar el in-fundamento (*ab-grund*) sólo a partir de la inmanencia de la conciencia, con lo que el hombre reduce el suelo de la nada y el acontecimiento del ser a determinaciones puramente intelectivas, antropológicas e incluso culturales en palabras de Heidegger.

Por su parte, Adorno considera a Hegel una figura prominente. Hegel padece como nadie la desgarradura de una realidad fundada en el antagonismo social que significa la lucha de clases, pero que éste sólo logra representarse como la constante enajenación y liberación de la conciencia de aquello que se representa como lo otro de sí, no como un aspecto que surge de la propia materialidad de la historia.

El mérito de Hegel consiste, para Adorno, precisamente en no buscar de antemano una síntesis que reúna lo diverso, sino que es lo diverso mismo el fundamento de toda inmanencia, no sólo de pensamiento, sino de la propia realidad que está estructurada de forma antagónica y que por ello plantea un desafío al pensamiento que opera por identidad.

Sin embargo, para Adorno, Hegel sigue la mínima línea de tensión del pensamiento: ahí donde debía asumir la contradicción que gobierna lo real, en la figura del Estado como contradicción total de los individuos singulares, éste se inclina por la conciliación ideal de la realidad con su concepto, de modo que la desgarradura, la *vida dañada* del sujeto por el barruntamiento de la totalidad, en Hegel conduce a una reconciliación en la forma de la identificación total del individuo con el sistema, de la subjetividad desprovista de tensión con la objetividad o, en palabras de Hegel, del *espíritu absoluto* o *saber real*.

Para Adorno, esto significa que Hegel culmina el proyecto que desde Platón ha gobernado el movimiento de la filosofía occidental, que por ello mismo Adorno caracteriza como una filosofía de la identidad: culmina con la preeminencia del esquema conceptual sobre el momento material.

Adorno demuestra que el desplazamiento heideggeriano de una nada dialéctica hacia una nada de realidad en sí repite el gesto irracional del “salto atrás” sobre lo que el idealismo ya había logrado determinar.

La nada en Heidegger se presenta como el suelo negativo que es absorbido por el propio movimiento desocultador del ser. Sin embargo, para Adorno, la nada en Heidegger no es más que la historia no contada, la historia del vencido, que ha quedado eliminada del recuerdo del vencedor y se proyecta en una ontología del silencio como acallamiento de las voces de los oprimidos: Heidegger necesita saltar sobre ellos para fundar el mundo porvenir de los elegidos, de los pocos.

Por eso, el advenimiento del Ereignis heideggeriano repite el motivo del Absoluto hegeliano: se piensa él mismo exento de contradicciones, de determinaciones conceptuales y estructurales, se concibe igual que el Absoluto pero sin *trabajo*, es decir, sin antagonismo social y material históricamente determinado, en una palabra, realmente se asume sin pasado.

La *dialéctica negativa* de Adorno, por ello, es un intento por abrir la dialéctica de Hegel, pues ésta se ha cerrado en el momento de absolución del espíritu, pero esta absolución sólo se ha conquistado al precio de la vida, de la reconciliación feliz sobre lo que es más bien *vida dañada*.

Para Heidegger, la absolutización de la conciencia representa el esfuerzo por captar de forma total la experiencia del ser a partir del “fundamento” sobre el propio suelo de la conciencia, y esto representa el mayor extravío de la filosofía.

Para Adorno, en cambio, Hegel ofrece un modelo importantísimo de inmanencia. La dialéctica se revelará no como la panacea que lo explica todo a través de la mera oposición lógica, sino precisamente el método que disuelve toda panacea al convertir los hallazgos de la razón en meros momentos de la realidad: la razón como un medio y no como un fin en sí mismo es la cifra de la dialéctica, pues ésta reintroduce, como negación determinada, el momento material como constitutivo del pensamiento y avanza en su determinación, evitando así que la realidad se reduzca al mero concepto.

Lo anterior previene la recaída en la manía del fundamento originario, que Adorno criticará lo mismo en el idealismo alemán que en el planteamiento de la “neoontología” heideggeriana.

Para Adorno, la lección del antagonismo social sobre el que Hegel funda su interpretación filosófica se debe recuperar, se debe salvar a Hegel de Hegel mismo, pues la síntesis que la dialéctica hegeliana lograba como superación conservadora de la existencia es para Adorno una síntesis falsa, ideológica, sublimadora de la realidad.

Es por eso que Adorno mantiene la dialéctica abierta, se inclina por el particular concreto en lugar de la síntesis que reconcilia la negación abstracta con el segundo momento de la dialéctica.

Lo anterior explica por qué la dialéctica en Adorno es necesariamente una dialéctica *negativa*; lo que quiere expresar, en términos reales, es la tensión del sujeto singular con la totalidad del sistema que lo determina. Es esta liberación del sistema, precisamente, la búsqueda que funda la propuesta y lucha kierkegaardiana contra el idealismo hegeliano.

La componente política del idealismo se encuentra en el existencialismo, pues éste se opone por todos los medios a la coerción que el espíritu absoluto había realizado sobre la individualidad a partir de Hegel. En este sentido, la individualidad kierkegaardiana representa el intento de fundar la existencia autónoma a partir del propio *sí mismo*.

El planteamiento kierkegaardiano intentó sustraerse a la identificación que la historia universal con la historia individual de la persona. El modelo de esta refutación de Hegel es la paradoja, para Kierkegaard punto de irreconciliación entre lo general y lo particular.

De acuerdo con Heidegger, Kierkegaard logró desentrañar a partir de la situación afectiva que acarrea la angustia, el movimiento ontológico por el cual el hombre moderno se encuentra en una situación de caído, y construyó su elevación sólo a partir de la propia constitución fáctica de ser caído.

Sin embargo, para Heidegger, la existencia es una caída extático-tempórea que reúne de un solo golpe pasado, presente y futuro en la forma *de la resolución anticipatoria de la propia muerte*, mientras que en Kierkegaard es la repetición infinita de la ocasión, es decir del instante presente. Por ello, Kierkegaard no puede abrir una comprensión radical del acontecimiento de la muerte, pese a sus enormes esfuerzos.

Adorno, empero, considera que ambos proyectos, cuya meta consiste en fundar una ontología a partir del sí mismo, necesariamente tiene que caer en la obcecación de la propia constitución del punto de enunciación de la subjetividad, lo que tiene como consecuencia

que el individuo no logre representarse ya las condiciones histórico-materiales de su propio presente y tenga que recurrir entonces a un salto irracional y mítico sobre el suelo histórico que aquel se figura como nada, como última salvación para la fundación de una inmanencia fracturada por la totalidad que se cierne sobre ella.

Esto conduce sin embargo a la fundación de una sociedad sobre el modelo del sacrificio o mitologema sacrificial, en el cual los sujetos renuncian a la determinación de su propia constitución histórica y se arroban a la figura de lo social, mientras que la sociedad establece cánones y prohibiciones a partir de los cuales sólo a unos cuantos, los iniciados o un sector privilegiado, les estará permitido indagar sobre el pasado.

El salto irracional al vacío conduce finalmente a la prohibición de escudriñar nuestro propio pasado, pasado que fue móvil y dinámico, es decir contingente, pero que, debido a la clausura gnoseológica que significa dejar indeterminadas las contradicciones reales del devenir histórico-material de nuestro presente, se presentan al pensamiento como necesarias, destinales, esenciales, y mueven a la resignación sobre la realidad y al mantenimiento de ésta como un *status quo* invariante, natural.

El sacrificio para salvar la vida despoja a la vida de motivación para ser vivida. La *vida que no vive* significa que la vida al precio de la identidad con la totalidad (con la sociedad que nos gobierna, y cuyo fundamento mismo aparece oscuro e indeterminado) se troca en una vida inauténtica, esquemática, cuya *μίμησις* es una *μίμησις* de lo muerto: la petrificación, instrumentalización y cosificación de las relaciones humanas como protoforma de una sociedad obscena, sádica, es la antesala y en caldo de cultivo para una sociedad fascista, para una voluntad de exterminio colectivo.

Heidegger reubica la promesa mesiánica de redención kierkegaardiana en la figura secularizada del Ereignis: un nuevo salto secularizado en la forma de la confianza en el proyecto del ser, del último dios. Sin embargo, Adorno interpreta este movimiento como el mitologema sacrificial del sujeto que se funda a sí mismo a falta de un fundamento histórico plenamente determinado, de un zócalo de facticidad concreta.

La obcecación ante el resquebrajamiento de la totalidad, aunado a la imposibilidad de experimentar esta totalidad de forma positiva, conduce al sujeto a una desesperación que termina por encerrarlo en la claustrofobia del sí mismo, la repetición infernal de su salto al

vacío de la fe supone su propia falta de fundamento o pérdida de su capacidad para autodeterminarse.

El salto, para Adorno, sería más bien el *tour de force* que supone el movimiento de un suelo histórico de facticidad objetivo, determinado negativamente por su tensión con el presente, no un salto de confianza en el advenimiento transhistórico y destinal del ser en su movimiento ocultador/desocultador.

Es este propio movimiento del ser *en* la historia lo que permite a Heidegger leer la historia de la metafísica como un extravío y como un encuentro: el propio movimiento ocultador/desocultador del ser ha destinado al hombre a este extravío, a esta explosión de las fuerzas productivas en la que la naturaleza es presentada como reserva precalculable de materia y energía para el pensamiento científico.

Desposeídos de significatividad, los objetos de la experiencia se revelan como siempre dispuestos para su uso, y ésta será la coyuntura que el pensamiento técnico ofrece para una interpretación del movimiento del ser en la historia: el *Gestell* (estructura del emplazamiento) revela la posibilidad de un retorno apropiador, un giro a la fuente originaria del pensar que se ocultó en el mismo momento del alumbramiento que se produjo en la alborada griega, a través de los primeros pensadores.

Para Adorno, en cambio, la realización negativa de la filosofía en la forma de la cibernética apunta a la aporía en la que la razón instrumental tiene necesariamente que caer, no como un destino advenedizo, sino como la anulación programática de todo contenido concreto por parte de un exacerbado esquematismo, determinado por el modo de reproducción capitalista, que con su deducción mecánica suprime la vida, trocando el trabajo vivo en trabajo muerto o capital acumulado.

Será el terreno del arte donde Adorno y Heidegger ubiquen la posibilidad de reescribir la historia de la filosofía en el sentido de una apropiación de las condiciones actuales de existencia, en busca de una concreción que hasta el presente late solamente como promesa, y no como realización.

La determinación de la forma de esta apropiación implica el desfase central entre ambos proyectos filosóficos: Heidegger propone el retorno a un $\eta\theta\omicron\varsigma$ originario de forma positiva en la formulación del Ereignis, Ereignis que, como se vio, no logra sustraerse del todo al planteamiento de la negatividad dialéctica.

Para Adorno, el modelo del Ereignis repetirá el movimiento de la paradoja kierkegaardiana: el Dasein culmina hipostasiando su facticidad en un salto que sigue siendo un salto en el vacío, reprimido, porque la dialéctica entre ser y ente permanece en Heidegger indeterminada e inexperimentable.

La propuesta de Adorno contraviene radicalmente a Heidegger en este sentido: de lo que se trata para el frankfurtiano es precisamente de la eliminación del movimiento por el cual una cultura específica se instaure en ese espacio que se figura vacío (y que es el suelo de su propia historia) y por ello elabora una serie de prohibiciones institucionales que impiden escrutar el origen mítico de esa cultura o pueblo determinado.

Este es el camino que ambos pensadores recorrieron en la búsqueda de una formulación correcta del problema de la existencia pues, en la historia de la filosofía, como es sabido, importa más concebir preguntas que adelantar soluciones.

La actualidad de esta discusión es algo insoslayable: la situación actual, el presente progresivamente tecnificado, obliga a pensar la relación entre los fenómenos locales y la tradición del pensamiento en otras geografías.

Ello convierte al ejercicio de reflexión en un proceso inacabado, actual, intempestivo o extemporáneo, a fin de mantener una distancia crítica entre los análisis y las propias soluciones que pudieran desprenderse a partir de ellos.

Finalmente, es así como llegamos a la formulación de nuestra pregunta orientadora ¿qué es, pues, *Existencia*?

Tanto Heidegger como Adorno coinciden en que solamente a partir de la crítica a esta racionalidad omniabarcante sería posible darle un uso distinto a los procesos de descomposición de las relaciones humanas mediadas por la técnica y recuperar un modelo de existencia auténtica. El momento donde esto se puede realizar, devolver a la técnica la capacidad para generar conocimiento, así como para la restitución de los lazos sociales, es decir, la recuperación de la promesa incumplida por la política, ocurre por su parte en el terreno del arte.

El arte comporta, para la filosofía de nuestros dos autores, un momento de potencial resignificación de la realidad o restitución del sentido perdido por la creciente mecanización de la vida. Sin embargo, la perspectiva esencialista de Heidegger, en cuanto a restitución del supuesto “sentido perdido” en la historia se refiere, no logra descubrir que el

“sentido en la historia” simplemente no existe, lo que sí existe es el sinsentido, la violencia, en una palabra, la barbarie.

Heidegger supone que la historia es la caída misma del ser en el tiempo. Por ello, todo acontecimiento se le presenta como glorioso o azaroso, para nada determinado por la inmanencia humana. Por ello puede ver lo más salvífico en lo más peligroso, y ambas determinaciones, en Heidegger, olvidan la actividad humana de donde brotan.

Adorno, por su parte, considera que lo que hay en la historia no es sentido, sino sinsentido: esto significa leer la historia no como progreso, sino como catástrofe, no como absolución o liberación, sino como melancolía del futuro.

La historia sólo demuestra el divorcio entre un supuesto sentido subyacente o plan destinal y las catástrofes que propio el hombre se ha procurado a sí mismo: de acuerdo con Adorno, no es posible escribir una historia que vaya del Neanderthal al Homo Sapiens, pero sí una que vaya de la resortera a la bomba atómica.

Esto significa que la historia está plagada de imágenes de barbarie, esencializarlas sólo contribuye a la justificación de sociedades sádicas, obscenas, fascistas en el sentido de un exterminio espiritualizado, pues la violencia sagrada, la barbarie, pasa así como el necesario derramamiento de sangre para la fundación del sentido de un pueblo determinado, que se actualiza constantemente en la repetición de sus momentos fundacionales.

A ello conduce la identificación de la historia con el sentido, o lo que se ha tenido en llamar “ontohistoria”, que Heidegger sólo logra figurarse en la actualidad como indigencia, como alejamiento del ser de su morada primigenia; no logra ver la profunda irracionalidad de su planteamiento, que en todo caso le conduce siempre a ver esa violencia como necesaria, como destino irrenunciable para la fundación de su propio pueblo.²⁰²

Adorno se propone por ello eliminar el residuo del fundamento, el mitologema sacrificial que obliga al sacrificio de aquellos que pagan el costo del progreso y que, debido a que su versión de la historia siempre será oculta, anónima, ese pasado violentado, ese exterminio de las voces que sufren, serán el suelo de la nada sobre el que la racionalidad hegemónica requiere saltar, barruntar, para fundarse a ella a partir sólo de sí misma.

²⁰² Para un análisis reciente y profundo sobre la relación entre el pensamiento ontohistórico de Heidegger y el antisemitismo véase: Trawny, Peter. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Ed. Herder, 2015.

Hay que contar la historia, pero no en su versión definitiva, que es siempre la versión del vencedor, hay que contarla pero de forma negativa, como catástrofe, pero a la vez como contingente, pues las catástrofes tampoco fueron necesarias.

Adorno invita a no reconciliar las imágenes del pasado con el “sentido histórico” supuesto en ellas, pues son desmentidas por la objetividad de los propios hechos, sino que debemos tensarlas con la promesa de redención para los muertos, para el pasado que se encuentra vivo.

El lugar de presentación de la verdad, que oblitera al lenguaje hasta el extremo, el arte, en cuanto clausura de la autorepresentación de la historia de la humanidad como una historia del “sentido”, revela en el frankfurtiano el sinsentido de la barbarie.

En este sentido, la negativa heideggeriana a definir su punto arquimédico, el ser (ya sea como ente o como concepto), para Adorno tiene que pagar el precio de la mistificación: el vacío de la nada sólo resulta de la falsa representación de una experiencia que se figura su propia constitución como algo místico o advenedizo, no como lo que es: creación humana susceptible de ser cambiada por la propia acción del hombre.

En este sentido, la experiencia filosófica tendría que asumir el desfase que existe entre las pretensiones del pensamiento de ordenar la realidad de forma total (ya sea en la forma del sistema o del ensamble, a partir de una identificación inmediata del pensamiento y el lenguaje con la verdad), y el fracaso de esta pretensión, confirmado por la enajenación del hombre moderno con los objetos de su experiencia, incluido el lenguaje, que siempre escapan a la reconciliación inmediata con aquel, tanto en la teoría como en la praxis.

Es precisamente esa tensión entre particular y totalidad el índice de la existencia auténtica para Adorno: no desviar la mirada de lo particular sin quedar atrapado en ello sería el modelo de concreción existencial en la filosofía materialista del frankfurtiano.

Este modelo de autonomía o existencia auténtica previene de una doble confusión ideológica: por un lado, permite reubicar el potencial utópico en la esfera del sujeto –el particular concreto– sin incrementar por ello el proceso de reificación, a través de un uso no instrumental de su razón, evitando así el dominio y la aporía del pensamiento; por el otro, el sujeto, lo particular, no puede pensarse independiente o exento de la dinámica global totalizante, pues la totalidad, precisamente al constituir el medio para la formación

de las particularidades, comporta un momento objetivo al que el hombre no puede sustraerse inmediatamente.

Las pretensiones de liberación puramente subjetiva están por ello condenadas al irracionalismo de no poseer un contenido objetivo, un suelo histórico sobre el cual erigir esta libertad: verdaderamente la historia en Heidegger es algo muerto, traiciona la facticidad de la que se nutrió originariamente.

Finalmente, pese a las múltiples diferencias que encontramos en los efectos y decisiones particulares de cada programa filosófico, la conformación de un suelo histórico concreto reconciliado representa un enclave para ambas filosofías.

La hermenéutica heideggeriana del espacio conduce finalmente a una noción de cuidado del entorno que la actividad humana no debe soslayar, si es que verdaderamente busca trascender el reino de la ciega necesidad. El ideal de Adorno, por su parte, aunque diferente en cuanto a la conformación de la actividad productora que restituya ese lazo, apunta también a una reconciliación productiva con el entorno, que no a la mistificación de la tierra como patria orgánica pérdida.

Hay un ecologismo filosófico y una pugna por albergar lo Otro presente en ambos autores, es tarea de nuestra actualidad recibir esa tradición y contribuir a pensarla en su actualidad contrapuntística con el presente.

Sería preciso una articulación entre las nociones de restitución de la familiaridad con el mundo a través de la actividad artística que comportara, como segundo momento, una hermenéutica materialista de las condiciones socio-políticas y estético-políticas de posibilidad para la crítica y realización del proyecto que la modernidad en general dejó pendiente: la reconciliación con la naturaleza.

El arte no niega lo social, el arte usa lo social contra la sociedad, porque la sociedad se ha vuelto falsa y lo que se quiere es la liberación de la sociedad por y a partir de ella misma.

El concepto de existencia y de sociedad todavía no se realiza; puede realizarse, aquí y ahora, aunque para ello se tenga que pagar el precio de la incoherencia que representa una vida artística o filosófica en medio de una realidad que se ha tornado verdaderamente irracional. Por ello, el trabajo del artista, así como el del filósofo, es hoy, lo mismo que en el pasado, simplemente uno: introducir razón en el mundo.

Bibliografía básica.

- Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa 1*, Madrid, Ed. Akal, 2010
- Adorno, Theodor W. *Kierkegaard: Construcción de lo estético. Obra Completa 2*, Madrid, Ed. Akal, 2006
- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa-La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*, Madrid, Ed. Akal, 2005
- Adorno, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa 7*, Madrid, Ed. Akal, 2004
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1998
- Adorno, Theodor W. *Kant's Critique of pure reason*, California, Standford University Press, 2001
- Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Ed. Taurus, 1970
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996
- Heidegger, Martin. *Hegel*, Buenos Aires, Ed. Prometeo libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2009
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*, Barcelona, Ed. Herder, 2008
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, Madrid, Ed. Alianza, 2010
- Heidegger, Martin. *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1984
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Ed. Almagesto-Biblios: Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003
- Heidegger, Martin. *El arte y el espacio*, Barcelona, Ed. Herder, 2012

Bibliografía secundaria.

- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2008
- Armendáriz, David. *Un modelo para la filosofía desde la música*, Navarra Ed. Universidad de Navarra, S.A., 2003
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Ed. Siglo XXI, 1981
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (Tres tomos)*, Barcelona, Ed. Herder, 2002

- Dipaola, Esteban y Yabkowski, Nuria. *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008
- Hegel, Friedrich. *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, México, Ed. Colofón, S.A., 2002
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que hay de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Ed. Istmo, 1999
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Ed. Colihue, 2007
- Kierkegaard, Soren. *El concepto de la angustia*, Madrid, Ed. Alianza, 2001
- Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006
- Menke, Christoph. *Estética y negatividad*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma de México, 2011
- Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2008
- Trawny, Peter. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Ed. Herder, 2015.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998
- Xolocotzi, Ángel y Godina, Célida (Coords.), *La técnica ¿Orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*, México, Ed. Los libros de Homero-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009