



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EXPRESIÓN Y NO-IDENTIDAD
EL DISCURSO FILOSÓFICO A PARTIR DE THEODOR W. ADORNO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARIANO VILLEGAS OSNAYA

NOMBRE DE LA TUTORA

SILVANA RABINOVICH
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
UNAM

Ciudad de México, Diciembre, 2019



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.

Esta tesis fue realizada con el apoyo del Proyecto PAPIIT IN 401119
“Heteronomías de la Justicia: Territorialidades Nómadas”

Índice

Lista de abreviaturas.....	4
Introducción.....	6
1. Crítica a la interioridad.....	13
2 Totalidad antagónica	25
3. Crítica al sujeto.....	35
4. Crítica a la filosofía de la identidad	49
5. Dialéctica negativa	60
6. El concepto de expresión.....	70
7. La forma del ensayo	90
Bibliografía.....	101
Agradecimientos.....	107

Lista de abreviaturas

La edición utilizada de los libros de Theodor W. Adorno es la publicada por Ediciones Akal (Madrid) en 20 tomos. Para *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* utilicé la publicada por Editorial Trotta (Madrid, 2006). Los cursos de Adorno *La crítica de la razón pura de Kant, Estética (1958 / 59)* utilizo las publicaciones de Editorial Las cuarenta (Buenos Aires 2015 y 2013 respectivamente), para las dos primeras, y para el tercero la versión electrónica de Eterna Cadencia Editora (Buenos Aires, 2014).

En el cuerpo del texto se citan, en paréntesis y con número de página, las principales obras de Adorno de acuerdo a la siguiente lista de abreviaturas. De igual manera, *Dialéctica de la Ilustración* escrita con Max Horkheimer. Las referencias del resto de citas aparecen en nota al pie y su ficha completa en la sección de bibliografía.

- EFT *Escritos filosóficos tempranos*
- K *Kiekegaard. La construcción de lo estético*
- CCS I
- CCS II *Crítica de la cultura y la sociedad*
- TEH *Tres escritos sobre Hegel*
- MM *Mínima moralía*
- DN *Dialéctica negativa*
- NL *Notas sobre literatura*
- LCrP *La crítica de la razón pura de Kant*
- E *Estética (1958 / 59)*
- M *Metaphysics. Concept and Problems*
- EM *Escritos musicales*
- ES *Escritos sociológicos*
- DI *Dialéctica de la Ilustración*

El sello de autenticidad del pensamiento es que niegue la
inmediatez de los propios intereses. El verdadero pensamiento
es aquel que no quiere seguir teniendo razón.

Theodor W. Adorno

Introducción

En la primavera de 1956 Gretel Adorno registró una serie de conversaciones que sostuvieron Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, en las cuales dialogaron sobre lo que, en términos generales, podría llamarse el porvenir de la filosofía en tanto práctica teórica. En el diálogo, las posiciones de ambos filósofos son claras: del lado de Horkheimer la tendencia es hacia un pesimismo reflexivo que debería replantear sus fundamentos porque “los hombres se destruyen. El mundo está loco, y así seguirá siendo. En el fondo puedo imaginarme que toda la historia universal no sea más que una mosca que se quema”; para Adorno, en cambio, “el mundo no está solamente loco. Está loco y es racional”.¹ La dialéctica entre racionalidad e irracionalidad –la cual es otra forma de nombrar la dialéctica entre mito e ilustración– tendría que ser articulada por el pensamiento filosófico, señalando su momento de verdad, incluso, en contra de los propios intereses del sujeto.

La filosofía de Adorno, posterior a 1956, puede ser leída como una respuesta crítica a los planteamientos pesimistas y, en cierta medida, conservadores de Horkheimer. Resulta interesante que algunas de las propuestas contemporáneas que buscan reactivar la filosofía crítica se sitúen, también, desde la filosofía de Horkheimer previa a *Dialéctica de la Ilustración*. Por ejemplo, Axel Honneth, señalando un déficit sociológico en la Teoría Crítica, hace una actualización del concepto hegeliano de *reconomiento* con el fin de resaltar los conflictos sociales producidos por las distintas interpretaciones del mundo que representan diversos intereses, dejando para la filosofía el papel de árbitro y moderadora racional en la discusión democrática de las sociedades propias del capitalismo

¹ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Hacia un nuevo manifiesto*, p.33.

globalizado. Otro ejemplo sería Boaventura de Sousa Santos, quien replantea la Teoría Crítica desde lo que él llama un “posmodernismo de oposición” contra un “posmodernismo celebratorio”. El posmodernismo de oposición también desconfiaría del gran relato de la socialización total que elimina la espontaneidad del sujeto, pero sin abrazar el relativismo cultural y político, el cual borra los ideales y problemas de la modernidad capitalista. Con esto busca suplir el déficit sociológico señalado por Honneth –es decir, la carencia de una teoría adecuada que de cuenta del conflicto social– a través de una sociología de las ausencias y emergencias, o sea, una sociología de los excluidos del relato moderno –América del Sur– como de sus respuestas y resistencias a la totalización de occidente, como lo son organizaciones sociales comunitarias, la caracterización de cierto *ethos* barroco y de las vanguardias estético-expresivas propias de la región geográfica.

La vía de Adorno es otra. Para éste, la filosofía sólo es posible como *crítica*, es decir, aquélla que insiste “en la mediación de lo aparentemente inmediato y en la reciprocidad de inmediatez y mediación que se despliega en todos los niveles” (CCS II 408). Ya en la conferencia de 1931 *La actualidad de la filosofía*, intentó mostrar la emergencia de una filosofía dialéctica que, valiéndose de las categorías y conceptos del materialismo histórico, pudiera estar a la altura de las exigencias que reclamaban una transformación política y social antes de que la barbarie del fascismo impidiera la realización de una sociedad libre y justa. Esta realización apelaba a la utopía concreta que aduce como prueba de su posibilidad real, en palabras de Horkheimer, al “estado actual de las fuerzas humanas de producción”.² Sin embargo, más de veinte años después, en el momento del regreso de Adorno del exilio en Estados Unidos, el panorama era totalmente diferente: ya no se trata de actualizar la filosofía sino de *revitalizarla* ahí cuando la vida, después de Auschwitz, ya no vive, según el epígrafe que antecede a su libro *Mínima moralía*. Los campos y la guerra en su conjunto

² Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría Crítica*, p. 251.

serían la consecuencia de la crisis de la racionalidad occidental, en la cual la dialéctica entre mito e ilustración configura la historia natural de la dominación y sojuzgamiento de la naturaleza –en la que necesariamente se incluye a los individuos humanos–. Es una razón instrumental, de medios y no de fines, que hace pasar como segunda naturaleza la igualdad de lo desemejante bajo la categoría del ejemplar indiferenciado cualitativamente: razón, en fin, la cual identificando, subsume y domina bajo sí lo no idéntico, desde la astucia de Odiseo que vence el decurso del destino para establecer el señorío del *sí mismo*, hasta la soberanía del estado de excepción que, como el héroe, tiene por solución final la eliminación de toda diferencia que obstaculice su autoconservación. Hacer filosofía, luego de tal diagnóstico, tendrá que postularse desde la perspectiva de Adorno, de acuerdo al siguiente imperativo: orienta tu pensamiento y tu acción “de tal modo que Auschwitz no se repita” (DN 334).

Así, la filosofía como la practicó Adorno se dedicó a criticar la apariencia social de reconciliación que vehicula la industria cultural; por otra parte, reflexiona sobre cómo sería una filosofía que no busque subsumir sus objetos bajo las categorías y conceptos de la filosofía de la identidad.

La crítica de la cultura es importante para la filosofía de Adorno debido a que ella, la cultura, se presenta como la apariencia de la sociedad antagónica falsamente armonizada y estetizada. En especial, una cultura que ha destruido al individuo en los *campos* y que ha elevado a existenciario el ser-para-la-muerte, borra cualquier pretensión de una continuidad histórica del proyecto de la Ilustración:

Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura. Al restaurarse después de lo que en su paisaje sucedió sin resistencia, se ha convertido en la ideología que potencialmente era desde que, en oposición a la existencia material, se permitió insuflarse a ésta a la luz de la que la separación entre el espíritu y el trabajo corporal la privó. Quien aboga por la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se hace cómplice, mientras que quien rehúsa la cultura fomenta inmediatamente la barbarie como la cual se reveló la cultura. (DN 336)

Empero, la filosofía no debe olvidar la “fantasía exacta” de la utopía negativa que ella misma, en el desarrollo de su propio discurso, implica. Adorno sostiene que en el simple hecho de detenernos a pensar por un momento antes de violentar con los puños para eliminar o destruir lo que contraría nuestro deseo e interés, implica, de suyo, la afirmación de lo *otro*. Así, la relación con éste no tendría por qué establecerse a través de la violencia de la inmediatez, lo cual significaría que siempre puede ser de otra manera. En este sentido, en el nivel más básico y quizá ingenuo de la relación entre sujeto y objeto, la distancia y la mediación del pensamiento apunta teleológicamente a la realización de la utopía: “En el gesto del salvaje que por un segundo medita si debería o no comerse al prisionero ya está presente, teleológicamente, el fin de la violencia”.³ Pero solamente eso, dado que el *trabajo* en tanto praxis del pensamiento sobre el objeto, apunta Horkheimer, ha sido fetichizado, de tal suerte que el medio –el pensamiento y el trabajo– se reifica para establecerse como principio del proceso civilizatorio. Para continuar con el ejemplo de Adorno, el captor comprende que en lugar de comerse a su prisionero puede forzarlo a trabajar para que le consiga comida, por tanto, el trabajo salva la vida del prisionero. Un ejemplo no caricaturizado sería el de los campos de concentración, en específico el de Auschwitz en tanto campo de trabajo y de exterminio. Adorno afirma que en éstos se encuentra la clave para comprender la fetichización del trabajo y cómo éste puede convertirse en un fin en sí mismo. En los campos, el trabajo es inútil dado que no representa ninguna clase de emancipación respecto de la naturaleza. Por el contrario, respresenta el estado de la absoluta falta de libertad. Asimismo, el trabajo en las sociedades del capitalismo de Estado o del capitalismo de libre mercado, no representa, en términos generales, un medio emancipador. Esto provoca que la sociedad olvide la función del trabajo, el cual busca, precisamente, la cancelación del mismo. Adorno señala que no

³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Hacia un nuevo manifiesto*, p. 18.

todo trabajo tiene que ser necesariamente tortuoso. Por el contrario, con vista en la utopía y partiendo de las realizaciones parciales de un trabajo no alienado, habría que ver cierto grado de felicidad, siempre momentánea, en el trabajo. Así, contra la creencia de Horkheimer de que el trabajo, cual sea su objetivo, es siempre displacentero, Adorno afirma que no es posible negar el entrelazamiento del trabajo con la felicidad.

El distanciamiento de Adorno respecto de la filosofía de Horkheimer se encuentra en su respectiva concepción del trabajo, en específico, del trabajo teórico que busca encarar la posibilidad de la utopía en términos de felicidad. El trabajo y el esfuerzo teórico, sin que todavía digamos cómo es éste, se radicaliza a tal grado que no repara en los intereses ni intenciones de ciertos sujetos sociales o particulares. “El sello de autenticidad del pensamiento es que niegue la inmediatez de los propios intereses. El verdadero pensamiento es aquel que no quiere seguir teniendo razón”.⁴ De tal modo, toda “actualización” que intente plantearse según el motivo del *interés* terminará por hacer una apología de la situación existente a favor de algún sujeto. Esto señala y diferencia enfáticamente la “metodología” de Adorno respecto a otras variantes de la Teoría Crítica, en tanto apertura hacia lo no-idéntico, con el fin de hacerle justicia. Parafraseando a Adorno, habría algo parecido a una virtud dianoética en entregarse a algo bajo sus propios términos. La teoría en oposición a la praxis –aunque éstas sean inseparables para Adorno– se orienta dianoéticamente a la interpretación inmanente de lo otro.

De ser así, partimos de la siguiente pregunta: ¿cómo es posible realizar un discurso crítico-filosófico, asumiendo el quiebre civilizatorio que representa Auschwitz –incluyendo también sus profenómenos que bien podrían ser los genocidios de la colonización americana y africana–, sin subsumir la objetividad al concepto, reproduciendo por ello la violencia que la totalidad ejerce

⁴ Ibid, p. 51.

sobre lo no-idéntico? ¿Cómo sería esta filosofía que no encubra los intereses del sujeto y, en cambio, se entregue a la interpretación de lo otro, lo diferente?

La hipótesis para responder lo anterior es la siguiente: la filosofía no puede decir la no-identidad sin reducirla a la subjetividad mediada y sin hacerle violencia, es decir, sin destruirla o instrumentalizarla. Ahora bien, dado que no puede decir la no-identidad únicamente puede *expresarla* negativamente. Esta expresión filosófica no será la del sujeto, sino, transvalorada, será la de los objetos que “hablan” con ayuda de la filosofía; en dicho ejercicio, la filosofía tiene que replantear y pensar de nuevo el modo como ella expone su discurso.

Para exponer lo anterior, propongo un itinerario conceptual a partir de la filosofía de Adorno. Parto de la crítica a la interioridad burguesa, la cual puede ser leída como una crítica a la apariencia de expresión libre y sin mediaciones del sujeto (capítulo 1). Esta ilusión, como reacción del sujeto, es propiciada por una totalidad social que se le presenta al individuo de manera antagónica (capítulo 2). Dicha totalidad, en tanto subjetividad objetivada como trabajo del espíritu, implica una serie de procesos epistemológicos. La crítica al sujeto (capítulo 3) y a la filosofía de la identidad (capítulo 4) se vuelve crucial para comprender esos procesos y con ello, la dialéctica entre mito e Ilustración. Por su parte, la dialéctica negativa, según como la entiende Adorno, desarrolla una vía filosófica para pensar la no-identidad (capítulo 5), la cual precisa una reconsideración del concepto de experiencia en relación con el lenguaje y la expresión filosófica (capítulo 6). El ensayo sería para Adorno la forma idónea para exponer y expresar el discurso filosófico, en tanto opuesto al proceder discursivo de la ciencia y de las disciplinas humanistas (capítulo 7).

Así, el tema de la expresión de lo no-idéntico, de la diferencia, implica al imperativo de Auschwitz como si se tratase de una cicatriz. De tal manera, la filosofía de Adorno se sitúa desde el giro ético motivado por el suceso de los campos de concentración en tanto culminación del

proceso histórico de la razón instrumental. Dos caras de esta filosofía se muestran. La primera como la reflexión –a veces melancólica– sobre cómo la filosofía dejó pasar su instante de realización para no poderlo recuperar (DN 15). En tanto vencida, casi como un trabajo de duelo, la filosofía no buscaría situarse en el terreno de las potencialidades desaprovechadas, sino en las ruinas del lenguaje de la metafísica y del materialismo. Con ello, no intentaría articular o construir un nuevo sistema, sino dar testimonio de la imposibilidad de plantear, en los mismos términos de antes, una filosofía de la emancipación de todo lo humano y, al mismo tiempo, la crítica de cualquier filosofía que se presente como tal. La otra cara es la de la perspectiva utópica, que ya se ha mencionado en relación al concepto de trabajo. Escribe Adorno: “El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención” (MM 257). Sin evitar las metáforas teológicas, Adorno afirma que es preciso hacer filosofía bajo la “luz” de la utopía, porque todo lo demás, podría decirse, sería reformismo filosófico. El mundo homogéneo y totalizado por el capitalismo global –el cual comenzaba a perfilarse en los últimos años de la escritura de Adorno–, es necesario expresarlo “trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme” (Ibidem). Esto sólo lo consigue el pensamiento, esforzándose en no realizarlo de manera arbitraria ni violenta y, en especial, abriéndose sin condiciones ante lo no-idéntico. Saber cómo es esta filosofía a partir del pensamiento de Adorno, cómo es su escritura y su expresión a partir del trabajo de duelo bajo la luz de la redención, de la utopía, es lo que se propone indagar la presente investigación.

Crítica a la interioridad

“Hasta ahora he leído aproximadamente dos tercios del *Kierkegaard* de Wiesengrund [...]; según mi opinión, un plagio sublime de tu pensamiento con un descaro extraordinario y –al contrario de tu análisis sobre la tragedia– en el futuro no será de gran importancia para una consideración objetiva de K. [...] Naturalmente hay muchas cosas muy buenas; otras, sencillamente y dicho sin ambages, no las he entendido.”

Carta de Gershom Scholem a Walter Benjamin,
Jerusalén, 24 de Octubre de 1933.

El estudio de Adorno sobre la filosofía de Kierkegaard, como afirma Scholem, quizás no ha sido muy significativo para la valoración erudita de la obra del danés. Sin embargo, sí resulta capital para comprender la filosofía de Adorno. Desde la perspectiva de su obra completa, el estudio funciona como una suerte de introducción para algunos tópicos que más tarde desarrollará Adorno, en especial, aquel que recorre toda su filosofía de principio a fin: la crítica a la filosofía de la identidad. También es cierto que la interpretación de Adorno toma prestados varios motivos teóricos de *El origen del Trauerspiel alemán*, por ejemplo, los conceptos de melancolía y alegoría. Adorno leyó estos conceptos como constelaciones objetivas, las cuales bien podían funcionar para comprender la filosofía de Kierkegaard como parte del panorama más amplio dibujado y proyectado por Benjamin en *El libro de los pasajes*.⁵ Se podría decir que el estudio sobre Kierkegaard es una pieza más dentro de ese proyecto que planeaba explicar, en clave materialista-

⁵ Adorno describe en un texto de 1931 cómo tendría que ser una filosofía que exponga su discurso a través de constelaciones objetivas: “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” (*EFT* 306).

histórica, el París del Segundo Imperio como profenómeno de la crisis del siglo XX de entreguerras, en la cual el fascismo cobraba mayor fuerza y cierta decadencia de la burguesía ilustrada era evidente.⁶ El mismo Benjamin entendía el estudio sobre Kierkegaard como “una especie de colaboración interna”⁷ y no un plagio según el juicio de Scholem. Así como el tratado sobre el drama barroco alemán intentaba enlazarse con la entonces vanguardia del expresionismo, el ensayo de Adorno buscaba enlazarse críticamente con la ontología existencial de Heidegger y Jaspers, los cuales tenían a Kierkegaard como precursor.⁸ En otras palabras, la crítica al autor de *Temor y temblor* tendría que funcionar como crítica a la filosofía que interroga por el sentido originario y auténtico del ser, filosofía que más tarde se volverá parte central del programa ideológico del nacional socialismo.

El texto de Adorno fundaba su actualidad al posicionarse respecto a la ontología existencial y, al mismo tiempo, se coordinaba con los avances teóricos de Benjamín.⁹ El campo común de ambos trabajos filosóficos se halla en el concepto de “interior” o “interioridad”. Éste encuentra en la analítica existencial de *Ser y tiempo* su desarrollo ontológico más acabado, donde la relación del *Dasein* con el mundo se ha vuelto, por lo menos, conflictiva. Parte del comentario de Heidegger a la fenomenología de Husserl consiste en señalar la problemática de reducir eidéticamente dicha relación con tal de rescatar la voz de una interioridad no mediada, la cual pueda *expresar* sin

⁶ Detlev Claussen ha señalado cómo esta decadencia de las familias burguesas, de sus valores, tuvo un impacto importante en la filosofía de Adorno, ahí cuando la infancia y la familia representan para éste el terreno de la utopía y de la promesa. Cfr. D. Claussen, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, pp. 29-81.

⁷ Walter Benjamin y Theodor Adorno, *Correspondencia 1928-1940*, p. 38.

⁸ “Pues, de igual modo que en el expresionismo, la del Barroco es sin duda una época no tanto de práctica artística propiamente dicha como de voluntad artística inquebrantable”. W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, p. 39.

⁹ “En Heidegger [...] 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 Sören Kierkegaard” (*EFT* 301).

prejuicios la esencia de las cosas.¹⁰ Adorno también señala la intención de la fenomenología de establecerse como una ciencia sin mediaciones que tenga una comunicación directa con la subjetividad.¹¹ Para Heidegger, el “estar en el mundo” del *Dasein* resulta primordial para esclarecer, en primer lugar, ciertos síntomas que aquejan al ser-ahí en relación con la exterioridad y, en segundo lugar y primordialmente, para comprender la preminencia que ha tenido el ente sobre el ser en la historia de la metafísica de occidente. La irreductible contigüidad del *Dasein* con el ente en el mundo provoca, entre otros existenciaristas, el miedo, la angustia y la culpa. Según la interpretación de Adorno, la fenomenología del *Dasein* tematizada en *Ser y tiempo*, no es más que el reflejo de la escisión y antagonismo entre la subjetividad y la totalidad –volveremos a este antagonismo en el siguiente capítulo–, cuyo antecedente se halla, precisamente, en la filosofía de Kierkegaard como imagen dialéctica de la subjetividad burguesa de fin de siglo.

Benjamín escribió que el estudio de Adorno era como un “mapa de caminos del país de la interioridad, de cuya región su héroe nunca regresó”.¹² A continuación, me detengo en un punto de ese mapa para analizar con mayor precisión la crítica a la interioridad burguesa en tanto expresión no mediada de la subjetividad.¹³ No me interesa tanto saber si la interpretación que hace Adorno de la filosofía de Kierkegaard es correcta; en cambio, intento trazar en dicho mapa un camino que lleve a otra ubicación en la filosofía de Adorno, a saber, aquella que ya no tiene al burgués como héroe sino, de manera más radical, tiene al sujeto y al proceso de racionalización instrumental como su objeto de crítica.

¹⁰ El privilegio de la voz en la fenomenología ha sido estudiado por Jacques Derrida: “debemos considerar, *por una parte*, que el elemento de la significación –o la sustancia de la expresión– que parece preservar mejor a la vez la idealidad y la presencia viviente bajo todas sus formas [en Husserl] es la palabra viva, la espiritualidad del soplo como *phoné*”. J. Derrida *La voz y el fenómeno*, p.46.

¹¹ “Pues el método de la fenomenología trata de construir la ontología mediante la *ratio* autónoma, sin mediación alguna” (K 36).

¹² Walter Benjamin y Theodor Adorno, *Correspondencia 1928-1940*, p. 38.

¹³ Pese a todo, Adorno trata de salvar la filosofía de Kierkegaard frente a la apropiación de la fenomenología y ontología existencial, situándolo dentro de la tradición de la dialéctica negativa (Cfr. K 38).

La estética para Adorno, como categoría del conocimiento, es “una *construcción especulativa*” (LCrP 551). Según la lectura de Adorno, en la estética trascendental se genera el conflicto, primero, de la indeterminación del espacio y tiempo como conceptos o intuiciones; segundo, se genera el problema de cómo dichas formas que establecen el campo y la condición de posibilidad de toda experiencia posible, al no tener un estatuto conceptual e intuitivo, pierden de vista al objeto externo, por lo que hallan su determinación desde la apercepción trascendental del yo. Este giro subjetivista se encuentra en Kant y en Husserl; éste será analizado por Adorno en su estudio *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Por el momento, nos sirve como punto de partida para captar la problemática de la interioridad –o subjetividad– sin objeto que se desprende de la filosofía de Kierkegaard.

La construcción especulativa de lo estético surge de la imposibilidad de representación de una instancia temporal o espacial infinitas que, pese a todo, son necesarias para toda representación. Dado ese basamento especulativo, ese campo de acción, el yo puede aperecebirse como objeto estético al modo de una intuición pura. En Kierkegaard, “estética es la manera en que se manifiesta la interioridad, esto es, el cómo de la comunicación subjetiva, porque, según su doctrina, tal comunicación nunca puede llegar a ser «objetiva»” (K 24). La crítica de Fichte a Kant le sirve a Kierkegaard para liberar al sujeto de su relación determinante con la objetividad: el yo absoluto abre para el idealismo el camino ético y estético para la especulación, donde la ciencia no busca la determinación de la objetividad, sino la determinación de la trascendencia a través de una comunicación no mediada con las cosas. Esto funda una antinomia que tratará de resolver la filosofía de Kierkegaard: la de concebir “el «sentido» [la trascendencia, dios] como algo que recae radicalmente en el yo, en la pura inmanencia del sujeto, y a la vez como trascendencia perdida, inalcanzable” (K 38). Es esta la “interioridad sin objeto” de la que habla Adorno, la cual marca tendencialmente la filosofía de Kierkegaard y, más allá de ella, ejemplifica el espíritu de la época.

El protestantismo radical de Kierkegaard busca salvar la trascendencia inscrita en el yo que, al mismo tiempo, se encuentra irremediablemente perdida. Para poder resolver esta antinomia se vale de un procedimiento dialéctico inmanente, a diferencia, por ejemplo, de uno trascendental (Kant), místico (Eckhart) u objetivo (Hegel). La dialéctica inmanente intenta resolver para el sujeto la antinomia por la vía de la negatividad, entendida ésta, en primer lugar, como la que subsume toda diferencia cualitativa de los entes como lo no-interno; en segundo lugar, como el camino de las contradicciones internas, subjetivas y afectivas enfrentadas a la inasibilidad de la trascendencia, sin embargo, guiadas por la revelación histórica de Cristo. El sujeto decide sobre la aceptación de dicha revelación en el *marco* extrahistórico del pecado original. Ambos aspectos, el histórico de Cristo y el extrahistórico del pecado original, se transmiten gracias al lenguaje.

Kierkegaard, en palabras de Adorno, no sabe decidir sobre cómo conceptualizar al lenguaje. En ocasiones establece una teoría nominalista e instrumental y, en otros momentos, una teoría teológica basada en el relato del *Génesis*. De tal forma, contra las intenciones de Kierkegaard, a través del lenguaje, el mundo histórico y empírico se le aviene a la intención purista de su dialéctica inmanente.¹⁴ La respuesta del filósofo danés estará en suprimir la historia externa o dejarla como historia de la corrupción de la especie, es decir, como historia del mal. Esto provoca que Kierkegaard choque con el mundo exterior y con el de la cosificación. Desde la perspectiva cristológica del filósofo, la magia de los objetos se elimina gracias a un “examen” detallado de ellos. El resultado es la pérdida de la cualidad objetual de las cosas, convirtiéndose en imágenes distorsionadas del no-yo. Sin embargo, son las mercancías las que le ofrecen a Kierkegaard las imágenes para describir el mundo de su castillo interior, según la alegoría mística de Teresa de Jesús. Por lo tanto, el *intérieur* de la morada burguesa de mediados del siglo XIX es el que le

¹⁴ “si el lenguaje es la forma de comunicación de la pura subjetividad y, al mismo tiempo, se presenta paradójicamente como histórico-objetivo, entonces es alcanzado en su interioridad sin objeto por la dialéctica exterior” (K 48).

interesa analizar a Adorno, debido a que ésta “concentra en una perspectiva toda la filosofía de Kierkegaard, pues en esta imagen los momentos de su doctrina pertenecientes a la naturaleza primordial e inmutable se presentan sin mediación alguna como momentos de la constelación histórica que reina sobre ella” (K 56).

Hay que señalar en este punto, antes de entrar al *intérieur* burgués, que Adorno se apega a lo que unos años antes había esbozado como una de las tareas de la filosofía: la interpretación inmanente de objetos socialmente preformados.¹⁵ El proceder de Adorno consiste en explicitar las contradicciones internas de su objeto, en este caso, las antinomias de la filosofía de Kierkegaard, para luego pensarlas desde una óptica materialista histórica en la línea de Benjamín, con ello, finalmente, regresar a su objeto con el fin de iluminarlo. Volveré más adelante a dicho procedimiento interpretativo desde otro lugar de su filosofía, a saber, desde la teoría del ensayo. Por el momento, basta con aproximarnos al concepto de “interior” como parte de una constelación conceptual que tiene en el siglo burgués su escenario.

La novedad del enfoque materialista-histórico de Benjamín y Adorno consistió en saber fijar su mirada en ámbitos y objetos hasta entonces subvaluados por la crítica filosófica. Su intención era entenderlos como cifras de un mundo del que ahora experimentamos sus ruinas. No sólo se trata de objetos y mercancías, también de las relaciones que los individuos establecen con estos y cómo determinan un tipo de subjetividad específica, la del *flâneur*, en el caso estudiado por Benjamin, y la del dandy, interpretada por Adorno en el ensayo sobre Kierkegaard. Ambos personajes, casi como arquetipos de la subjetividad moderna, tendrían que iluminar sobre las principales tendencias históricas que llevan a la crisis del concepto de experiencia y existencia. El diagnóstico general, podría escribirse, como sigue: la pobreza de experiencia, esto es la experiencia

¹⁵ Cfr. EFT 311.

que tiene en el mundo de las mercancías su mediación, produce un vaciamiento de la subjetividad y, finalmente, la crisis existencial de ésta, la cual ya no sabe encontrar un sentido, o que, de hacerlo, es siempre a través de las mercancías decimonónicas, fetichizándolas como cifras de una interioridad a construir ética y estéticamente. Un pasaje del *Diario de un seductor* puede ejemplificar lo anterior:

Por más años que cumpla, nunca podré imaginarme a Cordelia de otra forma que dentro de aquella pequeña habitación. Cuando voy a visitarla, la sirvienta me abre y me hace pasar al vestíbulo. En el momento en que abre las puertas de la sala de estar, ella sale de su habitación para entrar también en la sala, y nuestras miradas se encuentran cuando estamos todavía delante de la puerta. La sala de estar es pequeña, muy cómoda, más bien un gabinete. Me gusta ver esa pieza desde el sofá, donde tantas veces he estado sentado junto a ella. Delante del sofá hay una mesa de té redonda cubierta por un bonito tapete con muchos pliegues colgando. Sobre la mesa hay una lámpara con forma de flor que se alza alegre y vigorosa; sobre su corona cuelga un velo de papel delicadamente recortado, tan ligero, que siempre está moviéndose. Por lo original de su forma, esta lámpara me hace recordar el Oriente, y el movimiento incesante del velo las suaves brisas que allá soplan. El piso está cubierto con una alfombra hecha de una especie muy singular de caña trenzada, y produce una impresión tan extraña como la lámpara [...] A Cordelia no le interesa ningún primer plano, para ella sólo tiene interés la audacia infinita del horizonte. No puede estar con los pies en la tierra, tiene que flotar, no caminar; volar, mas no volar a alguna parte y regresar, sino volar eternamente al infinito.¹⁶

En la cita hay un contraste entre la minuciosa descripción de las habitaciones y la vaguedad del afuera con sus evocaciones orientalistas, entre la determinación de los objetos y la indeterminación del espacio exterior, entre el ámbito finito del detalle del primer plano y la infinitud abstracta del horizonte, entre la concreción e inmanencia del comfortable interior y la trascendencia audaz del afuera sólo navegable para un alma tan diáfana como la de Cordelia. Da la impresión que al seductor no le interesa aventurarse en ese ámbito que desconoce sino, por el contrario, traer a Cordelia de la ensoñación hacia el escenario de su interioridad, la cual se decora con los objetos descritos e investidos eróticamente. Para jugar un poco con la fraseología de la época, de lo que se trata es de encerrar a la princesa en el castillo de la interioridad del seductor,

¹⁶ S. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, citado en K 57.

sin más, cosificarla como un objeto dentro de ese decorado. *La educación sentimental* de Flaubert es quizás un ejemplo todavía más claro que muestra la contradicción entre la determinación de la habitación burguesa y la exterioridad antagónica; en específico, el último capítulo de la segunda parte de la novela es especialmente significativo. El joven Frédéric Moreau manda amueblar una habitación de hotel con la esperanza de pasar la noche con Madame Arnoux, quien es el amor de su vida. El fondo de la situación es el momento en que se está gestando la revolución de 1848 en París. Por supuesto, Madame Arnoux falta a la cita con Frédéric. Éste, decepcionado y despechado, visita a Rosanette, a quien también pretende. Emula con ella todo lo que había planeado con Madame Arnoux. Al salir de cenar, a falta de coches, deciden regresar a pie, “cuando de repente se oyó, detrás de ellos, un ruido semejante al crujido de una inmensa pieza de seda que se desgarraba. Era el fusilamiento en el bulevar de los Capuchinos. –¡Ah! Se elimina a algunos burgueses –dijo Frédéric tranquilamente, porque hay situaciones en que el hombre menos cruel se halla tan desligado de los demás, que vería perecer al género humano sin un sólo latido de su corazón.”¹⁷ Rosanette y Frédéric pasan la noche juntos en su lujosa habitación de hotel mientras, en las calles, se fusilan a algunos burgueses.

El embelesamiento del seductor kierkegaardiano y la felicidad sin reservas del personaje de Flaubert, ambos propiciados y protegidos por el confort de una habitación burguesa, la cual les sirve como escenario de su interioridad desligada, ajena a todo lo mundano, arroja el problema filosófico sobre qué sea aquello que Marx y luego Lukács llamaron “segunda naturaleza”.¹⁸

¹⁷ Gustave Flaubert, *La educación sentimental*, p. 347.

¹⁸ Sólo hasta el capital mercantil moderno es que podemos pensar, según Lukács, de “segunda naturaleza”. Esta refiere al estado de las sociedades modernas donde el modo de producción capitalista y sus mercancías han penetrado a tal grado en la sociedad, que las relaciones que produce aparecen *como si* fueran naturales. “Este desarrollo de la forma mercancía, hasta convertirse en verdadera forma dominante de la sociedad entera, no se ha producido hasta el capitalismo moderno [...] Sólo en este contexto cobra la cosificación importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su consciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales

En el drama barroco alemán, según la interpretación de Benjamín, la tensión dialéctica entre historia y naturaleza se expresa a través de diversas alegorías, una de las cuales es la imagen de la melancolía del monarca, del soberano, que se lamenta de su condición de creatura y, con él, el resto de lo existente se presentan como cifras de la historia natural de la expulsión del paraíso adánico. La vida mundana es, bajo esta óptica, la historia del sufrimiento de las creaturas que esperan acceder al reino de dios, siendo el esfuerzo y el trabajo, para los gobernados, una modalidad de esta espera, mientras que, para el monarca, la acedia y la melancolía colman su existencia. En este orden, también la calavera y la piedra se vuelven imágenes recurrentes en el drama barroco: ambas necesariamente inexpresivas, expresan, sin embargo, en tanto naturalezas muertas, siempre históricas, el calvario de la vida sufrida. Algunos de estos valores luteranos serán heredados como ejes rectores de la ética protestante que corren al parejo y determinarán el espíritu del capitalismo, como nos ha enseñado Max Weber. La intrincación entre capitalismo y *ethos* barroco configura la personalidad del burgués decimonónico. Desde la historia de la literatura moderna, esta mezcla parece más clara. Franco Moretti ha estudiado con detalle el corpus literario de novela moderna que encuentra en el burgués a su héroe.

El drama barroco se enfocaba en la historia sagrada, aunque caída y en decadencia. Ahora bien, por otra vía, en la Holanda de Vermeer, a través de la pintura, esta óptica comienza a transformarse y da paso a un nuevo enfoque narrativo, el cual pinta escenas de la vida cotidiana. A diferencia de la penuria del trabajo y el esfuerzo constante en Alemania –entonces casi por completo rural–, Holanda era una de las naciones comercialmente más prosperas. Esto propiciaba que sus habitantes tuvieran “tiempo libre”, el cual podían dedicar para realizar cualquier actividad espiritual: leer, tocar un instrumento, conversar, responder cartas, etc. Se trata, pues, de la

efectos y liberarse de la servidumbre de esa «segunda naturaleza». Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase*, tomo II, p. 10-11.

dimensión narrativa de lo cotidiano que acontece en el tiempo libre de las primeras sociedades burguesas. En la novela, este tipo de escenas comienzan a tener cada vez mayor relevancia y a ocupar mayor tiempo en la narración. Moretti, basándose en el análisis estructural de Barthes, distingue dos tipos de episodios: los “puntos de inflexión” que son momentos climáticos del relato que tienen alguna consecuencia para la continuación del relato y los “rellenos”, escenas parásitas que no alteran en términos generales la continuación del relato. Estos parásitos se encuentran habitualmente entre los diferentes puntos de inflexión de una narración. Para Moretti hay una clara evolución del estilo y de la prosa de la novela, la cual va desde la proliferación de “rellenos” que desembocan en un estilo analítico, donde el narrador se toma el tiempo para dibujar personas, ciudades o ambientes, hasta la distancia del juez imparcial que enumera los hechos y, finalmente, en el placer de la descripción por sí misma.¹⁹ De nuevo, la respuesta para explicar este cambio en los modos de narrar nos devuelve al ámbito de la vida privada burguesa y sus habitaciones:

cuando las casas se volvieron más confortables –esa palabra otra vez–, las puertas se multiplicaron, al igual que las ventanas, y las habitaciones se diferenciaron según su función, con una que se especializaba justamente en la vida cotidiana: el *living room* o *drawing room* [...] a donde los señores se retiraban apartados de sus sirvientes para disfrutar la novedad del ‘tiempo libre’ [...] Un espacio protegido pero abierto, listo para generar un nuevo relato con cada nuevo día.²⁰

Teniendo estos dos aspectos en cuenta, el de la alegoría barroca como el de la vida cotidiana de la literatura burguesa, es posible explicar las citas de Kierkegaard y Flaubert según como las entendió Adorno.

La descripción del *Diario de un seductor* es paradigmática porque aglomera las dos tendencias que ya he señalado: 1) el proceso y desarrollo histórico de la novela moderna que

¹⁹ Hay que señalar aquí las similitudes que comparten Adorno y Deleuze respecto a su interpretación de la literatura, en específico, de la novela en manos de Beckett. Por lo común, se entiende la obra del irlandés como ejemplo de la disolución de la novela. Sin embargo, para los filósofos, la obra de Beckett no hace más que radicalizar los principios de una poética que conjura, en el caso de Adorno y a través de la disonancia, al sujeto; en el caso de Deleuze, una estética de la desterritorialización del yo.

²⁰ Franco Moretti, *El burgués*, p. 101.

culmina con pasajes meramente descriptivos, esto es, el detalle del primer plano de los ornamentos y decorados de la habitación de Cordelia; y 2) cómo estos se muestran según alegorías, naturalezas muertas que pretenden colmar la interioridad sin objeto del seductor. Al igual que el barroco –que expresaba la historia natural de la caída a través de lo inexpresivo–, las mercancías expuestas en la habitación burguesa relatan la historia natural de una subjetividad que sólo sabe relacionarse a través, precisamente, de mercancías que pierden todo vínculo con su valor de uso e incluso con su valor de cambio; es decir, se vuelven inexpresivas para el pensador subjetivo –Kierkegaard–, por lo que resulta necesario apropiárselas de manera distinta, resignificándolas en una puesta en escena protagonizada por el *yo*. Sin embargo, el “sí-mismo es alcanzado en su propio dominio por las mercancías y su esencia histórica, cuyo carácter aparente es producido histórico-económicamente por la alienación de la cosa y el valor de uso” (*K* 58). Inadvertidamente, la naturaleza histórica de los objetos decorativos invade el castillo interior de Kierkegaard, borrando con ello su aparente pureza y alejamiento radical con la exterioridad. La ceguera del filósofo danés sobre el carácter producido de las mercancías provoca que éstas se le presenten como una naturaleza que lo describen, es decir, se le presentan como una segunda naturaleza. La función de la crítica materialista-histórica en la línea de un marxismo no dogmático consiste, precisamente, en eliminar el hechizo de esta segunda naturaleza.

Retomando la distinción de Moretti, el punto de inflexión en el relato de la interioridad burguesa y su paulatino vaciamiento de sentido se encuentra en la exterioridad, en esa totalidad que se le presenta, en el mejor de los casos, como antagónica al sujeto moderno y, en el peor de los casos, ni siquiera es capaz de percibirla o verse afectada por ella. Emmanuel Lévinas ha escrito que parte de la relevancia del pensamiento de Kierkegaard consiste en oponerse, desde una subjetividad radical, a la opción hegeliana que busca disolver el *yo* dentro de una totalidad donde éste se vuelve un engranaje más de la máquina del espíritu absoluto. Y pregunta: “¿No podría la existencia

ponerse fuera del totalitarismo especulativo sin caer dentro de la no-filosofía kierkegaardiana?”.²¹
Por supuesto, la filosofía de Lévinas es una respuesta a esa pregunta. Me parece que la de Adorno también lo es, pero por otra vía.

Antes de indicar la vía de Adorno, es necesario comprender por qué la totalidad del espíritu se le presenta al sujeto de manera antagónica, para, más adelante, situar esta relación dentro del proceso más amplio de la dialéctica entre mito e ilustración, la cual tiene en Odiseo el protofenómeno de la subjetividad moderna y en Juliette, personaje de Sade, su realización plena. A su modo, se trata de subjetividades que se enfrentan, con los medios de la razón instrumental, a una totalidad extraña que pretenden dominar.

²¹ Emmanuel Lévinas, “Existencia y ética” en *Kierkegaard vivo*, p. 73.

Totalidad antagónica

La filosofía para Adorno empieza por el espíritu, es decir, comienza por la mediación y por el modo como la *experimenta* el sujeto. A diferencia de Hegel, para quien el sistema inicia por la inmediatez indeterminada del ser, Adorno busca levantar acta del espíritu objetivo cuando éste ha perdido su reconocimiento en el nivel de las consciencias individuales, pero que, sin embargo, es experimentado de forma concreta y cotidiana por los individuos. La experiencia del disidente, según un ejemplo de Adorno, cuando los policías del régimen en turno asaltan su casa o lo secuestran en la calle, no puede más que vivirse con la violencia de la inmediatez, sin por ello significar que algunas de las determinaciones de dicha violencia corresponden al endurecimiento y control de los Estados-nación, tendencialmente adecuados a los intereses del capital transnacional.

El examen del espíritu objetivo también debe evitar la inspección “maravillada de la nuda facticidad”²², según como dice la temprana crítica de Adorno al método de Benjamin, desde la cual tendríamos que elevarnos inductivamente al elemento espiritual o, por el contrario, atascarnos en las nimiedades del detalle, de la cualidad sin más, únicamente descrita al modo de una fenomenología regional o de una narración afectada por lo personal o lo íntimamente vivido. La dialéctica entre el momento subjetivo y objetivo del espíritu se capta, efectivamente, en los fenómenos y, como tal, el espíritu tiene prelación sobre los fenómenos que domina y subsume. Una de las tareas de la dialéctica negativa de Adorno consiste en mostrar este dominio, o sea, la manera como el espíritu objetivo antagoniza con el sujeto. Dar cuenta de dicho dominio implica mostrar,

²² Th. W. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia. 1928-1940*, p. 272.

al mismo tiempo, sus fisuras y contradicciones internas e inmanentes que se presentan como fenómenos no-idénticos a la intención totalizadora del espíritu objetivo.

Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario desarrollar con más precisión el concepto de *espíritu objetivo*, el cual tiene a la *totalidad* como una de sus determinaciones fundamentales.

En la palabra *espíritu* se mantiene el recuerdo de lo que antes de su secularización significaba: divinidad omnipresente de lo real. Liberado de sus atributos trascendentes,

el espíritu del mundo es venerado –pese a todo– como la divinidad; es despojado de sus atributos y de todas sus trazas de providencia y gracia. Se cumple así un pedazo de la dialéctica de la Ilustración: el espíritu desencantado y conservado se conforma al mito o bien regresa al estremecimiento ante algo al mismo tiempo ultrapoderoso y desprovisto de cualidades [DN 282].

El sujeto puede experimentar el espíritu puede ser de diversas maneras: como una intuición cuasi-mística o de contacto inmediato; también como un abandono al destino y a la suerte o como un calvario de sufrimiento ante la contingencia. A partir de la aceptación dócil y pesimista, el sujeto se conforma al estado de las cosas tal y como se presentan a la experiencia. El voluntarismo, elevado a filosofía edificante, no puede dar cuenta ni comprender la objetividad ni la mediación total que opera el espíritu sobre el sujeto. Éste busca enfrentarse a un mundo que no comprende, pero ante el cual reacciona. Sin embargo, para Adorno, tal mistificación del espíritu objetivo, en cierta medida independizado y “autónomo respecto a las acciones individuales” (DN 280), tiene su momento de verdad cuando muestra el modo como se encuentra deformada la conciencia real del todo, al mismo tiempo que señala la relación antagónica del espíritu con el sujeto, sea como sea que éste se comporte frente a aquél.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel describe el paso de la individualidad a la conciencia universal por medio del trabajo, a partir del cual se reconoce un no-yo que sirve a los intereses del sujeto. A la inversa, el trabajo del individuo particular sirve para los intereses de otros individuos. El sistema de necesidades –según como lo entiende en la *Filosofía del derecho*– se determina a

partir del reconocimiento y utilidad del trabajo recíproco.²³ En las leyes y costumbres se manifiesta este reconocimiento y, al mismo tiempo, el individuo disuelve su particularidad en función del todo, “pues el Todo *en cuanto todo* se convierte en su obra por la que él se sacrifica, y precisamente a través de ello se recibe él de vuelta a sí mismo desde ese Todo”.²⁴ La determinación del ser-para-sí del trabajo particular por el ser-para-otro del trabajo enajenado prepara el camino –según Hegel– hacia la eticidad, la ley y el Estado. Es en estos ámbitos donde las particularidades del sujeto deben quedar superadas bajo el supuesto de que el sujeto sepa reconocerse en ellas y las comprenda como producto suyo, más aún, como la sustancialidad universal de su libertad: “Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los individuos, cuyo deber es el de ser miembros del Estado”.²⁵

En la esfera jurídica, pese a cualquier reparo hegeliano²⁶, se presenta una abstracción real que es experimentada por el sujeto no como inmanente a su propia práctica sino de forma externa y del todo ajena. Escribe Adorno:

El derecho es el profenómeno de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad; mito superviviente en medio de una humanidad sólo en apariencia desmitologizada. Las normas legales amputan lo no cubierto, toda experiencia de lo específico no preformada, en aras de una sistematicidad, sin grietas y, luego, elevan la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui géneris [DN 284].

²³ “La particularidad como algo determinado frente a lo universal de la voluntad en general [...] es, ante todo, la necesidad subjetiva que alcanza su objetividad, esto es, su satisfacción por medio: α) de las cosas externas, que son la propiedad y el producto de otras necesidades y de otra voluntad y β) gracias a la actividad y el trabajo como mediación entre los dos aspectos”. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 189, p. 197.

²⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 457.

²⁵ Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258, p. 242-243.

²⁶ Para Hegel las abstracciones siempre son del orden de la indeterminación, por ello no son reales y están vacías.

El derecho homologa a los individuos haciendo abstracción de sus diferencias y cualidades, al mismo tiempo, levanta sobre la realidad una segunda realidad a modo de epifenómeno, en la cual se “ejerce, plenamente en el mundo administrado, una violencia real” (DN 285). Hegel, en palabras de Adorno y pese a la mistificación del Estado que realiza su filosofía, hace el diagnóstico correcto en el prefacio a la *Filosofía del derecho* cuando muestra cómo el mundo de la eticidad se le presenta extraño al individuo y como si fuera un obstáculo, pues en él no puede desarrollar ni satisfacer sus intereses particulares.

La filosofía de Hegel, al aceptar la escisión entre el sujeto y el espíritu objetivo, confirma la no reconciliación entre ambos, pese a que su filosofía intenta demostrar dicha reconciliación como ya realizada.²⁷ La crítica al sistema hegeliano puede leerse en dos momentos: 1) desde la propia filosofía del derecho, donde toda particularidad, singularidad y cualidad específica son externas al concepto, lo cual propicia un vaciamiento de la ley; y 2) atendiendo a la dinámica del espíritu objetivo, es decir, a la historia concreta de su despliegue. En esta dinámica, el sistema de necesidades que da pie al trabajo universal recíproco funda, en su lugar, la escasez artificial como sistema irrecíproco, en el cual el sujeto que se sacrifica por el todo –según la terminología hegeliana– recibe muy poco o nada en cambio. En el ámbito económico se trata del capital que enajena la fuerza de trabajo y, en el nivel político, se trata del Derecho ejecutado por el Estado. Este Derecho establece un mecanismo de dominación sobre los individuos sin importar sus particularidades; al mismo tiempo, busca su perpetuación a través del ejercicio continuo de una violencia mítica que se legitima por la ley.²⁸

²⁷ Se podría argumentar en este punto a favor de Hegel a partir de la distinción que él establece entre posibilidad abstracta, vacía e indeterminada, y posibilidad real, determinada y concreta en tanto ya dada históricamente, aunque no plenamente realizada. Adorno, en otro sitio, resalta dicha distinción como una vía para empujar la utopía: “De acuerdo con la distinción entre posibilidad abstracta y posibilidad real, sólo sería propiamente posible lo que ha llegado a suceder realmente. Esta filosofía marcha con los batallones más fuertes. Se apropia la sentencia dictada por una realidad que una y otra vez entierra bajo sí lo que podría ser de otro modo”. Adorno, TEH 292-293.

²⁸ Cfr. Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en *Illuminaciones IV*, pp. 23-46.

El espíritu objetivo se “vive” de forma antagónica. Sin embargo, aún no es claro por qué el sujeto reproduce el antagonismo en otras esferas de la experiencia –por ejemplo, por medio de la agresividad– ni tampoco por qué se somete y se adapta al espíritu objetivo. Sin caer en explicaciones psicológicas, aunque ellas estén implicadas, hay que apartar por un momento el concepto de la vivencia subjetiva sin abandonar, empero, a la subjetividad.

La actividad de los individuos es la que conforma al espíritu. En este sentido, el espíritu es la praxis de los individuos socialmente organizados. “Su actividad, según el simple concepto de ésta, es intratemporal, histórica; devenir tanto como algo devenido en que el devenir se ha acumulado” (DN 189). La actividad absoluta, en su vertiente teológica, se piensa desde la figura de dios creador del todo. Tomada prestada la terminología teológica, la filosofía del idealismo universaliza la actividad de los individuos. De tal suerte, la praxis se vuelve total y la mediatizadora absoluta. Depurado del sustrato material, el pensar es también una actividad. Adorno sitúa dicha actividad en el estrato que se pretende más alejado de la actividad física, o sea, el de la subjetividad como unidad sintética de la apercepción: “únicamente en la medida en que por su parte es también no-yo se relaciona el yo con el no-yo, «hace» algo, e incluso el hacer sería pensar” (DN 190). De este modo, el pensar no está por encima ni es superior a lo pensado, dado que él mismo es su otro. En consecuencia, el pensar nunca es puro, siempre es de algo, de un ente. De ahí se desprende uno de los enunciados más célebres de *Dialéctica negativa*: “ningún ser sin ente” (DN 134). No habría, así, una separación abismal entre lo pensado y lo representado, “ninguno, por tanto, entre espíritu y trabajo” (DN 190), aunque la distinción sea necesaria analíticamente. Recuperando a Marx en este punto, la ideología comienza cuando el trabajo intelectual se separa del trabajo manual.²⁹

²⁹ K. Marx, *Ideología alemana*, p. 32.

Desde esta perspectiva, la ideología se entiende como el proceso histórico que hipostasia el trabajo intelectual y espiritual sobre el manual.

En el nivel lógico, la unidad del trabajo colectivizado que mediatiza al trabajo particular, termina por imponerse como lo otro, es decir, como lo múltiple que genera lo *uno*. Esta unidad es transformada como principio universal, como un *en sí* desprovisto de toda relación con aquello que la produce. “Una vez han aprendido la supremacía de lo universal, en cuanto lo superior que tienen que aplacar, a los hombres les es casi ineludible transfigurarla en espíritu. La coacción se les convierte en sentido” (DN 291). Un momento de la dialéctica de la Ilustración consiste en la “retroproyección” del pensamiento en dicha unidad externa *como si* esta fuera la realización del pensamiento por sí mismo.³⁰ De cualquier modo, el espíritu objetivo, bajo la unidad de su concepto, se realiza de manera más acabada y total en el principio de cambio o canje propio de las sociedades regidas por el modo de producción capitalista. De acuerdo con esto, Adorno da una “definición”³¹ de *totalidad*: “principio de equivalencia en la relación social entre los sujetos individuales” (DN 292). La totalidad del espíritu objetivo en la época del capitalismo avanzado –la época en la cual escribe Adorno y que se mantiene hasta nuestros días– se presenta, pues, bajo el principio del valor de cambio el cual homologa a los individuos en cuanto portadores de fuerza trabajo dispuesta como mercancía por y para la circulación. Todo elemento extraño o diferente a dicha circulación se le

³⁰ El “como si” según como lo entiende Adorno y como lo extrae de Hegel, significa para aquél el índice de su falsedad; dicho de otra forma, tan sólo lo que es en apariencia necesario: “La formulación hegeliana «es como una necesidad» es muy adecuada a la hegemonía de lo universal; el «como», indicio de la esencia meramente metafórica de tal necesidad, roza fugazmente en ella lo aparente de lo más real de todo” (DN 301).

³¹ La definición, propia del positivismo lógico, busca, precisamente, identificar por la cópula en el juicio la variabilidad, contingencia y cualidad de lo ahí subsumido. De tal manera, la forma lógica A=B resulta inoperante para la dialéctica negativa. Sin embargo, más cerca de las estrategias de la retórica y como parte de su teoría del ensayo, Adorno escribe lo siguiente: “Las definiciones no son ese uno y todo del conocimiento como el cual las considera el cientifismo vulgar, ni tampoco se las puede eliminar. Un pensamiento que en su proceso no dominase la definición, que no pudiera por momentos hacer surgir la cosa con concisión lingüística, sería por supuesto tan estéril como uno saturado de definiciones verbales” (DN 159).

presenta al sistema como ajeno y susceptible para ser subsumido a la dinámica del capital. Bajo esta lógica de la totalidad, la razón se instrumentaliza.³²

La identificación entre espíritu objetivo y razón universal, propia de los sistemas filosóficos –a veces narrada como historia universal de la astucia de la razón– corresponde, en palabras de Adorno, a la lógica de la autoconservación del individuo, el cual tuvo que ceder parte de su libertad con tal de poder reproducirse. “Sin embargo, a causa de esta transferencia necesaria para los individuos, la racionalidad universal entra casi inevitablemente en oposición con los hombres particulares, a los que tiene que negar para llegar a ser universal” (DN 293). Adorno, siguiendo un tópico del materialismo histórico, afirma que la dialéctica entre la particularidad y la universalidad puede ser leída como la historia del antagonismo entre clases, aquellas que buscan representar sus intereses particulares frente a aquella clase que ostenta y domina universalmente. Hay que decir, como advierte Adorno, que este conflicto no tiene por qué eternizarse como si se tratase de la esencia de lo humano y tampoco se puede dejar a la mera contingencia histórica. Para la tradición del materialismo histórico, hacer esta historia significó no únicamente narrar la historia de los modos de producción, sino, sobre todo, pensar y explicar la dialéctica entre esos modos y las relaciones de producción. Esta dialéctica estableció, pese a todo, el primado de lo económico para entender la dominación y los antagonismos. Para Marx y Engels la “primacía de la economía tiene que fundamentar con rigor histórico el final feliz como inmanente a ella; el proceso económico produciría las relaciones políticas de dominación y las derribaría hasta llegar a la liberación, mediante la coacción, de la coacción de la economía” (DN 296). La revolución del proletariado, en

³² El concepto enfático de razón, el desarrollado por la mayoría de los sistemas filosóficos y el cual buscaba armonizar con su expresión particular, individual, se vacía de contenido. Éste “pasa de modo arbitrario a ver reducidas sus dimensiones a la de una sola de sus partes, al menos a la de uno solo de sus principios; lo particular pasa a ocupar el lugar de lo general. Este *tour de force* en el ámbito de lo espiritual prepara el terreno para el dominio de la violencia en el ámbito político. Una vez despojada de su autonomía la razón se ha convertido en mero instrumento”. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 58.

cuanto sujeto social y de acuerdo a la dinámica y necesidad histórica, se vuelve posible realmente, como antes lo fuera el momento revolucionario de la burguesía. El espíritu objetivo, si bien antagónico y quebrado desde dentro –por tanto, falsamente total– tiende a resolver sus contradicciones, las cuales, en su última figura, estaría dada en la clase social del proletariado.

La intransigencia de la teoría de Marx se funda, pues, en un concepto de la necesidad histórica que precisa de momentos contradictorios, finalmente dialécticos, de ruptura y continuidad, los cuales deben ser traducidos en términos políticos y revolucionarios. Así, “el peso abrumador de las contradicciones económicas en el capitalismo parecía exigir su derivación de la objetividad acumulada del históricamente más fuerte desde tiempos inmemoriales” (*DN* 297). Destruída la dominación del más fuerte, en este caso, la de aquel que, según las consignas del comunismo, controla los medios de producción, la injusticia social, antes experimentada como poder sobrenatural, como espíritu, llegaría a su fin. Sin embargo, Marx no pudo prever que, aunque se haya realizado la revolución –en específico, la revolución de Octubre de 1917–, ésta degeneraría en Estado totalitario, lo que sacaría a flote el problema de la dominación, más allá de las determinantes de la economía dirigida o del capitalismo de Estado. En sentido estricto, se podría decir que este es uno de los problemas centrales de la filosofía de Adorno: “El aguante de la dominación tras la caída de lo que la crítica de la economía política tenía por objeto principal permitió triunfar a bajo coste la ideología según la cual la dominación se ha de deducir bien de formas de organización social presuntamente inevitables, por ejemplo, de la centralización” (*DN* 297). Es decir, el control de los Estados totalitarios, de igual manera que los estados capitalistas.

Recapitulando, la *estática*³³ del espíritu objetivo, sea en la esfera del derecho, la economía-política o la industria cultural, en cuanto sistema de irreciprocidades en apariencia recíprocas, establece el límite y, por tanto, la mala infinitud del mismo. Su *dinámica*, la cual tendencialmente tendría que disolver el sistema, se coagula y tan sólo en apariencia cambia. Se podría decir que se comprueba la vieja definición del tiempo en Platón: la imagen móvil de la eternidad no sería otra que la falsa dinámica de las relaciones sociales solidificadas y detenidas, no obstante, en constante reproducción y movimiento. “La experiencia de esa objetividad preordenada al individuo y a la consciencia de ésta es la de la unidad de la sociedad totalmente socializada” (DN 290). La conciencia de esta unidad, bajo el principio de identidad, es la que la tradición filosófica desde Parménides ha pensado. También, el antagonismo del espíritu objetivo es estructural: al estar roto el sistema de reciprocidades que determina el todo social, éste se le aparece al sujeto como contrario a sus deseos inmediatos, en términos más generales, va en contra de su autoconservación. Sublimar este enfrentamiento significa adaptarse al todo social. La filosofía de la identidad, en muchos sentidos, racionaliza tal adaptación al estado de cosas. Situados en nuestro problema, a saber, el de cómo se hace un discurso crítico-filosófico que no subsuma lo no-idéntico bajo la fuerza del concepto —éste que reproduce la dominación del espíritu objetivo— será necesario, entonces, hacer consciente este momento de dominación del concepto, con tal de poder subvertirlo o al menos cuestionarlo.

El problema de la dominación en la filosofía de Adorno —y Horkheimer— puede ser comprendido desde dos aspectos. El primero, en relación al concepto de autoridad y al aparato cultural que lo sostiene. Horkheimer estudió este concepto en su ensayo “Autoridad y familia”. Ahí

³³ La dialéctica entre dinámica y estática como categorías de la teoría sociológica, pueden ser aplicadas aquí para evitar el riesgo de absolutizar algún momento de las relaciones sociales en alguno o en todos sus niveles. Cfr. Adorno, “Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas” en *ES*, p. 215.

anotó el cambio cualitativo que ha sufrido la noción de autoridad en la época moderna. Si bien la Ilustración se presenta como el cuestionamiento de la autoridad heredada, no cuestionó, en términos generales, algunas de las instituciones más arraigadas de la cultura, por ejemplo, la religión o la familia. Horkheimer afirma que “la Ilustración no combatía la existencia de Dios, sino su admisión sobre la base de la mera autoridad”.³⁴ Esta exaltación de la razón conduce a la “liberación” interior del sujeto, la cual contrasta con la sujeción exterior y concreta en la que vive. La respuesta ante tal situación tuvo que haber sido la de desarticular la autoridad y dominación materiales. Empero, según la lectura de Horkheimer, la respuesta fue la opuesta porque armonizó “la vida interior con esa realidad”.³⁵ Al mismo tiempo, las estructuras autoritarias de la tradición se mantuvieron, a través de una ética protestante, por ejemplo, en la familia patriarcal o en la autoridad de la economía de mercado, en tanto instancia misteriosa que ordena y controla el valor y la circulación de las mercancías.

El segundo aspecto para comprender el problema de la dominación en la filosofía de Adorno es en relación al concepto de sujeto y a la dialéctica entre esclarecimiento racional y mitología que él lleva a cabo. Por ello, en el siguiente capítulo me dedicó a esbozar la crítica al sujeto que realizan Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Esta crítica es necesaria para mostrar cómo la filosofía de la identidad, producida por dicha dialéctica, no escapa al momento de dominación, teniendo en el sujeto su principal portavoz.

³⁴ Max Horkheimer, *op. cit.*, “Autoridad y familia”, p. 100.

³⁵ *Ibid.*, p. 101.

3 Crítica al sujeto

¿dónde está aquel hombre/ que en los días y noches del destierro/
erraba por el mundo como un perro/ y decía que Nadie era su
nombre?

Odisea. Libro vigésimo tercero
J. L. Borges

Si el pudor aún tuviese un lugar dentro de mi alma, seguramente
dudaría en desvelaros mis fechorías, pero, como hace mucho
tiempo que llegué a este grado de corrupción moral, en el que
uno no se ruboriza por nada, no tengo el menor escrúpulo en
confiaros los menores acontecimientos de una vida tejida por el
crimen y la execración.

Juliette o las prosperidades del vicio,
Marqués de Sade.

La crítica a la interioridad burguesa –analizada y ejemplificada desde Kierkegaard– intentó remarcar la separación del sujeto con la exterioridad, la cual se le aparece como antagónica y contraria a sus deseos, según como se vio en el segundo capítulo. Más acá de la violencia y autoritarismo del Estado, el autoritarismo se introyecta en una de las instituciones más sólidas que ha promovido, precisamente, el Estado moderno: la familia.³⁶ Resulta irónico que la mayoría de los filósofos e intelectuales más críticos con algunos de los pilares e instituciones de la modernidad hayan sido individuos provenientes de respetables familias burguesas. Para estos pensadores no sólo se trataba de cuestionar la legitimidad y autoridad de la tradición, representada en la figura paterna, sino de revelar el misterio del origen de la riqueza y prosperidad de sus propias familias.³⁷

³⁶ Horkheimer escribió un estudio sobre el carácter autoritario del Estado Moderno. Bolívar Echeverría ha descrito este ensayo de 1939 como una suerte de manifiesto político de la Escuela de Frankfurt. La tesis de Horkheimer afirma que el Estado autoritario surge después de la Revolución Francesa como respuesta a la autoridad que despliega el capitalismo sobre el poder político. La tendencia del Estado moderno no será la de imponerse al capital, sino, por el contrario, subsumirse como instrumento represivo de ese modo de producción, aún en los Estados en apariencia más rígidos, como el totalitario, fascista o socialista. *Cfr.* Max Horkheimer, *Estado autoritario*.

³⁷ “Benjamin hablaba de la ‘base económica... en la que descansaba la economía de [sus] padres’, una base que estaba rodeada del ‘más profundo misterio’ y que así permaneció incluso mucho después de la infancia y de la juventud. La atracción ejercida por la crítica marxiana de la economía política en muchos hijos de familias burguesas cuyos padres se ganaban la vida como comerciantes, una profesión perteneciente a la esfera de la circulación, era una atracción

Así, autoridad y represión podrían describir la experiencia de la burguesía europea de entreguerras –y quizá la experiencia burguesa en general–.

Se ha discutido si no es que los fundadores de la Teoría Crítica han universalizado de manera hiperbólica esta experiencia, al grado de proyectarla hasta los inicios arcaicos de la civilización.³⁸ Sin embargo, me parece que esta objeción sería válida si pasamos por alto dos cosas: 1) el carácter fragmentario, aforístico y ensayístico como formas de su exposición filosófica y con las cuales rehúyen al tratado o sistema propio de la filosofía de la identidad; y 2) la especificidad de los objetos e hitos culturales elegidos para establecer la crítica a la autoridad y dominación de la razón occidental en el preciso momento en que ésta muestra sus fisuras, excesos y promesas incumplidas. Existe una diferencia abismal entre un juicio afirmativo sobre qué sea la razón y el sujeto, y uno que critica los rasgos y motivos que la razón instrumental reivindica de la tradición para legitimarse y autorizarse con tal de dominar. En sentido estricto, la tarea crítica de Adorno y Horkheimer es una petición de principio al esclarecimiento racional prometido por la Ilustración.

Los filósofos consideran que un paso importante para criticar la razón instrumental es el de cuestionar el tipo de subjetividad que despliega la Ilustración. Para ello se valen de la interpretación de dos obras literarias: *La Odisea* y *Juliette o prosperidades del vicio*. Si es correcto que el lado perverso de la Ilustración es su autoritarismo y represión sobre los sujetos y objetos, en Homero y Sade sería posible interpretar un proceso más amplio que ya no sólo cuestiona la autolegitimación

completamente natural, pues la teoría de Marx prometía resolver el misterio”. Detlev Claussen, *Adorno. Uno de los últimos genios*, p. 52.

³⁸ Habermas escribe que “Horkheimer y Adorno radicalizan la teoría luckácsiana de la cosificación en términos de psicología social con el propósito de explicar la estabilidad de las sociedades capitalistas desarrolladas [...] Horkheimer y Adorno optan por seguir hacia atrás el ya desdibujado rastro que reconduce a los orígenes de la razón instrumental, con el propósito de sobrepasar el concepto de razón objetiva”. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1, pp. 473-486. Por su parte, Peter Sloterdijk comenta que “la obra de Adorno no puede constituir, por su gestualidad elemental, una teoría crítica, pues en ella continuamente una exageración desaloja a otra: la mesiánica a la imperial, la negativa a la afirmativa, la defensa de lo diferente a la defensa de lo idéntico”. P. Sloterdijk, ‘¿Qué es la solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? (Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica)’ en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, p. 171-172.

que la razón y el sentido común se han dado sí mismas, sino que descubre el fundamento mítico de su autoridad: la dominación. Antes de entrar a esas figuras es necesario realizar algunas precisiones terminológicas sobre qué entiende Adorno por sujeto y objeto, las cuales permitirán clarificar los *excursos de Dialéctica de la Ilustración*.

Adorno nos advierte sobre la dificultad para definir a la manera nominalista o idealista el sujeto y el objeto, debido a que se elimina su mediación. “Definir significa atrapar algo objetivo subjetivamente, mediante el concepto fijado, al margen de lo que eso pueda ser en sí” (*CCS II* 659). Definir significaría la adecuación de la cosa al concepto sin que importe mucho qué es el objeto conceptuado. Podría partirse, entonces, desde un esquema todavía más indeterminado: un individuo cognoscente frente a una cosa cognoscible, pero el problema se repite: no sabemos qué entender por individuo ni por cosa. Para Adorno es más sencillo atravesar el lenguaje sedimentado de la filosofía de la identidad y, desde él, establecer el “cómo” de la relación sujeto/objeto en lugar del “qué” se relaciona.

La relación entre sujeto y objeto es de co-determinación, pero con una variante respecto a la filosofía que parte de Kant: no es el sujeto quien tiene prelación sobre el objeto sino éste sobre el sujeto. La diferencia pareciera mínima pero implica la apuesta materialista de Adorno en la cual se juega no una afirmación ontológica sobre el estado de cosas, sino la crítica y política para la revocación de dicha ontología.³⁹ La lectura materialista de Kant que desarrolla Adorno invierte el papel de la subjetividad trascendental que constituye al objeto a través de las categorías, es decir, de las funciones del pensamiento y postula una objetividad trascendental que determina al sujeto

³⁹ “Aquí aparece claro que el ‘libre individuo social’ es el *terminus ad quem* de la concepción marxista; que los enunciados acerca del primado de lo objetivo frente a lo subjetivo son enunciados en espera de revocación, y de ningún modo son afirmaciones ontológicas definitivas. De acuerdo con lo que Horkheimer y Adorno quieren expresar con el concepto de ‘teoría crítica’, se trata de denunciar un estado falso, que debe suprimirse, y no de anunciar una concepción general del mundo. Si formulaciones con sentido crítico-negativo se trasladan a una concepción general del mundo, pierden su fuerza, su carácter humanista de protesta, y quedan atrofiadas en un superficial naturalismo”. W. Post y A. Schmidt, *El materialismo*, p. 47.

al nivel de las relaciones sociales y económicas que éste establece, las cuales son realizadas por el sujeto empírico. El trueque o intercambio simple de los valores de uso estaría en el origen de toda organización social, siendo esta relación de intercambio la que constituye toda subjetividad empírica. Se realiza así una duplicación de la subjetividad: la trascendental del *homo oeconomicus* y la del sujeto empírico. Su “fijeza e invariación, que según la filosofía trascendental crea los objetos o al menos les prescribe la regla, es la forma de reflexión de la cosificación de los seres humanos consumada objetivamente en la sociedad” (*CCS II* 663). Para Adorno, la primacía del objeto consiste en que transforma cualitativamente al sujeto al tratarlo como objeto que se conoce a sí mismo mediante el sujeto cognoscente. Con otras palabras, la supuesta autonomía del sujeto se anula y da paso al conocimiento de sí a través de lo otro, de lo heterónimo o lo no idéntico a sí mismo. La deformación ideológica del sujeto entiende al objeto como obstáculo y/o medio de su goce (Juliette), cosa a dominar (Odiseo) o su completa identificación como objeto dentro del mundo administrado (el K. de Kafka). En sentido estricto, el objeto se aleja más cuanto más el sujeto se esfuerza por determinarlo o constituirlo a través de las categorías que cree propias e incausadas; así, el sujeto, preso de su arrogancia ignorante, conoce tan sólo su propia alienación *como si* fuera una imagen de su libertad irrestricta e ilimitada. Extraña imagen esta de la prisión del sí mismo como libertad incondicionada. Por tanto, ya no se trataría de una subjetividad e interioridad sin objeto –como en Kierkegaard–, sino de una subjetividad que pretende eliminar y/o dominar a la objetividad sin saber que, en esa acción, en ese gesto, al ser ella también objeto, se violenta a sí misma.

Si el objeto se aleja cuanto más queremos constituirlo, pareciera que habría que dejar la objetividad a la intemperie de la indeterminación, pero esto tampoco es preciso. Adorno señala que la primacía del objeto no significa el abandono de la acción del sujeto. Con esto tocamos el ámbito de la reconciliación en la especial acepción que Adorno hace del término y lo que marca el umbral

de su filosofía: su dialéctica negativa no busca la unidad de lo subjetivo y lo objetivo como imagen utópica a realizar, sino, en cambio, busca mantener la diferencia sin subsumirla a lo idéntico: “Si fuera lícito especular sobre el estado de reconciliación, en él no se podría imaginar ni la unidad sin diferencias de sujeto y objeto ni su antítesis hostil, sino la comunicación de lo diferenciado [...] La paz es el estado de diferenciación sin dominio en el que lo diferenciado participa lo uno en lo otro” (CCS II 661).

En la *Odisea*, según la interpretación de Adorno y Horkheimer, comienza el proceso racional de diferenciación entre la naturaleza y el sí mismo del sujeto, en donde éste, con tal de autoconservarse, necesita dominar a la naturaleza.⁴⁰ Se podría decir que la *Odisea* no es la épica que se contrapone al estado de guerra de *La Ilíada*, sino, por el contrario, la continuación del campo de batalla que ubica a la naturaleza como su nueva enemiga.

Odiseo, según como dicta su epíteto, es el engañador de dioses. La astucia y prudencia que caracterizan al héroe le sirven para regresar a salvo a Ítaca no sin haber pasado muchas pruebas y aventuras. “La odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del *sí mismo* –infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia– a través de los mitos” (DI 100). No es posible aún hablar del sujeto rígido de la modernidad al que le basta atenerse al poder de la razón y su sentido común como herramienta desmitologizadora; en cambio, el sujeto de la épica de Homero, aún se encuentra entre su miedo y fascinación por la naturaleza que no domina y su despertar raciocinante que le dicta, como señor de sí mismo, a

⁴⁰ En términos generales, Adorno y Horkheimer siguen al materialismo dialéctico en su concepción de la naturaleza: “La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe. Como Feuerbach insiste en forma irreflexiva y simple sobre la totalidad, cae de un modo ingenuo y realista en el mito de una ‘naturaleza pura’ e identifica de una manera ideológica el ser inmediato del hombre con su esencia”. Alfred Schmitt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 23. En un ensayo contemporáneo a *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer escribió de manera clara sobre esta separación del sujeto con la naturaleza: “El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre todos los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo” Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 116.

moderar y reprimir las pasiones. El sujeto vagamente escindido de la naturaleza se conforma como unidad de sí mismo *a través* y *en* la contradicción, no *frente* a la naturaleza. Por eso el viaje de Odiseo es iniciático y formador, no heroico en sentido estricto; es decir, por el conocimiento en carne propia de lo diferenciado a sí, o sea, a la potencia de los dioses y la fuerza de la naturaleza, se constituye como sujeto. Pese a esto, en el poema el tiempo, como forma de organización interna de la apercepción trascendental, todavía no logra interiorizarse; la duración del viaje, la descripción de los afectos del héroe, sus dudas o problemáticas, se representan espacialmente en las diferentes peripecias y cambios de escenarios que sufre a lo largo de su travesía. Si la temporalidad propia del relato homérico, como nos enseña Maurice Blanchot, es la duración hacia un acontecimiento – siendo este acontecimiento la completa autodeterminación e individuación del sujeto –, el poema también narra a contrapelo y a través del mito el recuerdo del estado de indiferenciación entre el sujeto y el objeto, entre el sí mismo y la naturaleza. La irremediable separación entre ambos caracteriza el modo como la Ilustración se ha apropiado del poema: por un lado, lo utiliza como el ejemplo de la excepcionalidad de la especie humana que supo salir, a fuerza de trabajo e inteligencia, del “flujo indiferenciado de la vida” (Hegel), pero, por el otro lado, utiliza el poema – y quizá la entera producción cultural de la antigüedad griega – como la fuente donde aún se escucha a la distancia el lamento de la naturaleza dominada y que, a fuerza de comprender ese lamento, de poner atención, podremos restituir ese paraíso perdido. En cambio, Adorno y Horkheimer, situados en el poema de Homero, cuestionan ambas posiciones.

La crítica al sujeto de la Ilustración consiste en mostrar que la condición de posibilidad para su autoconstitución supone un dominio violento de la objetividad, el cual termina, tendencialmente, en violencia contra el sujeto, en el entendido de que éste siempre es objeto. Así, la crítica se expone en dos tiempos: el excursus sobre *La Odisea* realza el recuerdo de la naturaleza oprimida en varios pasajes del poema en su contradicción con el sí mismo, mientras que el excursus sobre Juliette

reflexiona sobre la objetividad una vez que, supuestamente liberada y depurada de todas las trabas del mito, objetiva de manera radical su subjetividad, postulando con ello una ética y moral aparentemente transvaloradas que se rigen, sin embargo, bajo el imperativo ilustrado que prohíbe cualquier tutela heterónoma.

Algunos pasajes de la épica de la dominación de Homero y de la novela moralista de Sade resultan claves para precisar la comprensión de la dialéctica de la Ilustración a la que se refieren Adorno y Horkheimer. De especial importancia es el encuentro con Circe o los diferentes discursos que pretenden educar a Juliette en la filosofía del crimen. Leídos de manera coordinada, ambos excursos muestran un itinerario que va del engaño y el secreto hasta la transparencia y claridad del yo, del sí mismo autónomo.

En Homero, la principal estrategia del yo, irónicamente, es la mimesis. No es que Odiseo se mimetice irreflexivamente con el entorno y el destino, dejando su salvación a la fortuna o al azar. Por el contrario, el héroe calcula con precisión los momentos donde le resulta conveniente asimilarse a los ritos, los sacrificios, dones y costumbres, para luego, en secreto y con astucia, subvertirlos o utilizarlos. Su fuerza está en el reconocimiento de su debilidad ante lo diferenciado que amenaza su autoconservación: “En la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, del reconocimiento previo de la propia derrota, virtualmente de la muerte, radica ya en germen el principio del escepticismo burgués, el esquema externo de la internalización del sacrificio: la renuncia” (*DI* 109). Si el soberano moderno funda y al mismo tiempo se exceptúa de la Ley, el soberano arcaico, al estar aún estrechamente ligado al mundo del mito, no puede fundar su ley, pero sí engañarla a conveniencia al precio de renunciar a sus deseos naturales. El pasaje de las sirenas, en este sentido, es determinante: Odiseo, escéptico ante su fuerza y conociendo su debilidad, pide ser atado al mástil del navío con el fin de no sucumbir al canto de las sirenas. Con ello, sin negarse el placer efímero de la escucha, consigue librarse del destino fatal

que le esperaba. De tal suerte, vence el terrible canto de las sirenas y al mismo tiempo aprende a atemperar, cual burgués decimonónico, sus pasiones y placeres ahí cuando estos impliquen el peligro de muerte. La contemplación desinteresada de la obra de arte y el cumplimiento ciego del imperativo categórico en Kant, suponen y mantienen formalmente el episodio homérico en el fuero interno del yo trascendental: pasar de largo ante la obra de arte –el canto de las sirenas– o contemplarla para dar rienda suelta al libre juego de las facultades y, en simultáneo, darse la ley que censura y apacigua los deseos y pasiones que la obra provoca, significa que el sujeto conserva un rastro mitológico que arriesga y compromete su autonomía. La solución a esto consiste en fisicalizar las pasiones como virtudes transvaloradas que se legitiman gracias a la aplicación radical del imperativo categórico.

La novela de Sade comienza con la exhortación a Juliette para que abandone todos los vestigios y restos que conserva de la mitología cristiana. Afirma también que todos los pudores que aún conserva Juliette son producto de las costumbres y la educación, ellos son hábitos que fácilmente se pueden eliminar, siempre y cuando se comprenda racionalmente su origen convencional. Madame Delbène le dice a la joven “que todas las convenciones humanas te parezcan tan ridículas que tu alma flexible, y a pesar de eso enérgica, se vaya acostumbrando imperceptiblemente a convertir en vicios todas las virtudes humanas y en virtudes todos los crímenes”.⁴¹ Volver hábito el vicio implica no sólo la autodeterminación e intención del sujeto, necesita también una educación práctica que logre su legitimación, precisamente, en los hechos y no tan sólo en ámbito abstracto y formal del imperativo moral. Esto no quiere decir que los afectos se liberen como una fuerza natural reprimida que usurpa el control de la razón; al contrario, la razón continúa mandando en la seguridad de la reclusión y renuncia conventual de forma aún más severa,

⁴¹ Marqués de Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*, p.20.

debido a que exige del cuerpo y del espíritu la apatía e indolencia ante aquello que no sirva para el libre gozo del intelecto: “Juliette [...] no encarna, expresado en términos psicológicos, ni una libido no sublimada ni una libido que ha sufrido regresión, sino el placer intelectual en la regresión misma, el *amor intellectualis diaboli*, el gusto de destruir la civilización con sus propias armas. Ama el sistema y la coherencia y maneja extraordinariamente bien el órgano del pensamiento racional” (DI 141). El sadismo como patología, si eso existe, no consistiría en la satisfacción de infligir dolor al otro con el fin de obtener placer sexual, antes bien, consiste primero en ordenar clara y distintamente los diferentes placeres y, segundo, controlarlos para que ellos no desborden la soberanía y autocontrol del yo: “un momento mis buenas amigas [dice Madame Delbène antes de iniciar la primera orgía en la que participará Juliette], pongamos un poco de orden en nuestros placeres, sólo se goza de ellos planeándolos”.⁴² En adelante, ya no será suficiente únicamente organizar la orgía con tal de conseguir una mayor eficiencia del goce –así como el capataz dirige la pizca de café o el gerente supervisa la línea de producción en la fábrica– sino potenciar el dominio de la razón hasta que ella se disuelva a sí misma.

La razón es escéptica consigo misma y ese es el fin de la Ilustración. Es escéptica, incluso, ante el placer liberado de toda tutela religiosa o costumbrista. Entiende al individuo que aún se sujeta al goce como gobernado por una fuerza que no controla y que se encuentra anclado todavía a algunos de los valores cristianos que sobreviven tras la muerte de dios: la compasión y el amor por el prójimo. Juliette, interpretan Adorno y Horkheimer, se esfuerza por librarse de ellos. Para conseguirlo es necesario cancelar cualquier rastro que la ligue a la naturaleza no instrumentalizada. Cual chivo expiatorio, puesta para el sacrificio, la mujer no sólo es la alegoría de la naturaleza, sino que ella encarna literalmente, como si tuviera un sello en la frente, la sujeción patriarcal. La

⁴² *Ibid.*, p.11.

intención no es liberarla sino eliminarla porque la razón no puede permitir feminizarse. Por tanto, el “hombre como señor niega a la mujer el honor de individualizarse. La mujer individual es socialmente un ejemplo de la especie, exponente de su sexo, y así, enteramente dominada por la lógica masculina, representa a la naturaleza, sustrato de incesante subsunción en la idea, de interminable sometimiento en la realidad” (*DI* 156). En este aspecto concuerda la Ilustración arcaica con la moderna.

La naturaleza, en tanto prehistoria de la civilización, debe ser sometida, por fuerza o engaño, y en último término, debe ser eliminada racionalmente. El sujeto o la civilización conjura contra sí en el momento en que clausura la posibilidad de toda reconciliación con la naturaleza por considerarla falsa o ajena a los intereses de su autoconservación. En el relato homérico esto se constata en tres momentos: el encuentro con los lotófagos, con el cíclope y con Circe. Posteriormente, el descenso al infierno, el regreso a Ítaca y el “ajusticiamiento” de los usurpadores de su reino completan el itinerario del héroe y casi, podríamos decir, termina de constituir su subjetividad como señor absoluto sobre la naturaleza. Se trata de una conquista de sí mismo y que obtiene como premio el retorno a la patria y a su reino. Por eso, olvidar el regreso es el mayor problema que debe enfrentar Odiseo porque con ello se extravía de sí mismo, así como les sucedía a los miembros de la tripulación que probaron el loto: “El que de ellos probaba/ su meloso dulzor, al instante perdía todo gusto/ de volver y llegar con noticias al suelo paterno;/ sólo ansiaba quedarse entre aquellos lotófagos, dando/ olvido al regreso”.⁴³ Para Adorno y Horkheimer, el pasaje se remonta, como añoranza utópica, a un estado de felicidad perdido irremediablemente, teniendo en esa sociedad una imagen que pervive de aquella vida donde los humanos se asemejan tanto a los animales rumiantes. El problema es que la embriaguez que produce la flor distorsiona la realidad

⁴³ Homero, *Odisea*, Canto IX, 93-96.

y el auténtico anhelo del regreso a la patria. Así, Odiseo, con “todo su dolor”, debe arrastrar a los que probaron la flor y amarrarlos en las galeras. La razón, la subjetividad autoritaria, no sólo sabe lo que es mejor para sí sino también sabe lo que es mejor para los otros. Con este gesto, escriben los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, el héroe instituye un tipo de felicidad hasta entonces inusitada:

la felicidad [...] implica verdad. Es esencialmente un resultado. Se desarrolla en y desde el dolor superado. Por ello, el paciente héroe está en su derecho, que no le permite quedarse entre los lotófagos. En contra de éstos sostienen su misma causa, la realización de la utopía mediante el trabajo histórico, mientras que la simple permanencia en la imagen de la felicidad le arrebatara su fuerza [DI 114].

La felicidad como resultado por medio del trabajo –podríamos decir, por medio del trabajo de duelo por la pérdida del estado de naturaleza–, reemplaza a la felicidad entendida como don. Con ello, la utopía se vuelve mundana y, al mismo tiempo, instituye el derecho mítico y la ley del más fuerte, del soberano. Resulta curioso que el siguiente episodio de la épica sea el enfrentamiento con el cíclope, esos monstruos que viven sin ley y sin trabajar la tierra.⁴⁴

El episodio del engaño de Odiseo a Polifemo es bien conocido y volveremos a él en otro lugar de esta investigación.⁴⁵ Por el momento, es importante señalar que la sociedad de cíclopes descrita por Homero, como nos lo hacen notar Adorno y Horkheimer, no “carece de rasgos conciliadores” (DI 117). Los filósofos resaltan como rasgos conciliadores, que contradicen la imagen monstruosa de los cíclopes, el modo como Polifemo acerca las crías de oveja a sus madres o como los otros cíclopes atienden al llamado de Polifemo, también el lamento del gigante cuando habla a su oveja más robusta después de haber sido cegado por “nadie”. De nuevo, similar a los

⁴⁴ “Confianza a los dioses eternos, / nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo/ viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos, / las cebadas, las vides que dan un licor generoso/ de sus gajos, nutridos tan sólo por lluvias de Zeus. / Los cíclopes no tratan en juntas ni saben de norma/ de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas, de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley/ a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros”. *Ibidem*.

⁴⁵ Véase el capítulo 4 des esta tesis, p. 58.

lotófagos, la vida entre los cíclopes se desenvuelve en medio de la abundancia, con una organización vagamente tribal y patriarcal, en la cual no parece haber jerarquías establecidas “según el criterio de la propiedad estable” (DN 117). Si bien Odiseo no se ve tentado a perderse en el olvido de sí por medio del loto, porque en esta ocasión su vida corre peligro, el héroe, en tanto narrador, no pierde la oportunidad de censurar y denunciar la abundancia en la cual viven los cíclopes. Con esto se repite la oposición entre trabajo y don. En el marco del don de la hospitalidad arcaica es donde sucede el conflicto de todo el episodio con el cíclope, no tanto por lo acostumbrado cuando se recibe a un huésped –finalmente Odiseo tanto como Polifemo acostumbran ofrecer vino– sino por los dioses que ordenan los hábitos hospitalarios: el cíclope no es temeroso de Zeus e, incluso, es más antiguo que éste. De “espaldas al sujeto se desarrolla la contienda entre la religión popular elemental y la religión de la ley, centrada en el *logos*” (DI 117). La astucia de Odiseo le permitirá a la tripulación escapar, felices de haber salvado la vida, pero en duelo, por haber perdido algunos amigos.

El último episodio que remite a una aparente reconciliación es el de Circe. La hetaira, según la interpretación de Adorno y Horkheimer, tiene un carácter ambiguo en tanto corruptora y ayudante. En primer lugar, porque, como sucedía con los lotófagos, hace olvidar la patria a la tripulación de Odiseo y, al mismo tiempo, porque Circe regresa a los hombres a un estadio animal –el narrador Odiseo puntualiza que lo hacían conservando su mente humana, en ese sentido, se trata de animales pacificados, domesticados. En segundo lugar, Circe se presenta como ayudante debido a que ella libera la naturaleza reprimida a cambio de restringir la autonomía de los sujetos, ya sea como animales o como humanos satisfechos y felices por haber suprimido el trabajo histórico que implica enfrentar la escasez natural. El cambio de Circe de corruptora a ayudante está mediado por la astucia de Odiseo, es decir, por el asalto de la razón instrumental que supo contrarrestar la magia de la hetaira gracias a la raíz que le recomienda el mensajero de dioses

Hermes, para luego obligar a Circe, por medio de la fuerza y cuchillo en mano, a hacer el juramento olímpico donde promete revertir la metamorfosis de la tripulación y no atacarlo mientras estén en el lecho. El juramento

debe preservar al varón de la castración, de la venganza por la prohibición de la promiscuidad y por el dominio masculino, que, en cuanto permanente renuncia al instinto, realiza a su vez simbólicamente la autocastración del varón. Pero a aquél que le resistió, al señor, al *sí mismo* a quien, a causa de su inflexibilidad, le reprocha llevar encerrada en su «entraña... una mente indomable», a ése Circe está dispuesta a complacerlo [DI 122].

Odiseo y su tripulación pasarán un año en el palacio de Circe hasta que vuelvan a sentir nostalgia por la patria perdida.

El poema de Homero y la novela de Sade, a su modo, coinciden en el hecho de que ambas pretenden clausurar y superar el conflicto que ellas han puesto en escena: el del sujeto enfrentado a la naturaleza. Siguiendo la interpretación de Adorno y Horkheimer, el mecanismo para conseguirlo, en Odiseo, fue el de la represión de los impulsos, con la cual inaugura el trabajo histórico que comprende el estadio de felicidad como progreso y resultado a partir del sacrificio, el sometimiento de la naturaleza y la renuncia a toda reconciliación que implique el olvido de sí como señor autónomo, preso únicamente de su razón. En Juliette, esta última cárcel tiende a disolverse en favor de una moral transvalorada que se hace escéptica ante la propia razón. La liberación del sujeto de la razón instrumental, que aún implica al placer y al amor propio, juega en contra, precisamente, de la supuesta autonomía ganada. Se cumple con ello la enajenación del sujeto en el mundo de las mercancías o como lo describen los autores de *Dialéctica de la*

Ilustración:

el coloso inconsciente de la realidad, el capitalismo sin sujeto, cumple ciegamente la destrucción, el delirio del sujeto rebelde espera de ella su cumplimiento e irradia así al mismo tiempo, con la frialdad glacial hacia los hombres tratados como cosas, el amor invertido, que en un mundo de cosas ocupa el puesto del amor directo. (DI 158)

En el mundo del fetiche de la mercancía el sujeto se ha vengado de la naturaleza, incluso de la propia y, supuestamente liberado, se pierde y se olvida de sí. En este sentido, se cumple

irónicamente el deseo de Odiseo de pasar inadvertido ante Polifemo: el sujeto es “nadie” en el mundo administrado del capital.

Crítica a la filosofía de la identidad

La metafísica occidental ha sido, salvo entre los herejes,
metafísica a través de una mirilla.
Theodor. W. Adorno, *Dialéctica negativa*.

El sujeto homérico y el sádico ponen en escena desde las obras literarias los rasgos fundamentales de la dialéctica de dominación de la naturaleza. El primero reconoce su debilidad y a través de su astucia se sobrepone a la naturaleza para lograr su autoconservación; el segundo, dueño de sí, articula hasta sus últimas consecuencias dicha dialéctica mediante un escepticismo inusitado y la verdad, último reducto del tutelaje ilustrado, se cuestiona, con Nietzsche, como apariencia y encubrimiento de valores cristianos.

Albrecht Wellmer ha señalado que la crítica de *Dialéctica de la Ilustración* se mantiene, pese a su radicalidad, en una crítica psicológica de la identidad en la línea de Nietzsche y Freud, es decir, en una suerte de desenmascaramiento del sujeto:

La crítica a la razón *instrumental* sigue siendo en Adorno y Horkheimer secretamente psicológica, esto es, pensada en términos intencionales, y por eso se nutre aún calladamente del modelo de un sujeto «constituyente de sentido» que se enfrenta en su singularidad trascendental a un mundo de objetos.⁴⁶

Establecer una crítica al sujeto constituyente de sentido desde una filosofía del lenguaje la cual siga, en términos generales, los planteamientos del último Wittgenstein de los “juegos del lenguaje”, sería la propuesta de Wellmer para completar la Teoría Crítica diferente a la establecida por Habermas.⁴⁷ Lo que haré a continuación será ahondar en la crítica a la filosofía de la identidad

⁴⁶ Albrecht Wellmer “De la dialéctica entre modernidad y postmodernidad: crítica de la razón después de Adorno” en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, p.77.

⁴⁷ Wellmer intenta demarcarse de la crítica de Habermas a *Dialéctica de la Ilustración* estableciendo una propia. Si Honneth argumenta sobre cierto déficit sociológico de la Teoría Crítica, Wellmer parece advertir sobre un déficit

desde *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa*. Esto tendrá que mostrar el modo como el concepto violenta la objetividad. Dicho concepto, al ser propiamente lingüístico, tiene que hacer explícito su vínculo con el lenguaje.

La relación entre esclarecimiento racional y dominación de la naturaleza encuentra en la filosofía de la identidad su enunciación abstracta. Esta filosofía es la que se rige por los principios lógicos que sistematizó Aristóteles: de identidad, de no contradicción y del tercero excluido. Dichos principios le sirven a la filosofía para *decir* qué es la realidad. Sin entrar en los matices entre empirismo y racionalismo, como variantes de la discusión medieval entre nominalismo y realismo, la “Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas” (*DI* 62). Al imponerse la unidad bajo los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido, el concepto comienza por ejercer una violencia a la cosa, debido a que su operación consiste en subsumir las diferencias cualitativas de la multiplicidad de individuos y fenómenos como meros ejemplos o clases de una especie; así, por ejemplo, el problema de la individuación en la Edad Media puede entenderse como una reacción o resistencia ante la tendencia general de la razón instrumental a identificar y reducir las cualidades de los fenómenos.⁴⁸

Hay que señalar que la lógica hegeliana ya se planteaba como una crítica al vaciamiento formal de la lógica aristotélica y a las categorías del entendimiento kantianas. La principal

filosófico-lingüístico en Adorno. Christophe Menke, Martin Seele y Philip Hogg tratan de subsanar, a su modo, dicho déficit, desde el lenguaje, la apariencia estética o la autonomía de la obra de arte. En los capítulos siguientes de esta investigación volveré a Menke y Wellmer para poder montar de manera convincente el concepto de *expresión*.

⁴⁸ Cabría indagar con mayor precisión algunas sutilezas sobre el problema de la individuación en la temprana Edad Media a la luz de la crítica de la dialéctica de la Ilustración. Se podría decir que dicho problema surge cuando se ha afianzado la unidad teológico-política del dios cristiano a través de la institución católica, por lo que resulta preciso explicar la multiplicidad de fenómenos a través de la unidad de Dios pero que salve, al mismo tiempo, la diferencia cualitativa y los niveles del ser con tal de reproducir el sistema político y económico. Para un estudio erudito sobre el tema de la individuación véase *Introducción al problema de la individuación en la Edad Media*, Jorge E. Gracia, pp. 19-79.

innovación de la dialéctica moderna sería la de haber movilizado los principios de identidad y no contradicción, es decir, haberlos puesto en devenir. Sin embargo, este devenir, como primer momento en la lógica de Hegel queda definido como *unidad* del ser y no ser:

El devenir es la *unidad* de ser y nada: no la unidad que abstrae de ser y nada, sino que, como unidad de ser y nada, [el devenir] es esta unidad determinada, o la unidad en la cual tanto ser como nada es. Pero en cuanto que ser y nada es cada uno *en la unidad con* su otro, no es. Por tanto, ellos son en esta unidad, pero como evanescentes, solamente como asumidos.⁴⁹

La *unidad* es el predicado del concepto de *devenir* en tanto negación determinada que contiene el ser y la nada como momentos asumidos o superados, siendo uno a través del otro sin que por ello cobren una presencia o se vuelvan entes. El progreso de la ciencia para Hegel se juega en la correcta comprensión de la negación determinada, la cual no contradice de manera formal a la cosa oponiéndole su contrario; en cambio, la negación determinada niega la particularidad que funda la diferencia de la cosa, pero la mantiene formalmente como momento de sí en el concepto más elevado que resulta; en nuestro ejemplo, el devenir como unidad que mantiene como momento la diferencia, ahora formal, entre el ser y la nada. Así, la *Lógica* de Hegel, desde sus primeras páginas, pone a la negación determinada como “motor” de la dialéctica, la cual muestra al concepto como un resultado superior que *unifica* lo que él *es* y *no es* al mismo tiempo.⁵⁰ De esa manera, los principios onto-lógicos de identidad y no contradicción quedan, por tanto, superados mediante la negación determinada. El tercero excluido, la diferencia, la particularidad o cualidad también quedan asumidas (y dominadas), conservándose tan sólo de manera formal en la cosa conceptualizada.

⁴⁹ Hegel, *Lógica*, p. 238.

⁵⁰ “Dado que el argumento racionante aducido hace la falsa presuposición del absoluto estado de separación de ser y no ser, no hay que llamarlo *tampoco* dialéctica, sino sofistería; pues sofistería es un argumento racionante que parte de una presuposición carente de fundamento, la cual se hace valer sin crítica ni meditación; mientras que nosotros llamamos dialéctica al superior movimiento racional en el que tales momentos, que parecen sencillamente separados, pasan *allí* por sí mismos el uno al otro. Es la naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos la que hace que ellos muestren su unidad, el devenir como verdad de ellos”. Hegel, *Lógica*, p. 238.

El avance progresivo de la ciencia opera gracias a la lógica de la negación determinada y mediante ésta se realiza la afirmación del concepto. Con otras palabras, el concepto es mediante lo que él en principio no es. El núcleo dialéctico de la Teoría Crítica se cifra en la constatación, por la vía histórico-materialista, de esta negación determinada. Por ello, ésta tiene una doble función al interior de la filosofía de Adorno y Horkheimer: por un lado, metodológicamente, sirve para la crítica de la aparente unidad conceptual que se quiere afirmativa y sintética; por otro lado, la negación determinada expone formalmente la escisión de sujeto y objeto en el mundo histórico como separación de cosa y concepto, donde éste prevalece por fuerza: “el concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es” (DI 70). El concepto es concepto siempre y cuando implique y subsuma a la cosa que él no es propiamente.

El prestigio del concepto se debe a que él aglomera lo diferente bajo la unidad indiferenciada. La coordinación y coherencia interna entre conceptos establece el sistema filosófico. En la epistemología tradicional, pensar significa:

Producir un orden unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas [...] Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de una unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual. (DI 129-130)

El sistema confirma la realidad. Así, razonar bajo los principios de identidad, significa poder deducir lo particular de lo universal siguiendo el sistema filosófico. El esquematismo del entendimiento organiza la percepción subjetiva de manera inconsciente, por decirlo de manera psicológica. Se trata de una percepción intelectualizada de la cosa, a la cual, para eliminar su indeterminación, se le imprime como cualidad la objetividad del juicio, completando con ello el

círculo de la adecuación del concepto con la cosa. Ésta se presenta como un mero ejemplar del concepto.

La filosofía de la identidad, con su proceder, pierde a la cosa, al fenómeno y la materia. En el mejor de los casos, la abstracción sueña con poder abandonar para siempre aquello de lo que se abstrae; en el peor, dominar la materia. Históricamente, la agencia y actividad de la subjetividad trascendental sobre la objetividad ha tenido el control de mando, así como la jerarquía sobre la cosa. Adorno indica que, ya incluso desde Kant, dicha preeminencia de la actividad del sujeto se ve cuestionada ahí cuando éste necesita de la cosa para poner a trabajar el esquematismo del entendimiento. De hecho, hacer la distinción entre una subjetividad empírica y una trascendental supone el vaciamiento material del sujeto para convertirse en mera función o universalidad abstracta, vacía. De tal suerte, como ya se había expuesto en el capítulo sobre la crítica a la interioridad burguesa, el sujeto para “poder determinar, articular lo que está frente a él de modo que se convierta en objeto kantiano, por amor de la validez objetiva de esas determinaciones tiene que desleírse en una mera universalidad” (*DN* 136). La crítica de Kant arroja una paradoja: el conocimiento del objeto necesita de las categorías del sujeto trascendental, pero éste no es nada sin el objeto. El idealismo intentó resolver la contradicción deduciendo el todo a partir de la hipóstasis del sujeto trascendental, virado como sujeto absoluto, a partir de una dialéctica de la identidad.

El principio de equivalencia ya había servido para explicar o “definir” a la totalidad.⁵¹ Adorno insiste en él desde otro punto de vista cuando afirma que dicho principio se relaciona con el principio de identidad: “El principio de canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación” (*DN* 142-143). Si bien al nivel material el principio de identidad se explica por

⁵¹ Véase p. 30 de esta tesis.

el principio de equivalencia, la razón sigue su ley cuando se diluye a sí misma como pura abstracción: la razón es idéntica consigo misma, es decir y como ya lo ejemplificaba la novela de Sade, ella se violenta eliminando sus atributos materiales y su nexo, no sólo con la objetividad, sino con el yo empírico, subjetivo. Y, sin embargo, sin identificación es imposible pensar ya que “toda determinación es identificación” (*DN 145*).

La crítica a la filosofía de la identidad no postula pensar sin identificaciones, sino llevarlas hasta sus últimas consecuencias a través de la autorreflexión sobre las determinaciones que pone la razón para sí y para la objetividad, con el fin de mostrar el juicio de identidad contradictorio, es decir, no-idéntico:

El momento de la no-identidad en el juicio identificador es sin más discernible en la medida en que todo objeto singular subsumido en una clase tiene determinaciones que no están contenidas en la definición de su clase. Sin embargo, en un concepto más enfático, que no sea simplemente la unidad distintiva de los objetos singulares de los que se ha extraído, vale al mismo tiempo lo contrario. (*DN 146*)

El juicio determina por medio del concepto al objeto, sin embargo, éste siempre contiene determinaciones que escapan al concepto que pretende acotarlo. A la inversa y dialécticamente, el concepto tiene determinaciones que el objeto no posee y que difícilmente conseguirá colmarlas. La crítica a la filosofía de la identidad, según como la concibe Adorno, consiste, en parte, en mostrar estos momentos de insuficiencia recíproca entre el objeto y el juicio de identidad que se predica de él.

Adorno ejemplifica la dialéctica del juicio de identidad a través de la idea de libertad. Es importante notar que se trata de una idea y no de un concepto. La idea de libertad apela a un deber ser de la idea que no halla realización plena en la realidad, teniendo ahí su núcleo utópico, el cual un concepto instrumentalizado de libertad pretende ocupar. “Las ideas –escribe Adorno– viven en los intersticios entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son” (*DN 146*). Cuando en un juicio afirmamos que todo individuo por naturaleza es libre, resulta claro que mientras no imponemos

una definición cerrada de libertad, el juicio resulta falso porque todo individuo es más que su determinación como libre. Un individuo también es mortal, animal, etcétera. Por otra parte, teniendo de fondo la idea filosófica de libertad, sabemos que, si bien se puede predicar de individuos particulares, su plena realización no se concreta en ninguno de manera completa. Así, el concepto de libertad entraña cierto *plus* que no se materializa en ninguna manifestación fenoménica. Ahí es donde surge la contradicción entre el concepto universal de libertad, por ejemplo, y su concreción particular. El concepto implica, pues, un potencial, una potencia que en su acto no logra realizarse, o según la terminología de Hegel, una posibilidad real frente a la abstracta. La crítica en el sentido de Adorno, denuncia la apariencia de realización de los conceptos filosóficos, pero mantiene, sin embargo, la potencia de estos como índice utópico y como caso ejemplar de la experiencia de la negatividad.

La filosofía de la identidad, como ya se ha visto, parte del concepto para conseguir sus diferentes determinaciones de los fenómenos. Sin embargo, para Adorno, el concepto de *concepto* se ha vuelto problemático, si tenemos en cuenta el dinamismo del todo social, de aquellos fenómenos que quiere comprender o de la experiencia en ellos implicada. Por tanto, un concepto que se quiere rígido, inmóvil e idéntico a sí mismo le resulta imposible captar la realidad. Siendo esa su forma estática, la hipóstasis y predica a través del juicio de identidad. Esta hipóstasis enseña, pese a todo, que el propio movimiento del concepto intenta borrar, con dominio y violencia, lo diferente a sí. Por otra parte, la no adecuación constatada en la experiencia da cuenta de lo no-idéntico al concepto, es decir, lo que a él escapa. Las filosofías pos-kantianas intentaron comprender lo heterogéneo, pero al darle preeminencia al sujeto, convirtieron lo no-idéntico en lo mismo a sí, “en último término el espíritu, esto se les convirtió ya de nuevo en lo igual, lo idéntico, en lo cual, como un gigantesco juicio analítico, se repitieron sin lugar para lo cualitativamente nuevo” (*DN* 150). La radicalidad de la dialéctica negativa según como la piensa Adorno consiste,

en parte, en abrir la rigidez y estática de cualquier aparato conceptual desde el propio movimiento inmanente de los conceptos, los cuales se mueven aún y contradictoriamente dentro del sistema de la identidad: “La dialéctica negativa está por tanto ligada, como a su punto de partida, a las categorías supremas de la filosofía de la identidad. En tal medida resulta ella también falsa, partícipe de la lógica de la identidad, lo mismo que aquello contra lo que es pensada” (DN 143).

Ahora bien, un último estrato de la crítica a la filosofía de la identidad está en la relación del concepto con el lenguaje.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer ya habían señalado la importancia histórica de la separación del nombre con lo designado. Esta separación, en cierta medida, fundamenta a la filosofía de la identidad. Si bien nombrar no es lo mismo que conceptualizar, ambos actos se emparentan, dado que concepto y nombre vehiculan a la verdad o falsedad de un enunciado o juicio implícito (o explícito). Adorno va más allá y afirma que sólo a través de esta separación es como podemos tener un índice acerca de qué sea la verdad, conceptual o no: “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 consciencia de la no-identidad de la expresión con lo significado” (DN 111). Ahora bien, esta separación entraña una violencia originaria, la cual determina el decurso completo de la dialéctica de la Ilustración.

La violencia, entendida etimológicamente, es la desviación o separación de algo de su cauce natural o propio.⁵² La nominación y el lenguaje empieza, para Adorno y Horkheimer, con el grito de horror del “primitivo” frente a aquellas desviaciones sobrenaturales y agresivas del entorno que ponen en peligro su vida: “el grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en

⁵² Bolívar Echeverría, “De violencia a violencia” en *Vuelta de siglo*, nota 10, p. 65.

nombre de éste. Él fija la trascendencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello convierte el estremecimiento en sagrado” (DI 69-70). Tendencialmente, el nombre fijará los eventos extraordinarios sucedidos en la naturaleza (o totalidad antagónica), los separa de su acontecimiento y acaso, los indentifica y relaciona a lugares u objetos específicos, dándoles un carácter sacro o trascendente: “Si el árbol no es considerado ya sólo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *maná*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra distinta de lo que es, idéntica y no idéntica” (DI 70). El modo de procesar este miedo, según la antropología de Adorno y Horkheimer, se da a través de los ritos y los cultos.⁵³

Lo que sucede con los cultos y rituales es una escenificación de la separación arcaica de la palabra y la cosa, siempre mediante una deidad que *representa* dicho horror. Philip Hogh ha dedicado algunas páginas para explicar, en el marco del libro de Adorno y Horkheimer, esta representación del terror primigenio. Escribe: “los rituales estaban destinados a procesar el horror a la naturaleza (*Naturschrecken*), ellos tenían una clara función: el objetivo era calmar a la deidad, la cual posee el poder de aterrorizar a toda la comunidad prehistórica, para que ella pueda liberar e incluso proteger estas comunidades del terror”.⁵⁴ Al modo de un contrato, las sociedades arcaicas deben pagar esa protección con sacrificios a través del ritual. El poder de quien dirija este ritual se vuelve decisivo: el chamán, el brujo, son quienes sustituyen y representan el horror fuera de su acontecer natural, mediante el chivo expiatorio que permite la reproducción de la cultura. “La sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva” (DI 65), escriben Adorno y

⁵³ Probablemente el paso del grito de horror ante un fenómeno natural y del establecimiento de algún culto transcurrieron miles de años; o del paso de los primeros homínidos morfológicamente capaces de lenguaje a los humanos arcaicos plenamente hablantes. En la terminología de Benjamin, estaríamos ante una imagen dialéctica. Philip Hogh –volveré a él en esta investigación– pone en diálogo la antropología y la teoría del lenguaje más reciente con la interpretación antropológica y lingüística de los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, con la intención de dar un basamento científico a algunas de sus propuestas teóricas. Cfr. Philip Hogh, *Communication and Expression*, pp.20-28.

⁵⁴ Philip Hogh, p. 30 (la traducción es mía).

Horkheimer. Esta lógica, pese a todo, encubre ese grito de horror. La filosofía de la identidad se esfuerza por acallar este grito de horror que viene desde el sacerdote que controla el miedo hasta el filósofo analítico que decide sobre los enunciados bien formados de la lógica científica:

El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical [DI 70].

Todo debe ser acaparado por esta lógica para la cual la exterioridad o lo diferente le parece sospechoso, por no decir peligroso. El pasaje homérico del engaño a Polifemo es instructivo al respecto. En el mundo del cíclope la separación entre palabra y cosa no se ha desarrollado plenamente, lo cual le permite a Odiseo engañar al gigante a través de un “juego” de palabras, el cual, intencionalmente, busca confundir a Polifemo por la semejanza sonora entre el nombre Odiseo y Udeis (nadie). “La confusión de nombre y cosa impide al bárbaro engañado escapar a la trampa: su grito, en cuanto grito de venganza, permanece mágicamente ligado al nombre de aquel de quien quiere vengarse, y este nombre condena al grito a la impotencia” (DI 118). Odiseo se afirma a sí mismo negándose y asimilándose astutamente a la naturaleza que pone en riesgo su vida. Con esta afirmación, a través de la negatividad del nombre, se establecen las líneas generales de una dialéctica de la nominación que desemboca en dialéctica de la dominación, es decir, la conciencia e intención del sujeto del poder del discurso sobre la realidad.

El discurso que engaña a la fuerza física no es capaz de detenerse. Su flujo acompaña como una parodia al flujo de conciencia, al pensamiento mismo, cuya imperturbable autonomía adquiere un momento de locura –el momento maníaco– cuando a través del discurso entra en la realidad, como si pensamiento y realidad fueran homónimos, siendo así que el primero sólo mediante la distancia adquiere poder sobre la segunda (DI 119)

La autonomía del discurso, en la historia de la literatura, se ejemplifica con el monólogo de Molly Bloom en el *Ulises* de Joyce; al mismo tiempo, también acontece en la performatividad de

los discursos político-militares de las dictaduras fascistas y totalitarias.⁵⁵ Así, habría una interconexión entre terror, violencia y nominación, la cual se transmite, acallándola, a la filosofía de la identidad por la vía de la conceptualización y del formalismo lógico (*DI* 112). Sin embargo, si bien el lenguaje entraña un momento de terror, también implica un momento liberador.

En uno de los fragmentos finales de *Dialéctica de la Ilustración* leemos sobre la función liberadora del lenguaje y del concepto. La importancia de estos es la de permitir salir del flujo indiferenciado de la vida en cuanto tal, a través de la identificación que propicia el lenguaje. Para Adorno y Horkheimer, los animales carecen de lenguaje y, por lo tanto, también carecen de concepto. Si bien pueden identificar, lo hacen en función de sus necesidades vitales. En cambio, para que “la felicidad se haga sustancial y confiera la muerte a la existencia es necesario el recuerdo que identifica, el conocimiento que aplaca, la idea filosófica o religiosa, en suma, el concepto [...] Para escapar al agudo vacío de la existencia es necesaria una resistencia cuya espina dorsal es el lenguaje” (*DI* 292).

El problema es saber cómo recuperar el carácter liberador del lenguaje –y por extensión, del concepto–, ahí cuando el lenguaje se instrumentaliza y se independiza de las cosas que determina e identifica con tal de dominarlas. Acotando el problema en el marco del discurso filosófico, la dialéctica negativa, según como la entiende Adorno y teniendo como hilo conductor el concepto de *expresión*, podría establecerse como una respuesta no pragmática a dicha dificultad.

⁵⁵ En nuestros días, esta misma virulencia del discurso autonomizado se muestra, por ejemplo, en las palabras de varios políticos de las democracias contemporáneas: Donald Trump, Benjamin Netanyahu, Jair Bolsonaro, etc. Este poder, siempre frágil sobre la realidad, necesita constantemente renovarse: “El inteligente se siente siempre tentado, en contra del dicho popular, a hablar demasiado. Él se halla determinado objetivamente por el temor a que, si no mantiene permanentemente la efímera ventaja de la palabra frente a la fuerza, ésta le pueda arrebatar de nuevo dicha ventaja. Pues la palabra se sabe más débil que la naturaleza a la que engañó” (*DI* 119).

5 Dialéctica negativa

Si lo extraño dejara de estar proscrito,
apenas habría ya alienación.
Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*

La dialéctica negativa es una variación crítica de la dialéctica de la identidad desarrollada por Hegel. Si la prelación en la dialéctica hegeliana la tenía el sujeto, en la dialéctica negativa la tiene el objeto. Esta preferencia por el objeto no significa un giro ontológico de la dialéctica que busque la descripción de la mera facticidad, tampoco busca ahondar en la diferencia ontológica entre ser y ente por una vía filosófica cuya pretensión sea, en lugar de *reflexionar*, meditar sin conceptos. Significa que el objeto es el que determina al sujeto. Esto arroja una paradoja: “que la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero que la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar, la subjetividad” (DN 137-138). Puesto de esa manera, la dialéctica no sería más que el pensamiento de la contradicción lógica, una lógica, por cierto, de la identidad que le establece externamente sus leyes discursivas. Sin embargo, 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” (Ibidem). Es decir, la dialéctica negativa, en un primer momento, es la capacidad del pensamiento de pensar contra sí mismo, o contra sus propios intereses; es decir y como lo he venido desarrollando en los capítulos precedentes, en contra del principal interés del pensamiento y de la razón: su autoconservación autónoma con fines de dominación.

El pensamiento es dialéctico de suyo y como tal, por lo tanto, no es simplemente un método o un punto de vista entre otros, que sirva –instrumentalmente– para pensarse o pensarse los

fenómenos. Si bien la lógica de Hegel se vale plenamente de la negación determinada, en Adorno, la dialéctica no tiende a la identidad del pensamiento con lo pensado, sino a la negación de dicha identidad. “La identidad pura es lo puesto por el sujeto, aportado por tanto desde afuera. De modo bastante paradójico, criticarla inmanentemente también significa por consiguiente criticarla desde afuera”. Esto es, desde la objetividad. Así lo ha intentado Adorno en otros lugares, mostrando cómo la razón se ha objetivado a lo largo del proceso de la Ilustración y que, en esta investigación, se ha puesto en términos de la crítica a la interioridad y del sujeto: la razón como objeto se autonomiza y, pretendidamente autárquica, queda vacía al prescindir de la objetividad.

Negada la autonomía del pensamiento, la objetividad tampoco es autónoma. La cosa en sí, como resto que ontológicamente escapa a la identificación, perpetúa el reino de la ilusión trascendental, o sea, el mundo *como si* fuera natural y no producido o creado por una subjetividad social. Así, la autonomía de la subjetividad establece el ámbito de la interioridad estetizada o moralmente superior, mientras que la autonomía de la objetividad impone el fetichismo de las mercancías y la perpetuación del modo y las relaciones de producción capitalistas. En cambio, la dialéctica negativa, en el sentido de Adorno, introduce la heteronomía como negatividad inscrita en la subjetividad y objetividad.

Las vías que se abren por medio de esta heteronomía son dos: la ontológica y la dialéctica. La primera parte de la fenomenología y de la deconstrucción de la metafísica de la presencia del ente que encubre al ser. La heteronomía del ser respecto al ente descubre, *desvela*, un mundo de esencias fenoménicas o, circunscritas al *Dasein*, de existenciarios.⁵⁶ La segunda vía dialéctica es la de Adorno y ella supone, precisamente, una crítica a la fenomenología y ontología.

⁵⁶ Las variaciones de esta vía atraviesan toda la filosofía del siglo XX. Desde la ontologización del Otro en Lacan, pasando por la deconstrucción de Derrida, hasta la heteronomía de E. Lévinas que fundamenta una ética del rostro, es decir, una reducción fenomenológica de la subjetividad al rostro del otro. Hay que destacar los intentos contemporáneos para rescatar una subjetividad radical a través de una teoría de la identificación, que igual se valen del

La heteronomía del pensamiento y de lo pensado, para Adorno, se acreditan y “comprueban”, sin más, en la experiencia. Se trata de la experiencia de la contradicción o de la negatividad:⁵⁷

La experiencia prohíbe resolver en la unidad de la consciencia cualquier cosa que aparezca como contradictoria. Una contradicción como, por ejemplo, la que se da entre la determinación que el individuo sabe como suya propia y la que le impone la sociedad si quiere ganarse la vida, el «rol», es irreductible a unidad sin manipulación, sin interposición de miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales; igualmente la contradicción de que el principio del canje, que en las sociedad actual aumenta las fuerzas productivas, al mismo tiempo amenaza a ésta en grado creciente con la destrucción. (DN 148)

La experiencia de la negatividad o de la heteronomía del sujeto sucede efectivamente. En ese sentido, el “giro hacia lo no-idéntico se acredita en su realización; si se quedase en declaración, se desdejaría” (DN 150); dicho de otra manera, se volvería una pura mención en el ámbito de la filosofía de la identidad. Ahora bien, lo “no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo” (DN 153). La negación de la negación como positividad o afirmación reduce la dialéctica a puro formalismo lógico. Por otra parte, la afirmación de la objetividad por sí misma, provoca un empirismo ingenuo. También, como escribí más arriba, el para sí de la objetividad con independencia del sujeto que pretende conocerla, reproduce el “misterio” de la cosa en sí. Cabe preguntar, entonces, ¿cómo se llega a la objetividad?

La dialéctica negativa llega a la objetividad mediante constelaciones conceptuales. En un sentido, busca abrir el objeto de su apariencia monadológica. Si en un primer momento “lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (DN 156); en un segundo

psicoanálisis lacaniano, de la concepción hegeliana de sujeto como sustancia o del concepto de hegemonía de Gramsci. Por otro lado, la superación analéctica de la dialéctica de la identidad a través de la metafísica del otro, del pobre, propuesta por E. Dussel, intenta salir del eurocentrismo denunciando, al mismo tiempo, la dominación colonial inscrita en todo el proceso de Ilustración.

⁵⁷ Esta experiencia de la negatividad ya fue trabajada en el capítulo dos de esta investigación.

momento, lo no-idéntico *expresa* su diferencia específica –o según la terminología de Adorno, su *interior* que escapa a la identificación– mediante la enunciación externa de aquello que no es. “El objeto se abre a una insistencia monadológica que es consciencia de la constelación en que está: la posibilidad de inmersión en lo interno ha menester de eso externo” (DN 157). En el capítulo de la crítica a la interioridad, ya he esbozado este proceder dialéctico con el ejemplo del dandy en Kierkegaard: la construcción de la existencia bella, estética, se comprende a partir de lo que ella no quiere ser, es decir, una subjetividad no mediada que se relaciona con la objetividad producida, por lo tanto, mediada, como imágenes distorsionadas del no-yo. La constelación conceptual que delinea el mundo de las mercancías decimonónicas, la filosofía del idealismo alemán y la historia del interior doméstico y burgués, abren la mónada, el objeto, pero no lo despliegan. La imagen que utiliza Adorno para ejemplificar esta apertura de la objetividad es la de la caja fuerte que se abre, no con una llave ni un solo número, sino con la combinación de varios números.

Siguiendo con el motivo de la constelación conceptual, Adorno escribe que no es necesario recurrir a una investigación tan compleja como *El origen del Trauerspiel alemán* para comprenderlo. Bastaría mirar el trabajo de Max Weber y el empleo que hace del término estético de *composición*. De manera análoga a como funcionan las composiciones musicales, Weber evita en general las definiciones y prefiere producir subjetivamente un contexto histórico que convoque a diferentes conceptos en torno al central –sea, por ejemplo, el de protestantismo o los tipos ideales de dominación– con el fin de *expresar* sus remisiones en lugar de acotarlo o circunscribirlo (DN 160). Es cierto que la composición de una constelación conceptual que pretenda acceder a un objeto o desarticular un concepto fijo, no pretende con ello ser exhaustiva. La apertura de la propia constelación permite otras configuraciones. En sentido estricto, para la dialéctica negativa, componer una constelación conceptual únicamente le sirve como primer acercamiento a la cosa o fenómeno, aún faltaría la interpretación filosófica de dicha constelación.

La interpretación que realiza la dialéctica negativa comienza cuando reflexiona sobre la mediación y la inmediatez que establece la constelación compuesta. No es un contexto histórico que pudiera o no estar relacionado con ellas, sino la *mediación* de la experiencia misma: “Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto detrás de lo que éste puede experimentar” (DN 164). Ahora bien, el concepto de mediación no tiene por qué universalizarse. En el momento en que afirmamos que *todo* está mediado reproducimos el pensamiento de la identidad para el cual *nada* escapa a la fuerza del concepto. En cambio, mantener la distinción significa no sucumbir a la racionalidad totalitaria. Con ello, Adorno no intenta situarse en un momento pre-crítico ni tampoco crítico en el sentido de Kant, es decir, de las condiciones de posibilidad y límites del conocimiento. Para el filósofo, habría dos momentos de la mediación: 1) la mediación del concepto y 2), la mediación de la inmediatez. A juzgar de Adorno, Hegel descuidó esta sutil distinción. En el primer momento, el concepto, de suyo, ya es mediación, o sea, él es *inmediatamente* mediación. Su forma de operar es determinando al objeto, lo circunscribe debajo de él y lo *sujeta*. En el segundo momento, la inmediatez, si quiere hacer *justicia* a su concepto, media sin determinar subjetivamente, sin sujetar. Esto se debe a que su concepto implica la afirmación de *algo* no mediado conceptualmente. Escribe Adorno:

La inmediatez es objetiva, no una modalidad, una mera determinación del cómo para una conciencia: su concepto de inmediatez se refiere a lo que no puede ser eliminado por el concepto de ésta. La mediación no dice de ningún modo que todo se absorba en ella, sino que postula lo que es mediado por ella, algo no absorbible; pero la inmediatez misma representa un momento que no necesita del conocimiento, de la mediación, del mismo modo que ésta precisa de lo inmediato. (DN 165)

El “algo no absorbible” es la garantía de lo no-idéntico al concepto sin el cual éste no podría existir: la simple negatividad y diferencia del ente respecto al concepto. Si hay algo así como una filosofía de la diferencia en el pensamiento de Adorno, sería precisamente esta: la diferencia entre mediación de la inmediatez y mediación del concepto. En ella se juega por entero la dialéctica

negativa y marca su distancia respecto a la de Hegel. Es necesario mantener esta diferencia porque se corre el riesgo, por un lado, de sustancializar a la dialéctica –como acaso intentó Engels con su dialéctica de la naturaleza y más tarde los teóricos del *Diamat*– y, por otro lado, de dejarla a la contingencia de ese algo no subsumible por el concepto; con otras palabras, se corre el peligro de hipostasiar la diferencia.

La distinción en el concepto de *mediación* establece, sin abandonar la dialéctica, una diferencia cualitativa en dicho concepto. Reitero: la mediación del concepto, al ser puesto éste por el sujeto, significa, entonces, mediación por el sujeto; la mediación por lo inmediato, que no pone el sujeto, es mediación por el objeto, o sea, mediación de lo irreductible al puro concepto. Alterada cualitativamente la mediación, la dialéctica entre sujeto y objeto se vuelve asimétrica. No se trata simplemente de relacionar el sujeto mediante el objeto y viceversa. Esto quiere decir que la forma de remisión de uno y otro, del sujeto hacia el objeto y de la objetividad hacia el sujeto, son diferentes. “El objeto sólo puede pensarlo el sujeto, pero siempre se mantiene frente a éste como algo distinto; sin embargo, el sujeto, por su propia constitución, es de antemano también objeto” (DN 174). El sujeto es sujeto mediante el objeto, en oposición a éste, mientras que el objeto es sólo objeto en la medida en que es pensado, pero sólo eso ya que nunca se identifica con el sujeto. Con otras palabras, el sujeto se constituye por medio y gracias al objeto (mediación de lo inmediato); el objeto, en cambio, puede ser con independencia del sujeto (mediación por el concepto). Esta independencia de la objetividad implica dos cosas: 1) cierta necesidad ontológica, óptica, no subsumible al concepto y, 2) la negación del papel constituyente de la objetividad por parte del sujeto. La primera implicación habla sobre lo que ya se ha mencionado, el *algo*, el ente, no absorbible por la mediación. La segunda implicación reduce la actividad del sujeto, lo vuelve pasivo, dependiente del objeto. “Si contra esto se argumenta que sin sujeto cognoscente no habría ningún conocimiento sobre el objeto, de ahí no se sigue ningún privilegio ontológico de la

consciencia” (DN 176). Siguiendo a Adorno, se puede decir que, en efecto, sin sujeto no hay conocimiento alguno, pero de ahí no se sigue la intención de dominio e instrumentalización de la objetividad. Con esto, la “Ilustración trasciende así su autocomprensión tradicional: ya no es desmitologización sólo como *reductio ad hominem*, sino también, a la inversa, como *reductio hominis*, como percepción del engaño del sujeto estilizado como absoluto. El sujeto es la tardía y, sin embargo, igual forma más antigua del mito” (DN 177).

La reducción de la subjetividad establece la prelación del objeto. Con esta preferencia, el “pensamiento crítico no quiere procurar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía” (DN 172). Para tomar en serio esto, es importante que el uso de palabras como “prelación” o “preferencia” no se presten equívocos. No es únicamente un capricho ni un gusto repentino por la objetividad. Su relevancia para la dialéctica negativa se desprende, principalmente, de la crítica inmanente que Adorno ha hecho de la subjetividad, la cual busca hacer justicia conceptual a los propios conceptos heredados de la filosofía de la identidad.

A largo de esta tesis he escrito, siguiendo a Adorno, que el concepto violenta la objetividad imponiéndole sus formas. Pero, siguiendo igualmente al filósofo, ello tampoco es del todo preciso. Si nos mantenemos exclusivamente en el ámbito epistemológico, el apriorismo de las intuiciones puras de espacio y tiempo –como condiciones de posibilidad de toda experiencia posible y únicamente predicadas del sujeto–, son cuestionadas.

Su desarrollo desde Einstein ha hecho saltar por los aires con contundencia teórica la cárcel de la intuición tanto como de la aprioridad subjetiva de espacio, tiempo y causalidad. Con la posibilidad de tal ruptura, la experiencia –según el principio newtoniano de la observación– subjetiva, habla a favor de la preeminencia del objeto y contra su propia omnipotencia. (DN 178)

En sentido estricto, los conceptos no crean ni constituyen a la realidad física, natural, sin embargo, sin ellos nos sería imposible pensarla. Un ejemplo preciso sería la reciente “observación”

de un agujero negro, el cual fue deducido por Einstein a partir de su teoría general de la relatividad. Como se sabe, para el físico, la realidad de este fenómeno natural era, por decir lo menos, irrepresentable. Ahora, comprobado empíricamente, no sin la mediación de la técnica, no sólo se comprueba su teoría, sino y quizá de manera más profunda, establece de una vez y en adelante, la relatividad de la posición del sujeto respecto a la objetividad.

La preeminencia de la objetividad, por lo tanto, se acredita en la experiencia misma. Quitarle ese papel o ponerla en el nivel de la pura afinidad, la establece como una mera figura de la conciencia y, en efecto, vuelve a subjetivizarla. Otro ejemplo que utiliza Adorno es el del fetichismo de la mercancía. Comentando a Marx, menciona que éste deduce el mecanismo de reificación a partir del proceso social del cambio entre mercancías y no, en cambio, como un fenómeno erróneo de la conciencia, el cual, siendo eliminado, el estado de cosas —el modo y las relaciones de producción— se modificarían mágicamente.

La crítica al sujeto arroja, inmanentemente, la preeminencia del objeto y, con ella, la dialéctica negativa se vuelve materialista en un sentido muy particular.

Adorno toma distancia, al menos, de tres posiciones teóricas respecto al materialismo: la idealista que redujo la materia negativamente, es decir, como aquello no espiritual o, positivamente, como lo dado carente de determinaciones; el “materialismo vulgar” del cientificismo que redujo la actividad del sujeto a procesos cerebrales y deja las cosas como ejemplares a determinar empíricamente; por último, tomó distancia de la sociología del saber, la cual, valiéndose de ciertos procedimientos del materialismo histórico, reduce y relativiza la totalidad por medio de los modos y relaciones de producción, explicando el comportamiento del individuo como la media de reacciones estadísticamente comprobables del sujeto. “La sociología del saber fracasa ante la filosofía, sustituye por función social y el condicionamiento de los intereses el contenido de verdad,

mientras que no entra en la propia crítica de éste, frente al cual se comporta con indiferencia” (DN 186).

El momento de verdad del materialismo es su momento somático, precisamente, irreductible, el cual se rehusa a ser relativizado o subsumido por la actividad del sujeto, individual o colectivo. En la tradición de la filosofía de la identidad, el pensamiento (o mente según la terminología actual) ha proscrito el cuerpo como simple medio para la consciencia del cual obtenemos las sensaciones. Si Adorno ya había escrito, al inicio de la segunda parte de *Dialéctica negativa* y casi a modo de consigna, “ningún ser sin ente” (DN 133), hacia el final de esta sección escribe: “ninguna sensación sin momento somático” (DN 183). Ninguna afección sensible sin su “soporte” material, esto es, sin el cuerpo que la padece. La dialéctica negativa, en última instancia, intenta restablecer “la dignidad de lo corporal” –en palabras de Adorno– pero no desde una positividad ingenua, ajena al campo de experiencia realmente existente. En cambio, desde la negatividad, el padecer del cuerpo se traduce como sufrimiento:

La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia. «Mientras siga habiendo un mendigo, seguirá habiendo mito»; por eso la filosofía de la identidad es mitología en cuanto pensamiento. El momento corporal recuerda el conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. «El dolor habla: pasa». Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora. (DN 191).

El materialismo de la dialéctica negativa, del lado subjetivo, se cimenta en el sufrimiento corporal; desde el lado objetivo, se extiende a todo lo viviente, es decir, al sufrimiento de la naturaleza instrumentalizada. Dicho esto, la filosofía no se debe limitar a comunicar este sufrimiento, como su copia o imagen. Con ello no haría más que reproducir irreflexivamente el estado de cosas a través del discurso filosófico. En esto, escribe Adorno, el materialismo se toca con su opuesto, la teología. “El ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia converge con la prohibición teológica de

imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ése es el contenido de su negatividad”. Y lo mismo para la descripción de la distopía. Ambas descripciones y representaciones quedarían suscritas al ámbito del arte o de cualquier otra producción cultural.

A la filosofía le resulta imposible prescindir de la subjetividad, si bien ya tamizada ésta por su autocrítica, así como de los conceptos que ella produce. Pero, de ser así, encontramos de nuevo la pregunta que motivó la presente investigación: ¿cómo es un discurso filosófico, crítico, que no subsuma la objetividad al concepto, reproduciendo por ello la violencia que la totalidad ejerce sobre lo no-idéntico? El concepto de *expresión*, que desarrollo en el siguiente capítulo, pretende responder a ese problema.

El concepto de expresión

La dialéctica negativa es la crítica inmanente a la filosofía de la identidad que privilegia la actividad del sujeto sobre el objeto con el fin de dominarlo. Así, la crítica funciona como un recordatorio constante de la negatividad no reconciliada. Esto provocó que la filosofía de Adorno, invirtiendo la intención totalizante de la dialéctica hegeliana, busque privilegiar el objeto sobre el sujeto. Con ello se abre la pregunta por la no-identidad, por la diferencia, también se abre la pregunta acerca del propio proceder de la filosofía en el momento en que ha cuestionado su propia práctica discursiva. Si ésta tendría que interesarse por aquello que tradicionalmente ha marginado por considerarlo contingente, o como un mero caso particular fuera del ámbito especulativo, ¿cómo sería esta filosofía que no quiere violentar ni subsumir bajo sus conceptos identitarios a la objetividad?

El concepto de expresión, según como lo podemos entender a partir de la filosofía de Adorno, permite comprender desde distintos ángulos la problemática aquí planteada. Propongo a continuación una constelación conceptual que permita iluminar a la *expresión* y al *lenguaje* filosófico, siempre de acuerdo a la crítica a la filosofía de la identidad que he expuesto en esta tesis. Finalmente, en el siguiente capítulo, la teoría del ensayo permitirá comprender de manera más concreta la forma de la filosofía de Adorno.

Decir lo indecible

“Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar del concepto” (DN 19). Pese a esto, el modo como la filosofía se aproxima a aquello que no se deja identificar por el concepto, paradójicamente, no debe evadir

al concepto. La evasión vitalista y fenomenológica, en palabras de Adorno, aunque busque ceñirse a la particularidad continúa tendencialmente dentro del círculo inmediato de la consciencia y la subjetividad. “Contra ellos habría que insistir en aquello que en vano persiguen: decir contra Wittgenstein lo que no se puede decir” (DN 21). La proposición siete del *Tractatus logico-philosophicus* es bien conocida: “De lo que no se puede hablar hay que callar”⁵⁸. Justo en ese punto, según Adorno, comienza la dialéctica negativa: “La filosofía puede definirse, si es posible hacerlo, como el esfuerzo por decir algo de aquello de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no-idéntico, aun cuando la expresión siempre identifique” (TEH 307). No basta señalar el gesto autoritario en la proposición lógica, sino que hay que desacatar o desafiar la prohibición.

Experiencia moderna

La metafísica tradicional suponía un plexo de sentido –ya sea dado por un poder trascendente o, por otro lado, como parte del proceso de desmitologización, por la razón autónoma que se da su propia ley– que en términos generales determina de manera trascendente o inmanentemente a la experiencia individual o colectiva. El órgano de la experiencia subjetiva, una vez dirimida la polémica filosófica entre el racionalismo y el empirismo a través de la filosofía de Kant, se mantuvo en términos generales aceptada, es decir, la organización interna de la apercepción trascendental, el yo, así como la división de las facultades del entendimiento –reflejo abstracto de la división del trabajo–. Las condiciones de posibilidad de toda experiencia que teorizó Kant fijaron un límite al conocimiento, el cual propició que, en Hegel en particular, la reflexión sobre este límite y su negación se convirtiera en la garantía del progreso de la ciencia especulativa, siendo la experiencia subjetiva de esta infinitud determinada como la objetividad del trabajo del espíritu. El espíritu es

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 137.

el que otorgará con independencia del individuo, o pese a las intenciones particulares del sujeto, el sentido o significado de su acción. Esto, lo he señalado en otro capítulo, se experimenta como negatividad frente a la totalidad antagónica. La conciencia desgarrada (Hegel) opera, por lo menos, un par de salidas: ya sea como reclusión en una interioridad sin objeto (el caso de Kierkegaard) o el instrumentalizar la razón con el fin de dominar dicha negatividad, según los ejemplos aquí estudiados, Odiseo y Juliette. La filosofía de la identidad refleja abstractamente ambos procesos en tanto enunciación de cierta experiencia metafísica aún capaz de dar sentido a la particularidad desde la universalidad o del todo.

Experiencia después de Auschwitz

Desde la década de 1930, para Adorno –como para Benjamin y Horkheimer– el paradigma de la filosofía de la identidad se encuentra agotado. Ahora bien, para la década de 1960 parece insostenible debido, precisamente, a una experiencia histórica sin precedentes como lo fueron los campos de exterminio nazis.⁵⁹ Y con ellos, Adorno agrega la guerra de Vietnam, la bomba atómica y la “institución permanente” de la tortura aplicada por todas las fuerzas militares y policiales de los estados nacionales. Es importante señalar que el significante Auschwitz, según como lo utiliza

⁵⁹ Siempre se podrá aducir que antes del genocidio nazi, ocurrieron muchos otros, por ejemplo, el exterminio de los pueblos amerindios. Sin embargo, hay que señalar cierta particularidad del exterminio de los judíos europeos –así como de otras minorías, p.ej. los gitanos– en el sentido de la dialéctica de la Ilustración. El paulatino proceso de instrumentalización de la razón encontró su forma más acabada en la burocratización de los Estados modernos, aunado a un clima de antisemitismo de larga duración, convierten los crímenes nazis en una suerte de consecuencia, más que una excepcionalidad o aberración histórica. Por eso, Raul Hilberg puede afirmar que: “La destrucción de los judíos fue un proceso administrativo, y su aniquilación requería la aplicación de medidas administrativas sistemáticas en pasos sucesivos. No hay muchas formas en las que la sociedad moderna pueda, fácilmente, matar a una gran cantidad de personas que viven en su propio seno. Éste es un problema de eficiencia de gran dimensión, y que plantea incontables dificultades e innumerables obstáculos. Pero, al revisar la documentación sobre la destrucción de los judíos, recibimos casi inmediatamente la impresión de que la administración alemana sabía lo que hacía. Con un inquebrantable sentido de la orientación y una extraña capacidad para encontrar el camino, la burocracia alemana encontró la senda más corta para llegar al objetivo final”. Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, p. 27. Ecos de esta administración descentrada aunada a la propaganda islamófoba, se encuentran, irónicamente, en la políticas de exclusión y ocupación del territorio palestino por parte del Estado de Israel.

Adorno, busca aglutinar una serie de experiencias históricas que contribuyen de manera decisiva a la pérdida de sentido o de todo momento vinculante que pueda establecer el lazo o producir una experiencia auténtica. En realidad, Adorno sostiene, toda presunción o actualización de algún sentido metafísico que quiera establecer una experiencia auténtica, no puede más que parecer una burla frente a las víctimas, una burla inmoral.⁶⁰

Adorno va un poco más lejos en relación a la experiencia metafísica. Si bien es posible explicar el concepto de experiencia a partir de las distinciones de Benjamin entre *Erfahrung* (experiencia) y *Erlebnis* (vivencia)⁶¹, Adorno, en cambio, pone énfasis en cómo la vivencia de la muerte ha cambiado cualitativamente. Para el filósofo, este paso de la cantidad a la cualidad en torno a la experiencia de la muerte confronta la entera tradición filosófica en tres sentidos. 1) La total alienación del yo bajo las condiciones de producción capitalista, en las cuales lo único que le queda al individuo es la venta de su fuerza de trabajo. 2) La experiencia histórica de la destrucción de millones de individuos en los campos de concentración, donde lo que se asesinaba no era tan sólo a la persona, sino a individuos, por una parte, convertidos en especímenes y, por otra parte, reducidos al último estrato material de su subjetividad: el cuerpo.⁶² 3) Reconociendo que el miedo a la muerte se ha experimentado más o menos de manera continua, la posibilidad de imaginar y de sufrir, porque así lo enseñan los hechos, estratos de crueldad hasta antes impensables de acuerdo a

⁶⁰ “De cara a estas experiencias que hemos tenido, no solo a través de Auschwitz, sino a través de la introducción de la tortura como una institución permanente y a través de la bomba atómica –todas estas cosas forman un tipo de coherencia, una unidad infernal–, de cara a estas experiencias la afirmación sobre qué sea el sentido, y el carácter afirmativo el cual ha sido atribuido a la metafísica, siempre y casi sin excepción, se volvió una burla; y frente a las víctimas se volvió completamente inmoral” (M 104). La traducción es mía.

⁶¹ Así como lo ha intentado Martin Jay en “Lamento por la crisis de la experiencia. Benjamin y Adorno” en *Cantos de experiencia*, pp. 365-407.

⁶² Giorgio Agamben ha señalado esta reducción de la subjetividad a la pura materialidad del cuerpo y, más allá de éste, a la pura indicación figural o de contorno de un objeto ahí puesto para la percepción: “Esto, el que la muerte (no simplemente que haya dejado de tener importancia –esto ya ha sucedido– sino que precisamente no pueda ser llamada con ese nombre), es el horror especial que el musulmán introduce en el *campo* y que el *campo* introduce en el mundo. Pero todo ello quiere decir asimismo [...] que las SS tenían razón cuando llamaban *Figuren* a los cadáveres. Allí donde no es posible llamar muerte a la muerte, tampoco los cadáveres puede ser llamados cadáveres”. Giorgio Agamben, *Después de Auschwitz*, p. 72.

los ideales de la Ilustración occidental. Adorno piensa en la tortura como una forma de crueldad inusitada.⁶³

La muerte como el límite material de toda subjetividad, servía, *grosso modo*, como la contradicción frente a la cual se plantaba la razón desde donde establecía su gesto metafísico, trascendente –el más allá de la muerte– o inmanente –la potencia de la razón emancipada de su corporalidad– (M 132). Estos tres aspectos configuran el cambio cualitativo sobre cómo se experimenta la muerte. Podríamos agregar otros fenómenos relativos que establezcan la imagen de la gubernamentalidad contemporánea que decide soberamente sobre quien puede vivir o morir, no sin dejar de mostrar las diferencias y especificidades de cada caso.⁶⁴

Abrir la experiencia

Adorno se cuida de hispostasiar esta experiencia. “El ser para la muerte” de Heidegger y la anterioridad de la mera existencia frente a la esencia en Sartre, le parecen al filósofo de Frankfurt la culminación abstracta de una apuesta teórica que sustancializa a la muerte. Dialécticamente, esta experiencia de la muerte, cualitativamente distinta que hace palpable la abolición de la subjetividad

⁶³ En el contexto latinoamericano, es posible agregar a dicha experiencia, vivida a lo largo de la guerra sucia y de las dictaduras, el fenómeno de la desaparición forzada. En México, la desaparición de personas a causa de la “guerra contra el narcotráfico” proclamada en 2006, así como el hallazgo de miles de fosas clandestinas a largo del país, supone una nueva forma de experimentar la muerte, una forma espectral que imposibilita el trabajo de duelo; por otro lado, instaura la penuria de la identificación de los miles, quizá millones, de fragmentos de huesos por parte de los familiares que buscan a sus desaparecidos y, a la par, muestra la incapacidad del Estado para lograr dicha identificación.

⁶⁴ Si el estado de excepción encuentra en los campos de concentración su realización paradigmática, el cual continúa por medios institucionales y culturales la gubernamentalidad contemporánea, esta biopolítica o necropolítica se halla desbordada por la experiencia mexicana de la última década. Señalar esta diferencia respecto a otras experiencias concentracionarias –como los campos de refugiados en el Sahara Occidental– o de estado de excepción continuo –como el de Palestina–, supondría una reelaboración teórica de dichas categorías. Quizá, en este contexto, ya no son suficientes la teorizaciones que, partiendo de Schmitt y Foucault, tendencialmente establecen un plano más o menos estable de gubernamentalidad, sea estatal o económica. En México, en cambio, estaríamos ante el rebasamiento total del Estado, donde una multiplicidad de organizaciones sociales ecuménicas –las del capitalismo industrial globalizado y la delincuencia organizada– se disputan un territorio, el cual tiene de horizonte el control y dominio para el megaextractivismo de los recursos naturales. Véase para el concepto de organización social ecuménica en relación al Estado, G. Deleuze y F. Guattari, “Aparato de captura” en *Mil mesetas*, p. 459.

e individualidad, al mismo tiempo pone de manifiesto a la negatividad, no pensada de manera absoluta, sino determinada de acuerdo a una experiencia siempre abierta, falible, expuesta al error y a la vulnerabilidad, e, incluso a la decepción.⁶⁵ No se trata más de una pobreza de experiencia ni de una vivencia dispuesta a reconstruir desde las ruinas una potencia que sepa resistir ante la totalidad antagónica⁶⁶; sino, por una parte, de la crítica permante a la apariencia de sentido⁶⁷ que busque religar la experiencia individual y, por otra parte, la apertura permanente de la experiencia hacia lo no-indético. Dialécticamente, se invierte la resistencia como apertura y receptividad, es decir, como una experiencia abierta infinitamente hacia lo otro, lo diferente.

Expresión del sufrimiento

La filosofía se vuelve materialista cuando no puede reducir el momento somático en su discurso a mera representación conceptual. Este aspecto corporal que atraviesa a la dialéctica negativa, lo entiende Adorno como un recuerdo, en primer lugar, de la naturaleza instrumentalizada, en segundo lugar, como un lamento de dicha naturaleza. No se trata de cualquier sufrimiento, sino aquel que aparece en el mundo de la experiencia como sin sentido, es decir, sin dirección, sin necesidad, y, sin embargo, plenamente “curable”:

El poder de lo constituido erige las fachadas contra las que se estrella la consciencia. Ésta debe tratar de atravesarlas [...] En tal resistencia sobrevive el momento especulativo: lo que no se deja prescribir su ley por los hechos dados los trasciende incluso en el contacto más estrecho con los objetos y en el repudio de la sacrosanta trascendencia. Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ella, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado. (DN 28)

⁶⁵ “Es en el concepto de lo abierto, como lo que ya no está subsumido bajo la identidad del concepto, que la posibilidad de la decepción descansa” (M 141). La traducción es mía.

⁶⁶ Una lectura de esta potencia de reconstrucción de la experiencia desde Benjamin ha sido estudiada por José Francisco Barrón Tovar en *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político* (VV. AA.), pp. 130-155.

⁶⁷ Esta se produce, principalmente, en la industria cultural y en las instituciones que reproducen e intentan dar coherencia sistémica, legal y social, al modo de producción capitalista.

No basta conocer dicho dolor, sino cambiarlo, quitarlo. La teoría se hermana en ese punto con la praxis que quiere eliminar el sufrimiento. El conocimiento que aporta se mide respecto al modo como pueda intervenir para transformar la propia práctica. Sin embargo, la teoría no se confunde ni se identifica con la práctica, tampoco se subordina ni adyace a ésta. Ella debe defender su independencia frente a los programas de acción, no, sin embargo, frente a aquello que la motiva, es decir, a la experiencia de la contradicción, del antagonismo social y, en mayor medida en la actualidad, frente a la destrucción total del “mundo de la vida”: la naturaleza no únicamente instrumentalizada sino destruida. Es preciso, sin embargo, tomar distancia de las posiciones que buscan re-victimizar a las víctimas, sacralizando la irrepresentabilidad del sufrimiento con medios puramente instrumentales y con fines políticos y de dominación. Esto implica una despolitización sentimental de la experiencia, según como ha señalado la aguda crítica de Ana María Martínez de la Escalera:

El énfasis en politizar la experiencia de la memoria resulta completamente legitimador si recordamos los abusos ya no ideológicos, sino sentimentales que se han cometido en nombre de la memoria de las víctimas: últimamente hemos visto en los medios masivos los testimonios y la memoria de los perseguidos como si fuesen ejemplos de sufrimiento indecible, inexplicable, incomprensible [...] Deshumanizada, fuera de este mundo, la memoria y la tradición sólo aspiran a provocar la muda compasión y quizá a arrancar algún suspiro del espectador más sensible.⁶⁸

La dialéctica entre resistencia y apertura ante (y hacia) lo no-idéntico configura la *expresión* de la filosofía como experiencia del sufrimiento. Por lo tanto, el tema de la irrepresentabilidad del sufrimiento –pese a que Adorno escribió que después de Auschwitz ya no era posible escribir poesía–, si bien es un problema que debe intentar articular la filosofía, es a través del lenguaje como lo hace con el fin de expresar ese dolor.⁶⁹

⁶⁸ Ana María Martínez de la Escalera, “Experiencia de la memoria y tradición (contribución al debate)” en *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, p. 124.

⁶⁹ El problema de la representación del sufrimiento y del mal radical ha generado una enorme bibliografía que escapa a esta investigación. Hay que decir, por lo menos, que del hecho de que la experiencia contemporánea posterior a Auschwitz ya no puede postular un sentido que la religue a la trascendencia, ello no implica que dicha imposibilidad

Lenguaje y r-existencia

Adorno identifica expresión y lenguaje. En la filosofía “a través de su expresión –el lenguaje– se objetiva su integral momento expresivo, aconceptual y mimético” (DN 28). Aconceptual porque el objeto no se deja determinar por la vía conceptual tradicional; mimético en el sentido de que las palabras y los nombres que utiliza el lenguaje filosófico recuperan el gesto de Polifemo, es decir, la semejanza de la mención con lo mentado. Así, el concepto filosófico se sitúa en el *entre* o como mediación de la dialéctica entre resistencia y apertura.

La relación entre el concepto y el lenguaje, desde la óptica de la separación entre el nombre y la cosa, como ya lo he señalado, indica el giro liberador que tiene el lenguaje en relación al sujeto: el lenguaje funciona como resistencia que ayuda a salir de cierto estado de animalidad, o para decirlo de manera menos enfática, para salir del flujo indiferenciado de la vida, según la expresión de Hegel. De ser así, el lenguaje, en primer lugar, es resistencia frente a la indeterminación de la vida; en segundo lugar, resistencia frente a la apropiación del lenguaje que efectúan los sujetos de forma autoritaria con tal de perpetuar su dominación; finalmente, la resistencia del lenguaje frente al discurso de la filosofía de la identidad. Esta resistencia habría que pensarla no únicamente en sentido agonístico, también como una *r-existencia*.⁷⁰ Es decir, como una concepción del lenguaje que implique, a través y en él, a la existencia y la experiencia: existencia como materialidad irreductible del cuerpo y experiencia de la prioridad del objeto. La idea de Adorno de la “esperanza

sea indecible. Al contrario, el arte por el que tiene predilección Adorno es el que pone esta situación experiencial en las obras. La filosofía, en armonía con ese impulso, tendría que atreverse a pensar esa alteración cualitativa de la experiencia. Algunos filósofos lo han intentado desde distintas aristas. Véase, por ejemplo, Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, pp. 33-44; Jacques Rancière, *El destino de la imágenes*, pp. 119-143; y Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, pp. 17-79.

⁷⁰ El concepto de *resistencia* fue acuñado por C.W. Porto Gonçalves en *Geografando nos Varadouros do Mundo* (citado por Enrique Leff en “*Resistencia*”, consultado en <http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Resistencia> el 23 de Noviembre de 2019). Enrique Leff, en el mismo ensayo, articula el concepto desde la ontología heideggeriana, lo cual, siguiendo a Adorno, podría resultar cuestionable. Aquí se retoma en su relación con una noción crítica de experiencia.

del nombre” (DN 58) tiene que ver con lo anterior, en el sentido de que, como escribe Philip Hogg, el lenguaje promete experimentar la particularidad y cualidad de los objetos en todas sus determinaciones, a sabiendas de que esta experiencia es imposible y, sin embargo, debe buscar enunciarse; de nuevo, decir contra Wittgenstein lo que no se puede decir.⁷¹

La crítica de Wellmer desde los juegos del lenguaje

Albrecht Wellmer ha señalado que la filosofía de Adorno, al carecer de una teoría lingüística, se mantiene presa de la misma filosofía de la identidad que el critica. que le permita salir. También, sostiene Wellmer, que si bien Adorno se ha esforzado por pensar la no-identidad, no desarrolló una filosofía que pueda prescindir del momento utópico-reconciliador, el cual se manifestaría, por ejemplo y negativamente, en las obras de arte disonantes respecto de la normalidad estética sensiblemente satisfactoria y agradable. Para Wellmer, enunciar la utopía, aunque sea como posibilidad, presenta un problema que se encamina, en último término, hacia una ética normativa, una *mínima moralia*, secretamente psicológica e intencional y, por lo tanto, aún presa de la filosofía de la identidad.⁷² Entonces, se trataría de criticar o cuestionar la intención del sujeto, no desde el plano psicológico o puramente racional, sino, en el nivel de la significación, o sea, desde la intención del sujeto por constituir un sentido lingüístico y conceptual sobre el mundo.

De acuerdo al “segundo Wittgenstein”, Wellmer trabaja desde los conceptos de “regla” y “juegos del lenguaje”. Ambos conceptos se interconectan. Ellos implican que la capacidad del sujeto para proferir y mentar algo, todo aquello que sea el caso, presupone un sistema de signos siempre previo. No importa tanto saber cómo se originó dicho sistema, sino saber cómo se establece la significación en ese sistema. Las reglas de un sistema de signos implementan el uso de un

⁷¹ Philip Hogg, *Communication and Expression. Adorno's Philosophy of Language*, p. 57.

⁷² A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, p. 77.

lenguaje, con ello, “una praxis intersubjetiva en la que alguien ha de ser *adiestrado* [y] de que las significaciones son esencialmente *abiertas*”.⁷³ La significación es abierta porque ella se finca, cambia o se modifica a partir de prácticas lingüísticas intersubjetivas, institucionales, culturales, etc. La identidad de una significación no sólo se sabe a partir de la relación de ella con lo dado en la realidad, las instituciones o las diversas prácticas lingüísticas de los hablantes, sino que se da al interior del sistema mismo, es decir, la identidad de la significación se predica a partir de la *diferencia* con otra significación. El sesgo pragmático de Wellmer está en la prioridad que le da a la aplicación y uso de las reglas del lenguaje al interior del sistema. Así, fuera de la correspondencia real y objetiva con la exterioridad, en la regla “está una relación de implicación circular con ese esquema: x *debe* utilizarse para designar y, no z; y *debe* ser designado con x y no con t.”⁷⁴ Este “deber” es un puro hecho del sistema de reglas de la significación. Trastocarlo, romperlo, contradecirlo, no implica una falta moral, lógica o estética. Quizá epistemológica cuando ella intenta, de nuevo, volver al ámbito de la objetividad, relacionarse y corresponderse con él. En ese sentido, se tiene que “aclarar” o “justificar” el uso de una u otra significación. En palabras de Wellmer:

Mientras en la destrucción psicológica del sujeto se trataba del descubrimiento de fuerzas libidinosas (y poder social) en el seno de la razón [o sea, la crítica realizada en *Dialéctica de la Ilustración*], en la destrucción filosófico-lingüística del subjetivismo se trata del descubrimiento de un *cuasi-factum*, previo a toda intencionalidad o subjetividad: sistemas lingüísticos de significaciones, formas de vida, un mundo que en cierta forma se nos abre lingüísticamente.⁷⁵

El “descubrimiento” del ámbito de la significación, como convencional y previa, no intenta negar la existencia del sujeto, sino decir que hay otros factores, aparte de los puramente racionales, que configuran el “mundo de la vida”; estos escapan a la esfera epistemológica, o sea, a la instancia

⁷³ Ibid. 79

⁷⁴ Castoriadis, citado por Wellmer, p. 79

⁷⁵ Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, p. 80.

metafísica de la relación entre verdad y falsedad. En cambio, esos factores o determinaciones de significaciones que ocurren en el “mundo de la vida” se practican por una comunidad de hablantes que deciden sobre la validez, legalidad y legitimación de dichas significaciones. No es tanto que un grupo de hablantes se ponga de acuerdo si aceptan o no un conjunto de reglas con las cuales comunicarse, sino que la reglas y juegos del lenguaje posibilitan el hecho, en general, de poder ponerse de acuerdo, con independencia de los hablantes o sujetos. Así, el lenguaje, como sistema que establece la identidad de sus significaciones a través de la diferencia con otras significaciones, transforma el papel del sujeto como constituyente de sentido, al mismo tiempo que abre éste a futuras y múltiples significaciones. Wellmer sostiene que esto impide que se pueda objetivar al lenguaje, como según su lectura hace el estructuralismo; por otra parte, la multivocidad del sentido, en cada uso particular y concreto, que toma en cuenta el soporte material del lenguaje, el idioma de enunciación o los presupuestos metafísicos que vehicula la significación, resulta “incontrolable”. Por supuesto, se refiere aquí a los procedimientos deconstructivos de Jacques Derrida.

Tomando en cuenta lo anterior, la crítica a la filosofía de la identidad, al papel del sujeto como constituyente del sentido y a la función del concepto, tendría que modificarse. Si aceptamos que la significación de las palabras, y con ellas de los conceptos, se relativiza a sus usos y aplicaciones de las reglas y juegos del lenguaje, la violencia que ejerce el pensamiento identificador sobre la objetividad –la violencia del sentido impuesto a las cosas–, tan sólo sería una violencia limitada a su insuficiencia para decir con *corrección y propiedad* la particularidad de la misma. Pero sin que nos sea permitido extraer consecuencia éticas, políticas o estéticas de dicho falseamiento porque saldríamos, de algún modo, del sistema de significación. “Correspondientemente, la crítica de Adorno admitiría una reformulación (y diferenciación) si

entendiéramos la «violencia» del pensamiento identificador en el sentido de bloqueos, patologías o perversiones específicas de la comunicación lingüística o de la práctica social”.⁷⁶

La filosofía de Adorno seguiría presa de una noción de razón discursiva intencionalista y científicista, si bien negativa o de cuño inverso, debido a que no reconoció el nivel pragmático de los usos y reglas del lenguaje. Dar cuenta de esta dimensión significaría criticar la razón instrumental, como proceso de la dialéctica de la Ilustración, desde los juegos del lenguaje como una falsa totalización, la cual no sería el caso si aceptamos el carácter mimético y comunicativo como constituyentes de una razón discursiva diferente a la instrumental. Adorno ya habría indicado este aspecto mimético del lenguaje que excede a la razón instrumental –lo que en otro capítulo expliqué como el “plus del concepto”– pero sin desarrollarlo plenamente o solamente circunscribiéndolo al terreno del arte. “En la filosofía nos tropezamos verdaderamente con un límite del concepto, tal y como pensaba Adorno; pero tan sólo porque al filosofar nos movemos en los límites del lenguaje, ni del todo en el interior del lenguaje, ni tampoco más allá de sus límites”.⁷⁷

La propuesta de Wellmer se inclina, a su modo, por una razón comunicativa que pueda limitar las potencialidades y peligros de totalizar o concebir a la razón únicamente en su aspecto instrumental. Ya he escrito más arriba que, para este filósofo, el peligro de dicha concepción sería la de oponer a la racionalidad instrumental una filosofía de la reconciliación, tendencialmente, normativa, si bien negativa, de corte mesiánico. La razón comunicativa querría, en cambio, actualizar un escepticismo contra el escepticismo radical que termina diluyendo a la razón y la subjetividad, incorporando los temas de una pragmática del *common sense* que sepa aceptar y *tolerar* la diversidad de discursos y racionalidades discursivas, en el marco de cierto universalismo

⁷⁶ Ibid, p.88.

⁷⁷ Ibid p.98.

democrático, siempre inestable y cuestionable porque se inscribe y posibilita gracias a las reglas y juegos del lenguaje o del “mundo de la vida” como localización de la significación intersubjetiva.⁷⁸

Lenguaje en general

El lenguaje le sirve de modelo a Adorno para ejemplificar cómo trabajan las constelaciones conceptuales. A su manera, Adorno describe el sistema de diferencias que constituye al lenguaje: “donde se convierte en representación, [el lenguaje] no define sus conceptos. A éstos su objetividad se la procura por medio de la relación en que ponen a los conceptos, centrados en torno a una cosa” (DN 156-157). En todo caso, lo que resulta importante es saber qué entiende Adorno por lenguaje, o dicho con mayor precisión, que entiende por lenguaje filosófico.

Es posible escribir qué entiende Adorno por lenguaje siguiendo una vía negativa y en comparación con la música. El lenguaje “es una secuencia temporal de sonidos articulados que son algo más que meramente sonido” (EM III pos. 120959). Es algo más que sonidos porque, a su modo, constituye también un sistema signos. La semejanza con la música se extiende desde la organización del sonido para lograr una significación hasta la existencia de meros tonos. En este orden, el lenguaje hablado es el que tiene mayor similitud con la música. Difieren en el aspecto de

⁷⁸ Esta discusión se enmarca dentro de la pragmática trascendental y la teoría de acción comunicativa, ambas como propuestas de una ética del discurso. La filosofía, así, quedaría como un árbitro que moderaría las discusiones entre las distintas racionalidades. La filosofía de la liberación de Enrique Dussel también se integra en esta discusión, si bien ella no parte propiamente de la filosofía de Adorno, discute con ella a través de la crítica a la dialéctica hegeliana, proponiendo una superación analéctica de la misma, la cual encuentra su fundamento metafísico en la ética levinasiana. Cfr. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, pp.162-198 y Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, pp. 11-104. Finalizando con la crítica de Wellmer, hay que señalar que en un ensayo posterior, el filósofo ha reconocido el papel que tiene el lenguaje en la filosofía de Adorno: “sobre todo en el lenguaje percibe los potenciales en gran medida ocultos de una razón no identitaria. Para él, la crítica del pensamiento identificador es primeramente crítica lingüística; también el ‘trabajo del concepto’ en la filosofía es para Adorno en esencia un trabajo del lenguaje”. A. Wellmer, “Discurso de agradecimiento: Adorno y las dificultades de una construcción crítica del presente histórico” en *Líneas de fuga de la modernidad*, p.198. Ahí mismo, también reconoce la importancia del momento mesiánico en la filosofía de Adorno y él mismo, quizá reevaluando cierta ingenuidad en su propia lectura del filósofo, desarrolló una posición ética que recupera la noción de felicidad desde su aspecto negativo.

la intención significativa, no en el sentido de que el lenguaje hablado la posea y el musical no, sino en el modo como ambos lenguajes rompen y cuestionan su intencionalidad subjetiva. Por lo tanto, como ya se ha escrito aquí, el lenguaje hablado precede al hablante y a lo que quiere decir a través él: “El lenguaje significativo querría decir el absoluto de manera mediada, y se le escurre en cada intención individual, abandona a cada una tras de sí en cuanto limitada” (EM III pos. 12150). Esta intencionalidad por querer decir lo absoluto, es decir, la adecuación perfecta y verdadera con lo mentado, se vuelve un trabajo infinito e imposible, porque los significados se pierden en su mutua remisión con otros significados, sin alcanzar plenamente la cosa significada.⁷⁹

Esta remisión infinita entre los significantes es la que ha pensado Christophe Menke en relación a la teoría estética de Adorno. La obra de arte materializa, desde su singularidad, una polisemia susceptible a ser interpretada. Pero, a diferencia de la hermenéutica que incorpora un sentido extraestético puesto por el sujeto a la hora de comprender la obra de arte⁸⁰, en la estética adornoniana, según palabras de Menke, la obra cuestiona esa instauración de sentido. Por lo cual, la comprensión estética negativa, sería la constatación del quiebre de sentido del sujeto respecto a la objetividad: “La teoría de la negatividad [...] lo concibe como aplazamiento indefinido de la formación de significantes, como intento fracasado de formación de sentido que simultáneamente falta y se supera, y que encuentra su expresión en el corte infranqueable que separa las dimensiones de la comprensión estética”.⁸¹ Es posible extender el comentario de Menke, de manera general, respecto al modo como la filosofía se acerca a la objetividad, es decir, a lo no-idéntico.

⁷⁹ Para Menke, esta remisión infinita de los significantes es clara en las obras de arte.

⁸⁰ “El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez, porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización de sentido”. H. G. Gadamer, “El círculo de la comprensión” en *Verdad y método II*, p. 65.

⁸¹ C. Menke, *La soberanía del arte*, p. 114.

Crítica del lenguaje filosófico y expresión de lo no-idéntico

El ensayo de inicios de la década de 1930 titulado “Tesis sobre el lenguaje del filósofo” adelanta algunas nociones que serán claves para la filosofía posterior de Adorno. Rolf Tiedemman ha calificado como un texto de transición del neokantismo hacia el materialismo histórico. En esta línea estarían también las conferencias “Sobre la actualidad de la filosofía” y “La idea de historia natural”. Son diez tesis que podrían leerse como un programa filosófico. Lo que las hila, precisamente, es la incorporación de la historia entendida según como ya la había estudiado Lukács en *Historia y conciencia de clase*, es decir, desde el lado de los modos y relaciones de producción.

En las tesis se critica la distinción idealista entre forma y contenido. Esta distinción implica la creencia de que los contenidos que recibe la conciencia desde la objetividad son formados por el sujeto; éste les da unidad y los dispone bajo conceptos, cuya materialización serían expresiones lingüísticas de la subjetividad. La relación entre concepto y cosa sería meramente simbólica, mas no objetiva ni concreta. Contra Kant, Adorno escribe que “para un pensamiento que ya no está dispuesto a reconocer la autonomía y la espontaneidad como la fuente de derecho del conocimiento, la contingencia de la relación significativa entre lenguaje y cosas se torna radicalmente problemática” (EFT 335). Pero si los atributos del sujeto ya no garantizan el conocimiento de la objetividad o la verdad de ésta, ¿qué o quién lo hace? Lo hace la historia. La historia, escribe, forma parte de la verdad a través de y en las palabras. En este sentido, ellas no son únicamente signos vacíos que vehiculan una subjetividad autónoma; más bien, en el lenguaje historia y verdad se expresan con independencia del sujeto. El uso de una u otra palabra para describir, determinar o adecuar lo mentado con la cosa no es arbitrario, está dictado por la cosa misma que se busca nombrar, o sea, por la historia sedimentada de cómo se ha nombrado la cosa y por la expresión de esa unidad histórica y verdadera. La filosofía, tradicionalmente, ha descompuesto la implicación

entre lenguaje, historia y verdad, dándole prioridad a alguno de esos elementos. El conocimiento de la implicación de estos sería el índice de toda objetividad, una objetividad, según la crítica del materialismo histórico, que se presenta fracturada.⁸² Por eso, a decir de Adorno, las palabras se presentan como ruinas de significaciones que estuvieron en pie, cimentadas bajo otro panorama histórico y otras condiciones epistémicas. El lenguaje filosófico parte de esa constatación objetiva y, desde ella, se empeña en “agrupar las palabras en torno a la nueva verdad, con la esperanza de que ésta se desprenda de la mera configuración de las palabras” (EFT 338). Adorno, en ningún momento aclara qué entiende por esa “nueva verdad”. Sería posible explicar, de acuerdo a su trayectoria intelectual, qué entendía en ese momento por verdad –quizá se refiera, en efecto, a la verdad arrojada por la crítica del materialismo histórico o simplemente al hecho, inmediatamente experimentable, de la fractura social de la Europa de entreguerras. Sin embargo, atendiendo al propio texto, la “nueva verdad” queda más bien postulada como promesa aún incierta. Si el lenguaje filosófico en ese momento parecía estar en ruinas, y con él la historia y la verdad que lo sustentaban, no sería posible configurar una nueva verdad que brote o *expresé* el momento histórico de la catástrofe. Sería imposible, también, inventar un nuevo lenguaje, porque con ello aceptaríamos el carácter convencional de éste y su desvinculación formalista con los procesos históricos y epistémicos que lo han formado. La filosofía queda como el discurso de la imposibilidad de expresar, con los antiguos medios lingüísticos, la fractura histórica que anuncia, sin embargo, una nueva verdad. Desde aquí, se establece como crítica:

Toda crítica filosófica es hoy posible como crítica lingüística. Esta crítica lingüística no ha de limitarse a la «adecuación» de las palabras a las cosas, sino que también ha de extenderse a la situación de las propias palabras; hay que preguntar hasta qué punto las palabras son capaces de expresar las intenciones que se les confía, hasta qué punto su fuerza se ha apagado históricamente, hasta qué punto conservarse a través de la configuración. (EFT 338)

⁸² Cabe recordar que el momento histórico en que escribe Adorno es el de entre guerras, cuya imagen más próxima era fascismo y Estado totalitario.

Teniendo presente lo anterior, la filosofía se establece, en un primer momento, como una reflexión autocrítica sobre la expresión lingüística de la que se vale; en un segundo momento, al estar referida a lo no-idéntico, reflexiona sobre la manera de captar esa materialidad a través del lenguaje, el cual es su medio. No es un problema epistemológico, debido a que la dialéctica negativa supone el esquema crítico de la relación mediada entre sujeto y objeto; tampoco es un problema ontológico, porque –de acuerdo al cambio cualitativo de la experiencia, a la prelación del objeto y a la memoria de cierto lamento de la naturaleza instrumentalizada, en fin, a la irreductible materialidad de los cuerpos– el estatuto óptico no pone en duda ni establece, a partir de la cosa, una diferencia ontológica entre el ser y el ente, tampoco afirma que el lenguaje sea la morada del ser”. El problema, en cambio, es ético-político, porque lo que busca el discurso filosófico es decir con justicia (y verdad) a la cosa misma, a sabiendas de la imposible identidad entre el nombre (y el concepto) con lo nombrado. Hay que recordar que para Adorno, “lo que [el sujeto] experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado” (DN 28). De tal manera, *la expresión filosófica sería la voz de lo no-idéntico que media y critica la intención del sujeto autónomo o de la razón instrumental.*

Lenguaje en un pasaje de la *Fenomenología del espíritu*

De alguna manera, la mediación del lenguaje ya había sido indicada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, sólo que privilegiando la fuerza del sujeto: “el lenguaje es el *ser-ahí* del sí-mismo puro en cuanto sí-mismo, en él, la *singularidad que-es-para-sí* de la autoconciencia entra como tal en la existencia, del tal manera que es *para otros*”.⁸³ Sólo desde y con el lenguaje, el sujeto puede enunciar y pronunciar su yo como objeto dentro de cierta universalidad o de lo efectivamente real.

⁸³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 440 [trad. Antonio Gómez Ramos].

“El *yo* que se pronuncia –continúa Hegel– es *oído, percibido*; es un contagio en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe”.⁸⁴ La voz del *yo*, mediante el lenguaje, le permite al sujeto salir del para-sí haciéndose perceptible para los otros, por lo tanto, objetivándose en su expresión lingüística. Esto le permite a la autoconciencia (al sujeto) entregarse al mundo de la eticidad y del Estado sacrificando su singularidad, pero reconociendo su en-sí. Por eso dice Hegel que el existir, el estar ahí del sujeto, es, al mismo tiempo, su desaparición en lo universal.⁸⁵ Lo efectivamente real sería la experiencia del sujeto de la inmediatez universal, del en sí y para sí de la eticidad construida por la totalidad de las singularidades subjetivas.⁸⁶ Sin embargo, se vio en el capítulo sobre la totalidad, esta experiencia se vive de manera antagónica; también, criticada la intencionalidad del sujeto, por una parte, como afán de dominio y, por otra parte, como reclusión de un interioridad sin objeto, esta voz del *yo* tendría que modificarse. La variación de la dialéctica negativa consistiría, precisamente, en la negación del *yo* por medio de lo no-idéntico a él.

Retórica

La expresión filosófica, teniendo en cuenta la experiencia histórica coagulada en las palabras y conceptos de los que se vale, debe ser muy cuidadosa con la elección de los términos que emplea. Asimismo, el modo como presenta su experiencia de la no-identidad le resulta crucial. Si para las obras de arte la dialéctica entre expresión y construcción es fundamental, para la filosofía lo es la de la expresión y argumentación (TEH 336). Esto traduce el problema tradicional entre contenido y forma: el contenido es el querer decir de la no-identidad a través de una forma conceptual. Adorno

⁸⁴ Ibid., p. 440.

⁸⁵ Ibid., p. 441.

⁸⁶ “Lo *efectivamente real* tiene, simplemente, el significado de ser inmediatamente universal”. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 433.

lo señala en relación al estilo expositivo de Hegel: “el elemento expresivo representa experiencia; es lo que querría salir a la luz, pero que, si ha de guardar necesidad, no puede sobresalir de otro modo que a través del medio conceptual, que primariamente es lo opuesto a ella” (TEH 337). La filosofía aspira a la precisión terminológica que abone a una argumentación adecuada sin que por ello esta precisión sustituya a la cosa misma. Habría, por tanto, una dialéctica entre precisión e imprecisión en el lenguaje filosófico que no se deja resolver, pero que debe, de nuevo, expresarse citando otros conceptos o modelando con ellos una constelación filosófica que aproxima a la no-identidad.

La equívocidad del lenguaje filosófico es asumida por la dialéctica negativa por medio de la retórica. “La retórica representa en filosofía lo que no puede ser pensado de otro modo que en el lenguaje” (DN 61). La tradición ha relegado a la retórica por moverse en el ámbito de lo versosímil y de las inesencialidades, de la contingencia y de lo carente de necesidad, es decir, de lo que siempre puede ser de otro modo. Sin embargo, son precisamente estas cualidades las que le permiten romper con el discurso rígido de la filosofía de la identidad, debido a que ella, históricamente, ha tenido una preferencia por la cosa y sus múltiples significaciones:

La dialéctica, según el sentido literal, lenguaje en cuanto *organon* del pensamiento, sería el intento de salvar críticamente el momento retórico: de aproximar la cosa y la expresión hasta la indiferencia mutua [...] Contra el parecer vulgar, en la dialéctica el momento retórico toma el partido del contenido. Al mediatizarlo con el formal, lógico, la dialéctica trata de dominar el dilema entre la opinión arbitraria y lo inesencialmente correcto. (DN 62)

La opinión arbitraria no da con el contenido, con la cosa, porque ella se encuentra determinada en gran medida por la industria cultural, mientras que su contraparte, la corrección enunciativa sobre todo lo que es el caso, se vale del campo significativo de cierto *common sense* pragmático e instrumental que presupone una comunidad de hablantes en igualdad de condiciones, similar a aquella universalidad inmediata de la que hablaba Hegel.

Utopía

La dialéctica negativa se vale del momento retórico porque articula a través del lenguaje, de la expresión, la relación multívoca de la significación con lo significado sin alcanzar nunca ese contenido. Este querer decir el contenido, por medios que le son ajenos a éste –el lenguaje y la subjetividad–, es la utopía de la dialéctica negativa. Adorno retoma la célebre definición del aura hecha por Benjamin, “aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar”⁸⁷, para entender la utopía que todavía no es, pero que, sin embargo, colorea indeleblemente el trabajo discursivo de la filosofía. A la utopía le “sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es. Sólo la más extrema lejanía sería la proximidad; la filosofía es el prisma que capta su color” (DN 63). Es decir, dicho positivamente, la filosofía descompone la luz de la utopía negativa a través de la expresión de lo no-idéntico.

El arte, para Adorno, sería el terreno privilegiado donde esta utopía, expresada negativamente, se da. Su teoría estética articula una interpretación del arte según varias constelaciones conceptuales, la cual realza, siguiendo la lectura de Menke, cierta autonomía significativa de la obra de arte que haría frente a la homogenización del mundo de la vida administrado por el capital y el Estado. Sin querer decir por ello que la obra establezca su significación como algo cerrado, por el contrario, ella se presenta siempre abierta. Así, la filosofía, en general y no solamente la estética, “se inclina hacia el contenido como hacia lo abierto, no decidido de antemano por el armazón” (DN 62) de su forma y de las determinaciones que le ha impuesto los conceptos. La experiencia que perdió su sentido, entonces, queda abierta y la filosofía intenta expresarla a través del ensayo.

⁸⁷ W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p.47.

La forma del ensayo

Un primer acercamiento a la teoría del ensayo de Adorno se encuentra en la conferencia “La actualidad de la filosofía” redactada 1931. En ella, Adorno procede a un examen esquemático de la Escuela de Marburgo, de la filosofía de la existencia de Scheler y Heidegger y, finalmente, del positivismo lógico de la Escuela de Viena, de donde concluye que la razón autónoma está imposibilitada para pensar la “totalidad de lo real” (EFT 297), sea ésta entendida como sistema del cual deduce sus objetos, como reducción del todo al *ser* o como regulación y control de la totalidad de los enunciados de la ciencia a meros enunciados lógicos con o sin sentido. En todos los casos, las aspiraciones de la razón quedan en una vaciedad formal que no sabe dar cuenta de las condiciones históricas que median la realidad. Así, ni “la plenitud de lo real puede subordinarse como totalidad a la idea del ser que le daría sentido, ni la idea de lo existente puede construirse a partir de los elementos de lo real” (EFT 298). Por lo tanto, la actualidad de la filosofía estaría en hacer conciente para sí la mediación histórica tanto como su imposibilidad por apresar el todo. Su proceder será entonces el de la “interpretación” de la realidad, una que se presenta contradictoria y fragmentaria. El término “interpretación” debe ser entendido aquí en su acepción más modesta como lectura de signos. En términos generales, la realidad se presenta como un enigma el cual hay que descifrar eliminando con ello su misterio. No se trata, por tanto, de interpretar un *sentido* oculto que subsistiría, pese a todo, luego de la interpretación. La propuesta de Adorno para eliminar el enigma de la realidad, siguiendo a Benjamin, es la de “interpretar la realidad no intencional mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, gracias a las cuales formula las cuestiones que es tarea de la ciencia abordar con toda exactitud” (EFT 306).

El ensayo como forma olvidada de la filosofía se hace más pertinente ahí cuando la filosofía sistemática ha fracasado. La urgencia de una interpretación adecuada de la realidad supone, por tanto, una forma de escritura y expresión que esté a la altura de los tiempos. Así “[los] empiristas ingleses, al igual que Leibniz, llamaron ensayos a sus escritos filosóficos, pues la violencia de la realidad recién descubierta contra la que su pensamiento chocó, les obligó siempre a la osadía del intento” (EFT 314). El ensayo queda caracterizado casi como un complemento que puede interpretar todos los ámbitos de lo real que las ciencias exactas no pueden ni saben cómo abordar.

“El ensayo como forma”, escrito entre 1954-1958, retoma algunos de los motivos esbozados en la conferencia “La actualidad de la filosofía”, en especial el concepto de *interpretación* y la idea, central para Benjamin, de constelación conceptual. En cambio, la suplementariedad de la filosofía respecto de las ciencias exactas, junto con la implícita esperanza revolucionaria en la resolución de las contradicciones sociales y políticas, es desplazada al plano utópico. Este desplazamiento se debe con seguridad al curso de los acontecimientos históricos que siguieron en la década del treinta. De cualquier modo, cuando Adorno regresó del exilio a Frankfurt en noviembre de 1949 las corrientes filosóficas en las universidades alemanas continuaban siendo las mismas de hace 18 años.⁸⁸ Es en este contexto en el que se debe situar el ensayo de Adorno.

El proceso de la Ilustración, escribe Adorno, en Alemania ha sido tibio. En este sentido el concepto de libertad sólo se ha postulado de manera formal o ha sido por completo suprimido durante la guerra. Así, la práctica del ensayo aspira por su propia vocación a realizar de manera concreta la libertad prometida. Por ello “el ensayo no permite que se le prescriba su jurisdicción. En lugar de producir algo científicamente o de crear algo artísticamente, su esfuerzo aún refleja el ocio de lo infantil, que sin ningún escrúpulo se inflama con lo que han hecho otros” (NL 12).

⁸⁸ R. Wiggershaus, *La escuela de Francfort*, p. 506.

La interpretación historicista o la interpretación psicológica –que buscan las intenciones de aquello que quiso decir, pensar y sentir el autor, sea por medio del contexto o por la interpretación biográfica– son adecuadas para entender la obra o la cosa. Ambos métodos para pensar y explicar las obras de arte, o cualquier objeto culturalmente preformado, entiende éstas como si se tratasen de meros fenómenos culturales, en analogía a los fenómenos naturales y, de igual manera, explicables bajo las reglas de un método. Se trata de una “tendencia positivista en general” (NL 13), donde lo que importa, en primera instancia, es hacer la separación entre forma y contenido. El contenido es lo que debe ser fijado e identificado. Una vez conseguido esto, todo rastro *expresivo*, por no decir subjetivo, debe ser eliminado dado que con ello se pone en peligro la pretendida objetividad científica. Así, se opera una inversión de la lógica platónica: el contenido, aquello que normalmente sería lo accidental, se convierte dentro del método positivista, en lo más puro y libre de toda intervención subjetiva; a la inversa, la forma, aquello que por regla presenta el “asunto puro y sin añadidos”, según como lo quisiera el positivismo para el contenido, resulta ser lo más accidental y contingente, siempre susceptible de ser eliminado sin pérdidas. Por su parte, el ensayo trabaja de distinta manera.

El ensayo interpreta. “La interpretación no puede extraer nada que la interpretación no haya al mismo tiempo introducido” (NL 13). Este aspecto “creativo” implica cierta espontaneidad del sujeto entendida como fantasía subjetiva. Así, los “criterios para ello son la compatibilidad de la interpretación con el texto y consigo misma, y su capacidad para hacer hablar a todos los elementos del objeto juntos” (DN 13).⁸⁹ Estos elementos del ensayo supondrían el ejercicio autónomo de la razón del sujeto sobre los materiales que aborda, libertad que se asemeja a la del arte. Esto provocó

⁸⁹ Hay que recordar aquí que para Adorno, la realidad y el ente en particular, se lee como un texto: “En la lectura del ente como texto de su devenir se tocan la dialéctica materialista e idealista” (DN 59).

que Lukács dejara al ensayo dentro de la esfera del arte. Para Adorno, en cambio, los medios del ensayo son por completo diferentes a los del arte.

El ensayo trabaja con conceptos y tiene una aspiración a la verdad “despojada de apariencia estética” (NL 13). La libertad del ensayo, predicada desde cierta autonomía del sujeto, queda cuestionada porque ella se somete a los clichés y lugares comunes del mercado, de igual manera al gusto y modas del consumidor. “Exonerada de la disciplina de la servidumbre académica, la libertad intelectual misma se hace servil, acepta gustosa la necesidad socialmente preformada de la clientela” (NL 15).

La separación entre ciencia y arte, sin embargo, es irremediable y no hay modo de volver a su identidad, si es que alguna vez la hubo. En este sentido, y a la inversa de los intentos por limpiar los discursos científicos de todo rastro de expresión subjetiva meramente ornamental, el intento por querer recubrir el pensamiento de cierta profundidad del lenguaje, o sea, de una trascendencia del sentido, no hace más que enturbiar y ocultar al pensamiento mismo. Con lo cual, no haría más que instaurar una jerga que, de saberla utilizar, se ahorra la reflexión crítica.⁹⁰ Más honesto resulta el lenguaje del científico que acepta la reificación del pensamiento al utilizar, por ejemplo, tablas y números al interior de sus comunicaciones. Con ello, el científico no se somete ni toma prestadas formas del arte, tampoco oculta bajo una máscara de objetivismo lógico-proposicional la reificación ni la instrumentalización de la razón. Como se ve, la protesta de Adorno continúa dirigiéndose contra el positivismo lógico y contra lo que él denominaba la ontología existencial.

El ensayo, de suyo y contra la concepción del método científico fundamentado filosóficamente, es “crítica al sistema. [El ensayo] tiene en cuenta la consciencia de la no identidad,

⁹⁰ “Quien domina la jerga, no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo correctamente; la jerga lo exime de ello y devalúa el pensamiento”. Adorno, *La jerga de la autenticidad*, en DN 398.

aun sin expresarla siquiera; es radical en el no radicalismo en la abstención de toda reducción a un principio, en la acentuación de lo parcial frente a lo total, en [lo] fragmentario” (NL 19).

El ensayo se revela contra los dogmas de la Teoría Tradicional, entre los cuales, lo mudable y contingente no es digno de la filosofía que busca la verdad perenne. Adorno, haciendo eco de la máxima kantiana “intuiciones sin concepto son vacías, conceptos sin intuiciones, son ciegos”, no puede aceptar la separación entre verdad e historia. Por el contrario, la verdad tiene un núcleo temporal, por lo que todo lo histórico forma parte de la verdad. Así, lo a-posteriori se convierte en lo a-priori para el ensayo. Bajo este “principio” se acredita la apelación a la experiencia. Con esto, aclara Adorno, el ensayo no busca encontrar lo eterno en lo pasajero, sino por el contrario, busca eternizar lo pasajero.

Se podría decir que la concepción de Lukács buscaba lo eterno, es decir, la forma o la idea en lo pasajero de las obras de arte históricamente producidas; de igual manera, señalaba esta búsqueda en aquellos ensayistas que lanzaban, sin mediación alguna, a los temas de la *Vida*. Dicho motivo vitalista es trastocado negativamente por la teoría del ensayo de Adorno. El ensayo no estaría inclinado a exponer o expresar a la vida, sino a expresar por la vía negativa, a través de los objetos culturales más mediados y gracias a las leyes formales de su exposición siempre refractaria y asistemática, a la “vida que no vive” en el contexto de la total dominación: “El ensayo denuncia sin palabras la ilusión de que el pensamiento puede escapar de lo que es *thesei*, cultura, a lo que es *physei*, por naturaleza. Proscrito por lo fijo, por lo reconocidamente derivado, por los artefactos, honra a la naturaleza al confirmar que ésta ya no es para los hombres” (NL 21).

El ensayo huye también de las definiciones de sus conceptos; en cambio, toma estos como vienen dados en el lenguaje en general y los reelabora, mejor dicho, los hace reflexionar desde el lenguaje mismo, sin por ello fijarlos ni determinarlos a través de una definición, tratando de eliminar “lo irritante y peligroso de las cosas que viven en los conceptos” (NL 22). Esto significa

que sus conceptos entran en relación y resonancia con múltiples sentidos y usos en él. Pese a que el concepto pierde precisión, gana, en cambio, expresividad al valerse de distintos sentidos, los cuales ayudan, no a dispersar el asunto tratado o el objeto en una polisemia caótica, sino a establecer y tramar una red de remisiones y envíos conceptuales y lingüísticos que circundan y complican, en lugar de simplemente explicar, el objeto abordado. Escribe Adorno:

[en la experiencia espiritual] el pensamiento no avanza en un solo sentido, sino que los momentos se entretajan como los hilos de un tapiz. La fecundidad de los pensamientos depende de la densidad de esa trama. Propiamente hablando, el pensador no piensa en absoluto, sino que se hace escenario de la experiencia espiritual, sin desenmarañarla. (NL 22).

El ensayo se opone a las cuatro reglas del método enunciadas por Descartes. Adorno comenta las tres últimas reglas.

La segunda regla del método, que consiste en la división del objeto en tantas partes como sea posible para adquirir su mejor solución, el ensayo la subvierte por completo. El ensayo piensa los objetos preformados socialmente, es decir, los artefactos, pero al hacerlo no los analiza o los divide en sus elementos –con el fin de buscar en ellos lo más elemental y simple– ni tampoco pregunta por el fundamento de sus partes. Si bien el ensayo presenta los momentos del objeto de manera conceptual, de tal manera apuntando a un más allá del objeto, no consigue ni llega jamás a lo puramente conceptual, olvidando con ello al objeto que aglutina dichos conceptos y que lo motivó en un principio; es decir, no elimina la contingencia y la diferencia por medio de la violencia del concepto. En cambio, el ensayo “se acerca al *hic et nunc* del objeto hasta que éste se disocia en los momentos en los que tiene su vida en lugar de ser meramente objeto” (NL 24). Así, no habría descomposición del objeto en sus elementos más simples con el fin de obtener su verdad indubitable, sino presentación de los “momentos de verdad” con los cuales se articula el objeto, mostrando con ello su vida dentro del medio en el que acontece, en analogía a como se crean las constelaciones según la astrología, ellas mismas como un trazado o una fisonomía inventada por el

intérprete a partir de la unión de distintos puntos en el cielo. El *Libro de los pasajes* de Benjamin es una muestra de este procedimiento en el punto previo a su articulación en forma de ensayo: lo que ahí se nos muestra son los distintos momentos conceptuales bajos los cuales se puede articular la fisonomía de París del segundo imperio. De este modo, el ensayo es y no mónada: la interpretación del ensayo abre el objeto y lo muestra en sus distintas capas, sin embargo, él mismo como escritura se cierra al establecer con precisión la trama y la vida de su constelación conceptual a la cual nada externo la perturba.⁹¹

La tercera regla cartesiana dicta partir de lo más sencillo hasta lo más complejo. Por el contrario, el ensayo inicia siempre con lo más complejo. Para Adorno, lo que hace el discurso corriente, y también el científico, es reducir a modelos la “realidad antagonística y escindida en mónadas” (NL 25), los cuales luego busca contrastar con el material del que supuestamente partieron, casi como un ejercicio de falsación del modelo respecto al material. La adecuación del modelo con la realidad crea la ilusión de un mundo lógico y natural. Iniciar por lo más complejo significa partir de aquellos objetos o ideas más atravesados y mediados históricamente. El ejemplo sería la recopilación de fragmentos ensayísticos en *Dialéctica de la Ilustración*, donde los temas generales son la industria cultural y el antisemitismo, o las obras concretas y particulares de Homero y Sade. De este modo, lo que crispera del ensayo, en las críticas que recibe, no se debe tanto

⁹¹ El ensayo como unidad de escritura puede entenderse según la concepción de imagen dialéctica de Benjamin, misma que en ocasiones se identifica con la de mónada: “la imagen dialéctica es aquella forma del objeto histórico que satisface las exigencias de Goethe para el objeto de análisis: mostrar una síntesis auténtica. Es el fenómeno originario [*Urphänomenon*] de la historia” [W. Benjamin, *El libro de los pasajes*, N 9 a, 4]; o, según otra elaboración del mismo Benjamin, se trata de hacer “saltar del continuo del curso de la historia el objeto de la historia es una exigencia de su estructura monadológica. Ésta sale por primera vez a la luz en el objeto que se ha hecho saltar. Y ciertamente lo hace en la figura de la controversia histórica, que constituye el interior (y por decirlo así las entrañas) del objeto histórico, figura en la que intervienen la totalidad de las fuerzas e intereses históricos a escala renovada. En virtud de su estructura monadológica, el objeto histórico encuentra representada en su interior su propia ante- y posthistoria. (Así, por ejemplo, la antehistoria de Baudelaire, tal como se presenta a la investigación actual, consiste en la alegoría y su poshistoria en el *Jugendstil*)” (Walter Benjamin, *Ibid.*, N 10, 3, 476).

a su pretendida sofisticación o sofística retórica, sino a que él muestra en todos sus estratos y remisiones conceptuales aquello que el método ha reducido y eliminado.

La cuarta regla del método refiere a la exhaustividad del análisis del objeto tratado, siendo así que al ensayo se le reprocha la falta de la misma, de igual manera que Kant, escribe Adorno, le reprochaba a Aristóteles lo rapsódico de su clasificación categorial. La exhaustividad provoca la ilusión de haber terminado con el objeto, sin más, de haberlo determinado completamente. En todo caso, se debe preguntar ¿exhaustividad respecto a qué? Respecto a una tabla de categorías y conceptos en los que debe encajar el objeto registrado empíricamente o de los cuales se deduce racionalmente. En este sentido, dicha tabla se presenta, de igual manera, arbitraria al mismo tiempo que violenta al objeto al ajustarlo a sí misma. En este punto se encuentra el motivo romántico de la teoría del ensayo de Adorno:

La concepción romántica del fragmento como obra no completa, sino que procede al infinito mediante la autorreflexión defiende este motivo antiidealista en el seno mismo del idealismo [...] A su forma le es inmanente su propia relativización: tiene que estructurarse como si pudiera interrumpirse en cualquier momento. Piensa en fragmentos lo mismo que la realidad es fragmentaria, y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos. (NL 26)

La arbitrariedad del motivo escogido a propósito del objeto tratado promete la totalidad o el sentido; de tal manera, el ensayo asedia a dicha totalidad a través de los fragmentos. Por ello, Adorno puede escribir que el “ensayo tiene que lograr que un rasgo escogido o hallado brille la totalidad, sin que ésta se afirme como presente”. (NL 26).

Ahora bien, si la primera regla del método de Descartes afirma “no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintivamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”.⁹² La

⁹² René Descartes, *Discurso del método*, p. 94.

“regla” del ensayo, en cambio, desestima la evidencia de lo claro y distinto en el sujeto como criterio de verdad y, a la inversa, se lanza precipitadamente –sin prevención alguna y sin ninguna garantía de que podrá comprender algo de manera acabada– hacia el fragmento de realidad que piensa. Pero no todo es indeterminación y azar, el impulso ensayístico está determinado por el objeto, por la “experiencia espiritual” y por la teoría que vehicula a través de los conceptos que emplea.

De este modo, el ensayo como forma se entiende como un campo de fuerzas en tensión, en cierto grado, equilibradas dialécticamente o, para recurrir a otro concepto de Benjamin, al modo de una imagen dialéctica, es decir, como un momento o fragmento detenido que muestra cierta eternidad de lo pasajero. Por tanto, el ensayo

Toma la lógica hegeliana al pie de la letra: ni se puede blandir inmediatamente la verdad de la totalidad contra los juicios individuales, ni se puede hacer finita la verdad convirtiéndola en un juicio individual, sino que la aspiración de la singularidad a la verdad se toma literalmente hasta la evidencia de su no verdad. (NL 29)

Con otras palabras, el ensayo lleva la verdad del objeto preformado socialmente a través de sus diversos momentos hasta la disolución de su verdad en no verdad, es decir, hasta mostrar su inmediatez como mediación cultural, su rigidez mítica como falso origen o como falsa apariencia de una segunda naturaleza. Por otra parte, para volver al motivo retórico, el ensayo tampoco busca la satisfacción de los oyentes ni la apelación a lo verosímil contra la necesidad de la verdad. La retórica del ensayo consiste, en primer lugar, en cuestionar dicha satisfacción, evitando de manera gratuita reproducir elementos sensiblemente agradables⁹³; en segundo lugar, su retórica debe aplazar y prometer por la vía negativa –acatando la prohibición de expresar imágenes utópicas de forma positiva o negativa– la felicidad de dicha satisfacción sensible e intelectual, propia de un

⁹³ “podría decirse que lo sensiblemente satisfactorio, en cierto modo, anticipa de manera falsa esta reconciliación [o la utopía], que hace como si esta reconciliación de las contradicciones [...] fuera una reconciliación ya realizada aquí y ahora, de manera tal que los momentos particulares de la obra de arte, en su inmediatez, serían ya portadores de esta reconciliación” (E 384).

mundo plenamente reconciliado. Por ello, el ensayo es anacrónico e intempestivo: aspira a la afirmación del mundo reconciliado por medio de la expresión del todavía no de su realización. Esto lo vuelve herético respecto a lo que se quiere presentar como lo que simplemente es y no puede ser de otra manera. Por tanto, el fragmento de realidad que escoge o encuentra el ensayo supone, en cambio, siempre una potencia de lo que no es y puede siempre ser de otra manera.

Escribí en el capítulo 6 que *la expresión filosófica sería la voz de lo no-idéntico que media y critica la intención del sujeto autónomo o de la razón instrumental*. Con otras palabras, la prelación de lo no-idéntico, de lo que no se adecua a la idea, es decir, de todos esos elementos excrementicios, de lo residual, lo diferente –que ya eran motivo de burla en el *Parménides*–, son a los que se aboca, desde la expresión, una filosofía orientada ya sea al desarme del sujeto constituyente de sentido o, de otro modo, a la exposición de la vulnerabilidad de la subjetividad frente a una heteromía rebelde a todo aparato de captura epistemológico (o político, económico, etc.). Sin embargo, me parece que la dialéctica negativa sólo alcanza a enunciar, objetivamente y desde las categorías de la filosofía de la identidad, la intención de prestar voz a este sufrimiento sin realizar este préstamo. La dificultad para hacerlo no es menor y quizá por ello Adorno circunscribió su reflexión al terreno del arte y a la interpretación, a través del ensayo, de la industria cultural. También a la crítica inmanente de la filosofía de la identidad, en sus variantes fenomenológicas, ontológicas o positivistas. Finalmente, su aportación a la teoría sociológica como la rama más empírica de su filosofía, describe una tendencia científico-social que aún quedaría por pensarse.

En sentido estricto, la filosofía que “presta voz”, tendencialmente, usurpa el lugar de enunciación del otro. En cambio, la filosofía tendría que aprender a escuchar la voz del otro en lugar de hablar en su lugar. Siguiendo a Adorno, la filosofía se ve trastocada radicalmente al romper la lógica de la reciprocidad dialéctica dándole al objeto, a lo no-idéntico, la prioridad. Con ello se

establece una asimetría constitutiva e irrecíproca entre el sujeto y el objeto o al interior de la “comunidad” intersubjetiva. Por lo tanto y en relación al concepto de expresión, se vuelve necesario establecer una crítica al concepto de *voz* en tanto expresión de la subjetividad y al concepto de reciprocidad dialéctica. Ambas críticas escapan al ámbito de la filosofía de Adorno y quedan aquí señaladas con vistas a un trabajo posterior.

Bibliografía

Citada:

- Adorno, W. Theodor, *Escritos filosóficos tempranos*, Obra completa, Tomo 1, Ediciones Akal, Madrid, 2010.
- Kierkegaard. La construcción de lo estético*, Obra completa, Tomo 2, Ediciones Akal, Madrid, 2003.
 - Mínima moralía*, Obra completa, Tomo 4, Ediciones Akal, Madrid, 2006.
 - Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Obra completa, Tomo 5, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
 - Dialéctica Negativa. La Jerga de la Autenticidad*, Obra completa, Tomo 6, Ediciones Akal, Madrid, 2005
 - Crítica de la cultura y de la sociedad*. Obra completa, Tomo 10, Vol. 1 y 2, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
 - Notas sobre literatura*, Obra completa, Tomo 11, Ediciones Akal, Madrid, 2003.
 - Escritos musicales I-III*, Obra completa, Tomo 16, Ediciones Akal, Madrid, 2006 [e-book]
 - Estética (1958/59)*, ed. Eberhard Ortland, Editorial Las cuarenta, Buenos Aires, 2013.
 - La crítica de la razón pura de Kant*, Edición y epílogo de Rolf Tiedemann, traducción y notas de Francesc J. Hernández y Benno Herzog, Editorial Las cuarenta, Buenos Aires, 2015.
 - Metaphysics. Concept and Problems*, Edited by Rolf Tiedemann, translated by Edmund Jephcott, Stanford University Press, California, 2001.

Adorno, W. Theodor

Benjamin, Walter, *Correspondencia 1928-1940*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2010.

Adorno, W. Theodor

Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

-*Hacia un nuevo manifiesto*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014.

Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, edición de Rolf Tiedemann, Akal Ediciones, Madrid,

2005.
 -*Origen del Trauerspiel alemán*, Abada Editores, Madrid, 2012.
 -*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Editorial Ítaca, México, 2007.
- Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno. Uno de los último genios*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2006.
- Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Pre-Texto, Valencia, 1995.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Ediciones Era, México, 2010.
- Gadame, Hans Georg, *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción comunicativa y la racionalización social*, dos tomos, Ediciones Taurus, Madrid, 1999.
- Hegel, G. W. F.,
 -*Fenomenología del espíritu*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2006.
 -*Filosofía del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.
 -*Ciencia de la lógica*, ABADA Editores/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2011.
- Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Editorial Akal, Madrid, 2005.
- Homero, *Odisea*, Editorial Gredos, Barcelona, 2007.
- Hogh, Philip, *Communication and Expression. Adorno's Philosophy of Language*, translated by Antonia Hofstätter, Rowman & Littlefield, New York, 2017.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003.
 -*Crítica de la razón instrumental*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Jay, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Leff, Enrique, "Rexistencia" en La Biodiversidad
<http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Rexistencia>

- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, dos volúmenes, SARPE, Madrid, 1984.
- Marqués de Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*, Tusquets Editores, Barcelona, 2009.
- Menke, Christoph, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid, 1997.
- Marx, Karl
Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.
- Moretti, Franco, *El burgués. Entre la historia y la literatura*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2014.
- Schmitt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, siglo veintiuno editores, México, 2012.
- Schmidt, Alfred,
Post, Werner, *El materialismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1976.
- Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Ediciones Akal, Madrid, 2011.
- Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.
- Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, Universidad Autónoma Metropolitana/ Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus. Sobre la certeza*, Editorial Gredos, Madrid, 2009.
- VV. AA., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- VV. AA., *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, coordinadoras Ana María Martínez de la Escalera y Erika Lindig Cisneros, Juan Pablos Editor / UNAM / FfyL, México, 2013.

Consultada y de referencia:

- Adorno, W. Theodor *Escritos sociológicos I*, Obra completa, Tomo 8, Ediciones Akal, Madrid, 2004.
Escritos sociológicos II, Obra completa, Tomo 9, 2 Vol. Ediciones Akal, Madrid, 2004.
-*Filosofía de la nueva música*, Obra completa, Tomo 12, Ediciones Akal, Madrid, 2011.
-*Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, Obra completa, Tomo 14, Ediciones Akal, Madrid, 2009.
-*Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2017.
-*Introducción a la dialéctica*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014 [e-book]
-*Terminología filosófica*, Tomo 1 y 2, Taurus Ediciones, Madrid, 1983.
-*Sueños*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
-*Negative Dialectics*, Routledge, London, 1973.
-*Aesthetic Theory*, Continuum, New York, 1997.
-*Problems of Moral Philosophy*, Stanford University Press, California, 2001.
-*Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, Polity Press, Cambridge, 2008.
-*History and Freedom: Lectures 1964-1965*, Stanford University Press, California, 2006.
-*Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973.
-*Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1963.
-*Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966.
- Agamben, Giorgio, -*Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
-*Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo Editorial, Buenos Aires, 2006.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, Editorial Ítaca/UACM, Ciudad de México, 2008.
-*Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1972.
- Derrida, Jacques, *Mal de archivo*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

- Deleuze, Gilles
Guattari, Felix *Mil mesetas*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Didi-Huberman, Georges,
 Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto, Ediciones Paidós, Barcelona, 2002.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial Universidad de Guadalajara, México, 1991.
- Foster, Roger, *Adorno. The Recovery of Experience*, State University of New York, New York, 2007.
- Gracia, E. Jorge, *Introducción al problema de la individuación en la Edad Media*, Universidad Nacional Autónoma de México / IIF, México, 1987.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, Editorial Ítaca, México, 2006.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Taurus, Madrid, 2003.
- Maldonado, Manuel, *El expresionismo y las vanguardias en la literatura alemana*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006.
- Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.
-*El capital*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Moutot, Gilles, *Adorno. Lenguaje y reificación*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
- Plass, Ulrich, *Language and History in Theodor W. Adorno's Notes to Literature*, Routledge, New York, 2007.
- Rancière, Jacques, *El destino de la imágenes*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- De Sousa Santos, Boaventura
 Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima, 2006.
- Schwarzböck, Silvia, *Adorno y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

- Soto, María Jesús, *Expresión. Esbozo para historia de una idea*, Universidad de Navarra, Navarra, 1994.
- Tatar, Maria, *Lustmord. Sexual murder in Weimar Germany*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
-Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- Wellmer, Albrecht, *Líneas de fuga de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2013.
- VV. AA. *German Expressionism. Documents from the end of the Wilhelmine Empire to the Rise of National Socioalism*, Edited by Rose Carol Washton Long, University of California Press, Berkeley, 1993.
- VV. AA., *Adorno and Heidegger. Philosophical Questions*, Standford University Press, California, 2008.
- Zizek, Slavoj, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo histórico*, Ediciones Akal, Madrid, 2015.

Agradecimientos

Esta tesis la escribí gracias a muchas personas, las cuales me ofrecieron su ayuda de manera directa o indirecta, quizá sin que supieran que estaban colaborando para la conclusión de este proyecto de investigación. Agradezco a mi madre Olga Osnaya (†), a mi segunda madre Blanca Osnaya, a mi hermano Gabriel Villegas y al resto de la familia Osnaya. A mis maestras: Ana María Martínez de la Escalera, Silvana Rabinovich y Elizabeth Valencia. A la “Cooperativa de tesis”, que sin sus comentarios y sugerencias no hubiera podido completar esta investigación: Bernardo Cortes, Rita Guidarelli, Juan Heiblum, Dánivir Kent, Gabriela Macedo, Hugo V. Morales, Jorge Rodríguez, Georgina Romero, Rodrigo Wesche, Mario Orospe, Natalia Rodríguez. Finalmente, a quienes me han acompañado y ayudado en estos años: Iván Pulido, Iván Pacifuentes, Tere Mendiola, Ramón Cervantes, Guillermo Castañeda, Quetzal García, Manuel Amaya, Gianelly Soto, Gilberto Antolín, Coyolxauhqui Sánchez, Brianna Cano, Daniela Rea, Mario Gutiérrez, Adrián Cabello, Yankel Peralta.