

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA DIALÉCTICA NEGATIVA EN ADORNO : APLICACIÓN
A LA TEORÍA SOCIAL

RICARDO BRULL GREGORI

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2007

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 11 de Maig de 2007 davant un tribunal format per:

- D. Jacobo Muñoz Veiga
- D. Julián Marrades Millet
- D. Antonio Aguilera Pedrosa
- D. Manuel Jiménez Redondo
- D. Ciro Mesa Moreno

Va ser dirigida per:

D. Sergio Sevilla Segura

©Copyright: Servei de Publicacions
Ricardo Brull Gregori

Depòsit legal:

I.S.B.N.:978-84-370-6931-9

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

**LA DIALÉCTICA NEGATIVA EN ADORNO:
APLICACIÓN A LA TEORÍA SOCIAL.**

**Tesis Doctoral
Autor: Ricardo Brull Gregori
Dirigida por: Sergio Sevilla Segura**

A mi familia y amigos.

Índice.

<u>INTRODUCCIÓN</u>	p.4
<u>PARTE I. LA TEORIZACIÓN DE LA DIALECTICA NEGATIVA</u>	p.14
I. DIALÉCTICA NEGATIVA.	p.14
1. Concepto de experiencia. p.14	
2. Definición de la dialéctica negativa: hacia el pensamiento constelativo. p.26	
3. Categorías de la dialéctica negativa: el pensar en constelaciones. p. 36	
II. EPILEGÓMENOS DIALÉCTICOS	p.57.
** ANEXO I. EL MODELO DE LA IDENTIDAD PERSONAL: ODISEO Y EDIPO	p.74.
<u>PARTE II. LOS MODELOS SOCIO-PSICOLÓGICOS</u>	p.97
[A] HACIA LOS MODELOS: SOCIOLOGIA Y PSICOLOGIA	p.100
[B] HACIA LOS MODELOS: LA PSICOLOGIA SOCIAL.	p.121.
I. LA PSICOLOGIA Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO. p.125.	
II. PSICOLOGIA E INDIVIDUALIDAD. p.132.	
III. PSICOLOGIA Y SINSENTIDO: UN DEBATE PREVIO. p.144.	
IV. PSICOLOGIA Y SINSENTIDO: EL MODELO DE LA NEUROSIS. p.178.	
V. PSICOLOGIA Y SINSENTIDO: LOS MODELOS DE LA <i>PSICOSIS</i> . p.197.	
A.Hacia la <i>psicosis</i> : el narcisismo. p.197.	
B.Psicología de masas. p.210.	
b.1 Narcisimo colectivo. p.210.	
b.2 Corporalidad. p.219.	
C.Psicología en las sociedades del capitalismo tardío. p.224.	
c.1. Pseudoformación. p.227.	
c.2. Creencia. p.232.	
c.3. Ilusión. p.237.	
c.4. Corporalidad. p.245.	
c.5.Reflexión sobre el modelo del capitalismo tardío. p.248.	
** ANEXO II. RETENTIVAS DE LA NIÑEZ O SOBRE EL MODELO DE LA INFANCIA	p.255.
<u>CONCLUSIONES</u>	p.278.
<u>CITAS Y ABREVIATURAS</u>	p.287.
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	p.289-306.

INTRODUCCIÓN.

Hay una opinión muy extendida, común a algunos de los herederos de la “Escuela de Francfort”, que hace hincapié en que la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer vino a significar que sus autores no tuvieron mas remedio que despedirse de un tipo de teoría crítica de la sociedad impulsado por el espíritu del marxismo y ejercitado con intención práctico revolucionaria, a causa de que una tal dialéctica no pudo encontrar otra vía alternativa más que la teoría de una modernidad que quedaba definitivamente sumida en la oscuridad y de cuyo círculo fatal a duras penas si pudo escapar: fascismo, estalinismo y cultura de masas aparecerían así como otras tantas acuñaciones, sólo distintas en un sentido gradual, de un mismo *enceguecimiento* de tipo universal. Así por ejemplo en referencia a estos aspectos Habermas ha señalado que tal sospecha vendría avalada por la arquitectónica de la filosofía última de Adorno, en la que la *Dialéctica Negativa* y la *Teoría estética* se apoyarían mutuamente en una renuncia al propio ámbito de lo racional (la primera desarrollando un paradójico concepto de lo no idéntico y remitiendo a la segunda que descifraría en las obras de arte avanzadas contenidos miméticos enmascarados). Y que a la postre vendría avalado por la conexión esencial entre negativismo y mesianismo resumido en el aforismo final de *Minima Moralia*: “El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica”¹

También en opinión de Wellmer mientras que la tesis de la ofuscación del mundo moderno debería ser extraída de múltiples aspectos de fenómenos históricos concretos, para Adorno quedaría sin embargo fundada en una teoría del concepto a través de cuya óptica esa tesis aparece como a priori. Y ello porque lo otro de este *enceguecimiento* habría de ser lo otro de la racionalidad discursiva y, por tanto, lo otro de la historia, de modo que sólo ya desde un punto de fuga mesiánico podría entenderse todavía el análisis de la razón real como crítica de

¹ Adorno. *Minima Moralia* [MM] pg.250; [MM] GS4 pg.153: “Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik”.

la razón falsa. Y en este sentido el pensamiento en constelaciones y modelos que Adorno opone al pensamiento sistémico de la filosofía tradicional correspondería en verdad a la tentativa de establecer en el medio del concepto esas perspectivas mesiánicas sobre el mundo, un mundo sumido en la pura negatividad.

Visto así, el problema ante el cual Horkheimer y Adorno se verían confrontados en *Dialectica de la Ilustración*, sería la cuestión de cómo podía concebirse que la sociedad burguesa, en la que, según la comprensión marxista, todos los potenciales de la libertad habían sido traídos a madurez, no había engendrado de sí una sociedad sin clases, sino que había pasado a una forma de barbarie dotada, eso sí, de la más alta civilización técnica. Y ya que con categorías marxistas no se podía entender el fascismo ni el estalinismo en lo que tenían de herencias de la ilustración burguesa, esto es, la brusca transformación de la ilustración burguesa y socialista en terror puro y duro, habría que hablar de un elemento de terror escondido en el movimiento de la Ilustración misma. Razón por la cual Adorno y Horkheimer tratarían así de mostrar que la racionalidad del intercambio característica de la sociedad capitalista (descrita desde Weber a Lukács) no era más que una manifestación posterior y especialmente desarrollada de una forma de racionalidad que ya resulta visible en la “prehistoria” de la razón y que desde entonces se había ido imponiendo crecientemente en todas las etapas de un proceso de civilización e ilustración histórico-universal. En la forma de racionalidad instrumental (la científico-técnica) “cosificada” de las modernas sociedades industriales, verían pues Adorno y Horkheimer completamente revelado el misterio de la conexión entre razón y autoconservación.

Es decir, tanto Habermas como Wellmer serían en general de la opinión de que una teoría con una interpretación tan dramática no podría señalar ninguna huella más, ni elementos o tendencias de la misma realidad histórica, para justificar una idea enfática de la razón que se opusiera, no obstante, a la racionalidad pervertida de la realidad social existente. Pues como Adorno y Horkheimer considerarían que el pensamiento conceptual es la raíz última de las perversiones de la racionalidad moderna, ellos no podrían confiar ni siquiera en la idea de una racionalidad no pervertida que pudiera mantenerse viva en la esfera del pensamiento discursivo. Pues sólo si el pensamiento discursivo se volviera contra sí mismo y contra sus tendencias reificantes podría existir alguna esperanza: “Adorno es quien, en sus últimos escritos, ha desarrollado las consecuencias que se derivan de esta postura desesperada de una

Teoría Crítica que intenta defender una idea de razón que estrictamente hablando, no puede defender ya en el medio del pensamiento discursivo”.² De este modo se volvía a insistir en que para Adorno sólo bajo el motivo platónico del punto de vista de la perfección podría resultar reconocible *la verdad*. Pero como ahora el punto de vista de la perfección resulta inaccesible, (pues la idea de redención es impensable; lo “Absoluto” está velado en negro) lo único que la filosofía podía hacer era circunscribir con conceptos lo que la Metafísica trató de expresar. Encerrada en la prisión del espíritu dominador de la naturaleza (representada por la propia razón instrumental) la filosofía de Adorno intentaba desesperadamente por medio de configuraciones lingüísticas un pensamiento que iba dirigido hacia lo no idéntico, tratando de arrojar algo de la luz que desde el punto de vista de la redención brilla sobre el mundo.

Frente a esta “paradoja” de la Dialéctica de la Ilustración considera Wellmer que la teoría de Habermas significa la apertura de un horizonte de posibilidad histórica real. Y ello porque entre la diferenciación de las distintas esferas de validez en el mundo moderno, los procesos de diferenciación sistémica y un proceso de creciente cosificación de los individuos, en la teoría crítica de Adorno no sólo tenía lugar una relación “histórico-empírica” sino también y sobre todo una relación conceptual a priori. Con lo cual, añade Habermas, desde esta perspectiva también las propias tradiciones democráticas se verían irresistiblemente arrastradas bajo tal relación, de modo que no podría ya pensarse juntas la complejidad social y la democracia. Y ya que además si la alternativa de una regresión a la sociedad pre-industrial (como reconocen Adorno y Horkheimer) sería considerada como una alternativa puramente ilusiva y potencialmente fascista, entonces la situación de la Modernidad pasaría a convertirse en una situación históricamente sin salida, cuyo horizonte utópico habría de acabar desplazando a cualquier perspectiva histórico-real. De este modo Habermas volvía a insistir en una lectura de Adorno en términos de una filosofía de la historia donde la sospecha de ideología se torna total: “En los 25 años que median entre Dialéctica de la Ilustración y

² Wellmer, A. “Razón, utopía, y Dialéctica de la Ilustración” en “Habermas y la Modernidad” pg. 84. Si bien no deja de ser cierto que también Wellmer al menos desde “Finales de partida: la modernidad irreconciliable”, ha hecho hincapié en que la reformulación en términos de la teoría de la comunicación por parte de la teoría crítica no aprehende un aspecto muy importante de esa idea fundamental de Adorno, que contiene aportaciones a una teoría del lenguaje y a una teoría de la racionalidad en las que “se trata no tanto de una comunicación sin coerciones, como de una síntesis sin coerciones, no de un reconocimiento de lo no-idéntico en lo otro, sino de un reconocimiento de lo no-idéntico en el entender la realidad y en la autocompresión de los sujetos”. A. Wellmer. Finales de partida: la modernidad irreconciliable” pg. 248-9.

Dialéctica Negativa Adorno permaneció fiel a su inicial impulso filosófico y no huyó el cuerpo a la paradójica estructura de un pensar en términos de crítica totalizada”.³ Con ello Habermas trataba además de colocar a la “Dialectica de la Ilustración” ante la misma perplejidad que Nietzsche: Pues si ambos quieren proseguir la crítica tendrían que mantener al menos un criterio para poder explicar la corrupción de todos los criterios racionales.⁴ Con lo cual Habermas sospecha que Adorno acaba por percibir, como Nietzsche, la modernidad cultural desde un similar horizonte de experiencia y por ello “con la misma estrechez de visión, que los torna inaccesibles a los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa”⁵. Frente a ello la empresa de Habermas debía consistir en poner en marcha un conocimiento y una crítica del estado de tal completa negatividad. Y por ello frente al universo de la racionalidad instrumental, tratar de mostrar algunas huellas, por débiles que fueran, de una racionalidad no cosificante. A saber, rastrear elementos de una racionalidad que fuera rastro de un “otro” mejor en lo malo existente, y ponerla en juego contra la lógica interna de una ilustración menguada que sólo tiende a una racionalidad de tipo instrumental. Ahora bien la dialéctica negativa de Adorno muestra que eso no tiene porque ser así. Pues la dialéctica negativa subraya una forma de filosofar que obtendría su coherencia no de arriba, de la lógica del sistema de referencia sino desde abajo, desde la lógica de un pensamiento que se sume en la cosa misma. Y es que cuando Adorno habla de unidad más allá del sistema se refiere no sólo a la filosofía, sino a las relaciones sociales de los hombres entre sí. Lo cual quiere decir su negativa a que la “Razón” quede reinsertada una vez más en la historia como baluarte contra la tiranía a espaldas de las clases y los individuos. Es decir, rechazar que los

³ J.Habermas “EL discurso filosófico de la Modernidad” página 150. Y en este sentido Habermas podía apelar a sentencias como las que encabezaban el propio comienzo de la Dialéctica de la Ilustración: “La ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. Adorno y Horkheimer. Dialéctica de la Ilustración [DI] pg 59; Dialektik der Aufklärung [DA] GS 3 pg.19.

⁴ Así, en opinión de Habermas, Nietzsche buscaba refugio en una teoría del poder, mientras Foucault sustituía el modelo represivo de la dominación –desarrollado por Marx y Freud en la tradición de la ilustración- por un pluralismo de estrategias de poder- que se entrecruzan entre sí distinguiéndose por el tipo de discurso a que dan lugar y el grado de su intensidad-; con lo cual no pueden enjuiciarse los conflictos bajo aspectos de validez, de modo que la posición del irracionalismo va cobrando enteros porque la teoría carece de suelo –suponiendo que la distinción entre pretensiones de poder y pretensiones de validez sea el suelo de todo trabajo teórico-.

⁵ J.Habermas “El discurso filosófico de la Modernidad” página 161

límites del uso legítimo y tolerable de la razón y la racionalización pudieran ser trazados desde una teoría más abarcante de la propia razón instrumental. Y en eso debería consistir la incesante renovación de la filosofía de la que habla Adorno, esto es, en que la crítica se hace concreta, y por ello los límites a la expansión dominadora sólo pueden expresarse desde la propia experiencia de dominación. Y es que el rechazo por parte de Adorno a suscribir la estrategia de la crítica de la razón instrumental oponiéndola a otro tipo de racionalidad más abarcante, no impide en absoluto la crítica filosófica de la sociedad. Más aún, en opinión de Adorno, sería un error asumir la estrategia de establecer los límites de una razón instrumental desde una razón total y englobante (ya sea esta de fines, comunicativa, o de cualquier otro tipo) que fuera más allá de la propia *crítica inmanente*. A fin de cuentas para Adorno el sufrimiento señala los límites de la acción racionalizadora, no otra forma de razón superior a la instrumental. Es decir que la razón instrumental no limita con otra forma de razón sino con la experiencia que ella misma ha rechazado para constituirse a sí misma. Por ello la ilustración es dialéctica negativa: la razón mejora nuestras posibilidades de autoconservación; sus límites los muestra la experiencia desechada en forma de sufrimiento que producen los procesos de racionalización social generalizada.

Visto así podría decirse que Adorno mantiene abierta la contradicción de una crítica ideológica que trata siempre de superarse a sí misma, pero que no trata de superarla “teóricamente” de una vez por todas, sino que practica constantemente una negación determinada tratando de oponerse resistentemente a una posible fusión de razón y poder. Es decir la supuesta aporía de Adorno no cae en una disolución de la instancia crítica, antes bien trata de no caer en el irracionalismo pero tampoco en la estrategia de una teoría que traiga ante sí una teoría más abarcante de la propia razón existente y que fuera más allá de crítica inmanente en la que la propia dialéctica tiene su vida. De hecho la crítica del propio mundo en conceptos no es un proyecto, sino algo realizado cuando Adorno elabora conceptualmente esa práctica bajo la noción de constelación. Así el concepto de totalidad hace referencia a la comprensión del mundo como los rasgos susceptibles de una mediación conceptual sobre la base del dominio técnico de la naturaleza y de la división del trabajo. Pero por eso circunscribir el conocimiento a la totalidad del concepto, a su necesidad universal, sería un abuso de la razón. De ahí que en segundo lugar aparezca en Adorno la noción de mimesis que articula el momento expresivo de la filosofía, en donde el carácter conceptual adquiere

un cambio cualitativo y cobra una forma propia, de modo que la filosofía pueda articular su propia peculiaridad discursiva por medio de las constelaciones. Peculiaridad en la que el momento expresivo introduce ahora los límites, la crítica, al momento conceptual siendo empero ambos absolutamente insoslayables: “Si la dialéctica negativa exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdad, tiene por lo menos hoy que pensar también contra sí mismo. De no mediar con lo más extremo, con lo que escapa al concepto, se convierte por anticipado en algo de la misma calaña que la música de acompañamiento con la que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas”⁶.

Para Adorno en efecto el pensamiento es siempre identificante, pero eso vale sólo para el pensamiento conceptual (en sentido científico o en general extrafilosófico) si bien ello no significa que toda la filosofía se reduzca a su momento expresivo, ni tampoco que éste como momento mimético no sea pensamiento.⁷ Bajo el trabajo filosófico de la dialéctica por medio de las constelaciones teoría y praxis realizan la crítica inmanente del estado de cosas. Crítica que se presenta como dinamizadora, transformadora pues en última instancia de lo existente, pero no en tanto que superación definitiva de contradicciones ni en tanto que realización de una supuesta razón total. De donde se ve que la relación “paradójica” en Adorno es en verdad la clave que da vida a la dialéctica negativa: “La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de identidad; (...). Cuando lo distinto choca contra su límite se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia [de la no identidad; von Nichtidentität]”.⁸ La filosofía adorniana como crítica supone así la expresión verdadera del trabajo del concepto al tiempo que señala tanto su límite como la opresión que produce, a fin de constatarlo desde el movimiento mismo de una realidad siempre variable.

⁶ Th. Adorno “Dialéctica Negativa” página 365; Negative Dialektik [ND] GS 6 pg.358.

⁷ Es decir pensamiento identificante correspondería al sentido marcado por el Tractatus. Y en este sentido habría que “decir (a pesar de Wittgenstein) lo que no se puede decir. La sencilla contradicción de este intento es la misma filosofía”. Adorno. DN pg.18; ND GS 6 pg. 21. Pero es más, para sancionar al pensamiento expresivo como no pensamiento haría falta una teoría metacriterial en torno a lo que se puede o no se puede decir, tarea a la que renunció el segundo Wittgenstein. Y es que para Adorno si la primera “formulación wittgensteniana impermeabiliza el horizonte del conocimiento frente al expresar de forma mediada, compleja, en constelaciones, (...) Su propia conducta fue en ello más flexible que sus consignas [y] confirmaría sin pretenderlo que se puede expresar lo que no se puede expresar”. Por no hablar de que “la hipótesis que efectúa Wittgenstein del momento cognoscitivo claridad como canon de conocimiento choca con algunos otros de sus teoremas principales”. Adorno. “Escritos Sociológicos I” p. 314-5; Soziologische Schriften GS8 I pg. 337.

Con todo lo dicho el presente trabajo no se presenta empero fundamentalmente como una discusión con los distintos posicionamientos de la llamada Escuela de Frankfurt; más bien supone un planteamiento desde la dialéctica que ya antes del planteamiento de la intersubjetividad se dirige hacia la corrección de los problemas epistemológicos derivados de la filosofía de la conciencia, situándose también a su vez en la posición general del giro lingüístico; y que justamente desde ahí puede en su planteamiento de crítica inmanente alcanzar el pensamiento de Adorno su base normativo filosófica. En este sentido, se intenta aquí realizar en primer lugar una aproximación a esas claves de la dialéctica tomando como base la obra *Dialéctica Negativa* del propio Theodor W. Adorno. Por ello la **Parte I** de este trabajo se centra en un análisis pormenorizado de las partes más teóricas de dicha obra. A grandes rasgos, la “Dialéctica Negativa” está compuesta de un prólogo y una introducción que preceden a las tres partes que dividen al libro: La primera parte trata de la posibilidad de la ontología y fundamentalmente es una discusión con las posiciones de Heidegger. La parte segunda se propone dilucidar la relación entre la dialéctica negativa y los conceptos y categorías. Mientras que en la tercera parte se proponen tres modelos de dialéctica negativa: uno sobre la libertad (que es una especie de diálogo con Kant sobre la libertad), otro sobre el espíritu del mundo y la historia natural (que prosigue el ininterrumpido diálogo de Adorno con Hegel), y el tercero que trata sobre la posible metafísica a partir de esa dialéctica negativa (y que plantea la cuestión del pensamiento después de Auschwitz). La “Introducción” adquiere en este caso un sentido unificador que viene a ser la estructura que luego encarna el libro: Ella trata de exponer *el concepto de experiencia filosófica*.

Esto último constituye justamente el punto de arranque de la Parte I del presente trabajo. Con ello se trata de explicitar la forma lingüística que toma el discurso filosófico en tanto que pretende posicionarse como crítico y corrector frente al pensamiento conceptual de la identidad propio del paradigma de la conciencia, para lo cual antes se hace necesario romper la equiparación de expresión y contingencia, esto es, recuperar mediatamente su vinculabilidad, como garante del propio concepto de experiencia. El pensamiento, en tanto que dialéctica negativa, se presentará así como un pensamiento en constelaciones capaz de romper el hechizo de la identidad y de hacer justicia a la cosa misma. Por ello tras hacer

⁸ DN 13; ND GS6 pg.17.

explícito el concepto de experiencia pasará a concretarse esta noción a través de la aproximación a una definición de la dialéctica negativa así como a través del desarrollo de sus conceptos y categorías que forman propiamente el pensar constelativo de la dialéctica en tanto que pensar capaz de llevar a cabo el concepto de experiencia filosófica. Todo lo cual forma propiamente el núcleo teórico, el nudo epistemológico, de la *Dialéctica Negativa*.

Desde aquí el interés del trabajo continua con el interés por la parte teórica de la Dialéctica Negativa, pero ahora a través de los *Epilegómenos Dialécticos* aparecidos posteriormente en la obra *Consignas*, y que como el propio Adorno señalara, lo son de la Dialéctica Negativa. Con tal estudio se pretende mostrar cómo la resolución a la que llega el núcleo teórico (epistemológico) es relevante para proseguir una realidad en constante cambio, de modo que tal resolución no consiste en algo así como una posición conquistada, sino justamente como aquello que permite captar la concreción de la cosa siempre cambiante. Y en este sentido el núcleo epistemológico se enlaza con la relación de teoría y praxis encargada de seguir el propio movimiento de la realidad en su apuesta crítica.

La **Parte II** del trabajo articula el núcleo teórico de la primera parte con los estudios socio-psicológicos en los que Adorno se ocupa de “lo concreto”. Pues como señalara el propio Adorno el pensamiento concreto tiene prioridad sobre cualquier idea de fundamentación teórica. Y ello en el sentido de que la teoría de la dialéctica negativa no demuestra su procedimiento sino que lo justifica. Los estudios socio-psicológicos concretos se presentan °pues como modelos que obtienen su justificación en la teorización llevada a cabo en la *Dialéctica Negativa*. Lo cual presupone obviamente que tales modelos se presentan a partir de la ruptura epocal que conlleva la forma *del pensamiento después de Auschwitz* al tomar partido por la crítica de la realidad concreta. En este sentido conviene recordar que la tarea es siempre tratar de hacer saltar lo que meramente “es”; por ello la constelación no consiste en explicación (Erklärung), sino en interpretación (Deutung), como instrumento de la interpretación histórica capaz de hacer hablar al fenómeno histórico en su concreción, es decir como ocasión o motivo para la crítica del presente histórico. Visto así podría decirse que tales modelos analizan la virtualidad del mundo contemporáneo en relación con los distintos *sinsentidos* constantemente sufridos por sus propios sujetos.

Esta segunda parte arrancará pues a partir de la relación de la filosofía para con los modelos concretos dedicados a la sociología y a la psicología. Si los modelos sociológicos presentan

el lado objetivo de la crítica, los psicológicos hacen hincapié en el aspecto subjetivo. Algo esto último (lo psicológico) que supone además incidir en uno de los aspectos más significativos olvidados por la dialéctica moderna desde Hegel a Marx. Que la inversión dialéctica de corte materialista que realiza Adorno necesite apelar (a fin de suplir tal deficiencia) al concepto de la corporalidad apunta ya además al carácter de fisiognómica que toma la crítica concreta. Y en esto la importancia de Freud no fue menor. De ahí que a lo largo del presente trabajo se resalte también esa importancia de Freud sobre todo, aunque no sólo, en la parte dedicada a los modelos de la psicología-social.

No estaría de más resaltar, por último, la relación de discontinuidad que Adorno propone entre la teoría y los modelos concretos; discontinuidad de la cual la teoría extrae indicaciones para el pensamiento. Ya que en este sentido los modelos aquí expuestos presentan de hecho tales indicaciones retroalimentando a su vez a las cuestiones de tipo teórico y práctico.

Para terminar, reseñar que cada una de las dos *partes* principales de la Tesis concluyen con un anexo. Y ambos anexos están en relación a temáticas apuntadas por la “Dialéctica Negativa” (aunque sin circunscribirse en ella), al tiempo que ellos mismos constituyen *modelos*. Así la **Parte I** contiene el **anexo** “Odiseo y Edipo o el modelo de la identidad personal”. Este modelo parte del excursus I de la “Dialéctica de la Ilustración” si bien apunta también algo más, a saber, al papel que la obra de Freud tiene en dicho modelo y que solo se deja ver de modo implícito. Además este modelo permite a su vez ver en acción, clara y concretamente, “la preeminencia del objeto”. Pues como señalara Adorno, sólo a la reflexión subjetiva (en concreto a la reflexión sobre el sujeto) le es accesible la preeminencia del objeto. Y de ahí que se pueda “escribir una protohistoria del sujeto [Urgeschichte des Subjekts], como fue esbozada en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero no del objeto. Esta última en efecto, trataría desde siempre de objetos”.⁹

El **anexo** de la **Parte II** lleva por título “Retentivas de la niñez o sobre el modelo de la infancia”. Tal anexo no parte de una obra concreta sino de textos diseminados por toda la obra de Adorno en torno al tema de la infancia. Si bien este modelo apunta a su vez a una concreción de la “prioridad de la mediación” y con ella del lenguaje. Como indicara Adorno

⁹ Adorno. DN pg 186-7; ND GS6 pg 186.

en la *Dialéctica Negativa*, la filosofía tiende a representarse no pocas veces el proceder del niño con el antropomorfismo del hombre adulto, creyéndolo “por encima y antes del tiempo” al modo de una infancia de toda la especie, esto es, como si el niño preguntara por el ser. Pero en verdad, dice Adorno, “es su relación con el lenguaje [Verhältnis zu den Worten] quién le crea dificultades al niño y apenas podemos concebir desde una edad más madura el esfuerzo que le cuesta apropiárselo; por el contrario, el mundo le es relativamente familiar en cuanto en las fases iniciales se compone de objetos de acción [von Aktionsobjekten]”.¹⁰

Tras el paulatino intento del niño por asegurarse el significado de las expresiones, éste acaba reduciéndolas a la relación entre palabra y cosa, a su “valor objetivo” (a lo actual propio del mundo adulto). Aunque sin pasar por alto que ya la “inmediatez infantil está mediada en cuanto que se guía por el vocabulario aprendido”, de modo que en su comienzo ya se encuentra el fetichismo del lenguaje, tan difícil de ver; ya que sin excepción “todo lo pensado es también lingüístico”. Alcanzar pues a partir de esta reflexión la constante confrontación de expresión y cosa, supone justamente apuntar desde este modelo a “la fuerza del lenguaje”: A su instancia de verdad a través de la conciencia de la no-identidad de la expresión con lo significado.

¹⁰ DN pg 114; ND GS6 pg 117.

PARTE I.

LA TEORIZACIÓN DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA.

“De la filosofía no se puede exigir nada positivo que sea idéntico con la construcción filosófica. A lo largo del proceso de desmitologización, la positividad tiene que ser negada hasta dentro de la razón instrumental que realiza la desmitologización. (...) Sin embargo, la crítica al Idealismo no rechaza lo que aprendió...”.

Th.W. Adorno

I. DIALÉCTICA NEGATIVA

1. Concepto de Experiencia.

El proyecto adorniano de desarrollar una verdadera dialéctica, supone un reto consciente a la dialéctica hegeliana; esto es, el intento de construir una noción de dialecticidad al margen de las categorías hegelianas de identidad y totalidad. Proyecto cuya orientación básica consiste en una aproximación explícita hacia la noción de experiencia no cercenada propuesta por la forma constelativa de la dialéctica negativa.¹¹ Para ello frente a la absolutización que representa el concepto, la noción de mimesis pasa a ser presentada como correctora del uso abusivo del concepto, siendo en la dialéctica entre ambos donde aparece propiamente la teorización del concepto de experiencia:¹² “Sólo de una forma puede representar el concepto la causa de la mimesis, a la que suplantó: apropiándose algo de ésta en su propio comportamiento, sin dejarse corromper por ella (...) el elemento estético (ästhetische

¹¹ Al respecto D. Claussen ha señalado que Adorno había incluso “barajado la posibilidad de llamar *Sobre la teoría de la experiencia espiritual* a su *Dialéctica Negativa*”. Detlev Claussen. “Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios”. pg.347.

¹² Este modo de acercarse indica lo que es fundamental del concepto: que éste no es lo conceptualizado, que el concepto es siempre “concepto de algo” (Begriff von etwas); en una palabra, que el concepto se refiere a algo más allá de él mismo, a lo no conceptual (Nichtbegriffliches). Por eso, no puede entenderse de un modo autárquico, desde sí mismo. Pues, el concepto es un momento de la realidad necesario para la configuración de ésta, pero es precisamente esta función fundamental en la configuración de la realidad (“la mediación conceptual sin que nada se sabe”), la que va a confundir “la preeminencia de su esfera” con lo que es, en sí mismo, el concepto. De ahí que por más que la esencia de la filosofía sea conceptual, en cuanto su ser descansa en la conceptualización, no se puede sin embargo convertir el concepto en algo absoluto, porque en último término el concepto siempre significa algo no conceptual, va más allá de sí mismo. En este sentido J. Bernstein ha hecho hincapié en que “la dialéctica negativa, pensada austeramente, no es otra cosa que la

Moment) resulta así importante para la filosofía. Sin embargo, no por eso se libra de quedar absorbido en el rigor de la percepción filosófica de lo real. Esta y el juego son sus polos”.¹³

Visto así, para Adorno, la apertura reflexiva a “lo otro de sí” se presenta como posible, una vez cerrado el acceso al *saber absoluto*, gracias al momento estético (al momento mimético, al momento expresivo). Solamente pues con ayuda de este ámbito es posible encontrar ahora una dialéctica verdadera de sujeto-objeto, ambos concretos, y desde cuya interpretación sea posible a su vez seguir pensando la verdad como un *plus* que no queda agotado por el lado identificante del concepto. El proceder dialéctico de Adorno se constituye así en la cuestión central de la filosofía como crítica, esto es, como intento de presentar la experiencia en conceptos y expresarla en términos de una verdad que sin embargo no constituye nunca una posición conquistada. Pues la noción de experiencia no puede ser detenida en ninguno de sus momentos parciales a causa de su carácter de procesual, esto es, por causa de su propio carácter mediado; lo cual hace a su vez que la filosofía necesite también inexcusablemente del concepto aunque sin reducirse a él, ya que de lo contrario no lograría hacer justicia a su experiencia.

Momento conceptual y momento mimético se presentan pues como algo inherente a la dialéctica negativa (donde el momento mimético consiste justamente en la capacidad de ligar la verdad al momento de la expresión y hacer al tiempo las veces de límite). Ahora bien la apelación al ámbito estético (al momento estético) no puede ser sin embargo entendido como algo meramente vinculado a la esfera circunscrita por la obra de arte, sino que tal término hace fundamentalmente suyo el ámbito propio de la sensibilidad y de la imaginación humanas en general, y por ello el ámbito de lo concreto y lo material. Lo estético corresponde pues aquí al ámbito de lo finito e histórico, a aquello que imposibilita la identificación final hegeliana de sujeto y objeto. De esta suerte el giro hacia el ámbito del arte y la teorización estética siguen siendo por lo tanto un giro desde la filosofía y para la filosofía. Ya que a fin de cuentas continua siendo la filosofía quien debe pensar la posición

versión reflexiva de la experiencia de contradicción”. J. M. Berstein. “*Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel*” pg.37.

¹³ Dialéctica Negativa [DN] pg. 23; Negative Dialektik [ND] GS6 pg.26.

filosófica de la subjetividad ante su objeto al tiempo que ser capaz de dilucidarla como experiencia cognoscitiva verdadera.¹⁴

El problema de la experiencia filosófica de la dialéctica negativa queda así planteado de un modo más claro. Ya que se trata de una tarea propiamente filosófica cuya resolución tiene que ser lingüística en tanto que supone una reflexión sobre la relación entre concepto y realidad o sobre la forma que toma la exposición teórica, y para cuyo logro tiene apoyarse en el ámbito de la estética (entendido este en ese sentido general de la sensibilidad e imaginación). De este modo el planteamiento adorniano de la no radical distinción entre lo estético y lo filosófico, supone abordar tal relación desde la perspectiva de la subjetivización lingüística de la teoría (si bien, cabe insistir, Adorno advierte contra todo intento de pseudomorfosis entre arte y filosofía).¹⁵ La diferencia fundamental consiste en que la filosofía convierte en tema de su indagación su relación con lo heterogéneo y, de esta manera rompe la apariencia de inmediatez, que es inherente al arte; es decir, la filosofía reflexiona sobre lo que es su mediación, “órgano del pensamiento y, a la vez, muralla entre éste y lo que éste tiene que pensar”: el concepto. Y el rigor consiste justamente en eso, en ir más allá del concepto en busca de lo que el concepto quiere *expresar*, pero no recurriendo más que al concepto mismo. Este entenderse desde lo otro concreto, desde lo heterogéneo, ese íntimo contacto consonante con los objetos, es lo que constituye la verdadera profundidad de la filosofía. Porque a fin de cuentas tal profundidad no la confieren tanto los temas consagrados por la filosofía tradicional, cuanto la capacidad de adentrarse y sumergirse en la realidad para hacerse eco del “sufrimiento” de lo excluido, entre lo que se cuenta el mismo sujeto.¹⁶

La filosofía supone pues para Adorno una clara negación a la pseudomorfosis entre filosofía y arte. Ahora bien también supone una negativa a la confusión entre filosofía y ciencia. Es decir la filosofía supone en verdad un reto frente a la alternativa entre la ciencia (como único ámbito de conocimiento y verdad) y el arte (concebido como el ámbito de lo simplemente no

¹⁴ En este sentido Vicente Gómez ha insistido en que en el pensamiento de Adorno, mimesis no es sólo una noción intraestética o teórico-artística, sino también y básicamente un constructo epistemológico. Cfr. Vicente Gómez. “El pensamiento estético de Theodor W. Adorno” pg.153.

¹⁵ “El arte y la filosofía no coinciden en la forma o en el proceso constructivo, sino en un comportamiento que prohíbe toda pseudomorfosis”. DN pg.23; ND GS6 pg.26.

¹⁶ En este sentido podría decirse que la legitimación teórica de la expresión se resuelve epistemológicamente a través de la insistencia en la mediación efectiva de sujeto y objeto, que en tanto que momentos históricos se van engendrando allende la idea de sistema.

racional). Y por ello la filosofía se presenta como un tercero (frente al arte y la ciencia). Un tercero que está constituido por dos momentos, a saber, el momento científico (conceptual) y el momento estético (mimético expresivo), de modo que la exposición en que se realiza la filosofía deba ser algo completamente inmanente a su propio discurso: “Si la componente expresiva pretende más que esto degenera en *Weltanschauung*; cuando esa libertad renuncia a la componente expresiva y al deber de la exposición, se equipara a la ciencia. Expresión y rigor no son para ella [para la filosofía] posibilidades dicotómicas. Ambas se necesitan mutuamente, una no existe sin la otra”.¹⁷

La filosofía se distingue en efecto del arte por el momento de *rigor*. Si en el arte la verdad y lo objetivo se hace enteramente expresión, en la filosofía la expresión se hace verdad (o al menos tiende a ello). Empero a su vez la filosofía se distingue de la ciencia justamente por el momento de la *expresión*. Pues a la filosofía le es consustancial el conocimiento organizado conceptualmente y estrictamente racional (el rigor), cosa que comparte con la ciencia; aunque la filosofía no debe sin embargo limitarse a ser reflexión sobre la ciencia ya que no es de suyo el entregarse meramente a ella (la filosofía no es ciencia suprema o solo crítica de la ciencia).¹⁸ Y es que no en vano el ideal científico al uso (amparado en un *espíritu del tiempo* positivista) propone que la objetividad se consiga en la medida de lo posible mediante la eliminación de lo subjetivo. Planteamiento que se realiza sin embargo con argumentos no estrictamente científicos, sino también incluso con argumentos sociopolíticos. Y de ahí que un tal planteamiento vendría también a decir que la *experiencia filosófica*, como medio de participación subjetiva en la objetividad de la verdad, resulta elitista porque no todos los individuos tienen el privilegio de la experiencia filosófica de manera que exigir la participación subjetiva en el conocimiento resultaría poco democrático. Por el contrario la dialéctica negativa trata de poner en claro que detrás de la crítica al “privilegio” filosófico y también detrás de la supuesta equiparación de la participación subjetiva a una *cualidad natural*, se esconde en verdad una voluntad por mantener los privilegios existentes. Por mantener en suma la falsedad de un mundo en que las condiciones sociales, sobre todo las pedagógicas, mantienen deformadas de mil maneras las fuerzas productivas mentales, siendo a su vez determinantes la pobreza imaginativa y los procesos patógenos. Y de ahí la

¹⁷ DN pg.26; ND GS6 pg.29.

afirmación de Adorno de que: “En crudo contraste con el ideal científico habitual, la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto”.¹⁹ Más de sujeto que conlleva que la experiencia crítica tenga que ser obra de un sujeto que no esté del todo modelado por el mundo administrado, en definitiva, de un sujeto que no esté completamente ganado por el *Herrschaftsprinzip*, sino que sea capaz de respetar la diferencia en el pensamiento y en la cosa. Y de ahí que Adorno haga recaer la posibilidad de esa capacidad en la reflexión; una capacidad para hacer frente a la presión modeladora que no procede en última instancia sino de la protesta contra el sufrimiento injusto. Y es que el privilegio inmerecido de no amoldarse por completo en la composición espiritual a las normas vigentes no consiste en otra cosa (aparte del precio a pagar en las relaciones con el entorno) más que en expresar con un esfuerzo moral lo que la mayoría no es capaz de ver o en verdad, por hacer justicia a la realidad, se auto-prohíbe ver: “La inmediata comunicabilidad a cualquiera no es el criterio de lo verdadero”.²⁰

Los dos momentos (conceptual y expresivo) aparecen pues para Adorno como momentos consustanciales a la filosofía entre los cuales domina una tensión. Pues la filosofía se falsea en el momento en que abandona esa tensión y se escoge uno sólo de los momentos, ya sea para convertirse en una mera concepción del mundo debido al abandono del momento conceptual, ya sea para convertirse en pensamiento cosificado por culpa del abandono del momento expresivo-mimético. Pues no se puede pensar sin el momento del sujeto, pero tampoco sin el momento que se le opone. Así el momento científico capta aquellos elementos conceptualizables de la experiencia susceptibles de una mediación conceptual guiada por la voluntad de dominio técnico sobre la naturaleza y de aquello que se deja organizar por los fines de la división del trabajo. Mientras que el momento mimético se encarga de aquellas dimensiones de la experiencia que la filosofía se esfuerza por expresar a sabiendas que no son reductibles a la lógica del concepto, esto es, quiere expresar con conceptos algo que no es propiamente conceptual: “Casi podría decirse que quiere traducir el dolor por medio del

¹⁸ Cfr. Adorno. “Terminología Filosófica I” pg.67-68.

¹⁹ DN pg. 48; ND GS6 pg.50.

²⁰ DN pg.49; ND GS6 pg.51.

concepto”.²¹ En ello se cumple la tarea de legitimar epistemológicamente el concepto de experiencia filosófica. Es decir, que la experiencia subjetiva se convierta en experiencia filosófica, ya que a fin de cuentas el filósofo busca “expresar su propia experiencia con los medios del concepto”.

Cabe insistir empero que la fundamentación filosófica del momento expresivo, (la integración en el medio teórico del conjunto de intervenciones y experiencias subjetivas) no aparece como algo autoevidente sin más, tras de las críticas vertidas sobre las ideas hegelianas de Sistema y Espíritu. Si el Espíritu era desvelado por Adorno como estilización del particular y por ello núcleo de pensamiento identificante, el Sistema era a su vez descubierto como la identidad de sujeto y objeto, dónde el sujeto era ya objeto y se reencontraba a sí mismo, siendo garante de la vinculación teórica con la actividad subjetiva. Si bien una vez secularizados por las ciencias sociales “la crítica no liquida sin más el sistema”.²² A saber, por más que aparezca en Adorno una animadversión contra lo sistemático es preciso recalcar que también se trata de recuperar, matizándolo, la parte de verdad que el sistema comporta. Es así como Adorno actúa de continuo: entender, desde dentro, lo que se presenta como contrario y negativo, para recuperar la verdad que, indudablemente, eso arrastra consigo. Lo cual conlleva la distinción (propuesta ya por d’Alembert) entre “*esprit de systéme*” y “*esprit systématique*”. Pues mientras el primero es el intento de aprehenderlo todo englobándolo en las categorías del sistema, el segundo insiste en la cohesión (*Verbundenheit*) aunque sustrayéndose a la hegemonía del pensamiento. No se trata por lo tanto de deshacerse sin más de la fuerza del pensamiento, otrora liberada por los sistemas, sino de utilizarla para la determinación abierta de los momentos singulares (lo que comporta el *microanálisis* de las categorías singulares así como la autorreflexión objetiva de las mismas permitiendo el paso de cada concepto a su otro sin consideraciones encasquetadas desde arriba).²³ Y es que sin ese *esprit systématique*, la *expresión* corre el riesgo de situarse

²¹ Adorno. “Terminología Filosófica I”. pg 64. Así la noción de mimesis articula el momento expresivo de la filosofía, esto es, crea una objetivación a través de la expresión conceptual de la experiencia. En ello la dialéctica expresa en conceptos la negatividad encontrada en la experiencia de lo existente.

²² DN pg. 32; ND GS6 pg.35.

²³ Para comprender la cosa, sin abdicar de la coherencia, es necesario aquello que la dialéctica siempre denominó enajenación (*Entäusserung*). Si bien con ello se designa ahora un tipo de relación en que el pensamiento se sumerge en los fenómenos pero sin considerarlos como meros ejemplos de su concepto. De ahí que para Adorno si la filosofía no conserva el momento estético que consiste en la apertura del

en una exterioridad mala respecto a todo *rigor* teórico. Tal es la razón de que el posible riesgo de la equiparación de expresión y contingencia urja ser superada, recuperando así medianamente su vinculabilidad.²⁴ Solamente cuando *la experiencia subjetiva* entra en *plexos argumentativos más complejos* puede efectivamente adquirir necesidad: “La libertad del pensamiento es el lugar en que éste supera aquello a que a la vez se vincula y ofrece resistencia. Su guía es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad”.²⁵

Tarea de la filosofía es pues objetivar su componente mimética, expresiva. E igual que es cierto que rigor y expresión se necesitan mutuamente, también lo es que por ello tal tarea debe ser alcanzada por el medio propio del lenguaje. Con ello Adorno trata de recuperar la no absoluta exterioridad de concepto y realidad, *la esperanza que encierra el nombre*. De este modo recuperar la objetividad del lenguaje (o la afinidad de nombre y cosa) pasa a ser la

pensamiento a lo otro de sí (a lo no idéntico), en la alienación del pensamiento, el proyecto fenomenológico que lleva a la dialéctica al querer saber de lo concreto resulta irrealizable. La Entäusserung no es por tanto tampoco un abandonarse a la inmediatez como si lo a-teórico pudiera hablar por sí mismo, sino que es fruto del trabajo y del esfuerzo del pensamiento puesto de verdad al servicio de la cosa. En ello persiste por tanto el “esprit systématique” que comprendiendo lo singular es capaz de descubrir que los fenómenos son más de lo que meramente son. De ahí que Adorno plantee que una dialéctica negativa que no quiera perder el *esprit systématique* y que pretenda desentañar lo insoluble, sólo sea posible como *micrología* que cuenta con medios macrológicos (esto es, como una dialéctica que piense *según modelos de pensamiento*). Pues los modelos tocan cada uno de ellos a lo específico sin volatilizarlo en su superconcepto más general. A resultas: “Pensar filosóficamente significa pensar en modelos; la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos”. DN pg.36; ND GS6 pg.39. En este sentido A. Benedito ha hecho hincapié en que la Dialéctica Negativa no sólo es “una descomposición de la Lógica Subjetiva hegeliana en su último momento (Idea) y, en consecuencia, del sistema”, sino que también hace “de esa diferencia entre sujeto y objeto la condición de posibilidad de la crítica”. Cfr. *La idea de modelo en Adorno*. A. Benedito Casanova. pg.115. En un sentido similar indica V. Gómez cómo es en la perspectiva que Hegel concede a la filosofía sobre la estética, dónde Adorno señala la imposibilidad de una dialéctica verdadera y efectiva de sujeto y objeto como “momentos del conocimiento”. Albrecht Wellmer y Vicente Gómez. “Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno” pg.114.

²⁴ Adorno descubre la complementariedad del extremo positivista y del extremo heideggeriano en relación con la expresión. Para Adorno, la recuperación inmediata del momento expresivo no viene sino a aceptar la equiparación positivista de subjetividad y contingencia. Ambas, ciencia y cosmovisión conciben la expresión como mero complemento de la racionalidad formal. En este sentido V. Gómez ha hecho hincapié en que el giro estético realizado por Adorno trata de establecerse frente a la diversidad de posiciones concurrentes que suponen el positivismo y las ontologías, además de la propia “posición” hegeliana representada por la dialéctica idealista y afirmativa que Adorno trata de corregir en tanto que ella supone la posición más avanzada dentro del ámbito de la filosofía idealista. Cfr. Vicente Gómez. “El pensamiento estético de Th. W. Adorno” pg.59.

²⁵ DN pg.26; ND GS6 pg.29. Al respecto S. Jarvis señala como si el pensamiento especulativo es pensado normalmente como el polo opuesto al pensamiento materialista, para Adorno estas dos expresiones son dos modos de decir lo mismo. Así un pensamiento materialista encara el mismo problema que Adorno llama

condición de un pensamiento que se niega a transcurrir en el vacío. Lo cual sólo puede lograrse ya de modo mediato. Esto es, el ir con el concepto más allá del concepto es algo que sólo puede conseguirse ya a través de la mediación conceptual (por medio del discurso). Y de ahí que Adorno haga hincapié en que el modelo del conocimiento dialéctico bien pudiera barruntarse en el *nombre*.

El *nombre*, en efecto, hace referencia a la cosa misma aunque sin recubrirla categorialmente aunque por supuesto al precio de su función cognitiva. De ahí que un conocimiento no menoscabado querría justamente aquello que tapan los nombres por estar demasiado cerca. Ya que si el *nombre* es capaz de dejar la cosa (ésta y no otra) ante la vista, en cambio no dice nada más de ella. Y de ahí también que un conocimiento no disminuido (*ungeschmälerte Erkenntnis*) pretenda conseguir precisamente eso que los nombres con su cercanía a la cosa dejan escapar. Para lo cual, sin embargo, el conocimiento ha de impedir desfigurar categorialmente a la cosa de modo que cuidar la elección de las palabras pasa a serle algo esencial e inherente. Y es que no por casualidad la exactitud de los términos trata de hacer las veces del nombre, como si quisieran nombrar a la cosa misma. Un cuidado en la elección de la expresión que viene de hecho exigido por la misma mediación conceptual que no es sino el punto de arranque para la comprensión de lo que de no conceptual (*Unbegriffliche*) hay en la expresión.²⁶

Visto así la mediación ha de entenderse primeramente como historia implícita, esto es, como lo que descubre que lo que se presenta simplemente así, no siempre ha sido lo mismo, sino que llegó a ser así bajo unas determinadas condiciones. Pues en realidad la cosa contiene esa “historia implícita”, por más difícil que le resulte al concepto darle su expresión. A saber, al extraer lo indisoluble como algo negativo se deshace el fetiche de que el ente es simplemente

pensamiento especulativo, a saber, “no promover meramente datos irreflexivos al lugar de honor del sujeto, sino permitir hablar a la experiencia corporal”. Cfr. Simon Jarvis. *What is Speculative Thinking?* pg.79.

²⁶ Al respecto C. Rademacher ha hecho hincapié en que lo no idéntico de ningún modo es algo no conceptual sin más, pero en el mismo sentido tampoco es algo que se disuelva en el concepto mismo. Y por ello identidad y no identidad han de entenderse en un relación de complementariedad intraconceptual y no como polarización, al modo como parece verlo Habermas, entre por un lado una identidad instrumental y cosificada (que respondería al ámbito discursivo) y por otro lado una no identidad mimética, mística (que correspondería a lo no discursivo). Cfr. Claudia Rademacher. “Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno- Revision”. pg.44.

así.²⁷ Tarea de la dialéctica es pues expresar mediante los conceptos la historia coagulada en las cosas, sabiendo que entre aquéllos y éstas hay siempre un “espacio vacío”, una discontinuidad que es lo que concede a la palabra su carácter relativo y arbitrario y que obliga a su vez a complementar unos conceptos con otros surgiendo de ello las constelaciones en tanto que manera de contrarrestar la propia insuficiencia de los conceptos. Y es que las constelaciones se sustentan sobre la negación de la pretensión filosófica de identificar el concepto y la cosa manteniendo algo *von der Hoffnung des Names* en tanto que procuran un acercamiento a las cosas sin desfigurarlas: Al nombre “se acerca el lenguaje filosófico negándolo”.²⁸

Ahora bien la inversión *del olvido del nombre* que plantea Adorno no es para nada lo mismo que la “re-membranza” de algo desmembrado, esto es, no es lo mismo que la recuperación de una totalidad perfecta o de una plenitud original. Significa antes bien la reintegración de la diferencia en su lugar correcto dentro de la constelación no jerárquica de fuerzas subjetivas y objetivas (la no identidad dentro de la identidad).²⁹ Y es que la doble teorización del concepto en sus acepciones subjetiva y objetiva, no significa pues a la postre sino que “la diferenciación es la experiencia del objeto convertida en forma subjetiva de reacción”.³⁰ Y de ahí también que la autorreflexión del concepto sobre su propio sentido le aparte de la apariencia de ser en sí en tanto que unidad de sentido: “La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva [de ser en sí, des *Ansichseins*] como una unidad de sentido”.³¹ Por lo cual no es para nada de extrañar que el concepto se caracterice por su relación con lo que no es conceptual. Cambiar la dirección de

²⁷ En este sentido tarea de la filosofía dialéctica es leer el ente como texto de su devenir, y no sólo como lo que ha devenido, sino también por tanto en su posibilidad (*Möglichkeit*).

²⁸ DN pg.58; ND GS6 pg.62.

²⁹ A este respecto M.Jay hace hincapié en cómo Adorno no se sintió nunca tan atraído como Benjamin con respecto a una unidad adámica original del nombre y la cosa. Cfr. Martin Jay. “Adorno” pg.69 y siguientes. Y en el mismo sentido M. Jay afirma en otro lugar que si bien Adorno compartía con Benjamin la preocupación por un tipo de experiencia que captara de nuevo la correcta relación mimética entre el hombre y la naturaleza, Adorno nunca confió en que la mimesis por si sola poseyera el modelo de la utopía realizada. Y es que “incluso la mayor de las experiencias metafísicas no puede ser reducida para Adorno a una reconciliación perfecta o a la restauración de una equi-originalidad”. Martin Jay. “Is Experience still in crisis?” pg.142. En un sentido similar C. Kalász critica la concepción de que esa experiencia sea algo inconmensurable y dado a priori, pues la experiencia es para Adorno siempre algo “histórico que ha llegado a ser”. Cfr. Claudia Kalász “Kritik der Frankfurter “Adorno-Konferenz 1983” pg.151.

³⁰ DN pg.50; ND GS6 pg. 55.

lo conceptual, volverlo hacia lo no idéntico de sí mismo, en eso consiste “el gozne de la dialéctica negativa”.

El hecho de que la filosofía haya decaído en mala *retórica*, en cuanto se ha alejado de las cosas, no debe inducir empero a pensar en la posibilidad de concebir la filosofía sin su “esencia lingüística”, sin la propia retórica que le pertenece. Pues, en definitiva, lo que se piensa, no puede ser pensado más que con el lenguaje. Por eso el esfuerzo de dar expresión al pensamiento en su mediación no es otro que el esfuerzo de la elección de las palabras y conceptos y el de su yuxtaposición en constelaciones a fin de soslayar, en lo posible, la violencia que los conceptos ejercen sobre las cosas; el esfuerzo en suma por hacer justicia a la cosa en sí misma y al pensamiento que tiene similitud con la misma. Ya que la filosofía a fin de cuentas mantiene en el lenguaje una relación con la cosa que supera lo meramente significativo: “Sólo en el medio del lenguaje puede lo semejante conocer lo semejante”.³²

El acercamiento de la expresión a la cosa no pretende acoplar la cosa al pensamiento y sus categorías; más bien se trata de un acercamiento “mutuo” en que el pensamiento consciente de lo que deja la cosa al aprehenderla quiere hacerle justicia. La dialéctica poniendo en relación mediata el momento mimético (estético) con el momento conceptual (científico), a ninguno de los cuales renuncia, intenta dilucidar el dilema entre “la arbitrariedad al uso de la opinión” y “lo correcto inesencial”, tratando de que así aparezca el contenido (la cosa) sin predeterminaciones impuestas de antemano por medio de la disciplina de la dialéctica negativa: la negación determinada. Lo cual significa que el contenido, la cosa misma, es tenida como “lo abierto”, como lo que no es míticamente siempre igual. La dialéctica es *Einspruch gegen den Mythos*.³³ Pues la cosa, es siendo; su ser incluye lo que ha llegado a ser

³¹ DN pg.21; ND GS5 pg.24: “Aus dem Schein des Ansichseins Begriffs als einer Einheit des Sinn hinaus führt seine Selbstbesinnung auf den eigenen Sinn”.

³² DN pg.61; ND GS6 pg.65.

³³ Anexo al problema de lo “correcto inesencial”, aparece pues el problema de “la arbitrariedad al uso de la opinión”. Eso es junto al problema de la verdad como aspiración mítica del positivismo aparece la versión de la verdad en tanto que propiedad inmanente a los juegos del lenguaje. Es decir, la noción pluralista que avala la defensa de tantas verdades como juegos del lenguaje, paradigmas, sistemas conceptuales e interpretaciones del mundo. Pero si esto fuera todo, toda verdad quedaría relativa a un sistema de referencia lingüístico, al que como tal no cabría enjuiciar desde el punto de vista de su verdad o no verdad; de modo que sólo habría verdades pero no su crítica. Tal es en efecto la posición de que cada perspectiva es tan buena como cualquier otra, y en ella verdad y razón quedan radicalmente devaluadas. Pues la idea de verdad aparece como una especie de apariencia trascendental, “la clase de error sin la cual una determinada clase de seres vivos no

y lo que puede llegar a ser, no estando sin embargo esto absolutamente predeterminado por aquello. Es decir, la cosa frente al pensamiento es también su otredad, el más que escapa a la abstracción identificadora. Y es que lo no idéntico es así determinado justo cuando las nociones de síntesis, mediación y la idea de lenguaje significativo, son pensadas enfáticamente. Entonces lo no idéntico se muestra entre los entresijos mismos de la racionalidad como fruto de una razón que reflexiona sobre sí misma y no como un concepto extraterritorial a la racionalidad y a su lenguaje. A fin de cuentas la idea de una racionalidad irrestricta, de la que la expresión (la mimesis) es garante, es teorizada con los medios de esa racionalidad que la ha expulsado de sí misma, con los medios de la filosofía de la reflexión, cuando el núcleo fundamental de la misma (la concepción idealista de la subjetividad como subjetividad constituyente) se cerciora de su insuficiencia. Y es que solo si la equiparación de concepto y dominación fuese definitiva se podría resolver la autocrítica de la razón por encima del concepto y del discurso significativo. Pero la síntesis conceptual no es por naturaleza ejercicio de la dominación; tal dominación es solamente el resultado del abuso del uso del concepto. Y es que, como recalca Adorno, sería desconsoladora la perspectiva de que la estrechez de miras de toda ideología tuviera su origen, también biológico, en la necesidad de autoconservación y que no tuviera que desaparecer con una correcta organización de la sociedad.

El punto clave de la concordancia entre concepto y cosa ha de ser pues sacado por la correcta *lingüística* del conocimiento. Ella es el modelo de la síntesis de constelaciones conceptuales al tiempo que es su momento no idéntico. Pero por ello se hace tan necesario el esfuerzo por hacerse con el rigor de los términos. Ya que la precisión y la exactitud son metas necesarias y por ello nada sospechosas; si bien ellas no permiten ser compradas con el malbaratar de la cosa. Para poder ser interpretado el contenido que constituye a la cosa (al objeto) hace falta un contexto de remisión al lenguaje con todos sus matices. Pues sólo en él aparece el momento saliente que sobrepasa la significación (la designación fija): el momento de la expresión. En la expresión entra la subjetividad en tanto que reacción frente al objeto, pues en ella el sujeto se ajusta al objeto de la experiencia, lo imita y lo refleja; llevando a su

podría vivir". Si bien en ello parece pasarse por alto, como bien ha recalcado Wellmer que tras el relativismo (tras el juego de dados de los conceptos) cada verdad esconde para sí su voluntad de poder. Frente al moderno

vez lo reflejado el carácter emocional en tanto que entera impresión sentida recibida y expuesta en el lenguaje. Y obviamente en una situación irreconciliada la no identidad se experimenta como algo negativo. Contradicción que viene a ser la no identidad bajo el dictamen de una ley real que afecta sin embargo también a lo no idéntico. Pues plegarse a la disciplina dialéctica supone “pagar un tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa (qualitativen Mannigfaltigkeit) de la experiencia”.³⁴ Lo que hay de doloroso en la dialéctica es siempre el dolor elevado a concepto. Con ello el sufrimiento, a pesar de tener en el sujeto su punto de expresión, remite también fuera de sí: “Y es que el sufrimiento es subjetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.”³⁵ Por ello lo preconceptual puede convertirse en palabra y hacer que en lo indecible se diga el sufrimiento como aquello melancólico que incita a que finalmente llegue a ser otro.³⁶ Y si bien no deja de ser cierto que este último aspecto que apunta siempre en última instancia a un más allá de la cosa requiere siempre de una exageración de la cosa³⁷, tal exageración debe sin embargo presentarse en una expresividad consciente para evitar falsificar metódicamente el color de la cosa: *la filosofía es el prisma que capta su color*, su síntesis sin violencia.

A fin de cuentas la filosofía en tanto que *teoría crítica* de la razón ha de incluir siempre el momento negativo, pues su tensión dialéctica es la única manera de hacer justicia a la experiencia a fin de contrarrestar la tendencia de la razón a reducirla a su propia medida. De ahí que, lo que, al describir en conceptos la experiencia se denomina “contradicción” sea la diferencia de cada experiencia con su concepto, esto es, “lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad”³⁸ Y de ahí que la filosofía en tanto que *teoría tradicional* que está desprovista del

relativismo al menos Nietzsche no minimizó los problemas que se siguen de la crítica a la metafísica. Cfr. Albrecht Wellmer. “Finales de Partida: la modernidad irreconciliable”pg.230.

³⁴ DN pg 14; ND GS6 pg.18.

³⁵ DN pg.26; ND GS6 pg.29: “Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt”.

³⁶ “La ciencia melancólica [Die traurige Wissenschaft] (...) se refiere a (...) la doctrina de la vida recta [vom richtige Leben]”. Adorno. *Minima Moralia* [MM]. pg.9; MM GS4 pg.15.

³⁷ “El conocimiento es, y no *per accidens*, exageración (Übertreibung)”. Adorno y otros. “La disputa del positivismo en la sociología alemana” pg.47; *Soziologische Schriften I* [SSI] GS8 I pg.319.

³⁸ En este sentido desde la inmanencia del desarrollo conceptual no puede establecerse el límite del concepto sin asumir su relación con la experiencia excluida. La dialéctica es pues “una disciplina”; ajustarse a ella supone “un amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia”. Empero, al menos, la dialéctica como crítica asume “el dolor” y lo eleva a concepto. A fin de cuentas: “A la filosofía le es

momento expresivo sea presentada por Adorno como no dialéctica desde el momento que ella conlleva tanto la ocultación de la experiencia (lo que implica falsedad) como la exaltación de la experiencia mutilada (lo que implica ideología). Y es que únicamente a partir del restablecimiento de la verdad que supone la tensión dialéctica entre lo expresivo y lo conceptual se hace posible la filosofía como crítica, a saber: la expresión verdadera del trabajo del concepto y, a la vez, de su límite y la opresión que produce.³⁹

2. Definición de la Dialéctica Negativa: hacia el pensamiento constelativo.

El planteamiento de Adorno en Dialéctica Negativa, supone pues un reto a la vez que un replanteamiento de la dialéctica hegeliana. Y con vistas a tal propósito, Adorno pretendía construir ante todo una noción de dialecticidad al margen de las categorías hegelianas de sistema y totalidad. Noción de dialéctica que trata de desandar el camino del concepto que en su uso excluyente y domeñante abocaba finalmente en la reconciliación del espíritu con lo existente. Pues si en la tradición filosófica, la dialéctica era inseparable del momento de la síntesis, esto es, de la negación de la negación o la superación de los opuestos, por el contrario la dialéctica propuesta por Adorno es vista fundamentalmente como una dialéctica sin “síntesis orgánica”, sin punto culminante, final (como ocurre en la conciencia de la verdad, hegelianamente; o incluso en la transformación de la praxis total, marxianamente). En este sentido, la dialéctica de Adorno carece de síntesis.⁴⁰ Aunque si en verdad una tal síntesis es ya improducible, queda planteada la cuestión acerca de qué pueda ya quedar de la dialéctica hegeliana excepto su momento negativo. Y una posibilidad sería que la dialéctica negativa pudiera resumirse entonces en la idea de la indecible reconciliación de la que sólo la síntesis es garante o en el planteamiento en términos de filosofía de la historia, dónde la negación de la negación tiene que permanecer indeterminada en favor de su posibilidad.

imprescindible –por discutible que ello sea- confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite”. DN pg.14; ND GS6 pg.18.

³⁹ Cfr. Sevilla, S. “Crítica, Historia y Política” página 120.

⁴⁰ Cfr. Rusconi, G.E. “Teoría crítica de la sociedad” página 225.

Ahora bien, ya que la lógica de la dialéctica negativa es para Adorno una lógica entendida no en términos de filosofía de la historia, sino en términos epistemológicos, la dialéctica es contemplada por Adorno primeramente en tanto que crítica inmanente de la filosofía de la reflexión, en cuyo núcleo teórico se desenvuelve la concepción de la subjetividad como exclusiva constitución del sentido.⁴¹ Y siendo además el lenguaje el medio propio de la filosofía, la cuestión epistemológica es pues en sí misma, una cuestión concreta en la reflexión sobre la relación entre concepto y realidad, y específicamente en la reflexión sobre la “forma” en que la teoría se apropia lingüísticamente de lo real. No en vano para Adorno la tarea de la reflexión filosófica sería poner de manifiesto lo no conceptual que hay en el concepto. De este modo entender la conceptualización (*Begrifflichkeit*) a partir de su referencia a lo no idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa, o lo que es lo mismo: poner de manifiesto el carácter constitutivo de lo no conceptual.

En ese cambio de perspectiva, la filosofía debe descubrir un nuevo sentido a la idea de infinito; ésta no debe dejarse llevar por la ilusión de creer que puede encerrar la esencia en la finitud de sus determinaciones en el producto de su aparato conceptual. Más bien al contrario, la dialéctica negativa se entiende como plena y no reducida experiencia en el ámbito de la reflexión conceptual a partir de que todo lo individual y particular viene dado por el Todo (de forma parecida a las mónadas de Leibniz). Todo que sin embargo no se presenta en armonía sino en disarmonía preestablecida. Y de ahí justamente que la finitud de la filosofía consista en que, consciente de que no puede encerrar lo que hay ahí en sus conceptualizaciones, reconozca la disarmonía (la ausencia de un sistema preconfigurador) y, con ella, la honda riqueza que contiene lo particular y el todo en que se halla inmerso. La filosofía dialéctica parte así del reconocimiento de que el conocimiento no consiste en adueñarse conceptualmente por completo de los objetos. De ahí lo que Adorno denomina “giro metacrítico” (*metakritische Wendung*).

En verdad la Dialéctica Negativa atribuye a la forma teórica la posibilidad de superar la fallida idea hegeliana de dialéctica, y junto a ello, la posibilidad del verdadero conocimiento. Es decir, Adorno espera mediante el uso “constelativo” satisfacer la idea hegeliana de

⁴¹ A lo que obedece la dialecticidad como identidad hegeliana. Ya que el pensamiento identificante es impotente para captar lo específico del objeto al determinarlo como un caso del universal. Así, en opinión de

dialéctica y cumplir con la tarea del conocimiento, lo que equivale en último término a la corrección del declive del discurso lógico. Ya que si la componente sintética sobrevive *ohne Negation der Negation* pero tampoco sin entregarse al principio supremo de abstracción, ello es debido a que los conceptos se presentan en *Konstellation*, en lugar de avanzar por medio de un proceso escalonado de concepto en concepto superior más universal: “La constelación destaca lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio”⁴²

La dialéctica no consiste así, en un conjunto de reglas a modo de un método para aproximarse a sus objetos, sino que es considerada como la actividad filosófica misma desplegada en cada investigación que se desarrolla en la experiencia de sus objetos concretos. Lo que con eso se pretende señalar es que la reflexión filosófica alcanza su esencialidad específica articulando sus categorías en torno a ellos, y no desde esquemas previos, de modo que dichas categorías terminen por mostrar al objeto en su concreción, en su particularidad. Pues el término *concreto*, se refiere aquí a que las cosas son en sí mismas su *contexto*, no su pura identidad. Y por eso las constelaciones pretenden resaltar aquello del particular que no ha sido incluido en el concepto abstracto y de este modo, por medio del lenguaje, representar el objeto en “su interior”, en su especificidad. Si bien sigue siendo cierta la crítica hacia la posición que toma al objeto como “dado” en su inmediatez; ya que el conocimiento es ante todo mediación, y ésta el lugar donde se realiza el verdadero sentido de lo concreto: ⁴³ “El interior de lo diferente es su relación con lo que no es por sí mismo y le es negado por la identidad helada y reglamentada consigo mismo (...) La posibilidad de abismarse en el interior requiere de ese exterior”.⁴⁴ Pero de ahí que el contexto (la malla de mediaciones) tampoco puede ser entendido como un “marco” (en términos hegelianos) en el que se

Adorno un objeto es más que su concepto, en este pensar su particularidad (su esencialidad), que es desechada del ámbito de la reflexión.

⁴² DN pg.165; ND GS6 pg.164.

⁴³ Ya que el ser “esto y aquí” es lo más indeterminado, indiferenciado, y por tanto abstracto, sigue siendo válido el argumento de Hegel de que el conocimiento que aparece a primera vista es el más indeterminado. Si bien una vez considerada la posibilidad de la filosofía como dialéctica, hay que insistir también en aquello que impida que la filosofía acabe siendo obligada a convertirse en “metodología de las ciencias”. Por ello la filosofía tiene su interés en lo verdaderamente concreto, en aquello que después de todo también Hegel, de acuerdo con la tradición, llegó a considerar como indiferente: *en lo no conceptual, en lo único y particular*, esto es, en lo percedero o en la existencia corrompida. La filosofía debe ocuparse así de las cualidades que, consideradas contingentes y no ejemplares para el concepto, han sido degradadas a *qualité négligable*, es decir aquello que el mecanismo de abstracción deja fuera.

inscriban los particulares a la vez que queden anulados, sino que por el contrario el objetivo que propone Adorno es forzar la universalidad (como mala positividad) para alcanzar el particular. Y sobre ello tiene la dialéctica que desarrollar la plenitud de su potencialidad crítica, pues la dialéctica mantiene su significado (en tanto que pensar en constelaciones) como crítica a la universalidad imperante por medio de la restitución de la verdadera dimensión de su objeto. Frente al sistema tradicional que exige un sistema de referencia, un *frame of reference*, en el que todo tenga su lugar, en que todo pensamiento sea localizable, la dialéctica negativa plantea así por el contrario que todo conocimiento fructífero tenga que echarse a fondo perdido en los objetos. “El vértigo que da es *index veri*; el shock de lo abierto es la negatividad; su revelación necesaria dentro de lo seguro y siempre igual, falsa sólo para lo que es falso”⁴⁵

Una tipificación de la dialéctica negativa sin completa jurisdicción sobre todo, le resulta a la *herrschende Meinung* algo sin sentido, pues parece descansar en el aire, parece no tener fundamento. Y es que el pensamiento tradicional procura crear siempre un “sistema de referencia”. En contra de esa asimilación del espíritu al principio dominante, para Adorno la reflexión filosófica debe poner de manifiesto que el conocimiento sólo es fructífero al abandonarse a los objetos, al abrirse a lo abierto y no preconfigurado tras el abandono de la pretensión de *absolutes* del espíritu, del sistema. De acuerdo con esto, la dialéctica negativa consiste por una parte en “entregarse a los objetos específicos”; y por otra en el “abandono de lo primero y seguro”. Para entregarse a los objetos específicos, se trata de filosofar no sobre lo concreto, sino más bien a partir de eso; es decir, no se trata de incluir lo concreto en las categorías, sino de “renovarse” a partir tanto de la propia energía o capacidad, como del “roce” con aquello con lo que se las tiene que ver. Pues lo importante en la filosofía para Adorno, no es su intención, la “tesis” o “posición”, sino “lo que en ella sucede”, su “tejido”. Por tanto, lo que fundamenta a la filosofía es precisamente esa entrega al objeto concreto, a la cual le es inherente el “abandono de lo primero y seguro”. De este modo, la concomitancia de estos dos movimientos aparece justificada si se cae en la cuenta de que el objeto sólo puede aparecer en su concreción y singularidad en la medida en que es considerado como “abierto”,

⁴⁴ DN. pg. 166; ND GS6 pg.165.

“no configurado”. Y de ahí, que junto al pensamiento, como “pensamiento de algo”, que obliga a entenderlo a partir de lo otro no idéntico, es primordial observar que la verdad es, gracias a su *contenido temporal*, volátil, quebradiza. Pues la verdad siempre que es considerada como no posición, como no imposición del sujeto, como no tautología, resulta algo que surge a partir de la referencia a la cosa que comporta todo pensamiento que se entiende desde ésta y al servicio de ésta. En última instancia el verdadero fundamento de la filosofía, del pensamiento y de la verdad, está para Adorno en la relación dialéctica entre el pensamiento y la cosa, entre el pensamiento y lo que éste no es, o sea, en la no identidad. Por lo cual es necesario reconocer que tanto el no fundamento como la no identidad, al señalar una parte de la realidad misma, lo hacen en referencia a lo que la filosofía tradicional ha considerado fundamento e identidad.

El *contenido temporal* de la verdad atañe a la propia totalidad que es entendida como conjunto de determinaciones históricas; por ello determinar el particular implica tomarlo en cuenta desde la perspectiva del resultado de un proceso, como producto de un devenir histórico: “una tal universalidad inmanente de lo singular existe objetivamente en forma de historia sedimentada (sedimentierte Geschichte). Esta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar. Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir. A su vez la separación radical entre interior y exterior se halla condicionado históricamente”.⁴⁶

Tarea de la filosofía es pues poner de manifiesto la historia implícita de los conceptos. Algo que Adorno propone como relación de la dialéctica con la tradición. Ya que en último término un conocimiento puro y atemporal correspondería a un sujeto puro y completamente sublimado, sin objeto y sin tradición (que coincidiría con la lógica formal y así sería mera tautología como ocurría con el sujeto puro o bien con la kierkegaardiana *objeklose Innerlichkeit*)⁴⁷. Tarea de la filosofía es también establecer, en esa relación dialéctica con la tradición, la crítica de la propia tradición sin que esta llegue a perderse. Pues Adorno

⁴⁵ DN. pg. 40; ND GS6 pg. 43: “Der Schwindel den das erregt, ist ein index veri; der Schock des Offenen, die Negativität, als welche es im Gedeckten und Immergleichen notwendig erscheint, Unwahrheit nur fürs Unwahre”.

⁴⁶ DN. pg 166; ND GS6 pg 165.

⁴⁷ Cfr. Monter-Pérez, J “En torno al concepto de *otredad*. I: La otredad en el libro de Theodor W. Adorno *Negative Dialektik*” pg.328.

entiende la tradición como una especie de contrapunto a la pretensión absoluta supratemporal o a la mera pretensión autónoma-atemporal del sujeto, en las que éste se reconoce sólo en su “ahora” como instaurador del orden de lo que es (ha sido y debe ser). Ya que una tal pretensión hace tabula rasa de lo que es, en cuanto lo considera en su “ahora” y sin su historia. Y lo cierto es que tal pretensión no sólo se refiere a las cosas que quedan desprovistas de su “historia implícita” (como han llegado a ser lo que son), sino también a las palabras con que son denominadas esas mismas cosas. Ya que tal actitud repercute en el pensamiento mismo al ser éste considerado en su pureza, en su a-temporalidad. De ahí que lo que Adorno denomina “tradición” venga a ser esa “historia implícita”, lo objetivo en tanto que *sedimentierte Geschichte*, posado en las cosas y en las palabras. Ahora bien que la tradición tenga un carácter constitutivo (que oponga resistencia a lo atemporal) no supone que Adorno la admita sin más, ya que el propósito de Adorno es llevar a cabo la “negación determinada”. Es decir, el único modo válido de relación de la filosofía para con la tradición es su *aceptación crítica* (como algo que ha configurado lo que es, pero al mismo tiempo, como algo abierto, en cuanto no prejuzga ni predetermina *absolutamente* lo que es en sus posibilidades intrínsecas). No por casualidad lo que en la tradición resultó teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica. Y de ahí también la importancia de reflexionar de nuevo teóricamente, pues la dialéctica no puede ya tender a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, sino que desconfía de lo idéntico: “Su lógica es la del desmoronamiento (des Zerfalls)”.⁴⁸

Que la dialéctica es una lógica de la desintegración supone partir de la contradicción inmanente que conlleva la crítica recíproca entre lo Universal y lo Particular.: “La crítica que se hacen lo universal y lo particular consiste en actos identificantes [identificadores], que juzgan sobre si el concepto corresponde a su contenido [si el concepto hace justicia a lo abordado] o lo particular a su concepto [si lo particular llena también su concepto]. Tal es el medio en que se realiza el pensamiento de la diferencia [de la no identidad] entre lo particular y el concepto”.⁴⁹

⁴⁸ DN pg.148; ND GS6 148.

⁴⁹ DN pg 149; ND GS6 pg.149: “Reziproke Kritik von Allgemeinem und Besonderem, identifizierende Akte, die darüber urteilen, ob der Begriffe dem Befassten Gerechtigkeit widerfahren lässt, und ob das Besondere seinen Begriff auch erfüllt, sind das Medium des Denkens der Nichtidentität von Besonderem und Begriff”.

Estos dos aspectos caracterizan a la dialéctica negativa. El primero tiene que ver con si el concepto corresponde o hace justicia a lo que cubre. Es decir a la inadecuación de los conceptos con respecto a sus objetos particulares. En ello se acentúa el momento de dominación en el uso del concepto. Ya que frente al uso del pensamiento de la identidad se hace necesario que la dialéctica apunte al pensamiento de la no identidad. Aquí el momento expresivo (mimético) actúa de correctivo frente al uso del concepto. Ahora bien, precisamente por eso Adorno no deja de insistir en que el pensamiento es ir con el concepto más allá del concepto. Es decir que el concepto es algo siempre necesario (ya que el momento mimético por sí solo es tan irracional como solo el momento conceptual). De ahí que este segundo aspecto de la dialéctica haga referencia a si el particular corresponde a su concepto, esto es, a si el particular llena o completa su concepto (a si se manifiesta el mejor potencial insinuado en su concepto). Pues de lo que aquí se trata es de enfatizar la diferencia que ha sido escamoteada, intentando abarcar los objetos en perspectiva para lograr expresar con conceptos lo que su realidad ha estafado a los objetos (y que es visible en cada uno). A saber, hasta que punto el pensamiento (crítica o implícitamente) puede confrontar una realidad con su mejor potencial, es algo que solo puede ser dicho al ser racional. Por supuesto esto no quiere decir que la identidad exista como si la cosa correspondiera a su concepto, pero sin embargo este ideal no debe ser simplemente desechado, pues en el reproche de que la cosa no es idéntica a su concepto vive también el anhelo de éste de que pueda llegar a serlo. Sin duda ello es un momento ideológico, pero oculta también el momento de verdad de la ideología: “Las ideas viven en los intersticios, entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son”.⁵⁰

En verdad Adorno plantea que ambos aspectos de esta relación entre universal y particular son el medio del pensamiento de la no identidad entre lo particular y el concepto, pero no solo del pensamiento. Pues ya que el principio del canje (la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo) está emparentado con el principio de identificación, entonces la crítica del canje (como el principio identificador del pensamiento) quiere la realización del ideal del cambio libre y justo que hasta hoy sólo ha sido un mero pretexto: “La humanidad tiene que alcanzar la identidad junto con su concepto

⁵⁰ DN pg.153; ND GS6 pg.153: “Die Ideen leben in den Höhlen zwischen dem, was die Sachen zu sein

si es que debe liberarse de la coacción que padece en forma de identificación real. Todas las categorías importantes participan de aquella identidad”.⁵¹ Y es que dada la ubicuidad del principio de intercambio, una apuesta exclusiva por la mimesis sería tan irracional (pues supondría que asemejarse uno y los conceptos de uno a la realidad social dañada resultara una simple capitulación ante ella) como la simple apuesta por la imposición del concepto y su hechizo de la identidad: “El conocimiento de lo diferente [de lo no idéntico; des Nichtidentisches] es dialéctico además, porque precisamente él identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad (...) La crítica no hace desaparecer la identidad, sino que la cambia cualitativamente”.⁵²

El pensamiento de la no identidad marca pues los límites al pensamiento de la identidad. Pero ello no quiere decir solamente que el concepto falsee siempre al objeto (a causa de que los objetos son siempre particulares y los conceptos universales), sino además que muchos objetos fracasan a la hora de llenar su concepto. Lo cual quiere decir que no todo concepto equivale a una clase derivada de la observación de los particulares, sino que algunos universales poseen una concepción enfática, *normativa*. Y es que la preocupación del particular no es sólo presentar aquello que el concepto le hurta, sino también la preocupación por ese más que el concepto posee comparado con su necesidad: “Al individuo [Einzelne] le interesa no sólo lo que le roba el universal [Allgemeinbegriff], sino también, frente a la propia indigencia, ese plus del concepto, que hasta hoy en día viene experimentado como su propia negatividad”.⁵³

beanspruchen, und dem, was sie sind”.

⁵¹ DN pg. 149-50; ND GS6 pg.149. Esto en principio puede parecer una aproximación al idealismo. Pero como señala Adorno, trazar la frontera con él es en última instancia una cuestión de *intención*, de si la conciencia quiere afirmar la identidad como lo último y lo absoluto (teóricamente y con consecuencia práctica), o si la siente como el aparato universal de coacción tan necesario para escapar a la coacción universal; pues la libertad sólo puede realizarse por esta coacción civilizatoria y no como *retour à la nature*.

⁵² DN pg. 152; ND GS6 pg.152.

⁵³ DN pg. 154; ND GS6 Pg. 154. Adorno ejemplifica esto a partir del juicio “fulano de tal es un hombre libre”. Pues este juicio se refiere al concepto de libertad; pero un tal concepto es más de lo predicado de cada hombre. El concepto de libertad no implica sólo su validez para todos los hombres singulares definidos por la libertad, sino que se alimenta de la idea de una situación en la que los hombres tendrían cualidades que aquí y ahora no pueden atribuirse a nadie. A este respecto D. Cook hace hincapié en que lo mismo podría extenderse a conceptos como autonomía o *individualidad*. Cfr. Deborah Cook. “Adorno. Ideology and ideology critique”. pg.7-9.

Lo cierto es que esto supone que el contenido de verdad que tales conceptos conllevan puede ser sin duda débil e interrumpido a causa de su sustancia temporal.⁵⁴ Pero no puede pasarse por alto que tales conceptos normativos han sido también encarnados (si bien de un modo siempre precario) en las prácticas históricas que ejemplifican resistencia frente a la opresión. Y por ello tales conceptos (aun surgiendo de la contingencia de contextos particulares socio-históricos) no reflejan simplemente una mera génesis histórica, pues si expresaran únicamente intereses partidistas ello supondría extirpar junto con lo falso que hay en ellos todo lo que también hay de verdadero, a saber, cada anticipación quimérica de una más noble condición: “Lo individual [Einzelne] es a la vez más y menos que su determinación universal”.⁵⁵

La contradicción del concepto y su realización no deja de ser primeramente empero, cabe insistir, insuficiencia del concepto. El potencial exige crítica frente a su conversión en mera identidad. Si bien la contradicción de lo universal y lo particular es algo que corresponde primariamente a la cosa, no a un fallo del pensamiento. La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva, pero sí comprenderla y ser consciente de su realidad (a no ser que quiera apoyarse en salidas patológicas e incluso regresivas). Ya que la *experiencia* prohíbe solventar en la unidad de la conciencia cualquier cosa que aparezca como contradictoria. Aunque con ello se apunta ya justamente al desmoronamiento de la cosa en lo que tiene de sinsentido. Y es que como señala Adorno la meta no es una vuelta al origen, sino que el origen corresponde sólo a la meta y sólo a partir de ésta se constituiría: “El origen no puede ser buscado más que en la vida de lo efímero”.⁵⁶

Si percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir, la filosofía como negación determinada, encuentra en sus propios textos una apoyatura relevante. Ello ayuda también a

⁵⁴ Sobre esta relación entre el pensamiento de la identidad, el pensamiento de la no identidad, y el pensamiento de la identidad racional, G. Rose señala que si el objeto es la sociedad (objeto que como tal no colma su concepto), entonces lo que el objeto tiene por sí mismo es también la potencialidad insita en su identidad racional. Y de ahí que el problema pase a plantearse desde el contenido de verdad que tales conceptos conllevan en su determinación temporal. Cfr. Gillian Rose. “How is Critical Theory Possible? Theodor Adorno and Concept Formation in Sociology”. Pg.70-1.

⁵⁵ DN pg.154; ND GS6 pg. 154. En ello ancla el *esprit systématique*. A fin de cuentas no es la ideología *per se* lo que es no verdadero, sino su pretensión de corresponder a la realidad.

justificar su paso a la interpretación (Deutung). Pues para una filosofía interpretativa la realidad histórica deviene cifra, texto que tiene que ser leído. Por ello Adorno habla también de la construcción de llaves que abran la realidad (otro nombre para las constelaciones). Ellas son producto de la *fantasía exacta* y tratan de rechazar la absolutización del presente histórico o su transferencia positiva al pasado en tanto que eso supondría una legitimación acrítica. De ahí que la utilidad del artificio de la interpretación consista precisamente en *hacer saltar* la medida de lo que meramente es: “El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra lo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado”.⁵⁷ Y para ello el pensamiento teórico rodea en forma de constelaciones (como si fueran una combinación de llaves o de números) al concepto que quiere abrir, esperando a que salte de golpe.

La filosofía se presenta así como algo no sistémico, pues el sistema es la forma expositiva de una totalidad a la que nada le es exterior. Mientras que la constelación trata de destacar aquello que es molesto para el procedimiento conceptual, a saber, lo específico del objeto: “Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que quiere ser por más que no lo pueda”.⁵⁸ Por eso, en ello, no se trata exactamente de subsumir al objeto bajo el manto categorial, sino más bien de que la constelación así creada forme su interpretación de tal modo que el objeto quede formado en esa su concreción no falseada.⁵⁹ Y en este sentido el giro crítico planteado por Adorno, en la medida que se deja guiar por la cosa misma, por el objeto, en vez de imponerle una ordenación conceptual previa a la que deba acomodarse, comporta un “momento estético” o “momento lúdico” (Moment des Spiels) y arriesgado que actúa como contrapeso, como contrapunto, como limitación, del “momento metódico” o “momento conceptual”. Y es que

⁵⁶ DN pg.158; ND GS6 pg.158: “Kein Ursprung ausser im Leben des Ephemeren”.

⁵⁷ DN pg. 166; ND GS6 pg.165-6. En cierto sentido podría decirse que la interpretación es la búsqueda de lo verdadero allí donde el pensamiento seculariza la imagen primigenia e irrecuperable de los textos sagrados. Por ello tal búsqueda se hace bajo el modelo del nombre pues no se puede olvidar que la interpretación sólo es posible mediante los conceptos. Y es que sólo los conceptos pueden restituir plenamente, lo que ellos mismos han determinado, toda vez que se toma conciencia de que los conceptos no son la mismidad de la cosa.

⁵⁸ DN. pg.165. ND GS6 pg.164: “Konstellationen allein repräsentieren, von aussen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann”.

una filosofía interpretativa debe compaginar el riesgo de dejarse guiar por lo otro con el rigor de su intelección de lo real. Ambos momentos señalan pues una tensión interior al lenguaje discursivo dónde la filosofía tiene su vida. Tal es la base de la *dialéctica negativa*, de modo que si tuviera que ser *definida* en una sola frase bien pudiera ser algo así como que “el pensamiento no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad [sin renunciar a sí]”.⁶⁰

A fin de cuentas, para Adorno, la filosofía ha de dar cuenta de su propio devenir histórico como historia del uso filosófico del lenguaje; uso cuya reflexión versa sobre la forma en que la teoría se apropia lingüísticamente de lo real. Y es que la problemática central que articula la filosofía es una cuestión epistemológica (de la relación sujeto-objeto), aunque su *concreción* lingüística se refiere a la reflexión sobre la relación entre concepto y realidad: “Lo aconceptual [Das Nichtbegriffliche] imprescindible para el concepto, desmiente su pretendida esencialidad y lo cambia. El concepto de lo aconceptual [des Nichtbegrifflichen] no puede permanecer cabe sí en la gnoseología [Erkenntnistheorie]; la filosofía está obligada a darse contenidos reales. Siempre que fue dueña de sí aceptó el reto de lo históricamente existente como su objeto”.⁶¹

3. Categorías de la Dialéctica Negativa: el pensar en constelaciones.

La función de oposición a la totalidad a través de la contradicción es lo que le da toda la fuerza y riqueza a las constelaciones. Con ello la dialéctica negativa reorienta el sentido de las categorías (tales como identidad y totalidad) que habían sido heredadas de la tradición. Pero si bien tales “ideas” y sus imágenes provienen de la tradición abstracta de la filosofía, ellas no son mostradas por la dialéctica negativa como resultado de una sistematicidad

⁵⁹ En este sentido G. Mandado señala que el pensamiento teórico está constituido por constelaciones representativas de la experiencia dialéctica en las que no se da absorción ninguna de la apariencia en la verdad. Mandado, G. “Adorno” páginas 35 y siguientes.

⁶⁰ DN pg144; ND GS6 pg.144: “Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preizugeben”.

⁶¹ DN pg.141; ND GS6 141.

abstracta. Pues si bien es cierto que ellas provienen de la terminología hegeliana o aristotélica, ellas no pretenden ahora unificar lo diverso o sintetizar la historia en un sistema, sino procurar un acercamiento histórico, pluridireccional y creativo a los fenómenos, que evite someterlos a la dominación de una ideología. Y de ahí que la modificación de esos conceptos “tradicionales” se presente como fundamental a todo discurso que pretenda ser dialéctico. Modificación que lleva asociada la necesaria modificación de otros conceptos sustantivos en la historia de la filosofía (ya que la imposibilidad de una tajante distinción entre historia y sistemática obliga a una dinamización de las escuelas y los sistemas filosóficos): “Cuando una categoría cambia -la de identidad y totalidad por obra de la dialéctica negativa-, se transforma la constelación de todas y consecuentemente otra vez cada una”.⁶²

El proyecto adorniano de construcción de una lógica de la no identidad en base al pensar en constelaciones queda así articulado sobre un conjunto de categorías claves interrelacionadas entre ellas y cuyo objetivo consiste pues en elucidar conceptualmente el movimiento de la dialéctica frente a cualquier objeto particular al que se enfrente la experiencia filosófica. Por ello la tarea de la filosofía consiste en interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras a partir de los elementos aislados de la realidad. Pues la historia no es el lugar donde las ideas ascienden y se elevan de manera independiente, sino que son las figuras históricas las que se convierten en algo así como ideas cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad. De este modo una filosofía interpretativa de lo no intencional vira hacia la “escoria fenoménica”, hacia lo dejado de lado, ocupándose así de vestigios y escombros, de textos incompletos, contradictorios y fragmentarios.

A este modo de proceder le corresponde por ello un modo propio que tiene también como medio propio el concepto (un uso distinto del concepto) como objetivo de verdad, aunque de modo que quede aquí liberado el pensamiento de la idea tradicional de verdad por medio de la crítica al sistema, atendiendo así a la conciencia de la no identidad. El modo de proceder en tanto que forma de organización textual o expositiva compite pues aquí con la noción filosófica de sistema. Tal es la consecuencia de la noción filosófica de forma: Configuración,

⁶² DN. pg 169; ND GS6 pg. 169: “Wo eine Kategorie –durch negative Dialektik die der Identität und der

constelación, ensayo, fragmento, son los nombres que Adorno confiere a través de toda su obra a esa forma teórica capaz de hacer justicia al contenido concreto filosófico de la *dialecticidad*. Ya que a fin de cuentas la tarea de la “Dialéctica Negativa” consiste en legitimar epistemológicamente la exposición del concepto de experiencia filosófica. Y de ahí que, en la Dialéctica Negativa”, Adorno tratara de realizar la teorización de las cuestiones epistemológicas centrales: experiencia, concepto y dialéctica como la tarea de la inversión crítica de la dialéctica hegeliana.

Se podría decir que aceptada la premisa de una realidad contradictoria, esencialmente antagónica, Adorno entiende que el conocimiento del presente requiere de la yuxtaposición de conceptos contradictorios cuya tensión mutuamente negativa no puede disolverse. Y tal apreciación se presenta como algo relevante desde el momento en que se pretende explicitar algunas de las categorías claves de la Dialéctica Negativa. Sobre todo si la instancia crítica quiere mantener su carácter históricamente concreto y cambiante para poder seguir los desplazamientos entre experiencia y concepto. De ahí que al respecto señalara Adorno: “Pero la fuerza especulativa capaz de hacer saltar lo insoluble es la negación. Sólo en ella pervive el rasgo sistemático. Las categorías de la crítica al sistema son a la vez las que comprenden lo particular.”⁶³

El sentido que las categorías poseen se conoce justamente a través de la contradicción dialéctica, siendo ésta a su vez algo esencial para el proceso de constitución de dichas categorías. Adorno (siguiendo a Hegel) considera que lo que se presenta como lo firme (das Feste), o sea, como lo positivo o como la inmediatez no mediada es “*lo negativo*”, y justamente a causa de su pasividad lo “positivo malo”. De ahí que frente a esto, el pensamiento se presente como enemigo mortal de la positividad, como el principio negativo que pone de manifiesto que lo positivo es algo “mediado”, ya que hay una diferencia insoslayable entre los fenómenos y lo que éstos presumen ser desde sí mismos (algo que aparecía ya en Hegel como crítica de la “segunda naturaleza”, en cuanto ésta pretende presentarse como lo firme). Ahora bien, no son solamente los fenómenos objetivos los que parecen perder su carácter firme al desvelarse como mediados. Pues esa pérdida atañe

Totalität- sich verändert, ändert sich die Konstellation aller und damit wiederum eine jegliche”.

también a las categorías lógicas. Las cuales tenían ya en Hegel un doble carácter: por un lado se presentaban como “estructuras a priori, invariables” y de otro lado, eran “estructuras originadas, que se superan”. Mientras que Adorno considera que las “constantes del pensamiento puro” (die Invarianten reinen Denken) son algo “originado” (geworden) y, por tanto un “producto” (ein Produziertes).⁶⁴

Ahora bien, tras ello reaparece la cuestión sobre cómo queda entonces la relación de la dialéctica negativa con lo firme. Y es aquí donde Adorno se separa claramente de Hegel, ya que a pesar de querer mantener indefectiblemente la relación del concepto con su contenido (lo no conceptual) la filosofía hegeliana sigue actuando con “el primado del sujeto sobre el objeto”. Ya que a fin de cuentas Hegel tenía al Espíritu como lo firme, y para poder afianzarlo tenía que reducirlo a algo formal desligándolo de lo concreto y contingente, que es lo único que puede conferirle “la firmeza, que no tiene, de por sí, el pensamiento”. De ahí que para Adorno aquello que confiere firmeza a la dialéctica negativa necesite de una verdadera relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, de modo que el fundamento de la filosofía aparezca en la adecuada experiencia de la mediación, en la experiencia que permita al pensamiento salir de sí mismo. Una experiencia de lo otro, y a través de eso otro de sí mismo, que permita a su vez al pensamiento traspasar la fachada de inmediatez con que se presenta la realidad (das Existente, das Bestehende, Da y So- sein), y que permita al conocimiento ser algo más que mera “copia” o tautología de lo que el pensamiento pone, con anterioridad, en el objeto.

Para una tal dialéctica negativa, que es consciente del carácter inevitable de la mediación universal de la conciencia, el fundamento no puede pues estar en ninguno de los polos, sujeto y objeto, por más inmediatos que se pretendan, pues ella descubre siempre esa inmediatez como un momento deshaciendo así su apariencia de fundamento. La firmeza de la dialéctica proviene pues de la relación o de la reciprocidad en que la experiencia descubre al sujeto y al objeto. Así Adorno refiriéndose a *die Invarianten des reinen Denkens* afirma que ellas son algo producido, aunque no por eso resultan sin más verdaderas, ya que su verdad no procede

⁶³ DN pg.36; ND GS6 pg.38: “Die spekulative Kraft, das Unauflösliche aufzusprengen, ist aber die Negativen. Einzig in ihr lebt der systematische Zug fort. Die Kategorien der Kritik am System sind zugleich die, welche das Besondere begreifen”.

⁶⁴ Por consiguiente la positividad, en sus dos expresiones (objetiva y subjetiva), pierde su pretendido carácter *firme*.

de su separación de lo “variable”, sino al contrario, de su inseparabilidad de lo “cósico y variable”. Y en este sentido tales constantes hay que considerarlas también como momentos que se corresponden con la “dinámica histórica” y con la “dinámica de la conciencia” más que como algo invariable y separado de lo efímero y variable. De hecho, cuando se pretende que esas constantes queden como algo fijo, siendo por ello elevadas a algo trascendente pasan a convertirse en algo ideológico. Pues a fin de cuentas el núcleo temporal (Zeitkern) de la verdad que ellas comportan crece con lo cósico que varía.

[2.1]. Esencia y fenómeno (Erscheinung).

Tal es el caso de los conceptos esencia y fenómeno: “Ambos proceden de la tradición filosófica, ambos han sido conservados, pero cambiándoles el sentido de su marcha tendencial”.⁶⁵

En ello Adorno trata de caracterizar la esencia enfrentándola al fenómeno, al “ente con lo que afirma ser” (tal como se presenta en la conceptualización acrítica). Y por ello la esencia que emerge en la contradicción del ente consigo mismo es conceptual, esto es, no se da de un modo directo o inmediato sino que aparece a través del momento de la reflexión. Reflexión sobre la que se encuentra sin duda la problemática de la sociedad y de la historia, y el problema de su investigación filosófica: “Que sea conceptual (la esencia) expresa que el mundo comprendido -sea cual sea la culpa del sujeto- no es su propio mundo, sino hostil”⁶⁶ En el desgarramiento entre lo que la realidad es y lo que afirma ser se encuentra la clave de la categoría de la esencia. Ésta se sitúa siempre allende la inmediatez.

La distinción entre esencia y fenómeno se presenta pues fundamental en la crítica adorniana: “Negar que haya una esencia equivale a tomar partido por la apariencia, la ideología total que entre tanto, ha llegado a ser la existencia”.⁶⁷ Tal tesis va dirigida principalmente contra la tendencia positivista de quedarse en el fenómeno, rechazando cualquier otra diferenciación entre lo esencial y lo accidental que no sea la de los determinados objetivos de investigación

⁶⁵ DN. pg. 169; ND GS6 169.

⁶⁶ DN. pg. 170; ND GS6 169.

⁶⁷ DN. pg. 172; ND GS6 pg.171.

de un determinado sector de la realidad, dando con ello la decisión entre lo accidental y lo esencial a las respectivas disciplinas que se ocupan del objeto: “Para una puede ser accidental lo que es esencial para la otra”. Frente a esto, la distinción entre esencia y fenómeno se convierte en Adorno en un elemento básico que posibilita entrar en el interior del objeto y el trato con la realidad a través de la crítica. Pues para Adorno, dar el mismo valor a todos los fenómenos alegando que no se puede distinguir una esencia, supone hacer causa común con la mentira. Y de ahí que el positivismo se convierta para Adorno en ideología justamente por eliminar la categoría objetiva de esencia y con ello el interés por lo esencial. Empero, lo esencial no significa en absoluto la oculta ley universal; por el contrario su potencial reside en lo que se opone en tanto que diferente, marginal, en tanto que “escoria del mundo fenoménico”. Esto es, en aquello que hasta ahora ha sido accidental y relegado al borde para la marcha del mundo: “Mirar esto, como decía Freud –la escoria del mundo fenoménico- más allá incluso de la psicología, es seguir una intención dirigida a lo particular como lo diferente [lo no idéntico, das Nichtidentische]”.⁶⁸

La propuesta de distinción entre fenómeno y esencia en el individuo cognoscente aparece también ahora como una tarea prioritaria. Pues en verdad hay una experiencia (Erfahrung) de lo esencial y lo accidental (Unwesentlichen), que desde luego es falible, aunque inmediata y espiritual, y allí donde falta el conocimiento tal experiencia permanece inmóvil y estéril. Y tal criterio para distinguir aquello esencial de aquello no esencial está relacionado con la capacidad del individuo para sentir o experimentar el sufrimiento (Leiden); su medida es “lo que ocurre objetivamente a los sujetos como sufrimiento propio”.⁶⁹

Es decir, la subjetividad pide ser redimida en su verdad, la verdad del sufrimiento, en el que la consciencia no idéntica del individuo expresa su claustrofobia frente a la identidad. De este modo el sufrimiento del individuo, su incomodidad frente al mundo y su propia consciencia, funciona como síntoma de la clara disimetría que la subjetividad moderna presenta entre la fuerza coactiva de los procesos de internalización de normas sociales y el estrecho marco para la creación de la consciencia autónoma. Adorno recoge esta indicación desde la imposibilidad de la administración y socialización total y la rescribe situando al sufrimiento

⁶⁸ DN pg.173; ND GS6 pg.172: “Der Blick darauf, der auf den Freudschen *Abhub der Erscheinungswelt* weit über den psychologischen hinaus, folgt der Intention aufs Besondere als das Nichtidentische”.

⁶⁹ DN. pg. 172; ND GS6 pg.172: “Ihr Mass ist, was den Subjekten objektiv als ihr Leiden widerfährt”.

individual como punto de cristalización de la necesidad de emergencia de lo no idéntico. Pues dada esta carga transformadora que el sufrimiento contiene como aquello bajo la cual el individuo experimenta los conflictos objetivos no resueltos, la dialéctica trata de esforzarse contra los intentos de ocultarlo como resistencia a la perpetuación de la identidad coactivamente impuesta.

A fin de cuentas la conexión de la categoría de esencia con el interés del individuo es signo de la aspiración de un proyecto filosófico que conlleva las dos vertientes que la filosofía tradicional denominaba filosofía teórica y filosofía práctica. Con ello, la postura que contrapone la apariencia y esencia del individuo en el mundo actual lleva aparejado el interés por superar tal estado de cosas, en tanto que legítima aspiración del particular: “La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad”.⁷⁰

[2.2]. Mediación.

Con la dialéctica negativa se produce también un cambio en lo que respecta al concepto de mediación. De hecho la mediación podría ser considerada como la categoría básica de la Dialéctica Negativa. Pues la Mediación está presente en las categorías Esencia-Fenómeno, Universal-Particular, y Sujeto-Objeto.⁷¹ Lo cual indica a grosso modo que todo está mediado, esto es, que nada es puramente inmediato (ya sean los datos de los sentidos de la teoría tradicional o bien el sujeto trascendental de la teoría moderna). La mediación supone así una actividad del sujeto, pero no es algo que quede reducido al sujeto y a sus pretensiones absolutas constitutivas. O dicho en otros términos, el conocimiento no es exclusivamente una actividad pura del sujeto, y el objeto no es meramente un producto natural sino que requiere de la participación humana. Tras ello Adorno trata de destacar el alcance de los momentos de la mediación: la mediación del objeto por el sujeto y la del sujeto por el objeto, haciendo valer así (con Kant y Hegel) el primer momento contra el positivismo y la ontología; el segundo (el de la mediación objetiva de lo subjetivo) contra la filosofía de la subjetividad⁷²

⁷⁰ DN pg.26; ND GS6 Pg.29.

⁷¹ Así por ejemplo en lo que respecta a la categoría Esencia-Fenómeno dice Adorno: “Tampoco la mediación de esencia y fenómeno, concepto y cosa, se conserva como lo que era, componente objetiva del objeto”. DN pg. 173; ND GS6 pg.172.

⁷² Cfr. Ciro Mesa. “*Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno*”. pg.210.

(y ello no solo frente a Kant sino también fundamentalmente contra Hegel el cual acababa con la absolutización del sujeto en nombre del Espíritu).

Ante todo dos términos son destacados y diferenciados por Adorno a partir de la categoría de mediación. A saber, la mediación del concepto y la mediación de la inmediatez: “Al concepto le es esencial la mediación, su misma naturaleza es ser inmediatamente la mediación; sin embargo la mediación de la inmediatez es una determinación reflexiva, que solo tiene sentido en relación con su opuesto (...) La inmediatez... representa una componente que no necesita del conocimiento, de la mediación, *del mismo modo* que ésta necesita del concepto”.⁷³

El análisis del concepto de mediación trata así de diferenciar las determinaciones de la subjetividad frente a las de lo objetivo. Para ello, Adorno introduce en primer lugar la noción de “mediación del concepto”: Al concepto le es propio por una parte, estar constituido (en tanto que condicionado históricamente y reflejo de las condiciones materiales de la época); y de otra parte también le es propio su referencialidad a su otro, al objeto que pretende captar. Por ello, al concepto como producto de la actividad de la subjetividad “le es esencial la mediación, su misma naturaleza es ser inmediatamente mediación”. Mientras que la noción de “mediación de la inmediatez” se refiere a que, por el lado de lo objetivo, resulta que no puede hablarse de ello sin usar el concepto (aunque sea el de inmediato). Es decir, que el pensamiento no puede operar sin conceptos. Empero, el concepto de inmediatez apunta hacia aquello que no cabe bajo el dominio del “concepto”, esto es, que la inmediatez como momento de la reflexión se dirige hacia lo inmediato como su otro en tanto que lo diferente, en tanto que lo otro del sujeto. De ahí que la mediación del sujeto no anule lo mediado.

A saber: El concepto podría decirse que es algo así como un tercero entre el yo cognoscente y la cosa, ya que no es algo puesto propiamente por el sujeto sino más bien por el lenguaje. Y de ahí que esa diferencia entre el concepto y la cosa apunte a un momento de no-identidad entre cosa y concepto, entre lo inmediato y su determinación conceptual. Mediar algo implica así una identificación de lo no conceptual con el concepto, pero el algo no es soluble sin más en el concepto, sino lo inabsorbible por él.⁷⁴ Pero eso no significa, por supuesto, que para

⁷³ DN 174; ND GS6 pg 173. Cursiva añadida.

⁷⁴ “De ningún modo significa la mediación que todo se absorbe en ella; por el contrario, postula, lo que ella media, lo inabsorbible”. DN pg 174; ND GS6 pg 173. J.E. Moncada ha hecho hincapié en este aspecto del lenguaje como mediación en: “*Mediación y conocimiento. Sobre algunos motivos de la dialéctica negativa en Adorno*” pg.84-5.

Adorno lo inmediato no sea mediado, sino que lo inmediato *no* necesita de la mediación “del mismo modo” que la mediación de lo inmediato. La mediación necesita en efecto de algo que pueda mediar, pero el algo no necesita del concepto para ser (sino sólo para su conocimiento). Y en este sentido el cómo (*das Wie* y no *das Was*) apunta a modos distintos en que están mediados los objetos. Ya que en última instancia el uso del lenguaje (y en él el operativo categorial) condiciona el modo en que es conocida la cosa (aprendida, determinada, identificada...). Si bien el olvido de la diferencia entre concepto y cosa (entre los términos de mediación e inmediato) lleva al abuso totalitario del concepto, por lo cual sólo un pensamiento que se toma en serio la diferencia entre lo mediado y la mediación, el momento de no identidad en la identidad, es capaz de pensar lo diferente en sus actos identificadores. Con ello el principio de no identidad sirve para plantear la tensión entre el momento de lo subjetivo y el de lo objetivo. A eso se refiere también concepto de mediación: “Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras la que este puede experimentar.”⁷⁵

Mediante las categorías el sujeto logra dar expresión a las contradicciones de unos objetos que son previos a la experiencia. En este sentido, el sujeto no da la mediación, sino que más bien la recrea, la objetiva en tanto que portador de racionalidad (y a ello apunta a grandes rasgos la noción adorniana de prioridad del objeto). Pero esto no significa que la dialéctica negativa tenga un sentido meramente inverso que sería la enfatización absoluta del objeto, sino que respeta a éste precisamente en el supuesto de su no identidad con el sujeto.

Si el círculo de la identificación la trazó el pensamiento que no tolera nada fuera, su cautividad es obra suya. Tal racionalidad fue dictada por lo amenazador de la naturaleza al tiempo que ella se ciega ya ante cualquier cosa que se sustraiga a su dominio. No por casualidad el tema de Novalis, *überall zu Hause zu sein*, “expresaba la necesidad de acercarse a un mundo heterónimo y en este sentido irracional. Tal necesidad es embrollada (...) con la barbarie arcaica de que el sujeto insatisfecho [nostálgico; sehnsüchtige] es incapaz de amar lo extraño, distinto”.⁷⁶

⁷⁵ DN pg.173; ND GS6 pg.172.

[2.3.] Particular y Universal

El equívoco que el concepto de mediación hegeliana conlleva hace que “los polos mutuamente opuestos del conocimiento” se equiparen. Por ello en su corrección la dialéctica negativa supone también un cambio en lo referido al concepto de “particular”. No en vano con ello Adorno criticaba a Hegel (y a la tradición en tanto que filosofía de la identidad) su indiferencia hacia lo particular que queda “fuera del concepto”. Y en este sentido a la forma en que lo otro del concepto ha sido degradado epistemológicamente. Por eso la filosofía de Adorno se revuelve contra el límite que la tradición se había autoimpuesto en lo que concierne a la renuncia por alcanzar el particular, de manera que las expresiones de lo otro, o lo diferente, tratan ahora de hacer hincapié justamente en eso particular, pretendiendo resaltar el aspecto de su no identidad con el concepto, es decir, enfrentándose a la mera utilización de la identificación a la cual el concepto se atiene usualmente.

Lo particular no puede quedar subsumido bajo una categoría en la cual adquiriera su sentido simplemente por la universalidad de la que participa. Y tal es la razón de que el punto de fuga de toda mediación, que no se adecua a la mera repetición vacía de la cosa, sea vista por Adorno como lo particular y no como el concepto universal de lo particular.⁷⁷

Ahora bien, lo particular no existe tampoco simplemente para sí, sino que es en sí su otro y está unido a ello; lo particular está mediado por la totalidad. De este modo un polo queda caracterizado por la unidad formada por la mediación del concepto en tanto que universal. Tal aspecto del concepto es distinguible por su “alejamiento de lo óntico” en tanto que “unidad abstracta de los ontos” que abarca. Tal unidad deviene así de lo particular al ser creada conceptualmente; siendo por ello diferente de lo particular mismo que ahora se muestra lo otro con respecto a ese proceso de conceptualización. El polo opuesto es justamente lo particular, el sustrato de la determinación conceptual. Y en ello reside su esencialidad, en lo que se opone a la supuesta esencialidad otorgada por el concepto: “En éste (en el particular) el concepto (Begriff) es siempre negativo (sein Negatives), el que recorta aquello que lo particular mismo es.”⁷⁸ Vistos en conjunto los dos polos, si para el concepto lo particular significa lo otro, lo que queda fuera del límite de la conceptualización, desde el

⁷⁶ DN pg.175; ND GS6 pg. 174.

⁷⁷ “La insolubilidad (Unauflöslichkeit) en el concepto general, que convierte a lo particular en el impulso dialéctico, la despacha Hegel como contenido universal”. DN pg.175; ND GS6 pg.175.

particular el concepto significa la negación de lo diferente, el sacrificio del particular. Ahora bien, puesto que el instrumento propio del pensamiento (y por ello también de la dialéctica) es el concepto, a la filosofía le resulta imposible trabajar sin el momento conceptual. La pretensión de la dialéctica negativa consistiría pues en la reconducción del pensamiento conceptual hacia su otro, hacia lo particular: “A la filosofía le es imprescindible -por discutible que ello sea- confiar en que el concepto pueda superar al concepto, al instrumento que es su límite.”⁷⁹

Cambiar lo conceptual de modo que pueda dar un vuelco hacia lo diferente, en ello consiste el gozne de la dialéctica negativa. De este modo, la reflexión del concepto sobre sí mismo deshace la ilusoria unidad del objeto en el sujeto (del particular en el concepto) propia de la tradición filosófica y concretamente de la dialéctica hegeliana. Ya que en Hegel se hacen equivalentes lo particular y el concepto de la particularidad; señal en última instancia de la reducción subjetiva producida en la dialéctica hegeliana. Por ello en opinión de Adorno, Hegel había ignorado que lo particular es diferente al concepto universal que pretende identificarlo. Frente a ello el concepto de particularidad representa un concepto de sujeto, que en su pretensión de captar lo particular, deja un resto que es lo diferente a la universalidad que crea. Como dice Adorno: “El concepto universal de la particularidad carece de jurisdicción sobre lo particular, a que se refiere en abstracto”⁸⁰

De nuevo es en lo particular donde queda desmentida la apariencia de identidad desde el momento en que el sujeto cognoscente particular puede percatarse de lo que supone el primado de lo universal para con su particularidad. Adorno declara así la negativa a ratificar la identidad hegeliana de espíritu y realidad material.

De un modo parecido la crítica kierkegaardiana a Hegel es situada en el espacio lógico de la crítica adorniana: La “existencia” como resistencia a la identidad idealista de sujeto y objeto. De hecho en Kierkegaard la “existencia” comporta el rechazo de la inmanencia formal a la que en Kant quedó reducida la subjetividad, como también la relación sujeto-objeto idénticos en Hegel: la historia del individuo ocupa así el lugar de la historia de la especie. El particular es ahora portador de un sentido material no confirmado en Hegel ni en Kant. Empero en

⁷⁸ DN pg. 175; ND GS6 pg 175.

⁷⁹ DN pg. 18; ND GS6 pg 21.

opinión de Adorno el particular del sentido ontológico es de nuevo un Yo abstracto, esto es, una “abstracción del particular”. Es decir, el enclaustramiento de la individualidad es tal que la imposibilidad de predicar algo sobre ello se convierte en realidad. Con ello su empeño por negar el concepto, de evitar que lo más concreto quede subsumido bajo la generalidad impide cualquier posibilidad de su aclaración racional. Es decir, la subjetividad deviene totalmente opaca y en este sentido el “Yo” pensado por Kierkegaard supone para Adorno el sistema mismo reducido ahora a la dimensión del punto. Y si ello es así, entonces la salida del idealismo queda aquí impedida, pues uno de los momentos del proceso cognoscitivo -el momento sujeto- vuelve a concebirse abstractamente como concepto del particular (particularidad) germen otra vez de sistema y de totalidad (y no propiamente como particular). Pues la “existencia” no es pensada entonces como individualidad concreta, sino como concepto de existencia. Dice Adorno: “Lo particular es sustituido por el concepto universal de la misma particularización, por ejemplo, de “existencia” (Existenz) en la que ya no hay nada particular”⁸¹

[2.4.] Sujeto y Objeto.

La diferencia entre el concepto y el particular viene a su vez plasmada en las categorías de sujeto y objeto. Así la dialéctica negativa “desarrolla la diferencia (Differenz) que dicta lo universal entre él y lo particular. Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto”.⁸²

Los conceptos de sujeto y objeto son caracterizados por Adorno como negativos ya que adquieren contenido en tanto que se diferencian, en tanto que relación negativa. Y de ahí que ambos se constituyan mutuamente, lo cual quiere decir que sujeto y objeto no pueden ser contenidos primarios a los que se enfrente la conciencia, y por ello tampoco conforman una estructura fija y originaria a través de la cual pudiera articularse una realidad dada de antemano. En este sentido ambos conceptos *ni son la última diada ni se oculta tras ellos la unidad suprema*: “La polaridad de sujeto-objeto (...) ambos conceptos son categorías de la

⁸⁰ DN pg. 176; ND GS6 pg.175: “Das allgemeine Begriff von Besonderheit hat keine Macht über das Besondere, das er abstrahierend meint”.

⁸¹ DN pg. 176; ND GS6 pg.175.

reflexión producidas, fórmulas para algo incomponible; ni algo positivo ni contenidos (Sachverhalte) primarios, sino absolutamente negativos: lo único que expresan es la diferencia (Nichtidentität)”.⁸²

La dialéctica negativa reafirma así su interés por la renuncia a la concordancia de sujeto y objeto que resultaba de la simple reducción del objeto a contenidos del sujeto. Por ello la reflexión filosófica hace suya la tarea de desarrollar lo más relevante que reflejan estas categorías, a saber, la imposibilidad y el absurdo de pretender reducir todo objeto a objeto pensado. O sea, el respeto por lo otro, por lo no idéntico al sujeto justamente en esta diferencia.

La concepción que mantiene la dialéctica negativa respecto a la polaridad sujeto-objeto pasa pues a entenderse como una relación en que ambos se auto-constituyen. Lo cual permite otra vez distancias respecto a Kant y a Hegel. Pues en efecto, por un lado, el dualismo absoluto acaba asumiendo que toda la realidad cabe en unos esquemas apriorísticos puestos por el sujeto. Así el hecho de que Kant en aras de la generalidad y la necesidad elevara la subjetividad a estructura formal, no hacía sino eliminar todo rastro de auténtica espontaneidad convirtiendo la subjetividad constitutiva en objetividad sin resto de sujeto. Con ello los atributos de necesidad y universalidad, adheridos al concepto de ley, cobran firmeza cósmica y, en opinión de Adorno, se igualan al mundo social con que chocan los sujetos vivos. Y de ahí que mientras Kant entiende por objetividad aquello que constituye el carácter necesario y universal de una ley, Adorno la interpreta como la realidad social que media colectivamente al sujeto empírico y su experiencia. Razón por la cual la crítica de Adorno insiste en recordar la mediación objetiva (pero sin volver a caer en una afirmación ingenuamente realista o precrítica). Mientras, por otro lado, si bien es cierto que en Hegel la mediación es justamente la respuesta a la falsedad epistemológica de la posición de enfrentamiento sujeto-objeto del formalismo o del pensar del entendimiento, tal posición no garantiza sin embargo la superación del formalismo que comporta la filosofía de la reflexión. Pues también el sistema en Hegel acaba por restaurar el formalismo, o sea, la relación externa del sujeto y el objeto al situar al pensamiento en una forma de enfrentamiento

⁸² DN pg 15; ND GS6 pg. 18.

⁸³ DN pg. 176; ND GS6 pg 176. De hecho, según Adorno, sujeto y objeto se constituyen mutuamente a la vez que se separan en virtud de esa constitución.

absoluto ante su objeto y hacer que éste se evapore en aquel, de modo que en última instancia la forma sistemática es idealista aún previamente a toda tesis de contenido. Y tal es la razón de que el argumento de la dialéctica negativa vaya dirigido justamente contra la dialéctica hegeliana, la cual a pesar de tener el mérito de haber desarrollado una dialéctica del objeto termina sin embargo cancelándolo en favor del sujeto, derivando hacia un monismo sistémico por reducción de todo lo objetivo a contenidos del sujeto: A Hegel la dialéctica de sujeto y objeto “se le convierte como estructura del ser en sujeto.”⁸⁴

Frente a ambas posturas se posiciona la dialéctica negativa. Para Adorno la dialéctica sujeto-objeto viene dada por la mediación (y en este sentido el objeto, como lo dado inmediatamente al sujeto, es también cognoscitivamente lo más lejano ya que el objeto está siempre mediado histórica y socialmente), pero aquí mediación significa ante todo que hay una diferencia que nombra un desequilibrio en el interior de la relación sujeto-objeto y que da lugar a la primacía del objeto: “La disimetría (Vermöge der Ungleichheit) del concepto de mediación hace que el sujeto esté de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza [constitución; Beschaffenheit], es antes que todo también objeto”.⁸⁵

Se podría decir que la insistencia sobre el ser-mediado de toda inmediatez es el núcleo del pensar dialéctico en general por cuanto ser mediado determina la preformación social de toda experiencia individual. Pero lo propiamente peculiar en Adorno es la discusión con la filosofía de la subjetividad, que comienza cuando la perspectiva de “la mediación dentro del mediador” es ganada desde el análisis inmanente de las categorías idealistas. Y de ahí que recordar la mediación objetiva de lo subjetivo implique un segundo nivel de reflexión. Pues este recuerdo incluye saber que, en contra de la aspiración a sentar la prioridad sin límite del sujeto, el sujeto es sólo una parte del mundo empírico; si bien una parte especial en tanto que

⁸⁴ DN pg. 177; ND GS6 pg.176.

⁸⁵ DN pg 185; ND GS6 pg 184. Primacía del objeto quiere pues decir que el objeto es más determinante respecto del sujeto que el sujeto respecto al objeto.

a él le cabe la función de experiencia y con ella la posibilidad de autotransformarse: “Todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo”.⁸⁶

La prioridad del objeto convierte pues a la dialéctica en *materialista*.⁸⁷ Ya el supuesto de la mediación implica reconocer que al individuo no le corresponde ninguna experiencia ni tampoco ningún material *experiencial* que no esté proporcionado por lo general, y justo la mediación objetiva de la subjetividad le permite a Adorno criticar la prioridad del sujeto que pasa a concebirse como algo derivado. Si bien con ello se está muy lejos también de resolver la dialéctica entre lo general y lo particular por el lado de la integración en lo general. Todo lo cual supone en última instancia que la conexión entre la conciencia y el proceso social no puede resolverse ni postulando un yo puro ni hipostasiando lo social como un trascendente escindido de la conciencia individual, razón por la cual la sociedad resulta *inmanente a la experiencia*.⁸⁸ En este sentido el mecanismo de abstracción del pensamiento y el principio que articula la vida social muestran su identidad estructural y conexión real. Y de ahí que la abstracción sea la ley del pensar identificante, pero también lo que subyace a la objetivación del valor de la mercancía (la abstracción del trabajo socialmente necesario). Ambos son momentos complementarios del principio que estructura tanto objetiva como subjetivamente el proceso de la vida social: “No hay otra forma de acceso filosófico a las categorías sociales que descifrar la carga de verdad que encierran las filosóficas”⁸⁹

⁸⁶ DN pg.203; ND GS6 pg 202: "Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls". Para pensar, conocer o actuar, el sujeto debe concebirse como algo mediado; debe ser *algo*. Pero para Adorno ese *algo* tiene que corresponderse con el sujeto *vivo*, el único *sujeto real*.

⁸⁷ En este sentido incide H. Eidam al señalar que sin pensar “la prioridad del objeto y sus implicaciones temporales”, no cabe una adecuada revisión “del dominio sobre la naturaleza tal y como se ha realizado en el modo de producción capitalista” a partir del entendimiento de la Naturaleza como “mera *res extensa*”. Heinz Eidam. “*Natur im Geist. Zur Bedeutung der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung von Subjekt und Objekt bei Theodor W. Adorno*”. pg.243.

⁸⁸ Cfr. Ciro Mesa. “*Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno*”. Al respecto C. Mesa hace hincapié en que este carácter inmanente es lo que permite a Adorno establecer la relación entre las categorías lógicas y las sociales dentro del ámbito de la discusión gnoseológica. Para lo cual en primer lugar la mediación objetiva del sujeto requiere que la reflexión de las categorías gnoseológicas integre “el proceso vital real de la sociedad”, sin el que tales categorías serían abstracciones carentes de contenido. Y en segundo lugar la inmanencia requiere que la dimensión social de esas categorías sea descubierta como núcleo del propio contenido lógico (y no algo introducido meramente de contrabando por la Sociología). Algo que Adorno trata de cumplir mostrando la identidad estructural (y la conexión real) entre el mecanismo de abstracción que rige el pensamiento y el principio de intercambio que articula la vida social.

⁸⁹ DN pg.199; ND GS6 pg.198: “In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen”.

Los conceptos de sujeto y objeto no hacen pues sino reproducir en el interior de la reflexión la escisión que pertenece primariamente a la realidad. La reflexión crítica ve en ello la traducción al ámbito de la conciencia teórica de un antagonismo que se ha dado en la realidad social. A saber: La razón instrumental como culmen de la sociedad de intercambio encuentra su correlato en la razón teórica de la subjetividad idealista (propia del pensar de la identidad) como filosofía del sujeto que se declara unilateralmente introductora de sentido y acción. Y así la crítica de tal subjetividad idealista como constituyente de sentido es el propósito de la filosofía de Adorno. En ella el *sentido* es tetado fuera de tal subjetividad, en su otro, en el “objeto”, a la vez que *criticado*. Y de ahí que para Adorno se trate también, como ya apreciara Marx, de señalar la distinción entre el primado del objeto como algo que debe ser creado críticamente, y su caricatura en lo establecido (su deformación por el carácter de mercancía). La prioridad del objeto, que convierte a la dialéctica en materialista, queda pues aquí vinculada al pensamiento de Marx.⁹⁰

Para Adorno la dialéctica negativa que empezaba pues por enfrentarse a la posición del dualismo sujeto-objeto (posición de claridad: sujeto como “el que sabe” y objeto como “lo sabido”) acababa extendiendo su crítica a toda la epistemología moderna a causa de su deficiente reflexión sobre el sujeto construido.⁹¹ Ya que tal sujeto se había visto involucrado en un movimiento de progresiva sustracción de sus contenidos empíricos, quedando al final meramente identificado con su concepto, de modo que el individuo empírico quedaba sencillamente fuera del ámbito de la reflexión siendo constantemente estilizado en el concepto de sujeto. Y de ahí que olvidar lo no conceptual del sujeto, ese “plus” no realizado, suponga para Adorno cosificarlo en la abstracción de la identidad. La falsedad del sujeto presente en el idealismo era así descubierta en última instancia como una identidad realizada

⁹⁰ “A pesar de la prioridad del objeto, el carácter cosista del mundo (die Dinghaftigkeit der Welt) es también apariencia (Schein). Induce a los sujetos a atribuir a las cosas en sí la conexión social de su producción (...) En efecto, el que la mercancía sea un fetiche no es puesto en la cuenta de una conciencia equivocada subjetivamente, sino que está deducido objetivamente del a priori social, el proceso del canje (Tauschvorgang) (...) El cambio (Tausch) se realiza y, por lo tanto, disfruta de objetividad real, a la vez que es objetivamente falso, pues atenta contra el principio de la igualdad (Gleichheit), que es el suyo”. DN pg 191; ND GS6 pg 190.

⁹¹ Cfr. Gómez, V. “La teoría estética de Th. W. Adorno”, pg.135. En este sentido señala V. Gómez que bajo el ideal de claridad, sujeto y objeto son concebidos estáticamente. Si bien tal exigencia de claridad se vuelve dudosa cuando se descubre que aquello sobre lo que el pensamiento piensa es algo en sí mismo en movimiento, no asemejándose a la “*res extensa*” de Descartes. Y que además debido a su relación con un objeto dotado en sí mismo de movimiento, también él mismo se mueve (siendo éste uno de los logros principales de la “Fenomenología del Espíritu”).

en contra de la negatividad del mundo real: “El dominio universal sobre los hombres del principio de equivalencia (des Tauschwerths) niega a priori a los sujetos el derecho a serlo, rebaja la misma subjetividad a mero objeto y convierte en falso (Unwahrheit) el principio de universalidad que afirma fundar la hegemonía del sujeto”⁹²

Dado lo cual a la filosofía le es adjudicado el papel de la reflexión en torno a la negatividad de una sociedad inconsciente de sí. Pues en ella el trabajo social se encuentra íntimamente aunado al principio de equivalencia que iguala a todos los individuos como instrumentos con vías al desarrollo de una función que tiende al mantenimiento de la totalidad y en la cual en vez de desarrollar su espontaneidad y particularidad el individuo queda de antemano reducido a pieza intercambiable de una totalidad ajena. No en vano la realización del sujeto queda exclusiva e inherentemente vinculada a la noción de sistema (en el más puro sentido hegeliano) donde la omnipotencia del sujeto constitutivo de la identidad realiza la degradación efectiva del sujeto empírico. Al fin y al cabo, desde el individualismo decimonónico, el individuo ha ganado tanto en plenitud, diferenciación y fuerza, como por otra parte ha sido debilitado y socavado por la socialización de la sociedad. Por ello “la mediación dialéctica de lo universal y particular no autoriza a una teoría que opte por lo particular, para pasarse de rosca, tratando lo universal como si fuese una pompa de jabón”.⁹³

La conciencia de la prioridad del objeto trata de asumir la situación real del sujeto, su sumisión a una objetividad que lo integra desintegrándolo. Lo cual supone un saberse menos por parte del sujeto de lo que creía ser. Si bien saberse menos sería no obstante, según Adorno, la condición para poder ser más. Tal es la confianza de Adorno en la reflexión. Sólo ante el sujeto que se sabe menos se desvela la objetividad que lo oprime como situación falsa.⁹⁴ Con ello la dialéctica materialista y negativa de Adorno articulada por la conciencia de la prioridad del objeto no hace sino perseguir un más de sujeto (y de libertad). Y de ahí que la dialéctica negativa engarce aquí implícitamente con el materialismo de Freud: “Los

⁹² DN pg. 180; ND GS6 180.

⁹³ DN pg.200; ND GS6 pg.199-200.

⁹⁴ “Sólo a la reflexión subjetiva, y concretamente a la reflexión sobre el sujeto, le es accesible la preeminencia del objeto”. DN pg.186; ND GS6 pg. 186: “Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar”.

datos al parecer fundamentales de conciencia son otra cosa de lo que se cree. En la dinámica de gusto [placer; Lust] y disgusto [displacer; Unlust] se infiltra en ellos lo corpóreo”.⁹⁵

Adorno se enfrentaba aquí de hecho a la tradición gnoseológica que prepara el objeto como objeto de conocimiento y que espiritualiza a la vez lo corporal. Pues para ella lo objetivo en el objeto (lo no espiritualizado) sólo se llama objeto desde el análisis orientado subjetivamente (desde la primacía del sujeto) convirtiéndose en materia, aunque de modo que en ella la no identidad obedece todavía a la identidad. Empero la componente somática es *irreductible* a la reconstrucción del mundo de las cosas dentro del sujeto, por más que tal reconstrucción se empeñe en constituir espiritualmente al cuerpo en tanto que ley de la conexión de sensaciones y actos. Y es que ni sujeto ni objeto son algo meramente “puesto”. Ya que de lo contrario el espíritu se convertiría sin más en algo distinto del cuerpo, en contradicción con su *somatismo* inmanente. Amén del propio hecho de que el antagonismo no puede ser eliminado sólo a base del espíritu: “En el antagonismo se hace patente por igual lo que tendría prioridad [Vorrang] sobre el sujeto a la vez que se le escapa, así como el desgarramiento de nuestra época con el sujeto [die Unversöhnheit des Weltalters mit dem Subjekt], que es algo así como la figura invertida del primado de la objetividad”.⁹⁶

No en vano para Adorno la contradicción sobre la prioridad del espíritu o el cuerpo se comporta de un modo predialéctico al arrastrar la pregunta por un *primum*. Ambos son abstracciones de su experiencia, y su radical diferencia algo puesto que refleja la “autoconciencia” del espíritu históricamente adquirido y la distorsión de aquello que niega por mor de su propia identidad: “Sólo en cuanto el yo es de por sí no-yo (Nichtich), se relaciona con éste, *hace* algo, incluso cuando lo que hace es pensar”.⁹⁷

⁹⁵ DN pg.203; ND GS6 pg 202: “Die vermeintlichen Grundtatsachen des Bewusstseins sind ein anderes als bloss solche. In der Dimension von Lust und Unlust ragt Körperliches in sie hinein”.

⁹⁶ DN pg.195; ND GS6 pg. 194.

⁹⁷ DN pg. 202; ND GS6 pg.201. Al respecto S. Jarvis hace hincapié en que el materialismo significa para Adorno algo así como un impulso hacia el deseo no engañoso de felicidad, esto es, algo que incluye el placer corporal y el deseo del fin del sufrimiento. Un impulso que está ya implícitamente en el pensamiento mismo. Pues “todo pensamiento es ya también afectividad corporal”. Cfr. Simon Jarvis. “Adorno, Marx, Materialism” pg 80 y 97.

En suma: Las categorías tratando de ir con el concepto más allá del concepto circunscriben así su hacer a la *experiencia filosófica*. Experiencia que resulta a partir de la relación mediada que hay entre sujeto y objeto y entre particular y universal.

De un lado la referencia a lo particular, dada a partir de la negatividad de lo universal, se hace presente por medio de la relación que hay entre sujeto y objeto. Relación que tiene su fundamento en lo objetivo que hay en el sujeto, y que se hace por tanto patente a partir su “experiencia del objeto”. Pues si a la abstracción conseguida por el concepto se le escapa lo particular del fenómeno, para conseguir el conocimiento de lo concreto y particular en su no identidad se hace necesaria la experiencia del objeto, la cual sólo puede realizar un sujeto que no se rija sin más por la prepotencia autárquica y uniformadora anclada en la universalidad del pensamiento identificante. La intervención del sujeto es así obviamente algo imprescindible, pero sin olvidar que ésta tiene que recibir su impulso de la cosa misma (como, en general, el conocimiento). A saber: la no identidad es vista como la experiencia del objeto convertida en forma de reacción subjetiva.

De otro lado la relación particular-universal sirve primeramente para ver en su concreción el alcance y límite de la constitución de sujeto y objeto. Pues de hecho lo que desde Hegel aparecía como “tensión” o contradicción en el sujeto correspondía en última instancia a la afinidad de particular y lo universal. Y en este sentido si la experiencia individual (en tanto que se da en una conciencia personal) era contingente, no es menos cierto que por su participación en el medio discursivo tal contingencia no era absoluta (es siempre mucho más que sólo algo personal). Del mismo modo que lo universal (del medio discursivo) tampoco era algo completamente absoluto pues en cierta medida le era inherente la contingencia de lo personal. Ahora bien, se hacía necesario subrayar que tal reciprocidad no era sin embargo equilibrada desde el momento en que lo universal tiene la tendencia a imponerse, y de ahí que la conciencia individual quedara casi como conciencia infeliz: “La conciencia desgraciada [unglückliches Bewusstsein] no es presunción ofuscada del espíritu; por el

contrario le es inherente, la única dignidad que recibió al separarse del cuerpo. Ella recuerda negativamente su componente somática [leibhaften Aspekt]”.⁹⁸

No en vano bajo “figura” del presente la totalidad está contenida objetivamente en el individuo (siendo pues la mediación entre ambos “de contenido”) por medio de la “totalidad social” y “formal” (en tanto que la ley que rige esa totalidad social es la abstracta del intercambio). Razón por la cual para Adorno, la tarea de la experiencia filosófica es señalar el carácter mediado de lo universal y lo particular por el concepto al tiempo que la reflexión crítica sobre éste mismo, pues lo universal al reproducir lo coercitivo del Todo se fusiona con lo no verdadero. De ahí que la autorreflexión (Selbstbesinnung) crítica trate de subsanarlo en el sentido de marcar los límites al abuso de lo universal en su tendencia ilusoriamente autárquica. Con ello la filosofía presenta una doble tendencia en su dialéctica: por un lado hacia la libertad (como Aufklärung) a la que empuja lo no idéntico, y de otro lado hacia la no libertad que procede de la coerción del pensamiento identificante el cual como imprescindible elemento conceptual permite a la filosofía resguardarse de la regresión hacia la arbitrariedad, ya que le concede “disciplina” y la refiere a lo *concreto*. A saber, la dialéctica negativa descubre constantemente que desde la misma coerción ha de buscarse los modos de la propia liberación. Y de ahí que la experiencia redimible, no dañada, conlleve así una relación no dominante entre sujeto y objeto, reteniendo por ello algo así como lo que Hegel acuñó como conciencia desgraciada aunque de tal modo que ello ya no suponga frustrar el deseo del sujeto al dominar el mundo a través de la actividad conceptual y práctica, esto es, a través de la elevación desmesurada del sujeto que niega su naturalidad, su corporeidad.⁹⁹ “La componente somática (Das leibhafte Moment) recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar (...) Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y crítico, la praxis que cambia la sociedad”.¹⁰⁰

⁹⁸ DN pg 203; ND GS6 pg. 203.

⁹⁹ Cfr. Claudia Rademacher. “Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision”. pg 44. Y en el mismo sentido M. Jay. “Is Experience Still in Crisis?” pg.144.

¹⁰⁰ DN pg.204; ND GS6 pg.203. Y al respecto señala Adorno en el mismo lugar que suprimir el sufrimiento o aliviarlo hasta un grado que no se deje imponer límites teóricamente “no es cosa del individuo (dem Einzelnen) que lo padece, sino de la especie (der Gattung)”. En este sentido Hans-Ernst Schiller se ha referido a que la crítica del principio totalizador e identificador del cambio no quiere decir apostar sin más por lo no idéntico. Sino que sólo desde la interacción de ambos pueden los intereses de los hombres lograr necesariamente su percepción íntegra, sin recortes. Pues si la razón no realiza su autocrítica, si en ella no se

Con ello si teoría y praxis son estructuradas a partir de su crítica inmanente, el *telos* emancipativo de la sociedad pasa a ser “la negación del sufrimiento físico hasta el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión”.¹⁰¹ Tal es como remarca Adorno el interés de todos, realizable solo de modo paulatino, y que no renuncia al deseo del impulso corporal.

deja oír lo que refleja la voz de la contradicción, el concepto triunfaría mudo. Cfr. Hans-Ernst Schiller. “Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno”. pg.118.

¹⁰¹ DN pg. 204; ND GS6 pg. 203.

II. EPILEGÓMENOS DIALÉCTICOS.

La "Dialéctica Negativa" es la obra donde Adorno había planteado el intento de cumplir la idea de una filosofía material, de ser pensamiento de su época en conceptos, yendo más allá de ellos. Lo cual suponía una indagación propiamente filosófica, esto es, una la reelaboración de los problemas epistemológicos de la modernidad filosófica que buscaba su justificación sobre los trabajos concretos. Por ello estos problemas, aún en su especificidad, estaban siempre referidos a lo exterior de ellos mismos, a la sociedad. O dicho en otras palabras: la crítica epistemológica es para Adorno crítica de la sociedad.

Al respecto de esta temática hay un texto de Adorno, un tanto posterior a la *Dialéctica Negativa*, que es particularmente esclarecedor de esta unidad de filosofía y teoría de la sociedad. A saber: "Sobre Sujeto y Objeto". Tanto este texto como el de "Notas marginales sobre teoría y praxis" fueron publicados con el título más general de "Epilegómenos dialécticos" dentro de la obra "Consignas". Y ya en el prefacio de dicha obra Adorno señalaba que de hecho "Los *Epilegómenos dialécticos*... lo son de la *Negativ Dialectik*". En este sentido el texto de *Sobre Sujeto y Objeto* servirá ahora de puente entre los resultados a los que se llegó en el tratamiento de la "Dialéctica Negativa" en tanto que problemática epistemológica y la posterior tarea a realizar: la relación desde la teoría crítica de la dialéctica individuo y sociedad en el mundo contemporáneo desde su concreción en modelos socio-psicológicos. De otro lado el segundo texto de los *Epilegómenos dialécticos*, a saber: "Notas Marginales sobre Teoría y Praxis", servirá para explicitar aún más la conjugación de "la especulación filosófica con la experiencia (Erfahrung) en su sentido pleno".¹⁰² Y con ello para explicitar de paso algunos problemas con que se encuentra en individuo al tratar de dirigir su acción dentro de la sociedad contemporánea.

En opinión de Adorno si la teoría debe ser capaz de articular una concepción correcta de la relación sujeto-objeto, como dialéctica material y negativa, esta concepción no puede sin

embargo ser ingenuamente transportada desde su resolución teórica al plano social (ya que éste solamente es conceptualizable en sus contradicciones mediante las mismas contradicciones teóricas de la epistemología moderna). Tal era el resultado de la Dialéctica Negativa, a saber: Si bien la teoría puede pensar una racionalidad distinta de la ratio instrumental, la filosofía tiene que seguir siendo negativa mientras los nudos de negatividad de su objeto sigan persistiendo en la realidad. Y ello pese a que el diagnóstico crítico sobre lo social esté impulsado por momentos que apunten más allá del seno de la sociedad; justamente en correlación con la racionalidad dialéctica -distinta a la instrumental- que la teoría piensa.

Ahora bien, para tratar de elaborar una teoría que trate la relación sujeto-objeto es preciso indicar antes que se entiende por ellos. Así empieza "Sobre sujeto y objeto". Si bien el primer problema es justamente la propia equivocidad de estos dos conceptos; equivocidad que es tomada por Adorno en tanto que responde al contenido de ambos términos tal y como los ofrece el lenguaje de la filosofía, su sedimento histórico. De ahí que Adorno decida partir de la idea supuestamente ingenua pero en realidad ya mediata, de que un sujeto -lo cognoscente-, se halla en frente de un objeto -lo conocido-. Es decir, Adorno, parte de lo que la tradición filosófica ha denominado *intentio obliqua*, a cuyas posiciones de la subjetividad ante su objeto corresponden momentos histórico-filosóficos que se suceden en necesidad en la historia de la filosofía moderna; posición de contraposición que se conceptualiza como separación de sujeto y objeto. Aunque por ello en seguida puntualiza: "La separación de sujeto y objeto es real e ilusión".¹⁰³ Es verdadera en tanto que acierta a expresar la separación real, la escisión de la situación real de los hombres; algo que ha llegado a ser así con necesidad. Pero este desgarramiento, producto histórico, es falso porque queda mitificado cuando se lo hipostatiza y convierte en invariante. De hecho tan pronto como la separación es fijada sin mediación se convierte en ideología. Y de ahí que Adorno tratara de abordar la concepción idealista desde esta concepción de la epistemología moderna: "En la teoría del conocimiento, *sujeto* se entiende casi siempre como sujeto trascendental".¹⁰⁴ Y este sujeto trascendental es entendido a su vez como sujeto constituyente de toda experiencia de la

¹⁰² Consignas [C] pg 8; Stichworte [S] GS 10.2 pg. 198.

¹⁰³ C. pg. 144; S GS10.2 pg 742. "Die Trennung von Subjekt und Objekt ist real und Schein".

¹⁰⁴ C. pg. 145; S GS 10.2 pg. 744.

realidad. De modo que la posterior crítica del idealismo pasa por alto que ese sujeto es un sujeto abstraído del hombre vivo particular, una "abstracción del hombre concreto y viviente (lebendigen einzelnen Menschen)".¹⁰⁵

Es justo en este momento donde Adorno hace virar el discurso propiamente epistemológico hacia el discurso teórico social:¹⁰⁶ "Cuanto más son reducidos los individuos particulares a funciones de la totalidad social por su vinculación con el sistema, tanto más el espíritu, consoladoramente, eleva al hombre, como principio, en cuanto dotado del atributo de la creatividad, a una dominación absoluta".¹⁰⁷

Así pues la crítica de Adorno mantiene una función des-ideologizante al remitir la epistemología idealista a la sociedad de la que extrae su contenido. Si bien la realidad del sujeto trascendental es mucho más grave de lo que creen tanto la sublimación del sujeto en tanto que espíritu puro como la recusación del idealismo. Y ello es así porque el sujeto trascendental es en cierto sentido más real, es decir, más determinante para la conducta real de los hombres y para la sociedad formada a partir de ella, de modo que esos individuos psicológicos de los que fue abstraído el sujeto trascendental y que muy poco pueden ya hacer en el mundo "se han convertido en meros apéndices de la maquinaria social y, por último en ideología."¹⁰⁸ Ideología que no es el sujeto trascendental-uno, sino los sujetos empíricos. El sujeto vivo, el Particular, tal como está forzado a actuar, tal como interiormente llega a ser modelado en cuanto encarnación del "homo aeconomicus", y que tiene más de sujeto trascendental que de individuo viviente, por quien, sin embargo, debe pasar inmediatamente. Para Adorno en la doctrina del sujeto trascendental yace la estructura de la sociedad en el modelo del intercambio económico que en su racionalidad instrumental constituye a los hombres, deformados de antemano por el mecanismo social y sus criterios de autoproducción. Los rasgos de la sociedad autonomizada se equiparan a los que pensara el sujeto-uno del idealismo: intemporalidad, rigidez, e invarianza: "Si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma del cambio (Tauschform), entonces la racionalidad de esta constituye a los hombres; lo que estos son para sí mismos, lo que pretenden ser, es

¹⁰⁵ C. pg. 145; S GS 10.2 pg. 744.

¹⁰⁶ Esto fue ya apuntado en el tratamiento de la categoría Sujeto-Objeto de la "Dialéctica Negativa".

¹⁰⁷ C. pg. 146; S GS 10.2 pg. 744.

¹⁰⁸ C. pg. 146; S GS 10.2 pg. 745.

secundario”.¹⁰⁹ De este modo la constitución de la objetividad de la teoría del conocimiento se convierte históricamente en *lo prius* allá donde, de acuerdo con su concepto, sería *lo posterius*.

Visto así el problema filosófico de la confusión idealista expresa la verdad sobre el estado histórico alcanzado; una verdad, por cierto, que habría que volver a negar teóricamente mediante “eine zweite Kopernikanische Wendung”. A saber, una reflexión segunda sobre la reflexión que realiza la filosofía moderna. Reflexión segunda o segundo giro copernicano que empieza según Adorno con la afirmación del “primado del objeto” (Vorrang des Objekts), el cual sin embargo no está privado del momento de la crítica que introduce el giro copernicano sobre el sujeto. Esto es, la comprensión de la primacía del objeto no quiere decir la restauración de la vieja *intentio recta*. El giro hacia el sujeto (que tiende al primado de éste desde el principio) no desaparece simplemente con su revisión, la cual se realiza a favor del interés subjetivo de la libertad. Pues el sujeto (paradigma de la mediación) es el cómo (das Wie) y nunca en tanto que contrapuesto al objeto, el qué (das Was). De ahí que potencialmente, aunque no actualmente, el sujeto pueda ser concebido aparte de la objetividad; no así la subjetividad del objeto: “El primado del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva”.¹¹⁰

En verdad el proceso de reflexión gnoseológica había olvidado de este modo la mediación del mediador, del sujeto. De ahí que la crítica de la identidad lleve consigo el tanteo de la preponderancia del objeto. De hecho la disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en el sujeto. El objeto solo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio el sujeto es ante todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste -el objeto- lo es sin aquel -el sujeto-. En este sentido la subjetividad significa también objeto pero no viceversa. Y de ahí por ejemplo que

¹⁰⁹ C. pg 147.;S GS 10.2 pg. 745.

¹¹⁰ C. pg. 148; S GS 10.2 pg 747. “Der Vorrang von Objekt ist die *intentio obliqua* der *intentio obliqua*, nicht die aufgewärmte *intentio recta*; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils”.

sea posible “escribir una protohistoria del sujeto, como fue esbozada en la Dialéctica de la Ilustración, pero no del objeto. Ésta última en efecto trataría desde siempre de objetos”.¹¹¹

El predominio del objeto significa pues a la postre la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, una componente de la dialéctica que no le es trascendente, sino que se articula en ésta. De este modo queda claro que según Adorno si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo. Pues únicamente como determinado se convierte el objeto en algo. Frente a toda teoría reduccionista de la verdad concebida como “resto” que queda tras la eliminación del momento del sujeto en tanto que factor perturbador de la presunta objetividad, la restitución del momento objetivo en el sujeto convierte toda intervención subjetiva primaria en potencial conocimiento verdadero, en *experiencia no cercenada*. Con lo cual si la idea hegeliana de la fenomenología -frente al análisis meramente formal del conocimiento en Kant- trataba de captar el contenido completo de la conciencia, el objeto no cercenado de ésta es un objeto histórica y socialmente determinado; por lo que la reflexión epistemológica acaba siendo teoría de la sociedad: “En efecto, la sociedad es inmanente a la experiencia [Gesellschaft ist der Erfahrung immanent]... Solo la autocrítica social del conocimiento procura a éste la objetividad, que él malogra mientras obedezca ciegamente a las fuerzas sociales que lo gobiernan. Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa [Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt]”.¹¹²

De este modo Adorno trata la noción de *experiencia no cercenada* mediante la reincorporación de todo aquello que venía siendo considerado como meramente subjetivo y que era extirpado del concepto del sujeto trascendental-uno desde el idealismo hasta el positivismo. Si bien esta actitud genérica del idealismo es conservada en su contenido de verdad como instrumento de la crítica adecuado a su objeto. Pues por un lado el primado del objeto necesita de la reflexión sobre el sujeto y de la reflexión subjetiva, la subjetividad, a diferencia del materialismo primitivo -que propiamente no admite dialéctica-, se convierte aquí en *momento conservado*. Pero por otro lado aquello que la filosofía trascendental ensalzaba como subjetividad creadora obedece en verdad a la cautividad del sujeto dentro de

¹¹¹ DN. pg.186-7; S GS6 pg. 186. Situación, por otro lado, apenas compatible con las reglas de la lógica usual, con su abstracta expresión.

¹¹² C. pg. 149; S GS 10.2 pg. 748.

sí, encubierta para el sujeto mismo: “En todo lo objetivo pensado por él, permanece sujeto como un animal dentro de su caparazón, de la que en vano quisiera liberarse; solo que a este no se le ocurriría pregonar como libertad su cautiverio.”¹¹³ Y es que no en vano para que ello sea posible ha de entrar en acción el “Kollektiver Narzissmus”. Si bien tal Narcisismo, subraya Adorno, no habría podido imponerse si en el fondo no tuviera, desfigurado, algo de verdadero; a saber, que lo a priori y la sociedad se encuentran: “el individuo no está menos cautivo dentro de sí que dentro de la sociedad”.¹¹⁴

Un tal enclaustramiento remite pues a la sociedad y de ahí que posibilite a la teoría para hablar de la inmanencia de la sociedad y de la sociedad prisionera de sí misma, tal como lo hace por ejemplo el discurso teórico-social de los *Minima Moralia*.¹¹⁵ Ya que lo a priori y la sociedad se hallan pues, según Adorno, en relación de inherencia recíproca. Por lo que la universalidad y necesidad de esas formas, su exaltación kantiana, no sea otra cosa que la que constituye como unidad a los hombres. Con ello su cautiverio fue interiorizado, aunque sin estar menos cautivo dentro de sí que dentro de la sociedad. Razón por la cual la “cautividad categorial de la conciencia individual reproduce la cautividad real de cada persona singular”.¹¹⁶ De hecho en la cautividad dentro de sí mismos podrían los hombres sin embargo percibir lo social, aunque por ello mismo impedirlo constituye un interés capital de la conservación de lo existente. Tal es lo ideológico del idealismo aun antes de proponerse glorificar al mundo como idea absoluta.

Visto así para Adorno, el sujeto-uno del idealismo, es la expresión filosófica de la prisión en que se ha convertido para los hombres una sociedad autonomizada como sistema e integradora; prisión que ha sido interiorizada por los propios sujetos y de la cual, por ejemplo, los *Minima Moralia* realizaban un certero diagnóstico de tal estado de cosas, de la totalidad de la sociedad. Así la disección crítica de la epistemología de la tradición y la fantasía exacta de una teoría social como la que Adorno realizaba ya en los *Minima Moralia*, determinan la identidad de epistemología y sociedad como formalismo. Por ello la epistemología de la tradición no es solamente desenmascarada materialistamente por Adorno,

¹¹³ C. pg. 151; S GS 10.2 pg. 749-50.

¹¹⁴ C. pg. 151; S GS 10.2 pg 750.

¹¹⁵ Cfr. Vicente Gómez. "Teoría del conocimiento y teoría de la sociedad. Sobre la adecuación de objeto y método de la crítica social". pg. 314 y siguientes.

¹¹⁶ C. pg. 151; S GS 10.2 pg. 750.

sino que de acuerdo con el momento de necesidad que el concepto marxista de ideología contiene junto con el de encubrimiento de la verdad, esa epistemología es conservada y aprovechada en tanto que cifra o expresión de estados sociales efectivos.¹¹⁷ Su contenido de verdad -el del formalismo- es "el bloque cristalizado entre sujeto y objeto, de ningún modo ontológico sino histórico".¹¹⁸ A fin de cuentas, la "reflexión" del "sujeto" sobre su propio "formalismo" es reflexión sobre la "sociedad". Y de ahí que este formalismo efectivo sea la clave para la comprensión del famoso aforismo adorniano de los *Minima Moralia*: "El todo es lo no verdadero".¹¹⁹

Y es que cuando Adorno indica que *Das Ganze ist das Unwahre*, tal afirmación no es hecha desde una especie de *dolor estético* a consecuencia de la desesperación personal o algo parecido, sino que es resultado de la extrañación a la que es sometida aquella sentencia hegeliana de que "lo verdadero es el todo". La sentencia de Adorno no es pues sino una forma comprimida o un resultado de la reflexión epistemológica sobre un concepto lógico (el concepto de *Todo* -Ganze-). A saber, que la unidad de la cual *el Todo* es garante aún no es unidad verdadera, que el *Todo* no es resultado de sus momentos, sino algo impuesto extrínsecamente a éstos. Y justo por eso, por el hecho de ser una noción teórica, la noción del Todo cualifica la crítica social como crítica filosófica de la sociedad. Así cuando la teoría la piensa como *todo, sistema o prisión*, puede darle legítimamente el calificativo de totalidad mala o falsa, ya que puede pensar y construir teóricamente una noción de totalidad en la que el todo y sus momentos entren en una relación efectiva y no en una relación meramente extrínseca. La "Totalidad mala" es pues la fórmula reductora de todo conflicto entre Particular y Universal, la armonía preestablecida de ambos: "El hecho de que en el pasado histórico la tendencia objetiva se haya impuesto por encima de las cabezas de los hombres, más aún, mediante la anulación de lo individual, sin que hasta hoy haya tenido lugar la

¹¹⁷ En este sentido S. Müller-Doohm ha hecho hincapié en que la crítica de la sociedad como negación determinada debe ir más allá de la pura descripción de lo que es dado. Y construir modelos de pensamiento que busquen aprehender la especificidad del objeto es una respuesta a esta demanda. De ahí que tales reflexiones (sobre la vida dañada) "surgen de un repensar eventos significantes o experiencias históricamente importantes", en donde se muestran "las relaciones humanas o los conflictos sociales" para narrar el fracaso del individuo bajo el mundo administrado. Cfr. Stefan Müller-Doohm "*The Critical Theory of Society as Reflexive Sociology*" pg.287.

¹¹⁸ C. pg. 154; S GS 10.2 pg. 753. En efecto, ya "Marx expresa la distinción entre el primado del objeto como algo que debe ser creado críticamente, y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía". Adorno. DN pg. 191.; ND GS6 pg.190.

consumación histórica de la reconciliación, construida en el concepto, de lo universal con lo particular, aparece en él deformado: con superior frialdad opta una vez más por la liquidación de lo particular. En ningún lugar pone en duda el primado del todo.”¹²⁰

Es más, el propio Adorno se había mostrado en reiteradas ocasiones en contra de la *resumibilidad* de la filosofía. Pues eso no hacía sino llevar a la pérdida de su trama, de su forma teórica. En los “*Minima Moralia*”, el libro de aforismos escrito por Adorno, esta *resumibilidad* se hace todavía más difícil. Ya que en general los “*Minima Moralia*” representan el lugar de la obra de Adorno en el cual, en tanto que “fisiognomía social”, “interpretación crítica” o “imaginación exacta”, se obtiene un diagnóstico de la totalidad social en tanto que “totalidad falsa” desde el comienzo de la fase actual del capitalismo tardío. Evaluación comprimida en la ya citada frase: “Das Ganze ist das Unwahre”.

Tal interpretación crítica tiene de hecho como uno de sus hilos conductores la dilucidación de la sociedad actual en base a la progresiva pérdida de todo conflicto entre el individuo (el Particular), y la sociedad (el Universal dominante). Pérdida de conflicto que obedece según Adorno a la autonomización de los mecanismos de autoreproducción de la totalidad social por encima de los individuos. De este modo ante la prepotencia del Universal, el Particular queda reducido impotentemente, de manera que solamente puede ya dar lugar a la identificación inmediata del individuo con el Universal imperante: "El mundo es el sistema del horror, mas por lo mismo le hace demasiado honor el que lo piensa totalmente como sistema, pues su principio unificador es la desunión, la cual logra la conciliación imponiendo la inconciliabilidad de lo universal y lo particular".¹²¹

Una vez se elimina el conflicto efectivo entre el particular y el universal dicho conflicto se resuelve en términos de una armonía preestablecida entre ambos, propio de una sociedad que se autoreproduce como sistema. Ello conlleva una imposición que hace que el individuo

¹¹⁹ MM pg. 48; MM GS 4 pg 55.

¹²⁰ MM. pg. 11; MM GS4 pg 15.

¹²¹ MM pg. 112; MM GS4 pg 128. Justo en la línea anterior dice Adorno: “Medido por el concepto, lo individual se ha tornado de hecho algo tan perfectamente nulo como anticipó la filosofía hegeliana; pero *sub specie individuationis* lo esencial es la absoluta contingencia, el sobrevivir resignado y en cierto modo anormal”. Y es que no por casualidad el Particular ante la preponderancia del Universal queda alienado liquidando su autonomía dando lugar a una identificación inmediata, o bien se entrega a una rebelde pseudopraxis que (al carecer de las pretensiones de universalidad) queda en connivencia con el Universal bajo el mecanismo de la competencia por vía de las “gracias agresivas”, esto es, encarnado en las “colorful personalities”.

pueda pensarse como producto del orden social, como su objeto. Pues a través de esta disolución en el individuo de toda mediación en el individuo mismo, en virtud de lo cual éste pudo ser un trozo del sujeto social, el individuo se empobrece, se embrutece y regresa al estado de mero objeto social; en tanto que abstractamente realizado en el sentido hegeliano el individuo se elimina a sí mismo. A partir de esta tendencia que detecta por doquier la fisiognómica social, la teoría puede afirmar la muerte de la individualidad concreta justamente en su adaptación a los criterios del universal social dominante. Ya que a través de este proceso los individuos dejan de ser sujetos y devienen meros objetos, instrumentos de la maquinaria social. Y de ahí que la sociedad que aleja de sí misma los conflictos efectivos pueda ser conceptualizada por Adorno como sociedad socializada, sociedad total o sociedad integral, al tiempo que es pensada en términos de *cautividad*. Lo cual significa ante todo la integración en favor del *status quo*, de toda posibilidad de ir más allá de lo que meramente es el caso: "La armonía de lo inconciliable favorece la perpetuación de la mala totalidad".¹²² Si bien el encierro de la sociedad significa también el encierro de los individuos en sí mismos, esto es, el puro ejercicio de las facultades cognoscitivas en vez del conocimiento, así como una falta de imaginación y de emoción que aparecen menguadas.¹²³

Ya en la dedicatoria-prólogo de los *Minima Moralia* Adorno señalaba que cada una de las tres partes del libro arrancan del más estrecho ámbito de lo privado (el del intelectual en el exilio). Si bien en él se incrustan consideraciones de alcance antropológico y social que conciernen a la psicología, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto, mientras que los últimos aforismos de cada parte entran también de forma temática en la filosofía sin afirmarse como algo concluyente y definitivo. Todos pretenden marcar lugares de partida u ofrecer modelos para el futuro esfuerzo del concepto. Esfuerzo del concepto al que se refiere Adorno en los *Minima Moralia* y que ya había barruntado mucho antes en "La actualidad de la filosofía" en una primera aproximación al uso de la filosofía como forma de pensar en constelaciones, y cuya abierta explicitación constituiría posteriormente una de las tareas

¹²² MM pg. 183; MM GS4 pg. 208. "Die Harmonie des Unversöhnlichen kommt dem Fortbestand der schlechten Totalität zugute".

¹²³ "La reflexión del sujeto sobre su propio formalismo es reflexión sobre la sociedad, con la paradoja de que (...) los formantes constitutivos se originan en sociedad, aunque por otra parte son objetivamente válidos (...) Esta paradoja quizás sea expresión de la cautividad objetiva del sujeto dentro de sí". C pg 157; S GS 10.2 pg. 757.

centrales de la "Dialéctica Negativa" en donde Adorno justificaba tal procedimiento bajo la teorización de la noción de constelación. Si bien es su uso concreto, su forma de acción, su práctica ensayístico-fragmentaria, lo que se hace relevante en la obra aforística. En este sentido los "Minima Moralia" es el lugar de la obra de Adorno en que en tanto que práctica de una *fisiognomía social* el concepto de cosificación se hace mayormente coextensivo a la "totalidad social". Es decir donde aparecen consideraciones de alcance "antropológico" y "social" que conciernen a "la psicología, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto". Y es que después de todo: "Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata (unmittelbare Leben) tendrá que estudiar su forma alienada (entfremdeter Gestalt), los poderes objetivos (objektiven Mächten) que determinan la existencia individual (individuelle Existenz) hasta en sus zonas más ocultas".¹²⁴

En palabras de Adorno la problemática sobre "la cuestión relativa a teoría y praxis depende de la relativa a sujeto y objeto", de lo cual da prueba la "reflexión histórica (historische Besinnung)".¹²⁵ Y del mismo modo que la separación de sujeto y objeto no puede ser revocada por la mera decisión del pensamiento, tampoco hay una unidad inmediata de teoría y praxis (unidad que a la postre no haría sino imitar la falsa identidad de sujeto y objeto al perpetuar el principio de identidad). Y es que en cualquier caso las afirmaciones sobre el contenido de verdad en relación a la unidad de teoría y praxis, estuvieron siempre ligadas a condiciones históricas. Con lo que Adorno trata de mostrar que la historia de los términos teoría y praxis es la historia de los modos en que ambos van tomando los significados configurados a partir de su relación contradictoria.

La relación teoría-praxis es pues una relación dinámica, ya que ambos términos han de concebirse dialécticamente (al igual que las formaciones políticas, económicas, y culturales que vienen dadas por tales conceptos), lo cual supone en última instancia negar una síntesis

¹²⁴ MM pg. 9; MM GS4 pg. 15.

¹²⁵ C pg. 159; S GS10.2 pg.759.

que en la actualidad pudiera superar la oposición. Es más: “La primacía del objeto debe ser respetada por la praxis”.¹²⁶ Pues la praxis sólo puede ser comprendida si responde al estado carencial del sujeto, esto es, si el sujeto como algo mediado responde a aquello que quiere el objeto. Y es que ya que la carencia del objeto (que es lo que el sujeto experimenta) viene mediada por el sistema social, tal carencia sólo es críticamente determinable por la teoría. No en vano frente a la oposición directa en que teoría y praxis se encontraban bajo el capitalismo burgués, la transición al mundo administrado del capitalismo tardío (y por tanto con la generalización del principio de intercambio) hace de nuevo necesaria e insoslayable la reflexión teórica (que antaño se creyó superada) a fin de evitar cualquier sometimiento irracional al primado de un mala praxis.¹²⁷ Y es que la pérdida de experiencia a causa de la racionalidad de lo siempre igual agudiza la problemática: “Cuando la experiencia (Erfahrung) es bloqueada o simplemente no existe, es herida la praxis y por tanto añorada, caricaturizada, desesperadamente sobrevalorada”.¹²⁸

Ahora bien, con ello no se trata de hipostasiar el ámbito de la teoría, sino de evitar la praxis arbitraria por causa de la situación de impotencia a la que es abocada la teoría que en el capitalismo tardío queda orientada hacia la resolución inmediata de problemas prácticos cediendo ante el primado de una concepción reductiva de la praxis que o bien da por sentado la mera eficiencia de los medios en términos de mera administración y mercado, o bien en su ciega protesta ante lo dado se convierte en activismo regresivo negándose a tomar conciencia de su propia impotencia. Y de ahí que la posibilidad de una *praxis no represiva* que pueda “sortear la alternativa entre espontaneidad (Spontaneität) y organización (Organisation)” no pueda descubrirse “por vías que no sean teóricas”.¹²⁹ Lo cual habla ya del propio carácter teóricamente mediado de toda praxis, de la necesidad de *su reflexión* teórica, pues si se desestima el concepto hace su aparición el huerro terror en rasgos tales como el de la

¹²⁶ C pg 166; S GS 10.2 pg.766: “Der Vorrang des Objekts ist von Praxis zu achten”.

¹²⁷ En efecto, la aversión hacia la teoría vino heredada de la proscripción hacia la interpretación del mundo en nombre de la impaciencia que pretendía transformarlo. Si bien, como señala Adorno, en referencia a Marx, tal tesis en su contexto sólo quería significar que los filósofos hasta entonces se había limitado *meramente* (bloss) a interpretarlo. (Y no por lo tanto que ya no hubiera que interpretarlo previamente a transformarlo). Cfr. C pg.160; S GS10.2 pg.766.

¹²⁸ C pg.160; S GS10.2 pg. 760. No por casualidad Adorno había hecho hincapié, en el Prólogo a los *Epilegómenos Dialécticos*, en que la reflexión sobre teoría y praxis pretende conjugar “la especulación filosófica con la experiencia en su sentido pleno (drastische Erfahrung)”. C pg. 8; S GS10.2 pg. 598.

¹²⁹ C pg.176; S GS10.2 pg. 777.

solidaridad unilateral heredera de la praxis autárquica que siempre hizo uso de características maníacas y violentas. Necesidad de reflexión que viene por tanto a significar la suspensión de la acción ciega que tiene sus fines fuera de sí (y es que no por casualidad una de las características básicas de la dialéctica negativa es cuidar que al fin práctico no le sean indiferentes los medios para alcanzarlo): “Falsche Praxis ist keine”.¹³⁰ Y es que si la teoría se pliega a la praxis no sólo se disipa su contenido de verdad, sino que al tiempo que condena la propia praxis a la demencia.

El abuso de la antítesis entre teoría y praxis es usado así por los intentos de recusar la teoría. Y es que a la postre “el que piensa opone resistencia”.¹³¹ Por ello la entrega a formas regresivas del principio del placer, colectivamente aprobadas, recompensan la desvalorización de la acción del individuo bajo lo universal, por más que luego se le halague (y con ello viene también la desvalorización de lo colectivo que en verdad compete al individuo). Y es que, para Adorno, del mismo modo que la personalización (Personalisierung) es un falso consuelo frente al hecho de que el individuo carezca de importancia en el mecanismo anónimo, la pseudoactividad (la cual incluiría también al falso pluralismo) constituye un engaño respecto a una praxis que supone un actor libre y autónomo que para nada obedece a la realidad. Pues la espontaneidad (como momento subjetivo) se produce a modo de reacción frente al mundo administrado y reglamentado (como momento objetivo), pero tal movimiento se realiza de modo aislado y fetichizado aumentando en verdad la impotencia; cuando lo suyo sería que pudiera insertarse en los puntos de acceso a la realidad endurecida, en aquello que abre hacia el exterior las grietas provocadas por la presión del endurecimiento. No por casualidad cualquier tipo de pseudoactividad (ya sea la de la revolución ficticia u otras) acaba por ligar la tendencia objetiva de la sociedad con la involución subjetiva: “La praxis sin teoría, bajo [por debajo de] la condición más progresiva

¹³⁰ S GS10.2 pg. 766; C pg.166. Ya la misma sentencia “una falsa praxis no es praxis”, viene barruntada por la propia fisonomía. Pues la fisonomía de la falsa praxis, señala Adorno, es la seriedad: “La mayoría de los activistas carecen de humor en forma no menos inquietante que el humor de risa prestada que caracteriza a los demás”. C pg.126; S GS 10.2 pg. 763. Carácter prestado de la risa que, enlazaría por cierto, con la risa administrada de la industria cultural.

¹³¹ C pg.164; S GS10.2 pg. 764: “Wer denkt, setzt Widerstand”.

del conocimiento [del estado más avanzado de conocimiento], debe fracasar, y según su concepto la praxis lo debiera realizar”.¹³²

Sobre las diferencias históricas de que se nutren los términos de teoría y praxis, se podría decir por vía *interpretativa* que la separación entre ambos ha tenido un carácter enormemente progresivo. Si bien la distinción del espíritu con respecto al trabajo material es por supuesto ilusoria, aparente (ya que el espíritu supone el trabajo material para su existencia). La praxis nació justamente de la distinción entre trabajo físico y mental desde el momento en que no se redujo a la mera reproducción directa de la vida y pretendió producir sus condiciones.¹³³ Y cierto que con ello vino también la necesidad de actuar contra el principio del placer, a fin de la autoconservación, que acompaña a la praxis como su momento de esclavitud. Pero tal separación no es empero solamente mera ilusión, no está sólo al servicio de la represión, sino que “la separación marca las etapas [la fase] de un proceso que conduce a superar el ciego predominio de la praxis material, potencialmente en el sentido [en fuente] de libertad”.¹³⁴

Adorno no está pues planteando algo así como un intelectualismo puro, sino el hecho de que la práctica teórica viene anclada en los conflictos de la supervivencia y dada por los conflictos políticos. Y si la distancia reflexiva frente a la historia natural (en el sentido de la animalidad) lleva consigo la mácula de la represión, no es menos cierto que el uso represivo del lenguaje no es algo que defina exhaustivamente la teoría: “Con la separación de teoría y praxis emerge la humanidad (...) El objetivo de una praxis justa sería su propia abolición”.¹³⁵

Y es que el injusto privilegio de que algunos vivan sin ocuparse del trabajo material (y que además gocen de su espíritu) lleva consigo que tal cosa fuera posible para todos (en especial

¹³² C pg. 166; S GS10.2 pg. 766: “Praxis ohne Theorie, unterhalb des fortgeschrittensten Standes von Erkenntnis, muss misslingen, und ihrem Begriff nach möchte Praxis es realisieren”.

¹³³ En este sentido A. Pienknagura hace hincapié en cómo el privilegio del trabajo intelectual (que en la sociedad contemporánea se constituye en forma unilateral de vida) se apoya en la muy extendida subordinación del trabajo manual a un régimen disciplinario conductista. Régimen que no puede perpetuar la pobreza relativa (tanto en sentido dinerario como en la distribución de la tranquilidad, el aire y el agua puros, o incluso a la simple globalización de los recursos educativos...), y que contribuye sin duda a la reproducción de la violencia favorecida por el descuido y la indolencia (por la frialdad de las sociedades del capitalismo tardío). Frente a ello, Pienknagura considera que la teoría de Adorno provee toda una serie “de desiderata morales y políticos... Una praxis dirigida a la vida buena”. A. Pienknagura Eirstein: “*La dialéctica de la teoría y la praxis en Adorno*” pg.62-3.

¹³⁴ C pg.167; S GS10.2 pg.768: “Die Trennung markiert die Stufe eines Prozesses, der aus der blinden Vorherrschaft materieller Praxis hinausführt, potentiell hin auf Freiheit”.

¹³⁵ C pg 168; S GS10.2 pg. 768: “Mit der Trennung von Theorie und Praxis erwacht Humanität (...) Die Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung”.

dado el nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas). No obstante lo cual, tratar de revocar la separación por un acto de decisión soberana no resulta sólo algo idealista, sino regresivo. Razón por la cual la reflexión de la teoría ha de acontecer a partir de núcleo mismo de las aporías que llegan hasta el presente. Un tal presente que llega conformado insoslayablemente por la *ruptura epocal* que supuso el mundo de Auschwitz e Hiroshima: “Una praxis oportuna sería únicamente el esfuerzo por salir de la barbarie”.¹³⁶

No en vano ya la violencia misma que antaño pudo parecer justa por un breve periodo ante la abstracta esperanza de una transformación total, tras el terror del estalinismo y el nacionalsocialismo, se encuentra inextricablemente unida a aquello mismo que debió ser cambiado; la violencia de la praxis política presuntamente radical renueva aquel horror. Si bien también es cierto que tal rechazo al recurso de la violencia deviene no pocas veces en la impotencia abocada al reformismo, culpable a su vez de la persistencia del *todo malo*. Pues en él la dialéctica se convierte en sofística cayendo en el quietismo cínico o desesperado. La aporética general entre espontaneidad y organización obedece así a las concreciones de la cosa misma. Contraponer a tales aporías la denuncia de tal trama supone, al fin y al cabo, poner en movimiento a la dialéctica a partir de la reflexión sobre lo dado. A lo cual habría que añadir que el hecho de no aceptar componendas con la tendencia global de la sociedad instalada como segunda naturaleza no equivale al menoscabo de lo posible por lo que toca a los seres humanos vivientes aquí y ahora. Pero esto sin olvidar que si teoría y praxis no son inmediatamente uno, ni absolutamente distintas, entonces su relación es una relación de discontinuidad, de recíproca polaridad. Ya que como señala Adorno la praxis no puede ser criterio para la teoría, pues ésta pasaría a ser por mor del *thema probandum* aquello que no puede alcanzar (convirtiéndose en la patraña ya denunciada por Marx). Pero si la praxis se rigiese simplemente por las indicaciones de la teoría, se endurecería doctrinariamente además de falsear la teoría. Más bien habría pues que decir que: “La relación de teoría y praxis (...) es la del salto cualitativo [der qualitative Umschlag], no del traspaso o la subordinación”.¹³⁷

En suma, únicamente la contradicción recíproca puede ser fructífera, pues la unidad es a-dialéctica, simple identidad. Si bien la praxis ha de respetar la prioridad del objeto, ya que la

¹³⁶ C pg. 169; S GS10.2 pg. 769. Sobre esta problemática de las aporías del presente en relación al papel de la teoría y la praxis se ha referido también J. A. Zamora en “Adorno y la praxis necesaria. Una propuesta de ética negativa” pg. 26-27.

teoría está ligada al conjunto del proceso social y no puede arrancarse de él (y por ello es capaz de captarlo) aunque sin ser ella misma sólo un medio del todo sino también momento (en tanto que contiene un momento de independencia dentro del proceso que le permite a su vez resistir el hechizo y realizar la crítica). Y tal es además la razón de que la teoría no sirva, no obedezca, a la praxis; aunque de ella saque sus fuerzas la teoría: “La praxis es fuente de donde la teoría extrae fuerzas, pero nunca es servida por esta”.¹³⁸

La escala con la que Adorno trata de medir la sociedad resulta a la postre de las propias posibilidades que hay en el saber teórico y de la necesidad práctica de realizarlas. De modo que el sujeto práctico es siempre un sujeto histórico y socialmente determinado (el individuo contingente y particular), pero un sujeto que toma la valoración crítica sobre la totalidad social a partir de su interpretación. Pues a la vista de los antagonismos reales la propia filosofía socio-teóricamente informada ya sólo puede formularse con justicia de forma negativa. No por casualidad el nuevo imperativo categórico propuesto por Adorno, si bien deriva su validez moral a partir de una experiencia histórica singular, conserva a su vez la regla en tanto que ella hace referencia a la abolición universal del sufrimiento y la opresión en relación a los momentos concretos (mediada pues a través de la experiencia particular de los individuos y no como algo abstracto).¹³⁹ De este modo la praxis verdadera necesita para ser tal de una plena conciencia teórica, aunque para ello la teoría (en tanto que momento) necesite también de un impulso cualitativo, somático, que viene de su *telos*. El cual no es otro que la negación del sufrimiento físico.

¹³⁷ C pg. 179; S GS10.2 pg. 780.

¹³⁸ C pg. 180; S GS10.2 pg. 782: “Praxis ist Kraftquelle von Theorie, wird nicht von ihr empfohlen”.

¹³⁹ “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”. DN pg. 365; ND GS6 pg. 358: “Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe”. Al respecto G. Schweppenhäuser hace hincapié en que la experiencia singular (histórica) es el momento particular de la construcción de tal imperativo, pero la frase reclama validez universal en el sentido de que aunque lo singular no sea repetible como tal sí que es posible no obstante su continuidad en contra de nuestro propio interés por abolir el sufrimiento. De ahí que acabar con los mecanismos universales de ceguera social solo sea posible si la universalidad de lo falso llega a ser comprensible, esto es, criticable. Razón por la cual la pretensión universalista queda vinculada en última instancia a una vida buena para todos, pues la formulación de una meta incumplida ayuda a una teoría moral a comprender los momentos universales (formales) y sus contenidos como componentes de un movimiento dialéctico del pensamiento. Cfr. Gerhard Schweppenhäuser. “Kritische Moralphilosophie als negativer Universalismus. Zum Problem der Normativität bei Adorno”. pg. 251 y siguientes.

El *telos* de una humanidad sin sufrimiento pone así en marcha la teoría del impulso moral, la crítica inmanente, la cual determina en el individuo los componentes reflexivos y expresivos a la vista de los retos concretos. Crítica que encuentra sus limitaciones en el impermeable hermetismo de la sociedad frente a su propia transformación. Razón por la cual el individuo necesita de la resistencia moral frente a todo tipo de patologías que sancionadas colectivamente desvían la componente reflexiva dejando al albur la componente expresiva.

Por supuesto que: “La teoría objetiva de la sociedad, como algo independizado de los individuos vivientes, retiene el primado sobre la psicología, la cual no atañe a lo que es decisivo (...) Pero tampoco es sostenible objetivamente la ascesis contra la psicología”.¹⁴⁰

Pues bajo la extensión del principio del cambio en el mundo administrado del capitalismo tardío y su constante remiendo por medios provisionales, la interpretación (objetiva) de la sociedad no es suficiente. Siendo pues necesaria también la interpretación de la realidad subjetiva en la psicología a través de la cual se interiorizan las coacciones objetivas; sin ello no se entendería que se admitiera pasivamente la irracionalidad (en distintos modos, grados y vertientes) que choca de suyo con los intereses racionales históricos fácilmente perceptibles y que hace de la experiencia en última instancia un auténtico tabú, y de la praxis vinculada a ella una praxis limitada y determinada por el principio de intercambio. Frente a lo cual se trata de exigir del sujeto moral una praxis que sea al menos ya consciente de sus límites ya consciente de su complicidad con lo dado.¹⁴¹ Al final de los *Epilegómenos* escribía Adorno: “Todas las veces que he intervenido en sentido estricto de manera directa, con visible influencia práctica, ello sucedió a través de la teoría”. Hasta escritos como la *Dialéctica de la*

¹⁴⁰ C pg 172; S GS10.2 pg 773: “Die objektive Theorie der Gesellschaft, als eines des Lebendigen gegenüber Verselbständigten, hat den Primat über die Psychologie, die ans Massgebende nicht heranreicht. [...] Askese gegen die Psychologie ist aber auch objektiv nicht durchzuhalten”.

¹⁴¹ Ciertamente que la complicidad del sujeto moral tiene también sus límites al chocar con la experiencia de autoconservación y felicidad: “El que se imagine que él, producto de esta sociedad, está libre de la frialdad burguesa, abriga ilusiones sobre sí mismo y sobre el mundo; sin esa frialdad nadie podría sobrevivir. La capacidad de identificación con el dolor ajeno es escasa en todos los hombres sin excepción”. C pg.177; S GS10.2 pg 778. Aunque tal conciencia es también, al menos, un correctivo cuando la praxis encubre con el opio de lo colectivo su propia imposibilidad y se lanza al ataque del pensamiento crítico. A fin de cuentas romper el velo ideológico de la plena autonomía asienta e incrementa tanto la libertad teórica para reconocer la propia falta de libertad como la fuerza moral para conocer la limitación de la fuerza para la acción moral. Y es que como señala Schweppenhäuser, Adorno parte del supuesto de que ya no estamos en posición de hablar de *lo que debería ser* sino de *lo que no debe ser*. Cfr. Gerhard Schweppenhäuser. “Adorno’s Negative Moral Philosophy” pg.345.

Ilustración “fueron escritos sin intención práctica y, sin embargo, tuvieron alguna influencia en esa índole”.¹⁴²

¹⁴² C pg.180; S GS10.2 pg.781. Y ello entre otras cosas, señala Adorno a continuación, porque en un mundo en que hasta las ideas se han convertido en mercancía y provocan *sale's resistance*, a nadie se le podría ocurrir leyendo tales volúmenes que éstos estuvieran vendiendo algo como tratando de engatusar. Y es que después de todo, la filosofía no promete recetas ni soluciones a corto plazo, sino la conciencia de la dialéctica de las cosas.

ANEXO I.

EL MODELO DE LA IDENTIDAD PERSONAL: ODISEO Y EDIPO.

El problema del concepto de la identidad en el pensamiento tiene su correlato en el ámbito del sujeto. Pues si Adorno trataba de eludir la rigidez del pensamiento conceptual por medio de su correcta experiencia, sin duda alguna los efectos más extendidos de la penetración del carácter endurecido del concepto de la identidad podían encontrarse en las formas de vida subjetivas. Ahora bien, al igual que la filosofía de Adorno no se oponía al concepto en tanto que tal sino que buscaba su corrección, tampoco se oponía al ámbito de la subjetividad per se.

Lo cierto es que podría decirse que en el ámbito de la subjetividad se reproduce de nuevo el problema de la dialéctica entre concepto y experiencia, pero ahora en la relación entre el sujeto uno y la multiplicidad de sujetos o incluso entre el sujeto y la múltiple diversidad de sus experiencias. Visto así el tratamiento de lo personal, en tanto que identidad, debía pasar a ser considerado como un momento de la construcción de la razón y de su historia tal y como deviene en el mundo objetivo, o sea, en las instituciones y formas de vida del propio mundo occidental. Si bien, para Adorno, con el fin de aclarar el carácter dialéctico de este proceso de construcción se hacía también necesario presentar la crítica al ideal ilustrado de la autonomía teniendo en cuenta la lógica de lo diferente, en el sentido de que la construcción del sí mismo (del *autos*) es algo que en su gradual consecución llevaba a su vez consigo fenómenos de exclusión y dominio de lo múltiple (de la experiencia) en favor de lo uno (el concepto).¹⁴³

Uno de los lugares privilegiados, escogido por Adorno, para destacar el problema de la subjetividad moderna, de la identidad personal, aparecía sin duda en su lectura interpretativa de la figura de Odiseo en tanto que prototipo o modelo del sujeto moderno. En este sentido el *excursus* de Odiseo suponía ya toda una tarea hermenéutico-crítica, esto es, una interpretación crítica del tiempo presente bajo la sociedad del capitalismo avanzado y de los sujetos que lo conforman. No por casualidad para Adorno desde la concepción interpretativa de su filosofía, prototipo, modelo, protohistoria, alegoría, formaban en realidad un conjunto

¹⁴³ Cfr. Sergio Sevilla. "Crítica, historia y política" pg.64.

de términos indiscernibles: "Habitualmente, alegoría quiere decir presentar un concepto mediante elementos sensoriales, y por eso se la llama abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece como alegoría y lo significado no está simbolizado casualmente, sino que algo en particular se pone en escena ahí, la alegoría es expresión, y lo que se representa en ese espacio, lo que expresa, no es otra cosa que una relación histórica." ¹⁴⁴

En tanto que alegoría los episodios de la epopeya de Ulises debían convertirse en esquemas de situaciones efectivas presentes, lo cual era ejemplificado a partir del modo en que la unidad biográfica del sí mismo se iba afianzando a lo largo de su desarrollo frente a toda la pluralidad de experiencias amenazantes, aunque en muchas ocasiones placenteras, que se correspondían con el desafío planteado desde las distintas 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".¹⁴⁵

El sí mismo no constituía empero una contradicción rígida a la aventura, sino que se iba constituyendo en su rigidez sólo a través de la propia contradicción presentada entre lo épico y lo mítico. La unidad sólo era pues lograda desde la diversidad de aquello que niega la unidad, y de ahí que Odiseo siempre se sintiera tentado "como un mimo que ensaya sus papeles" y que por lo tanto sólo al final del proceso lograra afianzarse en la identidad del sujeto en tanto que juez y vengador de la propia herencia de aquellas potencias a las que escapó. El camino hacia una tal identidad devenía justamente a través de la propia *corporalidad*; lo cual conllevaba que el sujeto, dividido aún y obligado a emplear la violencia tanto contra la naturaleza interna como contra la naturaleza externa, debiera *castigar* a "su corazón obligándole a la paciencia y prohibiéndole, en aras del futuro, el presente inmediato". El afecto, en efecto, era comparado al animal que el hombre ha de someter, ya

¹⁴⁴Adorno "*La idea de historia natural*" [HN] en "Actualidad de la Filosofía" pg.123; "Die Idee der Naturgeschichte" [IN] en GS1 pg.358: "Allegorie heisst gewöhnlich sinnliche Darstellung eines Begriffes, und darum nennt man sie abstackt und zufällig. Die Beziehung des allegorisch Erscheinenden und des Bedeuteten aber ist keine zufällige zeichenhafte, sondern ein Besonderes spielt sich ab, sie ist Ausdruck, ist nichts anderes als ein geschichtliches Verhältnis". Del mismo modo se refieren a ello de nuevo Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* cuando plantean que medidas como las tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen "la alegoría premonitoria de la Ilustración [die ahnungsvolle Allegorie der Dialektik der Aufklärung]". Adorno y Horkheimer DI pg.87; DA en GS3 pg.52.

¹⁴⁵ Adorno y Horkheimer. DI pg.100; DA GS3 pg.64: "Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewusstsein erst sich bildenen Selbst durch die Mythen".

que la supervivencia del *autos* sólo es posible una vez que el impulso ha sido domado por la razón.¹⁴⁶

De este esquema podía derivarse cómo en el proceso de la identidad del sujeto, éste usa la violencia tanto contra su naturaleza interna como contra la naturaleza externa. De hecho solamente después del control de la naturaleza interna del hombre, de su sumisión, es posible empezar a hablar con propiedad del sí mismo. A partir de entonces el hombre se constituye en sujeto en tanto que se afirma con respecto a todas las otras cosas. De este modo el sí mismo se forma y se desarrolla en su enfrentamiento con el entorno natural hasta situarse a la cabeza del mismo logrando su resplandeciente dominio. No por casualidad la "Odisea en su conjunto da testimonio de la Dialéctica de la Ilustración."¹⁴⁷

Poco a poco en su lucha por autonomizarse el sí mismo se va afirmando cada vez más pasando así a concebir, desde su reciente unidad temporal, la multiplicidad espacial como una unidad llegando a estructurarla como a tal. Así visto desde la perspectiva del sujeto la naturaleza deja de ser una fuente de sensibilidad desbordante para convertirse en cosas, en rígidos objetos, en medios de autoafirmación, en fundamentos sobre los que ha de ejercerse el propio dominio. Pero de ahí también que en última instancia esta autoafirmación lleve pegada consigo una autonegación. Pues la imposición de unidad al entorno natural es el correlato y el modelo de la imposición de unidad pagada por el sujeto a causa de la identidad del sí mismo. Lo que explica que junto al proceso del dominio social de la naturaleza el sí mismo pase a ser también una víctima del sí mismo, ya que la unidad e identidad del sí mismo se paga necesariamente con la opresión y la reglamentación de la propia rigidez de la naturaleza interna. A saber: en Odiseo la lucha por la supervivencia (por su victoria frente a los peligros puestos por la naturaleza externa) trae consigo el precio de la reificación del sí mismo al perder su relación mimética con el mundo, siendo ahora preservada la mimesis en el sentido pervertido de un sí mismo objetivado que imita al mundo reificado que ha

¹⁴⁶ Así en el célebre relato de cuando Odiseo se enfurece ante la visita nocturna de las siervas a los pretendientes, Odiseo se siente como "la perra" que frente a sus cachorros ladra y se lanza a luchar contra el que no conoce: "así también le ladraba dentro el corazón indignado por las malas acciones. Y se golpeó el pecho y reprendió a su corazón con estas razones: ¡Aguanta corazón!, que ya en otra ocasión tuviste que soportar algo más desvergonzado, el día en que el Cíclope de furia incontenible comía a mis valerosos compañeros. Tú lo soportaste hasta que, cuando creías morir, la astucia te sacó de la cueva". Homero. Odisea pg.335. Canto XX.

¹⁴⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg 97; DA GS3 pg.61.

objetivado. O dicho en otros términos: sólo mediante la constitución del concepto, que corresponde a la constitución del sujeto, puede el hombre romper con la multiplicidad de la experiencia que resulta amenazante para su supervivencia, si bien al precio de tener que mutilar la multiplicidad a la medida del concepto. En este sentido el desarrollo del sí mismo es a la vez autoconservación y autosacrificio. Esta es la dialéctica de la astuta razón del sujeto ilustrado.

En efecto el órgano del sí mismo utilizado para superar las aventuras, para perderse (negarse) y encontrarse (afirmarse), no era otro sino el órgano de la astucia que engaña al destino de las divinidades naturales mediante la institución del intercambio. El intercambio por su parte no era más que “la secularización del sacrificio”, si bien éste (como modelo mágico de intercambio racional) suponía ya una representación con vías al dominio de los dioses mediante el homenaje tributado; cada pieza de buena fortuna, cada avance, que los dioses concedían a los hombres debía a su vez ser pagado con algo de comparable valor. El paso previo hacia la astuta subjetividad racional partía pues del sacrificio, ya que aunque este acto implicaba a primera vista una sustitución más o menos de equivalentes entre el bien recibido y el bien ofrecido (la sustituibilidad, la posibilidad del cambio de un objeto por otro en el sacrificio, manifiesta ya la implantación de lo equivalente), lo cierto es que en su misma constitución el sacrificio no era un intercambio con las fuerzas a las que se ofrece el sacrificio, sino que el sacrificio pretendía conseguir el favor de estas fuerzas, de estos dioses poderosos. Con ello el sacrificio aparece pues en primer lugar unido al intento de regularización de las fuerzas naturales y sobrenaturales, es decir, a la aminoración de su arbitrariedad y su reducción a la regularidad controlable; y en segundo lugar a la experiencia de tratar estas fuerzas en tanto que fuerzas exteriores y hasta cierto punto dominables.

Visto así, engaño, astucia, y racionalidad, no se encuentran en simple oposición al carácter arcaico del sacrificio, sino que más bien Odiseo eleva a la autoconciencia el momento del engaño que conlleva el sacrificio, esto es, para lograr el sí mismo se sacrifica el momento presente en aras del futuro: “La astucia no es más que el desarrollo subjetivo de esa falsedad objetiva del sacrificio, que ella sustituye”.¹⁴⁸ Pero de ahí que la propia razón que constituye la astucia tome también la posición de aquello a lo que sustituye, de modo que el intercambio

hace de la razón una forma de dominio sobre la naturaleza y los demás, y por ende sobre el sí mismo en tanto que autoconciencia de la propia naturaleza. Con ello, a la postre, la propia identidad del sí mismo desde la astuta razón no es sino la interiorización del sacrificio con vías a la autoconservación. Así el cálculo en la entrega por parte del más débil consigue la negación del poder al que se hace entrega, aunque al precio incalculado de lo que se le hace al sí mismo: “El sí mismo permanentemente idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural”.¹⁴⁹

La negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza exterior y sobre los otros hombres, constituye la irracionalidad sustancial de la racionalidad civilizadora: “con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida”.¹⁵⁰

Del sacrificio únicamente resta ya en Odiseo el momento del engaño, el momento en que el sacrificio es un medio instrumental. Desde la razón instrumental de la astucia el intercambio es ya, pese a su apariencia, cualquier cosa excepto una igualdad con base en lo diferente. Es más con la dialéctica internalizada del sacrificio la opresión de la naturaleza interna con vías a la consecución de fines instrumentales para el dominio de la naturaleza externa y de los otros, prosigue su autónomo camino. De ahí que para Adorno la alegoría de la Odisea se dirija justamente hacia la denuncia del ensalzamiento del medio como fin, ese *quid pro quo* radical propio del tiempo presente: “La intronización del medio como fin [des Mittels als Zweck] (...) en el capitalismo tardío (...) perceptible ya en la prehistoria [Urgeschichte] de la subjetividad”.¹⁵¹ O dicho en otros términos, la propia aventura del héroe Odiseo se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad moderna, en el contexto de “la astucia como medio de intercambio donde todo ocurre como debe, donde se cumple el contrato, y ello no obstante, la

¹⁴⁸ Adorno y Horkheimer. DI pg.104; DA GS3 pg.69-70: “Die List ist nichts anderes als die subjektive Entfaltung solcher objektiven Unwahrheit des Opfers, das sie ablöst”.

¹⁴⁹ Adorno y Horkheimer. DI pg.106; DA GS3 pg.71-2: “Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewusstsein entgegensetzt, sich selber zelebriert”.

¹⁵⁰ Adorno y Horkheimer. DI pg.106-7; DA GS3 pg.73: “mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloss das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig”.

¹⁵¹ DI pg 107; DA GS 3 pg. 73.

contraparte resulta engañada”.¹⁵² Si para Adorno la teoría crítica desvela el principio del intercambio, del canje, como el de lo igual y sin embargo lo desigual, la propia crítica en su ataque al principio de equivalencia aspira no obstante también a la igualdad pero a una igualdad basada en lo cualitativamente diferente. La crítica al principio de la identidad que constituye al sí mismo, apunta hacia la promesa contenida en el concepto de una identidad no coactiva con la diversidad y no por ejemplo al derrumbe sin más del principio de la identidad. De hecho Adorno siempre se opuso tanto a la síntesis violenta de la identidad como a la, en muchas ocasiones, postmoderna celebración maníaca de la no identidad.¹⁵³

La lectura de Adorno sobre el viaje de Ulises parte ante todo del problema de la identidad, en tanto que vinculada a la racionalidad, tal y como se desarrolla desde la propia subjetividad de la figura de Ulises convirtiéndose así en prototipo del sí mismo reproductor de la síntesis violenta para con la multiplicidad. Así por ejemplo el encuentro con los comedores de loto supone una de las primeras aventuras del auténtico viaje en la construcción del sí mismo. En él la renuncia aparece ya como la protagonista de la afirmación mediante el dominio del sí mismo. Quienes prueban tal alimento están en efecto perdidos, como posteriormente ocurre con quienes caen bajo el poder de los Cíclopes, o el poder de Escila y Caribdis, o bajo la barbarie de los Lestrigones, o bajo el canto de las Sirenas. Si bien en este caso las víctimas no deben aguardar nada malo, pues los Lotófagos no traman la muerte de los hombres a quienes de hecho consideran sus amigos. Sólo la pérdida de la voluntad y el olvido constituye aquí la verdadera amenaza. Su tentación supone el regreso a la recolección de los frutos de la tierra y el mar, un estadio más antiguo que la caza, la cría de ganado, o la agricultura. Una etapa que remite al recuerdo idílico de la prehistoria. En ella “el recuerdo de la felicidad más antigua y

¹⁵² Adorno y Horkheimer. DI pg 112; DA GS3 pg.79: “Die List als Mittel eines Tausches, wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt wird und dennoch der Partner betrogen”. En este sentido el principio del canje (la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del *tiempo* medio de trabajo) queda emparentado con el principio de identificación: “El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento de la identidad”. Adorno DN pg 150; ND GS6 pg.150: “Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus”.

¹⁵³ Ya el propio Freud relacionaba la manía con el narcisismo. Así en “el maníaco el yo y el ideal del yo se hallan confundidos, de manera que el sujeto, dominado por un sentimiento de triunfo y de satisfacción, no perturbado por crítica alguna, se siente libre de toda inhibición y al abrigo de todo reproche o remordimiento”. Freud. “Psicología de las masas y análisis del yo”. pg 2602.

más remota, que centellea al *sentido del olfato*, se ensambla aún con la extrema cercanía de *la incorporación*".¹⁵⁴

La promesa de armonía y felicidad tales no constituye sin embargo el trabajo de la labor autoconsciente. Antes refleja pues una unidad impulsiva, orgánica, entre el hombre y la naturaleza, un obtuso vegetar. Es el idilio de la mera apariencia de la felicidad, cuando por el contrario para Odiseo la felicidad se entiende antes como resultado ya que a fin y al cabo la simple imagen de la felicidad le arrebató su fuerza. Para Odiseo ella "se desarrolla en y desde el dolor superado".¹⁵⁵ Tal es el derecho que se arroga la racionalidad, si bien ello le vale también para hacer su entrada en el círculo de la injusticia, ya que desde el principio tal derecho es llevado en la acción por medio del dominio. Así Odiseo mismo conduce por la fuerza a los miembros de su tripulación que han comido loto y los lleva contra su nula voluntad a los bancos de la nave donde los mantiene atados, sujetos a la fuerza, negándoles por otro lado una de las pocas oportunidades que la tripulación encontrará para escapar a la miseria y el trabajo, allí donde ellos ya no son capaces de concebir otra felicidad que no sea la que vive de aquella idílica imagen: "Desde allí, con dolor en el alma, seguimos bogando".¹⁵⁶

En el episodio de Polifemo y los Cíclopes, Odiseo desarrolla mediante la astucia la dialéctica del sacrificio y el engaño con la simultaneidad de la autoafirmación y la autonegación propia del sí mismo. Dentro del mito, en comparación con los comedores de loto, los Cíclopes representan un estadio posterior: la edad bárbara de cazadores y pastores. Ellos, no obstante, siguen encarnando aspectos del mundo prehistórico: En "el cíclope Polifemo (...) *el ojo único recuerda a la nariz y a la boca, más primitivas que la simetría de los ojos y las orejas*, que

¹⁵⁴ Adorno y Horkheimer. DI pg.115. Cursiva añadida; DA GS3 pg.82: "Die Erinnerung des fernsten und ältesten Glücks, die dem Geruchssinn aufblitzt, verschränkt sich noch mit der äussersten Nähe des Einverleibens".

¹⁵⁵ Al respecto recuerda Adorno como el idilio hace pensar también en la ebriedad de los estupefacientes con cuya ayuda, en estructuras sociales petrificadas, se les hacía a las clases sometidas soportar lo insoportable. Y en un sentido similar cabe recordar cómo al tiempo que se extendían los métodos químico industriales para aturdir el dolor, el Freud ya vetusto, caracterizaba al psicoanálisis como un proceso contra la algorafobia, como un proceso que no podía sustraerse al dolor de la propia percepción, como un proceso en suma basado en la conciencia del dolor y el enfrentamiento a él.

¹⁵⁶ O también: "Desde allí proseguimos navegando con el corazón acongojado". Homero. Odisea Canto IX pg. 170. En referencia a esto, D. Held ha señalado que el episodio de la tierra de los lotófagos es en cierta medida vinculable a lo que "Marx asociaba con el comunismo primitivo". David Held. "Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas" pg.405.

es lo único que proporciona en la unidad de las percepciones convergentes, identificación, profundidad, objetividad”.¹⁵⁷

El cíclope habita en la abundancia de un mundo todavía sin leyes de acuerdo con el mero egoísmo bruto.¹⁵⁸ Una sociedad erigida ya como patriarcal y fundada en la subyugación tribal del físicamente más fuerte. Polifemo representa a fin de cuentas la superioridad física de la naturaleza junto a la presencia del estado mítico de comunicación directa con las potencias naturales, pues confiando en los dioses eternos nada siembra, ni planta, siendo todo nutrido por las generosas lluvias de Zeus. Frente a tal situación reconocer la propia debilidad ante las potencias naturales aparece ahora como el requisito previo para su posterior dominación. De ese modo la astucia del sí mismo encarnada en Odiseo tiene que adaptarse a aquello que se presenta con más poder que él a fin de lograr su autoconservación. Y de ahí precisamente que la astucia de Odiseo consista en adoptar el aspecto del torpe cíclope que todavía no ha llegado a objetivarse en el carácter, en la identidad estable. Para ello Odiseo debe recurrir al espacio existente en la distinción entre nombre y objeto, entre palabra y cosa, haciéndolo jugar en su propio favor. Si allí donde expresión e intención confluyen la palabra debía tener un poder inmediato sobre la cosa, Ulises se aferra a la palabra con el fin de transformar la cosa, se da cuenta “que la misma palabra puede significar cosas diversas”. Con la ruptura entre el sí mismo y el mito cambia la posición histórica del lenguaje: “El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún la distinción entre palabra y objeto”.¹⁵⁹

En efecto, la similitud sonora entre Odiseo y Udeis (Nadie) le permite al héroe preveer que tras la acción cometida, Polifemo responda con “nadie” ante la pregunta de su tribu por el

¹⁵⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg 115. Cursiva añadida; DA GS3 pg.83 “der Kyklop Polyphem (...) das eine Auge mahnt an Nase und Mund, primitiver als die Symmetrie der Augen und Ohren, welche in der Einheit zweier zur Deckung gelangender Wahrnehmungen Identifikation, Tiefe, Gegenständlichkeit überhaupt Erst bewirkt”.

¹⁵⁸ Lo cual no significa sólo que él no respeta las leyes de la civilización, sino también que su pensamiento mismo carece de ley, es asistemático, rapsódico.

¹⁵⁹ Adorno y Horkheimer. DI pg 111; DA GS3 pg.78: “Das mytische Schicksal, Fatum, war eins mit dem gesprochenen Wort. Der Vorstellungskreis, dem die von den mythischen Figuren unabänderlich vollstreckten Schicksalsprüche angehören, kennt noch nicht den Unterschied von Wort und Gegenstand”.

nombre del culpable, permitiendo así ocultar lo sucedido y escapar a la persecución.¹⁶⁰ Si bien para ello, a su vez, el sujeto de la astucia en su pugna por la supervivencia no ha tenido ya más remedio que adaptarse, esto es, que negarse a sí mismo como nadie. Es decir, su autoafirmación (como sí mismo) es a la vez negación de sí: En realidad, el sujeto Odiseo niega la propia identidad que le constituye como sujeto y se mantiene en vida mediante la asimilación de lo amorfo. En su afirmación el astuto desencanta a las potencias exteriores, pero a su vez lo paga con su propio desencanto, con su propio tabú: “El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina la naturaleza *desanimada* imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado”.¹⁶¹ El dominio instrumental sobre la naturaleza se paga así con la propia instrumentalidad rígida del sujeto. El esquema de la astucia medios-fines propia de la sociedad burguesa supone aquí, en la interpretación, el desarrollado dominio de la naturaleza mediante su peculiar asimilación: “La ratio que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto”.¹⁶²

En la aventura de los cíclopes Adorno trata así de tematizar la constitución de la razón en el ámbito del lenguaje. Y de ahí también lo inadecuado que resulta para Adorno el tener que hablar del lenguaje en general como una noción abstracta y ahistórica como punto de partida para el giro lingüístico.¹⁶³ El que para sobrevivir se niega como particular para convertirse en sujeto no tiene otro remedio que negar la variedad, la cualidad, y el peligro de pertenecer a un mundo, para adoptar la posición de un sujeto abstracto y objetivador. A la base de cuyo comportamiento se encuentran tanto el formalismo, en tanto que renuncia al contenido

¹⁶⁰ “Y les contestó desde la cueva el poderoso Polifemo: Amigos, Nadie me mata con engaño y no con sus propias fuerzas. Y ellos contestaron y le dijeron aladas palabras: Pues si nadie te ataca y estás solo... es imposible escapar de la enfermedad de Zeus...”. Homero. Odisea. Canto IX pg 178. Al respecto José Luis Calvo señala, en la anotación a la traducción española, que éste es el único pasaje donde se llama así “enfermedad de Zeus” a la *locura*.

¹⁶¹ Adorno y Horkheimer. DI pg.109; DA GS3 pg.76: “Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert und als animistisch sich selber auflöst”.

¹⁶² Adorno y Horkheimer. DI pg.109; DA GS3 pg.75-6: “Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloss deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote”.

¹⁶³ Cfr. Sergio Sevilla. “*Teoría Crítica y racionalidad*” pg.106-8 en “Crítica, Historia y Política”. En este sentido, la cesura en la que Adorno hace hincapié tiene lugar entre la práctica y la cosmovisión de la magia (en la que el lenguaje es fórmula inflexible de la cosa) y la práctica y la cosmovisión de la razón instrumental (que autonomiza el lenguaje que separado transforma al particular en el sí mismo a la vez que convierte su experiencia del mundo en objeto). Con ello la posición del lenguaje con respecto a la experiencia pasa a ser algo nuevo.

particular de cada experiencia, como el nominalismo que de él surge en tanto que distanciamiento entre concepto y realidad, prototipos ambos del pensamiento burgués.¹⁶⁴ Y es que al fin de cuentas el sacrificio de la experiencia de pertenencia se convierte en condición de posibilidad de la razón como dominio. La alternativa es el puro aniquilamiento o la desintegración del sí mismo en su vuelta a lo percibido ya como inasimilable. Si bien la distancia del pensamiento con respecto a la realidad que logra la supervivencia del sí mismo tiene que pagarse con sufrimiento. Tal es el límite de la acción racionalizadora del propio sí mismo. Y tal es el pensamiento dialéctico que trata de reflejarlo. Pues como la magia (y a diferencia del pensamiento conceptual al que reemplaza) el pensamiento dialéctico realmente concierne al objeto e intenta miméticamente amoldarse a él; pero a diferencia de la magia persigue esta aproximación con la ayuda del concepto.

Con el episodio de los encantamientos de Circe la aventura remite otra vez a la pugna del sí mismo que ha de evitar el encanto de su desintegración. Así frente a los otros episodios donde se narra la huída del mito y de la barbarie, el episodio de Circe remite de nuevo al estadio propiamente mágico: “La magia desintegra el sí mismo, que cae nuevamente en su poder y es reducido de ese modo a una especie biológica anterior”.¹⁶⁵

Circe, a quién se le atribuye la iniciativa erótica, induce a los varones a abandonarse al impulso. En ella los elementos del fuego (lo caliente, lo seco) y del agua (lo húmedo) se hallan indiferenciados, cosa que constituye la esencia de su promiscuidad, a saber, el “elemento propio de hetaira, que brilla aún en la mirada de la prostituta, húmedo reflejo de las estrellas”.¹⁶⁶ El propio carácter de lo *húmedo* apunta ya a la ruptura del tabú civilizatorio sobre el que se erige el sí mismo, y Circe, en efecto, retiene en sí el tránsito hacia una forma viviente anterior. Ella transforma a los hombres que caen bajo su hechizo en animales pacificados; algo esto último que con todo da fe de su ambigüedad al mantener no obstante

¹⁶⁴ “Odiseo descubre en las palabras lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará formalismo: su permanente validez se paga al precio de distanciarse del contenido que las llena en cada caso.” DI pg. 112; DA GS3 pg.79. Y también en el mismo sitio: “Del formalismo de los nombres y de los preceptos míticos, que indiferentes como la naturaleza, quieren mandar sobre los hombres y sobre la historia, surge el nominalismo”. Al respecto, en efecto, con el nominalismo no sólo se iguala la experiencia del particular, sino que se ignora el carácter histórico de las posiciones del propio lenguaje, la historia efectiva de los modos de relación entre las palabras y los objetos. Frente a ello Adorno trata de impedir todo punto de partida o de fundamento último para una racionalidad atemporal.

¹⁶⁵ Adorno y Horkheimer. DI pg 119; DA GS3 pg.88: “Magie desintegriert das Selbst, das ihr wieder verfällt und damit in eine ältere biologische Gattung zurückgestossen wird”.

incólume el tabú del canibalismo. Ella concede felicidad (más bien cabría decir ausencia de infelicidad) y anula la autonomía. Odiseo, que prevenido conoce ya eso en su interior, se resiste a los encantos de Circe manteniéndose en el sí mismo a causa de su inflexibilidad, la cual lo acredita ante los ojos de la hechicera como el de la mente indomable, rígida. Sólo entonces Circe se somete y se entrega completamente al Señor, accediendo después a romper el hechizo de la tripulación, a desencantarlos del encanto cuya metamorfosis había quedado ligada, tanto en la embriaguez como en el despertar, al “*olfato* como al *sentido* más sofocado y reprimido” propio de la prehistoria.¹⁶⁷

En el episodio de las Sirenas transcurre de nuevo dentro del mito, y en él se hace patente de forma explícita la separación entre la sensibilidad y el entendimiento como ejercicio del dominio de la propia autoconservación.

Las Sirenas reproducen la seducción de perderse en el pasado. Así si ellas conocen todo lo que sucede, exigen a cambio el futuro como precio. Su promesa del alegre retorno se convierte en el engaño destructivo. De hecho a causa de la variedad de los peligros ante los cuales Odiseo tiene que mantenerse firme se va consolidando su propia identidad, pero el esfuerzo por dar consistencia al yo, por conservarlo, corre parejas con la constante tentación de perderlo. De ahí que la seducción de las Sirenas se mantenga como algo irresistible, de modo que nadie que escuche su canto pueda sustraerse a ellas. Odiseo, que advertido por Circe lleva ya eso en su interior, conoce sólo dos posibilidades de escapar a lo ineluctable. La primera es la que ordena a la tripulación: “*Les tapa los oídos* con cera y les ordena remar con todas sus energías”.¹⁶⁸ Es decir, les anula uno de los dos sentidos que proporciona en la unidad de las percepciones convergentes, identificación, profundidad, y objetividad, y les obliga así, desde el sí mismo, al camino de la obediencia y el trabajo, esto es, les convierte en hombres “prácticos”. La otra posibilidad es la elegida por el propio Odiseo: “Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave”.¹⁶⁹ Frente a sus compañeros que no oyen nada, y que por lo tanto sólo conocen el peligro del canto pero no su belleza, Odiseo logra romper el hechizo y seguir por el camino del sí mismo. En él, como protomodelo del mundo burgués, “el goce artístico y el trabajo manual se separan al despedirse la prehistoria”. Lo que Odiseo

¹⁶⁶ Adorno y Horkheimer. DI pg.120; DA GS3 pg.89.

¹⁶⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg 121. Cursiva añadida; DA GS3 pg.90.

¹⁶⁸ Adorno y Horkheimer. DI pg.87. Cursiva añadida; DA GS3 pg.51.

ha oído no tiene ya consecuencias, no puede gozar libremente del cuerpo sujeto que ha conservado, al igual que tampoco lo hace la tripulación que ni siquiera sabe lo que hay que escuchar.

La astucia del sí mismo, vuelve de nuevo a pagar su precio. Al igual que con la astucia frente al nombre autoafirmación y autonegación iban juntas a la vez que cambiaba la función del lenguaje, la astucia frente al canto comparte autoafirmación y autonegación a la vez que cambia la función del lenguaje del arte. Si las primeras imágenes de la prehistoria (como las pinturas rupestres) eran precedidas por un comportamiento mimético, ellas conformaban una praxis antes que una póiesis. El comportamiento mimético hiberna en Ulises, pero transformado por el tabú del sujeto al mástil que rechaza las consecuencias de la inmediatez mimética, esto es, transformado en arte y objetivado por tanto desde el sí mismo. Empero el sí mismo, protomodelo del mundo burgués, paga a su vez su propio precio a la praxis: su neutralización devenida en mera contemplación artística, en patrimonio cultural de lo sido, o su conversión en pura mercancía, que resultan a fin de cuentas tan impotentes como los oídos sordos de la tripulación.¹⁷⁰ Con todo a partir del encuentro *felizmente fallido* con las Sirenas al arte le sucede lo mismo que al canto de la civilización: entra en su dialéctica.¹⁷¹

Una de las últimas estaciones de la Odisea antes del regreso a Itaca corresponde al viaje a la mansión del Hades, que responde al arcaico reino de las imágenes donde moran las almas de los muertos, a los que sólo con la sangre del sacrificio les es concedida la palabra aunque de

¹⁶⁹ Adorno y Horkheimer. DI pg 87; DA GS3 pg.51.

¹⁷⁰ Circe dice a Odiseo: “Primero llegarás a las Sirenas (...) con su sonoro canto sentadas en un prado donde las rodea un gran montón de huesos humanos putrefactos, cubiertos de piel seca”. Odiseo cuenta así las palabras de Circe a la tripulación: “Antes que nada me ordenó que evitáramos a las divinas Sirenas y su florido prado”. Homero. Odisea pg.221-224. La alusión de Odiseo al adjetivo florido bien puede ser irónica o astuta. En cualquier caso ante las Sirenas la visión no tiene relevancia, a diferencia del Hades donde la fuerza de sí a dominar está en la visión frente a la muda imagen. Los ojos de la tripulación no son tapados, la atracción del canto es demasiado poderosa y no se apoya en la asimilación mediante la alucinación de la belleza del florido prado. O en su defecto, el rechazo a la asimilación ante el inmediato horror de lo inasimilable que conllevaría la visión del prado de lo putrefacto deviene igualmente impotente ante el poder del canto. El dominio de sí ha de pasar antes por los oídos, por las orejas, que por los ojos. La exagerada intuición de Freud se hace relevante: “Los primeros sonidos articulados sirvieron para comunicar las ideas y llamar al objeto sexual (...) Los trabajos eran efectuados en común y con el acompañamiento de expresiones orales rítmicamente repetidas, resultando así un desplazamiento del interés sexual sobre el trabajo (...) De este modo, la palabra lanzada durante el trabajo en común tenía dos sentidos, uno que expresaba el acto sexual y otro el trabajo activo que era asimilado a dicho acto”. Freud. “Lecciones Introductorias al Psicoanálisis” pg. 2224. Nada parece, en efecto, describir mejor la praxis de los remeros de la nave de Ulises.

¹⁷¹ “Mientras el arte renuncie a valer como conocimiento y se aisle de ese modo de la praxis, es tolerado por la praxis social, lo mismo que el placer”. Adorno y Horkheimer. DI pg 86; DA GS3 pg.50.

manera efímera. Tras ofrecer el correspondiente sacrificio a los muertos, Odiseo debe esperar al alma del Tebano Tiresias quién debe ser el primero en beber la sangre para poder escuchar de su boca el oráculo sobre el regreso a Ítaca. Ni siquiera al alma de su difunta madre, muerta durante el *nostos* del héroe, le está permitido acercarse a la sangre antes de escuchar a Tiresias. Odiseo retiene su pasión e impone de nuevo su rigidez funcional. A la postre “la imagen de la madre es impotente, ciega y sin palabras: una alucinación”.¹⁷² De hecho sólo en cuanto la subjetividad se hace dueña de sí misma, al reconocer la nulidad de las imágenes, es capaz de verlas en tanto que meras sombras, en tanto que apariencias. La tierra prometida de Odiseo no es ya el arcaico reino de las imágenes; con la palabra se separa de ellas, se afirma, y se sustrae al mundo primitivo, se niega. Frente al estadio de la magia donde sueño e imagen no son vistos como meros signos de la cosa, sino que se mantienen unidos mediante la semejanza o el nombre, ahora las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación del sí mismo que confiere sentido (significado racional) y el objeto privado de éste (portador accidental). Al contrario de la magia que todavía orienta sus fines mediante la mimesis, esto es, sin una creciente distancia frente a los objetos, el sí mismo ajustado al principio de realidad corresponde ya a la figura imperturbable que confía en la posibilidad de dominar el mundo.¹⁷³ El sueño mismo corresponde ya a una mera alucinación que si todavía pervive inconsciente en la temprana época burguesa del enseñoreado sí mismo, acabará por convertirse tras su crepúsculo en algo meramente anecdótico e insignificante ante el mundo de la total funcionalidad del capitalismo tardío.

En la lectura interpretativa de Adorno, Odiseo era visto como el prototipo de la subjetividad rígida, aunque a la postre exitosa, frente a la fluidez de la múltiple experiencia. Exitosa en el sentido de su eficaz dominio sobre la naturaleza, y de paso sobre los otros; si bien el alto

¹⁷² Adorno y Horkheimer. DI pg.125; DA GS3 pg.95.

¹⁷³ “La magia no se fundamenta en <la omnipotencia del pensamiento>, que el primitivo se atribuiría como el neurótico; una <sobrevaloración de los procesos psíquicos en contra de la realidad> no puede darse allí donde pensamiento y realidad no están radicalmente separados”. Adorno y Horkheimer. DI pg.66; DA GS3 pg.27. Es decir en contra de la confianza sobre el dominio del mundo, que Freud atribuía anacrónicamente a la magia, tal ciega confianza corresponde en verdad al dominio del mundo ajustado a la realidad que apunta ya desde la superación del mito a la ciencia posterior.

precio pagado por ello suponía a su vez el dominio del sí mismo. La lectura de Adorno no proponía sin embargo una “superación” en el sentido de un retorno a formas anteriores de la subjetividad, ya que después de todo el propio concepto de subjetividad era entendido como un proceso histórico dialéctico. La tarea consistía más bien en un ir hacia delante desde dentro de la subjetividad que ya ha llegado a ser, esto es, una reflexión en y sobre el pensamiento. Y aquí volvía a aparecer como central la dinámica de la mimesis y el importante papel jugado en ella a partir de la teoría de Freud. Pues la introyección de la relación del dominio del rígido sí mismo frente a la variedad de la experiencia, tenía sin duda su paralelo en la lectura de Freud entre la renuncia a la gozosa experiencia atribuida al principio del placer y la renuncia en aras del principio de realidad que debía permitir una mejor supervivencia. Si bien se hacía necesario llevar esta lectura a su justa medida dentro de la dialéctica.

Desde el principio la concepción psicoanalítica proponía al ego como lo rígido, como el duro armatoste, dentro del cual llega a ser la experiencia. Ahora bien, la fuerza del yo era a su vez descrita como esencialmente negativa, como aquello que se construye precipitadamente frente a cualquier cosa que sea imaginada como opuesta a él. Y de ahí precisamente que sea desde aquello que en principio es rechazado para su constitución desde donde la subjetividad constituida puede llegar a ser corregida, y por ello a la vez, más productivamente fundante. Visto así los residuos experimentados debían ser tomados por la reflexión para el desdoblamiento adicional, más amplio, de la posibilidad subjetividad. Una subjetividad que pudiera apuntar hacia la multiplicidad en la unidad, hacia lo diferente en la identidad. Algo para lo cual la lectura implícita de Freud por parte de Adorno resulta bastante relevante ya que en la misma idea de la mimesis como asimilación, pueden escucharse los ecos provenientes de la obra de Freud.

Tal era el caso de *El Malestar (Das Unbehagen) de la Cultura*, obra en la que Freud hacía referencia a aquello que es sentido como causa de cierto malestar, de cierto descontento, de cierta sensación desagradable o molesta, de algo *inasimilable* en suma, para lo que constituye la propia noción de cultura. Y en respuesta a lo cual escribía Freud: “Cualquier forma de desaseo nos parece incompatible con la cultura; extendemos también a nuestro propio cuerpo

este precepto de limpieza (...) Ni siquiera nos asombramos cuando alguien llega a establecer el consumo de jabón como índice de la cultura”.¹⁷⁴

Tras la anotación de Freud no está la referencia al simple hecho de que ahora seamos más limpios que nunca, sino al hecho de que lo que nos parece inasimilable, sucio, asoma como una amenaza más ampliamente que nunca desde el mismo instante en que desprenderse de ello llega a ser algo consustancial al desarrollo mismo de la civilización. Lo cual lleva cada vez más al uso del “jabón” para tratar de limpiar cualesquiera rincones y grietas que puedan servir aún como refugio para lo sucio. En este sentido el jabón puede verse como antimimético, esto es, como el medio por el cual el miedo al retorno asimilante de la naturaleza es frustrado. Cosa que al igual que la limpieza, ocurre en opinión de Freud con el orden, el cual, “como la limpieza, referimos únicamente a la obra humana”.¹⁷⁵ Si bien según Freud “mientras no hemos de esperar que la limpieza reine en la Naturaleza, el orden, en cambio, se lo hemos copiado a ésta (...) siendo necesario *arduos esfuerzos* para conseguir encaminarlo a la *imitación* de aquellos modelos celestes”.¹⁷⁶

La referencia sobre la imitación retoma en Freud una clara reminiscencia platónica sobre el orden y la *theoria*. Lo cual es puesto a su vez en relación con la también subrepticia anotación de corte kantiano, ya que el orden es ahora presentado por Freud como el impulso a la repetición que establece cuándo, dónde y cómo debe efectuarse determinado acto, permitiendo así a los hombres “el máximo aprovechamiento de espacio y tiempo, economizando simultáneamente sus energías psíquicas”.¹⁷⁷ Visto con tal perspectiva la “limpieza”, con respecto al “orden”, se presenta como algo anterior, previo. A saber: el “jabón” no solo asea a la vez que sirve de preludio para el orden, sino que puede decirse que él tiende ya a erigir el límite entre el sí mismo y lo otro.¹⁷⁸

En opinión de Freud solo con grandes esfuerzos logra el hombre apartarse de una tendencia natural al descuido, a la irregularidad, y a la informalidad. El descuido, la informalidad, la falta de aseo en suma, quedan para Freud más estrechamente vinculados al ámbito de la corporeidad puramente biológica. Ellos apuntan por tanto al episodio homérico de los

¹⁷⁴ Freud. “El malestar en la cultura” [MC] pg.3035.

¹⁷⁵ Freud. MC pg.3035.

¹⁷⁶ Freud. MC pg.3035. Cursiva añadida.

¹⁷⁷ Freud. MC pg.3035.

¹⁷⁸ Cfr. Tom Huhn. “Introduction: Thoughts besides Themselves” pg.10.

lotófagos e incluso más marcadamente al episodio de Circe. No en vano bajo el hechizo de Circe los huéspedes quedan convertidos en animales salvajes, si bien éstos se comportan como bajo “la música de Orfeo”. Es decir, “al modo que festejan los perros a un rey” que siempre deja una gozosa parte del banquete, así “coleaban leones y lobos de fuertes pezuñas”. La referencia al can no es tampoco casual. Que como apuntara Freud el hombre llegue a emplear como injuria el nombre de su amigo más fiel entre los animales, no tendría razón de ser si el perro no se hiciera acreedor al desprecio humano por dos de sus cualidades: la de ser un animal osmático, al que no repugnan los excrementos, y la de no avergonzarse por sus funciones sexuales. Los compañeros de Odiseo no son sin embargo convertidos, como los huéspedes anteriores, en apaciguadas criaturas salvajes de la selva, sino en animales ya domesticados, en cerdos. Si bien estos siguen compartiendo con el resto el olfato como imagen de la felicidad, aunque se trate de una felicidad contenida y reducida al olfatear no libre de aquel que tiene la nariz pegada a la tierra y que por lo tanto renuncia a caminar erguido. Esto es, una felicidad vinculada al sentido más sofocado y reprimido en la naturaleza humana por encontrarse como “más próximo al sexo y al recuerdo de la prehistoria”. De ahí que los “encantados”, que en su epopeya civilizatoria ya han sido humanos, no sepan representar lo que les sucedió de otro modo que “como una siniestra caída”, ocurriendo así que en ellos “apenas se deja percibir la huella del placer”. Después de todo, el placer animal (o sea biológico) es eliminado así, más enérgicamente, cuanto más elevada es la civilización de los propios encauzados.

No por casualidad la renuncia primaria al placer animal era vista por Freud justamente desde el atenuamiento de las excitaciones olfatorias, producto a su vez de la evolución biológica hacia la marcha bípeda vertical, hacia la elevación de la nariz otrora pegada al suelo. Proceso mediante el cual en primer lugar (y a pesar de la resistencia por parte del *periodo* orgánico del proceso sexual) la influencia determinísticamente marcada sobre la excitación sexual psíquica desaparece, de modo que cuando la función de las excitaciones olfatorias tiende a ser asumida por las visuales el efecto intermitente pasa a poder ser mantenido de modo permanente (en cuyo origen se lea ya quizás el posterior tabú sobre la menstruación). Y en segundo lugar, con la atenuación olfatoria surge también el impulso al rechazo para con aquellas partes desprendidas del propio cuerpo, que aún con todo no son percibidas todavía

por el neonato como desagradables, molestas, sucias, o sea, inasimilables: “inter urinas et faeces nascimus”.¹⁷⁹

El papel de la educación aparece posteriormente como el factor cultural encargado de imponer nuevas transformaciones al placer frente a la precedente existencia más puramente animal: “La influencia de un factor evidentemente social también se traduce en la tendencia cultural a la limpieza, justificada *a posteriori* con preceptos higiénicos, pero manifestados ya antes de que se conocieran éstos”.¹⁸⁰ La influencia social, a la que alude Freud con la *limpieza*, se sitúa ahora más acá del estadio de los lotófagos y de los *encantados* por Circe. No por casualidad la figura del mito representada por Edipo se sitúa ya en Freud dentro del ámbito central de la limpieza en tanto que carácter social: el tabú.

Si Odiseo es visto como la figura propia de la culminación de la frialdad burguesa, en tanto que representa el cálculo, la rigidez, y el medio instrumental, Edipo le sigue de cerca aunque es anterior a Odiseo, tanto en sentido interpretativo como en sentido literal.¹⁸¹ De hecho Edipo comparte con Odiseo la cualidad de la astucia. Nada se sabe del destino de las Sirenas tras el paso de la nave Ulises, pero en la tragedia su destino apunta hacia su fin “como lo fue para la Esfinge cuando Edipo resolvió el enigma, cumpliendo su orden y con ello derribándola”.¹⁸² No por casualidad el derecho de las figuras míticas, su poder en cuanto derecho del más fuerte, vive gracias a la irrealizabilidad de sus preceptos. Desde el momento en que estos se cumplen los mitos se desvanecen como algo lejano. Y sin embargo Edipo, a pesar de su contrastada astucia, no logra escapar a la tragedia fatal final del oráculo.

Edipo, a diferencia de Ulises cuya meta es el regreso al hogar (Ítaca), trata justamente de huir del hogar, esto es, del lugar en el que cree que se halla su origen. Pero cuando en su huida inconsciente llega sin saberlo a su verdadero lugar de origen (Tebas), y pasa además a convertirse en rey, la suerte está echada. Edipo tiene en efecto, desde el principio, la condición perfecta para ser víctima propiciatoria ya que en cierto modo para los habitantes de

¹⁷⁹ Freud. MC pg.3043.

¹⁸⁰ Freud. MC pg 3039.

¹⁸¹ Así por ejemplo relata Odiseo en el encuentro con las almas durante su viaje al Hades: “También ví a la madre de Edipo, la hermosa Epicasta [Yocasta en la época clásica], la que cometió una acción descomedida, por ignorancia de su mente, al casarse con su hijo, quién después de dar muerte a su padre, se casó con ella (los dioses han divulgado esto rápidamente entre los hombres)... Y dejó a Edipo numerosos dolores para el futuro”. Homero. Odisea pg. 208-9. Canto XI.

Tebas, Edipo, no deja nunca de poseer la condición de extranjero, la de la impureza (que como la peste) invade la ciudad y sus leyes. Y de hecho Edipo, sin saberlo, se equipara en su acción a los dioses originarios realizando aquellos deseos cuya prohibición constituye entre los hombres el contrato base de su orden social y cultural: la prohibición del incesto y del parricidio. El tabú no puede ser abiertamente desafiado, y de ahí que como recuerda Odiseo, los dioses se encarguen de divulgar rápidamente los hechos de Edipo, los hechos de aquel que como venido (educado) de fuera trae la amenaza de romper abiertamente con el poder y la ley de los dioses (con sus mitos) y por lo tanto con la misma ley de la ciudad.

En efecto, el tabú presenta en la vieja religión los contratos petrificados, los derechos de los tiempos históricos cuyos vestigios se convierten bajo el cielo olímpico en figuras del abstracto destino: “de la necesidad ajena al sentido”.¹⁸³ De ahí que, en el mundo del mito, la disolución del contrato con el propio destino sólo pueda ser realizada mediante su cumplimiento literal. Pues con él ocurre como con las Sirenas, que no pueden ser desafiadas abiertamente. Y de ahí también que no sea casual que la equivalencia entre la maldición, el delito que la expía, y la culpa que de ésta surge y que restaura la maldición, formen un todo inseparable bajo el mundo del mito. Ni siquiera pues la involuntariedad de la acción sirve como excusa para la directa y abierta ruptura del contrato, antes bien ella es la excusa del destino mítico. De hecho tanto Edipo como las Erinias¹⁸⁴ comparten todavía la misma identidad de palabra y cosa. No cabe aquí apelar a la polisemia del nombre. Para ambos *Padre* hace referencia a la polución, él es el que engendra, y no por ejemplo el que cuida y educa. Tras la ruptura abierta del contrato la caída está servida: “Desafío y ceguera son la misma cosa”. El precio es el aniquilamiento. De un lado Yocasta, madre y esposa de Edipo, desesperada y avergonzada ante el sentimiento de placer ya no reconocido, ante lo visto como sucio, ante lo inasimilable, acaba con su vida. De otro lado Edipo, quién a pesar de todo no acaba con su vida, no tiene ya otro camino que la carga de la culpa. Se perfora *los ojos*, es decir, se anula el sentido que más le reafirma como *sí mismo* en tanto que sentido que lo despega de la tierra, y queda condenado a vagar hasta su trágica muerte con la sola ayuda de Antígona, cuyo amor filial la eleva a la representación por excelencia del orden patriarcal.

¹⁸² Adorno y Horkheimer. DI pg.111; DA GS3 pg.78: “...wie die der Sphinx es war, als Ödipus das Rätsel löste, ihr Gebot erfüllend und damit sie stürzend”.

¹⁸³ Adorno y Horkheimer. DI pg.110; DA GS3 pg.76.

Frente a lo inasimilable, el ámbito de la asepsia considerado como aquello que permanece *seco y limpio*, se erige ahora en pilar del sí mismo y de la civilización que lo conforma. Al igual que el hombre sin ley Polifemo es ya “el malvado en que lo transforman los tabúes de la civilización”.¹⁸⁵

Adorno y Horkheimer volvían a hacer hincapié en estos aspectos cuando señalaban como desde la repugnancia por las heces y la carne humana hasta el desprecio del fanatismo y la pobreza (material y espiritual) se entrelaza una línea de comportamientos que de adecuados y necesarios fueron transformados en abominables. Y no sería para nada erróneo plantear que “los miedos e idiosincrasias de hoy, los rasgos de carácter despreciados o detestados pueden interpretarse como cicatrices de violentos progresos en la evolución humana”.¹⁸⁶ Cada paso debía suponer nuevas mitologías, si bien con más lustre, en lugar de las precedentes, hasta que ante la luz de la ilustre razón ilustrada todos los vínculos tradicionales cayeron bajo el veredicto de tabú. Si bien con la caída de todo lo tradicional como tabú también tuvo su caída la propia razón, o sea, la liquidación de todo lo que es en sí mismo vinculante y que acabó por permitir al dominio el decreto de su forma soberana. Algo que Nietzsche llevó, más allá de la crítica teórica, hasta la crítica intransigente de la razón práctica.

Frente a ello trata de levantarse la crítica de Adorno: “Apenas puede uno representarse la expresión más que como expresión de dolor”.¹⁸⁷ Si la mimesis es expresión, el dolor se vislumbra como su contenido. Tras la caída de todos los fundamentos, a la mimesis, a la asimilación, le pasa a ser consustancial la expresión de lo viviente como dolor. Pero ello lejos

¹⁸⁴ Las diosas vengadoras del fratricidio. M. R. Padilla. “Héroes Mitológicos” pg.93.

¹⁸⁵ Adorno y Horkheimer. DI pg. 117; DA GS3 pg.85. Al igual que Odiseo, Edipo (a pesar de su trágico final) no trata de quebrantar directamente la ley. Edipo a diferencia de Dionisios (cuya sola presencia supone ya el suspenso de las claras leyes de la ciudad provocando la anarquía y dando lugar al séquito de ménades que tras olvidar su condición legal y familiar pasan a acompañarle en la orgía protagonizando el posterior acto deicida y caníbal), siente desde el principio lo inasimilable, lo siniestro, que se esconde tras el contenido dionisiaco de la tragedia que supone el quebranto inmediato de la ley; de ahí que en lo que se refiere a su voluntad consciente siempre tratara de conservar ese más allá interior de cuya represión y demarcación depende “la imagen olímpica y apolínea de sí mismo, su amor al límite, el <nada con exceso>...” Cfr.Eugenio Trías. “Lo bello y lo siniestro” pg.153.

¹⁸⁶ Adorno y Horkheimer. DI pg.139; DA GS3 pg.112: “Die Ängste und Idiosynkrasien heute, die verhöhnnten und verabscheuten Charakterzüge können als Male gewaltsamer Fortschritte in der menschlichen Entwicklung entziffert werden”.

¹⁸⁷ Adorno. “Teoría Estética” pg 149. “La naturaleza no conoce realmente el placer: no va más allá de la satisfacción de la necesidad. Todo placer es social, en los afectos no sublimados como en los sublimados”. Adorno y Horkheimer. DI pg150; DA GS3 pg.125: “Natur kennt nicht eigentlich Genuss: sie bringt es nicht

de ser un pesimismo, o de suponer que los seres vivientes sólo pueden expresar el dolor, debe de ser entendido desde la posición filosófica que se critica: el vitalismo y su gaya ciencia. Si el vitalismo mantiene la oposición del concepto a la vida, y el impulso mimético es presentado como la antítesis del concepto, Adorno se niega a que vida y mimesis se colapsen.¹⁸⁸ Por el contrario si el concepto, si la promesa que constituye la racionalidad, que se erige en el tabú mimético, no ha de permanecer opuesto a la vida, entonces la mimesis, la expresión de lo no asimilable que lleva su impulso más allá del concepto, debe de ser formulada como un continuo con la vida, como una constante corrección justa, antes que como algo que rompe con ella.

Para Adorno la historia de Odiseo bosqueja la prehistoria del sujeto burgués surgido desde el capitalismo temprano, al tiempo que las reflexiones sobre su actualidad en la sociedad funcional del capitalismo tardío muestran el momento de su derrumbe. De ahí radica por ejemplo la similitud entre Odiseo y Robinson, pues ambos logran su autoconservación solo absolutamente separados del resto de los hombres, los cuales se les presentan únicamente en forma alienada: como enemigos o apoyos, siempre como instrumentos, es decir como cosas. En ambos es descifrable la persecución atomizada del interés particular del *homo aeconomicus*. La misma frialdad de la que hace gala Odiseo la comparte también Circe en la transición del mito a la historia: “Para conceder el placer, Circe pone la condición de que el placer haya sido desdeñado; la última heitara se revela como el primer carácter femenino”.¹⁸⁹ En efecto, la prohibición de amar, representada por Circe, se impone en el cenit del mundo burgués cuando más tuvo que enmascarar el amor, como ideología, el odio de los que competían. A su vez Odiseo comparte también con Edipo la astucia del rígido individualismo de la moderna sociedad burguesa que ignora que la sociedad es su propia sustancia. Sin embargo Edipo, que algo presiente, al perforarse los ojos no llega a ver la racionalización

weiter als zur Stillung des Bedürfnisses. Alle Lust ist gesellschaftlich in dem unsublimieren Affekten nicht weniger als in den sublimierten”. Y es que el placer procede de la alienación.

¹⁸⁸ Por supuesto Adorno considera que en el reconocimiento del elemento burgués ilustrado y la razón ordenadora en Homero, Nietzsche ha captado como pocos la dialéctica de la Ilustración; que Nietzsche ha formulado su ambivalente relación con el dominio. Aunque “mientras que la relación de Nietzsche con la Ilustración, y por tanto con Homero, permaneció ambivalente; mientras que él vió en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía realizador consumado, como el poder <nihilista> hostil a la vida, en sus descendientes prefascistas ha quedado sólo este segundo momento, pervertido en ideología”. Adorno y Horkheimer. DI pg 98.

¹⁸⁹ Adorno y Horkheimer. DI pg.122; DA GS3 pg.91-2.

extrema del sí mismo como producto de la afirmación práctica más oscura de la autonomía bajo el capitalismo totalitario, ni por supuesto el derrumbe de la metafísica del mundo después de Auschwitz en el capitalismo tardío; Edipo en este sentido se queda a mitad de camino, es anterior.¹⁹⁰

Ahora bien, si la construcción del sí mismo ejemplificada en Odiseo constituía aquel proceso que desde la autoafirmación del individuo llevaba también adosada la dominación y la rigidez sobre la propia experiencia, de lo cual resultaba además la contradicción en el seno del sí mismo, la eliminación progresiva del sujeto que lo convierte en un apéndice de la sociedad del capitalismo tardío bajo la totalidad funcional para nada conlleva sin embargo un impulso emancipador. Ya que desde que los poderes objetivos determinan la existencia individual, desde las zonas más íntimas hasta los propios mecanismos de la intercomunicación, la misma idea de sujeto vuelve a resultar ahora algo totalmente inconsistente bajo la funcionalidad del todo, algo totalmente inactual que trata de enmascararse dando pábulo a nociones como la del pluralismo que sin embargo bajo la presión del mercado y el conformismo de la comunicación acaban consumiendo aquella cualidad que se postulaba como propia del sujeto: la retentiva.¹⁹¹

Todo lo que no se limita a repetir los procedimientos ya existentes es a su vez una producción histórica de acuerdo con la idea de Marx de que cada época resuelve, o se las tiene que ver, con los temas que se le presentan. Si en la subjetividad sucede como con la metafísica, que hay que ser solidarios con ella en el momento de su derrumbamiento, esto es,

¹⁹⁰ Para Freud “el individuo se reduce a un pequeño número de constantes y conflictos que se repiten (...) La teoría (...) se dirige contra la misma hybris del individuo dueño de sí mismo”. Adorno. DN pg.323. En efecto, en la plena realización del sí mismo, la corporalidad como concepto crítico en Freud se revela de tal modo que recuerda, aún, al cuerpo tembloroso de los inicios de Odiseo. Edipo se refleja en la neurosis, siéndole la psicosis algo ajeno; en la praxis Edipo todavía se encuentra tan distante del posterior rubio Nibelungo calculador (disfrazado de Dionisios) como Circe de la ilustrada Juliette de Sade; al igual que en el tiempo histórico lo estará el nuevo rubio Nibelungo del nuevo Narciso (un Narciso sin un yo en el que mirarse), o la indolencia vital de Juliette lo estará de la frialdad funcional de Penélope cuyo reencuentro con el héroe, caracterizado por la ausencia de emoción y espontaneidad, bien podría equipararla sin problemas al carácter masculino, a la primera mujer *liberada*: “que las hace tan independientes como los hombres dependientes”. Adorno. MM pg. 91; MM GS4 pg.103.

¹⁹¹ Y es que para Adorno el expediente formalista-administrativo, la práctica, en suma, de la cosificación de todo rasgo en la frustrada formación del yo, de la desviación del proceso de la experiencia y la afirmación del *así soy yo* como algo definitivo, es suficiente para conquistar posiciones inexpugnables: “En la cínica reivindicación del propio defecto late la sospecha de que el espíritu objetivo en su estadio actual está liquidando al subjetivo.” Adorno MM pg 185; MM GS4 pg 209: “Im zynischen Pochen auf dem eigenen Defekt lebt die Ahnung, dass der objektive Geist auf der gegenwärtigen Stufe den subjektiven liquidiert”.

en el momento en que se hacen visibles los rasgos negativos del mundo que les ha sucedido, entonces la solidaridad con la subjetividad tiene que apoyarse en aquello que fue mutilado, ocultado, o cancelado, por el abuso de aquello que lo oprimió a fin de repensar de nuevo las posibilidades de la crítica y de la praxis. De ahí que sea en el ámbito de la mimesis, como aquello que resultó oprimido ante la enseñoreada subjetividad, donde habite una mejor posibilidad para la corrección.

La mimesis ancla en la praxis, ella supone un hacer, una asimilación del sí mismo al otro. Y ella en tanto que acto dinámico de asimilación, en tanto que práctica inmediata arcaica aparece distanciada del conocimiento, del orden del concepto. Ahora bien la imposibilidad de encontrar un origen en la mimesis, la renuncia de Adorno a sellar un inicio, lleva justamente a la consecuencia dialéctica de que lo contrario de la mimesis es simultáneamente puesto junto a ella. O dicho en otros términos, el complemento dialéctico al impulso mimético es el tabú mimético. Y aunque igualmente tampoco es posible hallar el origen del tabú sobre la mimesis, Adorno apunta algunos indicios de lo que se cuece por debajo cuando, de nuevo, resuenan en él los ecos freudianos: “Tras el tabú mimético, y muy cerca de él, hay uno sexual: *Nada debe estar húmedo*”.¹⁹²

Después de todo si la crítica dialéctica trataba de mostrar que en la moderna sociedad se desarrolla una segunda naturaleza reflejada en los sujetos que la conforman (lo natural es histórico), que ha de ser a su vez prolongada en una praxis de la mimesis secundaria (lo histórico es natural), entonces la espontaneidad mimética queda preservada en su relación complementaria con el tabú mimético, guardando en el medio de su *adaptación* a él la posibilidad de su impulso, de su *oposición* concreta. Tras ello para el sujeto la tarea de la mimesis pasa a ser ahora la de objetivar lo momentáneo en un modo tal que permanezca en contraste con la reificación ejercida en él mismo desde la segunda naturaleza. Si bien en cualquier caso ambos siguen el camino haciendo ya caso omiso de cualquier origen. Ambos se funden en el continuo de la corporalidad en una aproximación de la no identidad de la vida del sujeto que si bien es para sí, ya no es en sí. Y justamente desde la no identidad del sujeto en sí mismo es desde donde debe pensarse la posibilidad de una praxis como apertura a lo otro de sí.

La propuesta de Adorno en la "Dialéctica de la Ilustración" consistía en pensar que la relación entre la necesidad y contingencia del proceso ilustrado ha de realizarse alejada de la pretensión de señalar un punto cronológico de partida para la teorización global de la historia. Sobre ello insistió Adorno, pues el propósito de la obra no era la construcción de una estructura invariante de la historia ni tampoco la de un principio histórico, sino romper la fatalidad aparente: "La tendencia histórica (Der geschichtlichen Tendenz) está desmoronándose (...) estando la posibilidad de una esperanza solamente en el movimiento del concepto que ella sigue hasta su extremidad."¹⁹³

La crítica de Adorno a la filosofía primera bien pudiera ser tomada desde estas instancias. Y lo mismo podía decirse del sujeto inscrito en la historia, pues tampoco cabe una lectura trágica o melancólica del sujeto en torno al supuesto ideal de un inicio armónico. La renuncia a la esperanza de encontrar algún origen puro de la mimesis no era casual en Adorno, y de ahí que ella fuera vista como algo que siempre ha estado ahí, o aquí. Ella supone algo caracterizado como "arcaico", como un "impulso", pero dándose la circunstancia de que un intento de trazar su historia bien pudiera llevarnos al puro ámbito de la *biología* en el sentido de la crítica freudiana. No por casualidad el problema del sujeto era primeramente tratado por Adorno desde una obra literaria, desde el poema homérico de la Odisea.

¹⁹² Adorno. Teoría Estética [TE] pg.155. Ästhetische Theorie [ÄT] GS7 pg.175: "Dicht hinter dem mimetischen Tabu steht ein sexuelles: nichts soll feucht sein...".

¹⁹³ Adorno. "Intervenciones. Nueve modelos de crítica"; pg.24; "Eingriffe" GS 10.2 pg.473

PARTE II.

LOS MODELOS SOCIO-PSICOLÓGICOS.

"Todo esto, ciertamente, va más allá del blanco. Pero es propio de los bosquejos teóricos que no coincidan sin tacha con lo encontrado por la investigación, que se expongan frente a esto, que osen en el exceso".

Th. W. Adorno

La filosofía adorniana como dialéctica negativa se dirigía hacia la interpretación crítica de una realidad antagónica que se presenta así misma como llena de contradicciones, rupturas y desgarros, y que la teoría trata de pensar especulativamente al indicar sus propios sinsentidos con el fin de apuntar en última instancia salidas o puntos de fuga hacia un modo mejor de organización social. En este sentido la lectura por parte de Adorno de la moderna organización social era vista desde la interpretación crítica realizada bajo “la teorización filosófica del mundo contemporáneo después de Auschwitz”. El órgano adecuado de la conceptualización era pues la teoría especulativa. Y es que no en vano para Adorno la forma micrológica de la teoría sociológica corresponde a su concepto de sociología, por lo cual se trataba de pensar sociológicamente según modelos de pensamiento. Es decir partir de la combinación de diferentes enfoques para captar sus dimensiones fracturadas bajo la totalidad social. Combinación que no podía ser lógicamente la de una mediación uniforme y unificada sino más bien la de un campo de fuerzas, la de unas constelaciones, que registraran las tensiones aún no resueltas tras la fachada de armonía. De hecho el objetivo de las constelaciones era ciertamente el esfuerzo reflexivo del pensamiento por presentar la experiencia correcta concretada a partir de modelos concretos.

El modelo de la sociología tenía además un papel relevante. Pues la sociología era vista por Adorno como una disciplina que debía orientarse hacia la restauración de la división del trabajo multidisciplinario. Es decir, la sociología como tal debía rebasar las fronteras de las ciencias particulares (aunque respetando a cada una de ellas en su autonomía) en tanto que ella se las tenía que ver con la inmanente acción recíproca entre elementos relativamente independientes de la historia, la psicología, la economía, y la antropología (esto es del conjunto de las ciencias sociales). Ahora bien con todo “la sociología no es una ciencia del

espíritu (...) sus cuestiones se refieren fundamentalmente a la confrontación de hombre y naturaleza y a las formas objetivas de socialización”.¹⁹⁴

Esto supone que la interpretación de teoría e investigación empírica no se conforma con los sujetos, pero tampoco con enunciados generales sobre la sociedad. La clave se mantiene aquí en los aspectos de la sociedad como totalidad que son vistos a partir de las propias relaciones interpersonales en las que se deja ver la no armonía entre la totalidad social y los sujetos que la forman, esto es, en las formas objetivas de socialización que conforman y dan cuerpo a esas relaciones interpersonales (*zwischenmenschliche Beziehungen*), aunque la sociología no puede desvincularse del modo en que esas relaciones interpersonales son reforzadas desde la psicología interna (*innerpsychologisch*). Al respecto, Adorno siempre dejó claro que en la sufrida impotencia de los individuos siempre tenía primacía la sociedad con sus situaciones y tendencias sociales (y por tanto las ciencias que se ocupan de ello: la sociología y la economía). Pero a su vez la psicología en tanto que medida de conocimiento de lo social pasaba a ser absolutamente relevante a la hora de tener presente los modos irracionales del comportamiento de los individuos y de los grupos.¹⁹⁵ En realidad es imposible separar *sensu stricto* una temática de la otra en el sentido de que las constelaciones atraviesan todos los modelos en su tarea crítica del presente. De ahí que unos modelos remitan inevitablemente a otros, entrecruzándose, relacionándose y a veces complementándose. Si bien puestos a afinar en este caso cabría decir que los modelos o los análisis micrológicos de la sociología hacían más énfasis en perseguir la situación objetiva que cala en la propia conducta de los sujetos así como el hecho de que los mismos sujetos se dieran cuenta de esas condiciones socio-estructurales que la conforman. Y los modelos (los análisis micrológicos) de corte más psicológico harían más hincapié en los mecanismos por los cuales se refuerza la conciencia errada que evita afrontar tales condiciones, con vistas a que los mismos sujetos llegaran a ser conscientes de ello.

¹⁹⁴ Adorno. “*Sobre la situación actual de la investigación social empírica en Alemania*”. pg 48 en “*Epistemología y Ciencias Sociales*”.

¹⁹⁵ Como indicaba Adorno, ya Marx se centró completamente en el ámbito de la objetividad, pero en su desinterés por la subjetividad aceptó probablemente que los hombres permanecen siempre esencialmente iguales a sí mismos, por lo cual conviene arrancarles su segunda naturaleza. Pero que los hombres en lo más profundo son el producto de la sociedad, que ellos son esa misma segunda naturaleza, es algo que solo podía ser comprendido desde la exploración a fondo de la subjetividad: Freud fue sin duda el primero en tomar en serio ese ámbito de la subjetividad.

Visto lo cual a “efectos prácticos expositivos” el punto primero de esta segunda parte, que lleva el título de “Hacia los Modelos: Sociología y Psicología”, sirve de introducción al punto segundo de esta segunda parte (aunque sirve de paso para hacer hincapié en como la interpretación parte primeramente de los modelos sociológicos y por tanto también de las relaciones interpersonales, a fin de destacar la prioridad de los aspectos objetivos que conforman a los sujetos). A partir de ahí el punto segundo de esta segunda parte, titulado “La Psicología Social” (y que forma propiamente el grueso de toda esta segunda parte), se centrará en destacar los motivos irracionales subjetivos del comportamiento de los sujetos y los mecanismos que lo sustentan siendo aquí relevante los aspectos psicológicos. Para ambos puntos habría sin embargo que recalcar que las relaciones cruzadas son inevitables, pues las relaciones entre psicología y sociología están tan imbricadas como las del individuo con la sociedad, con lo que en realidad en términos generales se podría hablar sin ningún problema de *modelos socio-psicológicos*.

La tarea crítica es pues llevada a la práctica por y en cada uno de los diversos modelos, los cuales en última instancia hacen referencia a la vida social e individual con vistas a un cambio objetivo a partir de la disolución de los diversos sinsentidos constatables a partir del sufrimiento real fruto de la no armonía entre el momento de razón alcanzado en la sociedad y las expectativas de los individuos que la forman. Por último señalar que las propias cuestiones metodológicas implicadas irán haciendo su aparición a lo largo del estudio de los modelos concretos.

[A] HACIA LOS MODELOS: SOCIOLOGIA Y PSICOLOGIA.

Los análisis sociológicos de Adorno forman parte del ámbito de la *filosofía interpretativa*, de la *historia natural*, del pensar en *constelaciones*, esto es, de una *hermenéutica crítica* sobre el ascenso de la segunda naturaleza de la realidad histórica bajo la dañada forma de vida del capitalismo. No por casualidad al tratar sobre la relación que para Adorno tenían filosofía y sociedad, habría que recordar el programa de Marx referido a la supresión y realización de la filosofía. Las palabras de Adorno, en la *Introducción* de la "Dialectica Negativa", marcan como punto de partida el momento en que la realización de la filosofía se había perdido, y en la práctica se había desplazado hasta un plazo imprevisible: "La filosofía que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización (...) Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente."¹⁹⁶ Ahora bien a pesar de tal desviación con respecto al pensamiento de Marx, la filosofía de Adorno se mantuvo siempre marcada por él: "Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica (...) pero una praxis dinamizadora necesita de él (del pensamiento crítico)."¹⁹⁷

Ya en *Actualidad de la filosofía* (en donde aparecía el programa filosófico de Adorno y que anticipaba algunas de las líneas fundamentales de su obra posterior) Adorno planteaba la necesidad de un pensar que partiera de las relaciones de la cosa y que reconociera así una realidad a la que tiene que tener acceso. Aunque a su vez si un tal pensar debía ser llamado filosofía, tenía también que proceder con el contenido de la cosa de otra manera distinta al modo de proceder con que acceden las ciencias. Dicho de otra manera: "el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación."¹⁹⁸ Y es que el programa de la interpretación de Adorno reclamaba ya por entonces afinidad con el materialismo de Marx: "La idea de interpretación no exige la aceptación de un segundo mundo, un transmundo que se haría accesible mediante el análisis del que aparece (...) Aquí se podría buscar la afinidad (...) que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo."¹⁹⁹

¹⁹⁶ DN. pg 11; ND GS6 pg.15.

¹⁹⁷ DN. pg 11; ND GS6 pg.15.

¹⁹⁸ "Actualidad de la filosofía" [AF] pg 87; "Die Aktualität der Philosophie" [AP] GS1 pg.334.

¹⁹⁹ AF pgs. 88-90; AP GS1 pg.335-6.

Además Adorno se veía también en concordancia con otro aspecto de la posición de Marx para con la filosofía: el práctico. El movimiento que se lleva a cabo como juego (Spiel), en tanto que insensato (sinnlos), no lleno de sentido (nicht sinnvoll), lo lleva a cabo en serio el materialismo: "Serio significa ahí que la contestación no se queda en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es la praxis quien la da. La interpretación [Deutung] de una realidad con la que se tropieza y su superación [Aufhebung] se remiten la una a la otra."²⁰⁰

Ahora bien, que la interpretación filosófica "trae forzosamente consigo a la praxis" es algo que Adorno no afirmará tan abiertamente en la "Dialéctica Negativa" ni en obras posteriores.²⁰¹ Y es que no en vano la plena inclusión del materialismo de Freud tenía ya mucho que decir: "La resistencia a incorporar aspectos psicológicos, o la dimensión psicológica, no es solamente propia de la sociología positivista-burguesa, sino que es compartida muy esencialmente por marxistas (...) Los marxistas han sido absolutamente antipsicológicos (...) Se trata aquí de un fenómeno que quisiera denominar *intolerance of ambiguity*".²⁰² De un modo similar Adorno tampoco volvería a dar por supuesto que una "investigación" científica singular sea (si también limitada en su alcance, no problemática en sí), un concurso que no necesite ninguna reflexión crítica de la cual se pudiera sacar simplemente los elementos de la construcción. Y es que, de hecho, si se pregunta por el lugar en donde yace para la *teoría crítica* el significado de la filosofía con vistas a una aplicación singular-científica para con la sociedad, se traerá normalmente a continuación el programa de *investigación interdisciplinaria*. Pero esta respuesta es demasiado corta: pues tan indispensable como sean la integración de las distintas ciencias singulares, tanto sus límites como sus procedimientos se mantienen presupuestos y afirmados. De ahí que, en verdad, sea desde una estricta separación entre filosofía y ciencia (y arte), que respeta y potencia sus diferencias, desde donde aparece la verdad de la que se escindieron al constituirse como saberes modernos. Por ello el significado de la filosofía para la ciencia de la sociedad,

²⁰⁰ AF pgs. 93-94; AP GS1 pg.338.

²⁰¹ Así por ejemplo en *¿Para qué aún la filosofía?* en "Intervenciones. Nueve modelos de crítica." señalaba Adorno: "Quien filosofa aún sólo puede hacerlo si niega la tesis marxista de la superación del conocimiento. La misma pensaba en la posibilidad de modificación radical del mundo como cosa ya dada aquí y ahora". pg 20.

²⁰² Adorno. "Introducción a la Sociología" [IS] pg 197. "Recuerdo [dice aquí Adorno] un estudiante marxista [que] cuestionó toda la problemática sobre la personalidad autoritaria, porque la consideraba como un deslizamiento hacia el subjetivismo frente a la doctrina objetiva del valor".

sobrepasa también la reunión para sí de partes independientes, ya que el significado de la filosofía para la ciencia de la sociedad yace justamente en el concepto de una *experiencia sin merma*. Y de ahí que la idea central de la "construcción y creación de constelaciones" como interpretación filosófica cuyo organon es la "fantasía exacta" (a diferencia de la investigación científica singular), así como el que la perspectiva que logren las constelaciones al hacer estallar la evidencia de la negatividad, apunten a la transformación, sea algo a lo que Adorno con todo nunca renunció. Y es que en la medida en que la dialéctica tiene que recusar la identidad de sujeto y objeto, está obligada a tener en cuenta la duplicidad de momentos: relacionar el saber de la sociedad como totalidad, y el saber del espíritu engarzado en ella, al tiempo que la exigencia del objeto (según su contenido específico) de ser *realmente* conocido. Y de ahí también que por ello en última instancia la dialéctica pueda pedir al menos "su derecho a iluminar la cerrazón de las cosas con la mirada puesta en la sociedad, y su derecho a presentar la cuenta a la sociedad que no es capaz de redimir la cosa."²⁰³

Ya Adorno en *Actualidad de la Filosofía* había señalado que la mirada puesta en la sociedad debía conllevar una estricta comunicación que "tendrá que tomar su material de las ciencias particulares, y de forma preponderante de la sociología (Soziologie)."²⁰⁴ La argumentación sin embargo todavía era metafórica: La sociología, sin preguntarse por preguntas con propiedad (trepando por la fachada) se había apropiado según Adorno de cosas valiosas, únicas e irremplazables, desde la casa en ruínas de la filosofía tradicional. La desdoblada relación entre sociología y filosofía, anunciada ya pues en *Actualidad de la Filosofía*, debía formar en realidad una verdadera dialéctica. Pues la sociología, cuyo material científicamente analizado incorpora la filosofía, estaba lleno, por una parte de contenidos filosóficos, mientras que por otra parte permanecía como momento en sí mismo. Y en tal diferenciación Adorno apuntaba ya a la distinción, posteriormente desarrollada, entre el entendimiento filosófico y una separada lógica de la investigación. Pues la investigación (*Forschung, research*) es, en efecto, el campo de las disciplinas metodológicamente distintas, entre las que Adorno incluía la "Sociología" en tanto que ciencia especializada, en tanto que momento en sí mismo. Empero más allá de este momento en sí mismo la relación mutuamente condicionada entre la interpretación filosófica y la investigación sociológica debía ser

²⁰³ Adorno. "Crítica cultural y sociedad" pg. 245.

garantizada por una *dialektischer Kommunikation*. Ya que para realizar la meta epistemológica alejada de la llamada propiamente investigación, la interpretación (*la fantasía exacta*) era presentada como algo necesario. Si bien ella solo está a salvo de la pura especulación si se atañe estrictamente al material que las ciencias le presentan. La revisión del contenido social de la filosofía y del contenido filosófico de la sociología, caracterizaba así una reflexión ininterrumpida sin que se puedan cortar partes singulares ni poner en duda al todo de este modo de pensar.²⁰⁵ Dicho así la conexión constitutiva de la filosofía y la sociología, de la validez y de la génesis de sus pretensiones de verdad "atemporales" y sus principales experiencias histórico-sociales, forman parte de lo inconfundible, de lo característico del pensamiento adorniano. Aunque visto así "Sociología" debía entenderse en primer lugar no como momento en sí mismo, sino obviamente como *teoría de la sociedad*, como *teoría crítica de la sociedad*: "La teoría de la sociedad ha surgido a partir de la filosofía, si bien da lugar al mismo tiempo a un funcionamiento totalmente diferente de los problemas por ésta planteados, en la medida en que determina la sociedad como ese substrato al que la filosofía tradicional calificaba de entidades eternas o de espíritu."²⁰⁶

La sociología venía pues a ser, en suma, una parte de la filosofía. O mejor dicho, estaba sacada forzosamente de la teoría y de la formación filosóficas, ya que "su *raison d'être* no es la de ningún dominio especializado", no es la de ninguna materia específica, sino la interrelación constitutiva (y por eso descuidada) "de todas esas especialidades del viejo estilo (de los momentos económicos, históricos, psicológicos y antropológicos); un trozo, en fin, de reparación espiritual de la división del trabajo".²⁰⁷ Y es en este sentido que el concepto central de la Sociología (del *logos* de la *societas*) equivalía al concepto de sociedad. La cual en tanto que totalidad se corresponde en realidad con el tema de la teoría social científica sacada de la herencia de la filosofía. Pero de ahí que el "todo" no pueda ser comprendido por el empirismo social-científico, sino que necesite de una construcción teórica. Pues del mismo modo que el concepto de sociedad no es un concepto superior abstracto, sino que

²⁰⁴ AF pg. 96; AP GS1 pg.340.

²⁰⁵ Cfr. Oskar Negt. "Der Soziologe Adorno" pg.4. Por supuesto Sociología es aquí entendida, más allá del momento en sí misma, en el sentido acuñado por Adorno de "teoría de la sociedad."

²⁰⁶ Adorno y otros. "La disputa del positivismo en la sociología alemana" pg.81

²⁰⁷ Adorno y otros. "La disputa del positivismo en la sociología alemana" pg.67. Del mismo modo en la pg. 136 escribía Adorno: "De ahí que la frontera entre ambas ciencias (la psicología y la sociología) sea tan escasamente absoluta como la existente entre sociología y economía, o entre sociología e historia".

según la denominación de Hegel y Marx es un concepto general concreto, tampoco la *sociología teórica* es algo general abstracto frente a las disciplinas particulares que abarca, sino que se refiere a las legalidades concretas a las cuales la sociedad está sometida. Y de ahí que separaciones artificiales como las propuestas entre sociología y filosofía social obedezcan a “la vieja división del trabajo ingenua *entre filosofía y ciencias particulares* [zwischen Philosophie und den Einzelwissenschaften]”.²⁰⁸

Visto así para Adorno hacer frente a un entendimiento de la ciencia como mera *investigación*, que se muestra decididamente anti-filosófico, esto es, a un entendimiento de la ciencia que pretende detenerse en lo dado y que condena toda especulación que trate de sobrepasar la experiencia metódica regulada, supone la protesta contra el entendimiento "cientifista" de la ciencia que acepta solamente un saber que ha surgido a través de las muestras de la ciencia natural moderna. De hecho la autorreflexión sobre la ciencia por la que aboga Adorno no contiene solamente una reflexión sobre el papel del sujeto en el conocimiento y una revisión de sus conceptos fundamentales, sino que además toca también su objeto al poner entre interrogantes la rígida separación de sujeto y objeto. De ahí la polaridad falsamente abstracta de lo formal y lo empírico que resulta perceptible en extremo en las ciencias sociales. Y justo contra una presunta "sociología" pura que pretende asegurarse un delimitado ámbito al lado de otras ciencias, Adorno mantiene firmemente que su objeto sea la sociedad: el todo de relaciones en las que se sucede el proceso de la vida de los individuos.

Así planteado el concepto enfático de Sociología tiene dos presupuestos. Por una parte un concepto del todo social, una totalidad concreta, por lo cual está constituido lo particular y lo singular y en cuyo análisis es siempre reconocible una parte de ese universal.²⁰⁹ Pero por otra parte el contenido de verdad de la investigación empírica depende a su vez de que los hechos singulares sean vistos, por lo tanto, bajo el punto de vista de su alterabilidad: “La experiencia del carácter contradictorio de la sociedad no es un punto de partida arbitrario,

²⁰⁸ Adorno. Introducción a la Sociología [IS] pg.182; “Einleitung in die Soziologie” [ES] en NS pg.232.

²⁰⁹ Esta totalidad concreta no es una sustancia “propia” frente a los individuos. Sino que como señala por ejemplo Oskar Negt, ella es algo así como “una realidad conexionante equipada de fuerza (Gewalt) y poder, una realidad que no consiste [tampoco] simplemente en la suma de individuos”. Oskar Negt. “Der Soziologe Adorno” pg.16.

sino más bien el motivo que permite constituir la posibilidad de la sociología en general. Solamente para el que pueda asumir la sociedad como otra de la existente, se convierte ésta (...) en problema; solo mediante eso que no es se descubre como lo que es, y de eso trataría una sociología que no se diera por contenta (...) con los objetivos de la administración pública y privada”.²¹⁰

En general la forma de vida del capitalismo había sido descrita por Adorno a partir del fenómeno de la institucionalización del intercambio de la mercancía, de modo que en ella las condiciones de vida como un todo pasaban a asumir ahora la forma propia de las relaciones objetivadas, dando lugar de paso a la propia patogénesis del capitalismo. Pues no en vano la extensión del intercambio de la mercancía representaba al mismo tiempo una reciente deformación de la razón, a saber, el hecho de que la presión a actuar cada vez en más esferas de acción según el esquema de actuación del intercambio requiera a su vez que la gente tenga que concentrar su capacidad para la razón en el cálculo personalizado de la utilidad económica con todos los novedosos síntomas que ello conlleva. Y es que el hecho de “que la totalidad de la sociedad no se mantenga viva solidariamente (...) sino a través de intereses antagónicos de los seres humanos, lleva a que en esta sociedad racional de intercambio, desde su raíz (...) aparezca un aspecto de irracionalidad”²¹¹. Razón por la cual el término sociedad (a pesar todos los recelos por parte de Adorno a la hora de ofrecer una definición) era expuesto por Adorno como un proceso, esto es, como algo en lo que el carácter evolutivo del mismo dice más sobre él que cualquier invariante previa. Si bien el concepto de sociedad no hacía simplemente referencia a una categoría dinámica, sino también a una categoría funcional. Con ello Adorno trataba de apuntar primeramente a “la dependencia de todos los individuos (Einzelnen) respecto de la totalidad que forman”.²¹² Y si bien el propio carácter funcional de la moderna sociedad era justamente lo que impedía que ella pudiera captarse inmediatamente o verificarse directamente, ello no suponía sin embargo ninguna objeción

²¹⁰ Adorno. “Zur Logik der Sozialwissenschaften” en “Soziologische Schriften I” [SSI] GS8 pg 564.

²¹¹ Adorno. IS pg.64.

²¹² Adorno. “Gesellschaft” en SSI GS8 pg 10.

frente al hecho de que era precisamente ella la que acaba por determinar todas las situaciones fácticas (empezando por la realidad de que cada individuo tiene que desempeñar una función para prolongar su vida y acabando por el acto de enseñarle a tener que dar las gracias por ello). Ahora bien, la crítica de Adorno a la “funcionalidad” no era algo meramente propuesto como una crítica a la “función” per se, sino al hecho de que la funcionalidad estuviera asociada a la función falsa.²¹³ Esto es, al hecho de que ella no es aplicable uniformemente a todos los miembros de la sociedad. Cosa que sucede obviamente desde el momento en que no todos los miembros han de ponerse por igual a la disposición de todos los otros: “El dominio puede definirse como la disposición de los unos sobre los demás, y no como disposición total de todos sobre todos. Esto último es incompatible con un orden totalitario (...) la pura fungibilidad corroería el núcleo del poder y prometería libertad”.²¹⁴

La función actual quedaba así fetichizada al ser equiparada a las demandas de una racionalidad cuyos auspicios instrumentales apoyan esa misma interdependencia propia de una estructura social determinada y que sin embargo es a su vez fetichizada como “la sociedad”. Con ello además Adorno criticaba la a-crítica subordinación a la sociedad por parte de la teoría tradicional. Y con ello Adorno dirigía de paso la crítica de la razón instrumental a la crítica del método parcelado del positivismo, de modo que mediante la reflexión sobre la totalidad social la teoría crítica pudiera desenmascarar las “funciones” tratadas también como objetivas bajo aquella metodología.

Se trataba, en suma, de ver si, de la sociología y del conocimiento de las ciencias sociales se sigue una praxis, o si ese conocimiento es simplemente aplicable a determinadas formas de praxis ya dadas, siendo limitado al ámbito de la administración. Ya que para Adorno una praxis enfática que se refiera en verdad a la estructura total de la sociedad y que vaya más allá de la mera administración requería de una teoría de la sociedad como un todo, esto es, de una praxis que se refiriera a las relaciones estructurales, a las tendencias, y a las relaciones de poder dentro de la sociedad existente. De ahí que con la relación al todo de la sociedad, Adorno no trataba simplemente de apuntar a una conexión de todo con todo, sino justamente

²¹³Al respecto de estas consideraciones H. Wilson llamaba la atención sobre la ya temprana relación de Adorno con aquellos artistas e intelectuales de la Viena de mediados de los años veinte (como por ejemplo Adolph Loos) entregados a la función pura y al funcionamiento “real”. H.T. Wilson. “Critical Theory’s Critique of Social Sciences: Episodes in a Changing Problematic from Adorno to Habermas” pg. 197.

²¹⁴ Adorno. “Crítica Cultural y Sociedad” pg 107-8.

al hecho de que la sociedad socializada no corresponde exclusivamente a un contexto de funciones entre individuos socializados, sino que viene esencialmente determinada por el intercambio que incluye a todos los individuos que comparten un tal concepto de sociedad, esto es, al modo social fundamental a través del cual se produce la socialización.²¹⁵

Bajo tales premisas la afirmación de una equivalencia de lo cambiado, base de todo cambio es desautorizada ahora por sus propias consecuencias. Al extenderse el principio del cambio, en virtud de su dinámica inmanente, al trabajo vivo de los hombres, se transforma forzosamente en desigualdad objetiva. La contradicción puede expresarse en palabras de Adorno: En el cambio todo acontece justamente (mit rechten Dingen) y sin embargo no acontece justamente (nicht mit rechten Dingen).

También Marx era ya de la opinión de que solamente es posible comprender la sociedad como totalidad; y ya veía él que la sociedad burguesa moderna se distinguía por los enlaces sociales de los individuos que ya no aparecen más como determinados por la naturaleza (procedencia, suelo) sino que son puestos por la propia sociedad (valor de cambio, contrato). En este sentido puede denominarse una "sociedad socializada", una "sociedad integral". De este modo Adorno recogía el pensamiento de Marx y lo refería a la tesis de una integración social creciente a través de una diferenciación funcional, resaltando en ello el momento de la mediación exterior a través de ese "llegar a ser" mercancía de todos los hombres y cosas. Si bien la sociedad en tanto que socializada hacía referencia también a ese momento de socialización (Vergesellschaftung) acuñado ya por Weber, y que aludía al hecho de la existencia entre los seres humanos de un contexto de funciones que no omite a nadie, en el cual todos los miembros de la sociedad están entrelazados y que mantiene frente a ellos una cierta autonomía. Esto implica un cierto tipo de entrelazamiento que lo incluye todo, y al cual también pertenece esencialmente el hecho de que los elementos individuales de tal sociedad sean concebidos como relativamente iguales, como poseedores de la misma razón, como átomos, definidos solamente a través de su razón individualmente autoconservada y de ninguna manera estructurados en un sentido corporativo o espontáneo.

²¹⁵ Aunque por ello mismo el concepto de sociedad no supone algo así como una realidad de segundo grado, ya que la sociedad se compone siempre de individuos de modo que su concepto, sin los propios individuos que la componen y entre los que rige tal relación, sería tan absurdo como si a la inversa se considerara a la sociedad como algo reducible a individuos aislados y fuera de lo cuales nada tuviera relación.

Ahora bien, que el concepto de sociedad deba ser considerado como un concepto funcional, como algo que no está dado a la sensación, que no pueda ser percibido como un mero hecho, no significa que no pueda ser determinado por el conocimiento, y visto como algo irracional. Lo cual es posible en la medida en que se muestre a qué coimplicaciones y a qué contradicciones lleva necesariamente el despliegue de este principio de socialización. Si bien en opinión de Adorno este despliegue no puede llevarse más allá de los hechos sociales, sino sólo en la interacción con lo que es de un modo determinado. Esto es, el concepto de sociedad se realiza sólo a través de los individuos pero, en tanto que relación, no puede reducirse a ellos; y por otro lado, tampoco puede ser concebido como un concepto superior puro existente en sí. Más bien se “podría decir, con una leve exageración, que... la sociedad se puede sentir de modo inmediato allí donde duele.”²¹⁶

Visto así a la sociedad socializada le es propio, por un lado, el hecho de hacerse abarcable en la creciente tendencia a adaptar a sus miembros al sistema de un modo total y completo en la medida en que son integrados al mismo y conformados por la lógica de la adaptación, que los transforma a la postre en copias microscópicas del todo. Y por otro lado a esta integración le corresponde simultáneamente, por obra de la diferenciación del trabajo, una diferenciación de la sociedad según funciones diversas. En conjunto, el concepto de sociedad tiene pues su base objetiva en la esencia conceptual o en la relación de abstracción de la objetividad social, la cual está dada a través de la instrumentalización del intercambio que se extiende a la totalidad social. Totalidad que hace que la sociedad solo pueda mantenerse viva y reproducirse con unas tasas de sacrificio indescriptible para una gran mayoría de sus miembros. Y es que el hecho mismo de que la totalidad de la sociedad no se mantenga viva solidariamente sino a través de intereses antagónicos, lleva a que en la sociedad racional del intercambio aparezca desde su raíz un aspecto de irracionalidad que en todo momento amenaza con hacerla explotar. Que en situaciones extremas de la sociedad burguesa tardía, como el fascismo, esto aparezca tan claramente, es algo que en opinión de Adorno debería llamar la atención a las sociedades burguesas tardías y pacíficas. Después de todo la Sociedad en la medida en que se la entiende como un contexto funcional de la autoconservación humana quiere decir que “se propone objetivamente la reproducción de su

²¹⁶ Adorno. IS pg.55

vida adecuada al estadio de sus fuerzas; en caso contrario no hay montaje social ni elaboración de lo social, con vistas incluso a la inteligencia cognoscitiva más simple, que no resulten absurdas."²¹⁷

La totalidad de la sociedad moderna viene pues caracterizada ante todo por la realidad del cambio, esto es, por el hecho de que en ella se da una completa abstracción de la naturaleza cualitativa de productores y consumidores (del modo de producción), y con ello de hasta las necesidades mismas: "Primär ist der Profit".²¹⁸ Razón que conlleva que la gente tenga que concentrar su capacidad para con la razón en el cálculo egocéntrico de la utilidad económica a la que sirve la función del todo en sentido amplio (y sobre todo cuando en la moderna sociedad todos deben someterse a tal precepto con independencia de que subjetivamente la acción de los individuos esté regida o no por el beneficio). De hecho bajo el régimen de la equivalencia el propio objeto del mercado de trabajo es compelido a preservarse en términos de atributos intercambiables que conforman por sí mismos una especie de mecanismos aparentemente azarosos e inescrutables: un año se necesita programadores de ordenadores y al siguiente año el desempleo entre el personal técnico pasa a ser el más alto; un año se abren cuantiosas plazas para el funcionariado y al otro se cancelan indefinidamente. Al final, a lo mejor, solo cabe esperar estar en el lugar adecuado y en el momento adecuado. Espacio y tiempo acaban resituados en el abstracto ámbito objetivo. Y es que como señalara Adorno hoy cualquiera puede comprobar que es prácticamente imposible determinar por propia iniciativa su existencia social, debiendo más bien buscar huecos, plazas vacantes, *jobs* que le garanticen el sustento, sin tener en cuenta aquello que considera como su propia determinación humana, "si es que todavía tiene alguna idea al respecto".

Ahora bien la totalidad en que llega a convertirse el proceso social lleva sin embargo aparejado, a pesar del azar aparente, su propio modo de *organización*. De hecho la organización moderna se caracteriza por formar una unión local administrada, creada y dirigida (en tanto que se diferencia por ejemplo de grupos naturales como la tribu o la familia y también de la totalidad no planificada del proceso social). Y no en vano mientras la organización se extiende cada vez a más esferas de la vida social, la constitución de aquellos en los que se configura la organización "retrocede en su disposición y se coloca tras la

²¹⁷ Adorno y otros. "La disputa del positivismo en la sociología alemana" pg 74-75.

funcionalidad (*Zweckdienlichkeit*) del todo”.²¹⁹ La racionalidad instrumental y por ende la eficacia de los medios, pasan ahora a serle características esenciales. Y de ahí que en la moderna organización los individuos le pertenezcan primariamente no por sí mismos, sino por la realización del objetivo al que sirve la propia organización, cosa que hace que las relaciones humanas pasen a estar principalmente mediadas por el “objetivo”. Y por ello semejante mediatez (el carácter de herramienta del individuo para la organización y viceversa) establece en las relaciones interpersonales aquellos momentos de rigidez (*Starrheit*), exterioridad (*Äusserlichkeit*), frialdad (*Kälte*) y violencia (*Gewaltsamkeit*) que en la tradición filosófica se esbozaban con los términos *Entfremdung* y *Verdinglichung*. Con lo cual, cabe insitir, la abstracción del principio del valor del cambio corre parejas con el dominio de lo universal sobre lo particular.

Bajo tales condiciones, la noción de sociedad se deja ver ante todo en las situaciones sociales fácticas. Justo allí donde los conflictos típicos y las necesidades más cotidianas enmascaran antagonismos fundamentales. De hecho juzgar si el concepto mismo de capitalismo (modificado como se quiera) sigue en pié, o si el desarrollo de la sociedad industrial en tanto que determinada por la técnica convierte en caduco el concepto mismo del capitalismo es algo que puede seguir esbozándose a partir de las propias contradicciones de la sociedad. Que frente a lo que con suma facilidad se recoge normalmente bajo el nombre de pluralismo el antagonismo objetivo no ha desaparecido con la creciente integración, que los procesos económicos fundamentales de la sociedad (que antaño producían abiertamente las clases) no han cambiado con todo esencialmente, que en los conflictos asoma la conciencia de la relación no superada de clases, es algo que certifica con mucho para Adorno el diagnóstico del capitalismo tardío. Y de ahí que para Adorno fuera algo fundamental el no pasar por alto el haber llegado a ser de los fenómenos, pues con ello desaparece también la perspectiva de aquello que los fenómenos pueden llegar a ser. Pues sin tal perspectiva, además de al mantenimiento del status quo, se cae con facilidad en la ceguera frente a las tendencias inmanentes de la sociedad, hacia el dónde de la dirección de la totalidad social. No por casualidad si toda cosificación conlleva un olvido, la crítica debía significar al menos tanto como el recuerdo. Es decir, el poder remover en los fenómenos qué y cómo llegaron a ser,

²¹⁸ Adorno. “*Gesellschaft*” en SSI GS8 pg.13.

para poder percatarse de que “podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo”.²²⁰

La propuesta de Adorno requería seguir apelando a todo aquello que solo puede aparecer en su carácter de socialmente mediado e históricamente devenido y ello, bajo las condiciones actuales y teniendo además en cuenta el interés por las prácticas²²¹, suponía ahora (en las sociedades del capitalismo tardío) apuntar a las cosas en tanto que ellas aparecen distanciadas de la otrora posición *oficial* del *capital-trabajo*. Razón por la cual seguir las pistas en las tan alegadas “relaciones interpersonales (zwischenmenschlichen Beziehungen), ya sea incluso desde la misma psicología interna (innerpsychologisch), sería una de las tareas de la sociología”.²²² De hecho para Adorno, bajo la situación actual, son las constelaciones sociales específicas las que favorecen el endurecimiento de los individuos. Que esto es así, tenía su razón de ser en el modo en que el desarrollo social tiende a superar aquella (ya de por sí aparente) categoría psicológica del yo en tanto que idéntico a sí mismo, en tanto que sólidamente ensamblado. No por casualidad en gran medida muchos de los actuales *modos de comportamiento* pueden verse ya antes como máscaras de *los conflictos sociales objetivos* que como propiamente *psicológicos* (y ello también por lo que toca a la *innerpsychologisch*). Y es que para Adorno el que tales conflictos escapen en general a la comprensión de los individuos obedece, en buena medida, a la discontinuidad e incoherencia psíquica crecientes.

²¹⁹ Adorno. “*Individuum und Organisation*” en SSI GS8 pg.441.

²²⁰ En este sentido la reflexión sobre el concepto de sociedad viene conjuntamente con la confrontación con la facticidad. Así señala S. Müller-Doohm que las relaciones sociales deben ser alteradas porque ellas producen sufrimiento, injusticia, y coerción; algo que está a la base de la confrontación entre concepto y cosa. Algo cuyo “objeto de interés es subjetivo y objetivo, que incluye a la vez la intencionalidad de las acciones sociales y el orden social como sistema”. Cfr. Stefan Müller-Doohm “The Critical Theory of Society as Reflexive Sociology” pg.390.

²²¹ En este sentido N. Karakayali ha hecho hincapié en la primacía que tanto Adorno como Bourdieu conceden a la sociedad, y como ambos usan categorías psicoanalíticas para habérselas con la represión. Ya sea en el caso de Adorno al considerar la *represión social* como el amansamiento de la energía libidinal por las fuerzas sociales, ya en Bourdieu la *represión de lo social* como la ilusión a través de la cual los deseos socialmente constituidos aparecen como deseos “naturales”. Y en este sentido considerando ambos el papel que la sociología puede jugar como papel terapéutico frente a la represión. Cfr. Nedim Karakayali. “*Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology*”. pg.364.

²²² Adorno y Ursula Jaerisch. “*Amerkungen zum sozialen Konflikte heute*” en SSI GS8 pg.185.

Pues allí donde los hombres reciben sus impulsos de las condiciones situacionales erigidas por una sociedad que se reduce cada vez más al conocimiento especializado, los hombres se transforman equiparándose a éstas. Y si tales condiciones apenas presuponen ya memoria (más allá del conocimiento especializado), a duras penas los individuos, en que tales condiciones se reflejan, hacen ya uso de la afilada memoria que sería necesaria “para la propia configuración afectiva (*Affektgestalt*), para el sí mismo, para las crisis y fracturas inevitables de su desarrollo (*Entwicklung*)”.²²³ Y a lo cual habría que añadir que junto a la propia incapacidad de ponerse uno mismo, resulta a su vez la propia incapacidad para ponerse en el lugar del otro. No pues por casualidad el modelo de las *zwischenmenschlichen Beziehungen* bajo el capitalismo tardío quedaba así vinculado a los términos de la *Entfremdung* y la *Verdinglichung*. Ya que con ello Adorno hacía referencia a la realidad objetiva en que las relaciones interpersonales se degradan en relaciones entre cosas (apoyadas incluso sobre la endeble base de las marcas sociales y los símbolos de estatus). Y si el medio subjetivo que refuerza tal realidad objetiva del capitalismo tardío era, obviamente, el modelo característico de la psicología interna descrito bajo el narcisismo, ya en la superficie de las propias *zwischenmenschlichen Beziehungen* aparecen con toda claridad las reacciones y expresiones propias de la sociedad.

Ambos modelos (el de la *psicología interna* y el de las *relaciones personales*) quedaban pues enlazados como un todo difícilmente separable cuando se trata de la *Interpretación*. Pues para Adorno cuestiones como las de si los fenómenos sociológicos se tienen que hacer derivar de condiciones objetivas o de la vida píquica de los individuos socializados, o de ambas (o si se complementan o se excluyen...), todo eso en última instancia “se reduce a metodología”. Ya que en ello se da una despreocupación por si la diferencia se halla en el objeto mismo, optando por una perspectiva psicológica o sociológica que se reserva en última instancia al capricho de las disciplinas implicadas en el trabajo. Cosa que “sólo es posible en tanto la divergencia entre Sociología y Psicología se pudiera superar con independencia de la factura de su objeto”.²²⁴ Y es que a fin de cuentas no se trata pues de un

²²³ Adorno. “*Ammerkungen zum sozialen Konflikte heute*” en SSI GS8 pg.189.

²²⁴ Adorno. “*De la relación entre Sociología y Psicología*” en “Actualidad de la Filosofía” pg. 138; “*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*” en SSI GS8 pg.44: “[Das] ist möglich nur, indem die Divergenz von Soziologie und Psychologie unabhängig von der Beschaffenheit des Gegenstandes soll überwunden werden können”.

problema de organización científica que podría resolverse sin más armónicamente, sino del conflicto real entre lo Universal y lo Particular. Y de ahí que de nuevo debiera ser pues en los momentos concretos donde aparezca la estructura y sus transformaciones, donde se logre interpolar la sociedad a partir de sus fenómenos. Y es que el estado mismo estado de cosas legitima la insistencia. Pues como señalara Adorno, mientras macrocósmicamente los grandes conflictos políticos se han desplazado a los antiguos puntos coloniales,²²⁵ microcósmicamente el antagonismo aparece por la totalidad del cuerpo social en las situaciones excéntricas que otrora recibieran el nombre de espontaneidad, esto es, en los esquemas de los modos individuales de reacción que sirven para canalizar buena parte de la agresión social. Esquemas que resultan claramente perceptibles en actos que van “desde la risa maliciosa y el insulto, al ataque verbal, pasando por el *practical joke* hasta llegar a ese modo de violencia física...”²²⁶

Con tales premisas teoría y fisiognómica se fusionan. Y es que del mismo modo que en el antiguo modelo de Freud los actos fallidos hacían aparición incluso más allá de los propios actos conductuales en la propia cotidianeidad de los *lapsus linguae*, ahora se hace también patente que “la mediación entre los conflictos pseudoprivados y la objetividad social la realiza el lenguaje. En sus giros y estereotipos se han condensado relaciones y tensiones históricas y sociales; a la luz de éstas resultan interpretables”. No en vano los lances en los que Adorno y Jaerisch, a modo de pequeños modelos, resaltan la esquematización conductual acercándola a prototipos de comportamiento verbalmente expresados, se deja apreciar con toda claridad esta mediación. Así por ejemplo en el caso del cobrador del tranvía (o del autobús, o del tren) que airea su enfado sobre los estudiantes realizando una consideración sobre la libertad de su conducta excesivamente licenciosa, la regañina que éste propina tiene en verdad menos importancia desde el punto de vista de la *psicología motivacional* que desde el *contenido social* de lo dicho. La envidia del funcionario fijo, pero mal pagado y sujeto a rígidos horarios laborales, se dirige contra aquellos que desde su punto de vista podrán

²²⁵ Esto con ciertas limitaciones sigue siendo hoy tan válido como hace cuarenta años. Pues por un lado, con el cambio surgido a partir del derrumbe del mundo comunista y la reciente situación política (dejando al margen obviamente los nuevos y no menores problemas que de aquí surgen), *el foco* se ha trasladado de *Centroamérica e Indochina* a “*Mesopotamia*” y sus aledaños, mientras que por otro lado el *cono sur*, abandonado ya a su suerte, sigue quizás con más fuerza que antes su continuo y desesperado éxodo hacia la fortaleza del *primer mundo*.

²²⁶ Adorno. SSI GS8 pg.189.

dedicarse en el futuro a profesiones liberales con mejores posibilidades materiales; el cobrador que desconoce los complejos entresijos de la diferencia de grupos descarga su rencor contra aquellos que, a su vez objeto de los procesos sociales, son bastante menos favorecidos de lo que aquel se imagina. La misma situación descrita por Adorno puede ser vista también del reverso; así por ejemplo ante el policía que extiende la multa por mal aparcamiento no solo aparece por parte del afectado la motivación psicológica de disgusto (¡he cometido una infracción y me han pillado! ¡qué mala suerte!) sino que se añade el discurso de que el funcionario, al que además “le paga el sueldo”, no tiene nada mejor que hacer y cómo se aburre se dedica a fastidiar a aquel que “verdaderamente” tiene la obligación de trabajar porque no tiene la vida tan económicamente asegurada. Si bien a su vez la alocución con la que el funcionario acostumbra a dirigirse muestra hasta que punto éste siente también su animadversión ante el otro al que supone tiene un sueldo mejor o que goza de una mayor laxitud laboral.

El caso de la mujer mayor que increpa y reprende a los niños que juegan en una calle, ya de por sí ruidosa, a causa del jaleo de éstos y que no obstante continua su protesta una vez que se han marchado, demuestra hasta que punto el refunfuño se coloca en el lugar de la violencia física y sirve para descargar ante los más desprotegidos la ira contenida por su infausta existencia y en general por el ruido de la circulación. Que su afección se independice del motivo psicológico saca a relucir hasta que punto resulta éste irrelevante para su expresión social. Una protesta contra la brutalidad de los conductores probablemente no se le habría ocurrido, pues lo más odioso ya en su segunda naturaleza es lo que se le presenta como indómito, como aquello que precisamente tuvo que reprimir en su interior: el alboroto.

En el acontecimiento de la discusión familiar que estalla porque el televisor no funciona ante el programa deportivo y cuyo resultado ya es normalmente sabido, aparece la posibilidad de desahogar la auténtica crisis familiar con aquello que estafó su gozo sintético y que no tiene nada que ver con los presentes. Mientras la economía de la libido pulsional se traspasa a los bienes de consumo, a las mercancías, las personas presentes se convierten a la vez en objetos para los otros. Lo mismo ocurre en las relaciones de trueque, para nada inocentes, entre consumidores y vendedores. En ellas el dependiente se siente tan identificado con la venta de los objetos estándar que *olfatea* a priori al adversario en el sujeto cuyas necesidades se apartan del estándar. Tras el alterado ¡ahí le tengo que dar la razón! del dependiente, se deja

percibir entretanto la afrenta que siente por el otro que bajo su punto de vista no tiene nada mejor que hacer que dedicarse a importunar. Lo mismo puede aparecer extendido bajo similares mecanismos ocultos de la administración: en la clínica, en la justicia, en el cuartel, etc.

En el suceso circulatorio del coche que no arranca con el semáforo en verde y que tras el concierto sonoro de quejas es adelantado por el otro conductor que en el siguiente semáforo en rojo se apresura a exclamar: ¡mujer tenías que ser!, aparece, junto a la insolencia psicológica, el reproche contra aquel que supuestamente no está a la altura del producto. Que los consumidores sean ya en buena medida como apéndices de la producción, los lleva a regularse mediante el mundo de la mercancía y a convertir de paso en objeto sus relaciones con los otros.²²⁷

En todos estos pequeños modelos de comportamiento se hace patente cómo la relación del canje atraviesa las relaciones sociales, no ya sólo pues a través de los mecanismos de la psicología interna sino también en las formas de relación interpersonal más cotidianas. Ciertamente que podría llegar a objetarse que entre las posibilidades para organizar la actividad bajo el capitalismo aparecen demasiados factores como para reducir las actitudes de los actores envueltos al exclusivo patrón de la racionalidad instrumental. Si bien en cualquier caso, en tanto que *tendencia* establecida, las sociedades capitalistas se caracterizan sin lugar a dudas por recompensar con el éxito social a aquellas actitudes u orientaciones que se fijan en las ventajas individuales que demandan asociaciones meramente estratégicas con uno mismo y con los otros. En este sentido la racionalidad instrumental supone, con todo, la praxis dominante. Y de ahí que la generalización del intercambio se revele por ello como una deformación de la razón que para Adorno opera en buena medida justamente a través de la imitación. Y es que si la conducta imitativa capacita a la hora de dar y establecer razones (pues de ese modo se aprende gradualmente a visionar intenciones de los otros en nuestro

²²⁷ En este sentido comenta Cook como “la reificación significa que las relaciones interpersonales se desarrollan sobre la endeble base de las marcas sociales y los símbolos de estatus, o que las relaciones entre la gente se degradan en relaciones entre cosas”. El modo subjetivo refuerza la realidad objetiva: “los individuos que usan marcas sociales para distinguirse de los otros derivan un sentido narcisista de pertenencia exclusiva a un grupo que ellos ven como superior a otros grupos”. Deborah Cook. “*Ein Reaktionäres Schwein? Political Activism and Prospects for Change in Adorno*” pg. 52.

referir), el modo en que son aprendidas las conductas se presenta como algo fundamental ya que intenciones, deseos, actitudes, configuran todo un mundo en el que aprender a considerar razones para la propia acción. Razón por la cual en última instancia la extensión institucionalizada del intercambio de la mercancía al quedar conectada con un determinado esquema de acción favorece de hecho una disposición para la inhabilidad de ciertas experiencias en la consideración racional de las intenciones de los otros.

Frente a tal estado de cosas, en la crítica de Adorno, la actualización de las prácticas del individuo sólo puede ser acertada, exitosa, cuando se entrelaza con la actualización de todos los otros miembros de la sociedad. La idea de un universal racional contiene aquí el concepto de un bien común sobre el que referir las libertades individuales cooperativamente. Esto es, la idea ética de una praxis común en la que se puedan realizar relaciones cooperativas actualizadas. Así de modo negativo, Adorno resalta constantemente desde la visión de las prácticas aquello que resiste a las demandas instrumentales mediante su insistencia en la actividad sin propósito. Y es que el modo con que Adorno trata el daño hecho a la forma de interacción social revela así su retención de la idea de una actualización cooperativa de la libertad del individuo que posibilita al tiempo la de los otros. Es decir, una praxis que parta de presuposiciones de racionalidad, de modos comunes de acción que los individuos puedan aceptar como metas racionales de su relación con ellos mismos y con los otros en el sentido de que tales demandas ya les son propias desde el concepto más enfático que presupone su momento de razón ilustrado. De hecho podría incluso decirse que Adorno tiene también en mente el modelo de una comunicación desinteresada en que las formas mejores de acción mutua para la relación con uno mismo y con los otros, serían justamente aquellas en que la naturaleza humana lleva a cabo una expresión no coercitiva al efectuar necesidades sensuales a través de la interacción con los otros²²⁸ y el mundo.

En Adorno todo ello se realiza por supuesto desde la evaluación del sinsentido que cobran las acciones bajo el predominio de la racionalidad instrumental. En donde su virtualidad es de

²²⁸ Cfr. Axel Honneth. "The intellectual legacy of Critical Theory" pg 343. En un sentido parecido M. Tafalla ha hecho hincapié en que para Adorno las relaciones no recíprocas son el modelo de toda moral. Pues "nada nos obliga a conservar la memoria de los muertos, dejar un buen legado a las generaciones futuras o respetar y cuidar la naturaleza; y no ganamos nada si lo hacemos, ni tan sólo gratitud, pero "es en la generosidad de dar sin esperar nada a cambio en lo que consiste la moral". Marta Tafalla. "Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria" p.185.

nuevo denunciada desde la propia esfera de la interacción de los sujetos, es decir, en las formas generales de actuación bajo el principio del intercambio. Así sucede por ejemplo con la actualización de la mentira. Su inmoralidad ya no radica en la vulneración de la otrora considerada sacrosanta verdad, sino en su excesiva sinceridad. Las mentiras bajo la organización del mundo ya no lo parecen, de manera que la mentira se torna inmoralidad como tal únicamente para el otro, al que se toma ya tanto por estúpido como por expresión de irresponsabilidad. No en vano para el avezado hombre práctico la mentira ha perdido ya su limpia función de burlar lo real, justo allí donde nadie cree a nadie, donde todos están enterados. La mentira se usa prácticamente ya para dar a entender al otro que nada le importa de él, que le es indiferente lo que piense: “La mentira, que una vez fue un medio liberal de comunicación, se ha convertido hoy en una más entre las técnicas de la desvergüenza con cuya ayuda cada individuo extiende en torno a sí la frialdad a cuyo amparo puede prosperar”.²²⁹

Algo parecido le ocurre al reducto de la moderna institución del matrimonio, que presenta en principio la excepción al cálculo instrumental, pero en cuyo proceso de desintegración aparece de nuevo a las claras su sometimiento a las alienadas ordenaciones del derecho y la propiedad. Que cuanto más “desinteresada” haya sido la relación original entre los miembros, más odiosa resulta la degradación, no hace sino mostrar que la esfera de la intimidad bajo la confianza de la vida en común se transforma automáticamente en algo envenenado al romperse las relaciones en que reposaba. Cosas vistas como símbolos de amorosas atenciones e imágenes de mutuo entendimiento se independizan como *valores* cuantitativos mostrando sin tapujos su lado malo, frío, deletéreo: “En la separación, lo general se revela como el estigma de lo particular, porque lo particular –el matrimonio- no es capaz de realizar lo general verdadero en tal sociedad”.²³⁰

La cosa misma llega hasta el acto mismo del regalar. Desde la actividad organizada en que la misma donación pasa a ser ponderada, hasta las relaciones interpersonales donde el regalo

²²⁹ Adorno. MM pg 27; MM GS 4 pg 32: “Die Lüge, einmal ein liberales Mittel der Kommunikation, ist aber heute zu einer der Techniken der Unverschämtheit geworden, mit deren Hilfe jeder Einzelne die Kälte um sich verbreit, in denen Schutz er gedeihen kann”.

²³⁰ Adorno. MM pg 29; MM GS4 pg 34: “Das Allgemeine erweist sich bei der Scheidung als das Schandmal des Besonderen, weil das Besondere, die Ehe, das wahre Allgemeine in dieser Gesellschaft nicht zu verwirklichen vermag”.

privado queda rebajado bajo la función social por medio de la consideración del presupuesto asignado y la estimación escéptica del otro que conlleva además la ley del mínimo esfuerzo. El verdadero regalar significa tiempo, elección, salir de las auto-preferencias y pensar al otro como sujeto, esto es, la imaginación de la felicidad del obsequiado que supone justamente lo contrario del olvido. De hecho hasta la propia imagen de la avaricia ha cambiado. Lejos de la imagen ya arcaica de la pasión que no concede nada a sí mismo ni a los demás, que Freud explicara desde el carácter anal y por ejemplo Molière relatara desde la literatura, la avaricia actual viene dada por aquel para quién nada es demasiado caro cuando se trata de él mismo y sí cuando se trata de los demás; metido de lleno en el ámbito de la equivalencia su vida pasa por dar siempre menos de lo que recibe, aunque siempre lo bastante para poder recibir. La figura se extiende como tendencia de modo que en el caso más favorable se regala lo que uno desearía para sí mismo, aunque con detalles de menor calidad. A ello se añade el invento de los artículos de regalo ya creados (hasta la tarjeta de felicitación que lo acompaña lleva el texto incorporado), lo que en verdad apunta a que tales mercancías están faltas de verdadera relación al igual que los mismos compradores. A lo sumo en los casos más caritativos se adjunta la cláusula del cambio, que viene a decir algo así como ¡aquí tienes lo tuyo!, ¡haz con ello lo que quieras!, ¡si no te gusta lo cambias! Si bien una tal fungibilidad que permite al menos al obsequiado regalarse algo, está desde luego en abierta contradicción con el propio acto de regalar: “Toda relación no deformada, tal vez incluso lo que de conciliador hay en la vida orgánica misma, es un regalar. Quién dominado por la lógica de la consecuencia llega a ser incapaz se convierte en cosa y se enfría”.²³¹

De todo ello puede ya empezar a verse cómo, en su constitución general, los conflictos sociales “se siguen dando a conocer más en sus cicatrices, en la expresión de los dañados”. No por casualidad según Adorno bajo el mundo administrado la experiencia tendría que penetrar teóricamente en lo no captado, esto es, tendría que descifrar “el lenguaje coloquial, las actitudes, los gestos y las fisonomías” de modo que pueda llegar hasta lo petrificado y mudo para hacerlo hablar, pues a fin de cuentas sus matices son “tanto huellas de la violencia como mensajes clandestinos de una posible liberación”. No en vano el carácter de la realidad

²³¹ Adorno. MM pg. 40-1; MM GS4 pg.47: “Alle nicht entstellte Beziehung, ja vielleicht das Versöhnende am organischen Leben selber, ist ein Schenken. Wer dazu durch die Logik der Konsequenz unfähig wird, macht sich zum Ding und erfriert”.

deviene en verdad para los individuos como algo intensamente somático. Pero por ello mismo la visión de las circunstancias que bloquean o desencaminan el proceso de actualización de la razón, la aclaración de sus *sinsentidos* concretos, apuntan ya hacia la fuerza racional en la toma de conciencia de los sujetos, hacia la propia autoconciencia de tales *sinsentidos* por parte de los sujetos participantes. Algo que se presenta como necesario, pues la fuerza de la conciencia de la propia limitación es ya un paso hacia la descomposición de lo que no debe ser. Pues a fin de cuentas allí donde la actualización de los sujetos va unida a la presuposición de su actividad cooperativa racional, los sujetos no pueden evitar sufrir bajo su deformación. Que con todo la violencia y la injusticia social se manifiesten junto a la ausencia de reacción pública en medio del silencio y la apatía propios de la funcionalidad del todo, que la forma patológica organizativa de las relaciones sociales propias de las sociedades del capitalismo tardío evita la aplicación a la vida práctica de una actualización de la razón cuya disposición y capacidad es consustancial al propio momento histórico, apunta ya a los mismos mecanismos psicológicos que entran en acción para amortiguar, si no para desviar, los esfuerzos requeridos para verselas con la cosa. Que el esquema de la peculiar patogénesis del capitalismo tome el papel de una fisiognómica de la realidad social, de modo que pueda hacerse un uso concreto de ella hasta llegar a la forma más subjetiva de las figuras determinantes de la conciencia y la acción, es algo que se dirige justamente a tratar con la cosa en toda su realidad: “La totalidad [social] la podemos sentir en cada uno de nuestros pasos y de nuestras acciones sociales”.²³²

El hecho de que el sistema global, un sistema real pero en modo alguno traducible a inmediatez tangible, no sea pensable sin referencia a la totalidad, junto a que no sea cognoscible como tal sino que solamente sea aprehensible en lo particular y lo fáctico, es justo lo que confiere importancia a la interpretación en el seno de la *sociedad* en relación a

²³² Adorno. IS pg 63. En este sentido lo peculiar de la fisiognómica era el modo en que los modelos culturales y sociales se hacían concretos en tanto que figuras determinantes de la acción y de paso en la conciencia, de modo que ellos podían ser entendidos como expresiones lingüístico-gestuales y lingüístico-corporales de la forma de vida del capitalismo. Al respecto Honneth ha incidido en que los análisis psico-sociológicos del capitalismo no forman parte de una “teoría explicativa”, lo cual permite también dirigir su atención “a las lógicas internas de las esferas de la acción social”, “al poder innovador de los valores” y a “la sensibilidad hacia la resistencia de los modelos interpretativos subculturales”. Axel Honneth. “*A Physiognomy of the Capitalism Form of Life: A Sketch of Adorno’s Social Theory*”, pg 50.

los individuos que la componen.²³³ Y es que la interpretación se encarga de mediar entre el fenómeno y su concepto: “lo que de manera esencial aparece en el fenómeno es aquello en virtud de lo que se constituyó en lo que es, lo que en él latía en silencio y que en el dolor del endurecimiento da a luz lo que comienza a ser. La mirada de la fisiognomica se centra precisamente en lo que latía en silencio, en la fenomenalidad de segundo grado.”²³⁴

²³³ Adorno y otros. “La disputa del positivismo en la sociología alemana” pg.43. La idea de "aproximación anticipada" a la totalidad (que un positivismo muy liberal aceptaría) en opinión de Adorno *no basta*: recordando a Kant apunta a la totalidad como algo infinitamente alejado y distante, pero fundamentalmente edificable con la ayuda de lo dado de manera inmediata; olvidando el salto cualitativo entre esencia y fenómeno en la sociedad. Como señala Adorno, más justicia le hace la fisiognómica en la medida en que confiere vigencia a la totalidad (que "es" y que no representa una mera síntesis de operaciones lógicas) en su relación con los hechos. Los hechos no son idénticos a ella, pero tampoco ella existe más allá de los hechos.

²³⁴ Adorno y otros. “La disputa del positivismo en la sociología alemana”. pg. 47.

[B]. LA PSICOLOGIA SOCIAL.

Una de las premisas de la Teoría Crítica consistía en la afirmación de que cuando más grande es una obra más enraizada está en la situación histórica concreta. Esto era sin duda una de las grandezas de Freud. Sus textos fueron capaces de acompañar el final de una época y anunciar el comienzo de una nueva; y es que con ciertas limitaciones podría decirse que el siglo de Auschwitz tuvo sus comienzos en mil novecientos catorce. Desde la visión burguesa esta fecha designaba prácticamente el comienzo de todo un vasto ámbito de convulsiones para el aparentemente tranquilo y estabilizado mundo individualista. Freud fue sensible a todo eso:

"Estábamos, pues, preparados a que la humanidad se viera aún, por mucho tiempo, envuelta en guerras entre los pueblos primitivos y los civilizados, entre las razas diferenciadas por el color de la piel e incluso entre los pueblos menos evolucionados o involucionados de Europa. Pero de las grandes naciones de raza blanca, señoras del mundo, a las que ha correspondido la dirección de la Humanidad, a las que se sabía al cuidado de los intereses mundiales y a las cuales se deben los progresos técnicos realizados en el dominio de la Naturaleza, tanto como los altos valores culturales, artísticos y científicos; de estos pueblos se esperaba que sabrían resolver de otro modo sus diferencias y sus conflictos de intereses."²³⁵

Teoría de la libido, agresión, narcisismo, corresponden a los más esenciales e irrenunciables momentos del psicoanálisis crítico. De ellos se sirvió Freud para poner en interrogantes a la lógica de la adaptación dominante y a la propia estructura de normas existentes del capitalismo burgués; y de tales elementos se sirvió Adorno en sus modelos psico-sociales para la tarea interpretativa, radicalmente crítica, frente a la debilidad de los sujetos del capitalismo tardío y de las formas políticas destructivas que le precedieron. De hecho para Adorno una forma de prestar atención a lo particular, aunque no la única, consistía en oponerse a una socialización excesiva de lo individual cuya dimensión psicológica no había sido desde luego (y a pesar de todo) totalmente borrada. La defensa de Adorno de la necesidad de un momento psicológico en cualquier teoría dialéctica negativa de la totalidad, le enfrentó con una tradición que había comenzado con la rigurosa denuncia por Kant de la

confusión existente entre el sujeto empírico y el epistemológico. Y tal defensa del sujeto empírico, doliente, contingente, ese momento éticamente materialista de su pensamiento fue lo que le llevó a argumentar que la psicología (aunque no el psicologismo en sus formas reductoras) era un baluarte legítimo en contra de una supresión del sujeto en nombre de un sujeto supuestamente superior o más general. Buena parte de los trabajos de Adorno en el campo de la psicología social fueron una interpretación de este problema tal y como quedaba de manifiesto en la crítica al conformismo pasivo del individuo y a su impotencia política.

Adorno insistió en estos aspectos cuando acometió el estudio de la psicología freudiana, si bien para ello no tuvo más remedio que desvirtuarla en buena medida, esto es, desviarla de una parte importante de sus fines originarios y negarse a aceptarla como un corpus doctrinal. De hecho se puede decir que el psicoanálisis fue tratado por Adorno como un modelo, o también como una serie de modelos inspirados en él, cuyo valor residía justamente en el impulso que imprimen al pensamiento. En una carta dirigida a Horkheimer en 1965 escribía Adorno: “Del mismo modo que te negaste a adaptar el psicoanálisis a los tabúes del momento, también comprendiste inmediatamente que éste, guiado por el principio de realidad, se integra en la maquinaria social y está apunto de dejar de ser esa teoría crítica que fue en su origen. En el mundo en el que se ha convertido la sociedad, todo espíritu es una figura de la neurosis; mejor hacerla fructífera que eliminarla para que la maquinaria funcione mejor”.²³⁶

Ahora bien, también es cierto que aparte de prestar su ayuda a los modelos psico-sociales, el estudio de Freud acompañó al planteamiento filosófico de Adorno prácticamente desde su gestación, no obstante lo cual no puede hablarse de ningún estudio definitivamente acabado, esto es "concentrado" y más o menos estructurado -como pueda ser el caso de los estudios de Marcuse (Eros y Civilización) o del propio Habermas (en Conocimiento e Interés)-, sino de una temática más diseminada a lo largo de toda su obra.

En este sentido, teniendo en cuenta lo anterior, el punto I tratará brevemente de algunas cuestiones iniciales en la que Adorno se vio envuelto en sus primeros contactos con la teoría psicoanalítica tomada fundamentalmente desde algunos aspectos de la teoría cognitiva que

²³⁵ S.Freud. "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" (1915) pg. 97.

²³⁶ Publicada en *Die Zeit* como carta abierta (12.2.1965; nº7 pg.132). Aquí tomada de Detlev Claussen. "Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios". pg. 385-6.

quedaban circunscritas a la cuestión del yo y del *sentido*. Cuestión que se le aparece ya desde un principio como problemática a causa de su intento de buscar para su planteamiento un marco más amplio de corte materialista. El punto II parte del planteamiento del marco materialista y social (tratado ya en dos de sus primeras obras "Actualidad de la Filosofía" e "Historia Natural") para buscar posteriormente una aproximación al concepto moderno de *individualidad* fruto de la tensión individuo-sociedad que servirá para apuntar al modelo del psicoanálisis como ejemplo de interés emancipativo. En el punto III se establece la crítica al concepto de sentido vinculado a la individualidad a partir de un *debate* entre Adorno y varios de los miembros vinculados a la teoría crítica. El punto IV trata de ejemplificar esa crítica al concepto de sentido por parte de Adorno en una especie de montaje crítico e interpretativo del modelo de la individualidad freudiana (el modelo de la neurosis) que lleva a un enfoque propiamente emancipativo como actividad consciente de los *sinsentidos*. El punto V aborda modelos de orientación freudiana tratados por Adorno de cara a la crítica de los contemporáneos procesos de "debilidad del yo" (el modelo de la "psicosis", del narcisismo) y su conexión a los ordenes establecidos (fascismo y capitalismo tardío) con las miras puestas a la elevación consciente de los nuevos *sinsentidos* y a su disolución determinada.

En líneas generales la composición de las partes pretende seguir un cierto orden (por supuesto no exhaustivo) en cuanto al contenido temporal de los textos de Adorno con referencias freudianas. Si bien cabe una segunda lectura mucho más "temática", según la cual el punto I y IV establecen la interpretación de la psicología social como un modelo basado no en la búsqueda de la reconstrucción del sentido sino en la conciencia, y por tanto en la denuncia, de los *sinsentidos* (ejemplificado a partir del modelo clásico de la neurosis) con vistas emancipativas. El punto II y el V podrían formar como un gran modelo psico-social (el modelo de la "psicosis", del narcisismo) formado por submodelos (el modelo de corte freudiano de la psicología de masas y algunos modelos de corte freudiano sobre capitalismo tardío de las sociedades democráticas que se inscriben dentro del pensamiento de *después de Auschwitz*) que junto al énfasis por mostrar el interés de hacer conscientes los motivos subjetivos de la acción de los sujetos apuntan sus condiciones sociales con vías a la disolución determinada de los *sinsentidos* creados en cada situación por los ideales generalizados. En el medio el punto III desarrollaría un debate entre Adorno y otros autores

vinculados a la teoría crítica (como Fromm, Marcuse o Habermas) en torno a algunas de esas cuestiones.

I. LA PSICOLOGÍA Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO.

A pesar de las dificultades y riesgos de todo tipo que suponía encarar el estudio del psicoanálisis en los ámbitos académicos de los años 30, Adorno abordó ya muy pronto el estudio de la obra de Sigmund Freud. De hecho este fue el tema elegido por Adorno como prerrequisito para la habilitación de un puesto en el cuerpo del profesorado. El trasfondo temático para tal intento de *Habilitationsschrift* era ni más ni menos que atacar las tendencias antirracionalistas propias de la época que florecían en los distintos ámbitos de la cultura. Para tal propósito Adorno partió de las consideraciones epistemológicas del momento, tales como las que se orientaban con base en Schelling, Schopenhauer, o Nietzsche, y en cuyo centro se hallaba el concepto de inconsciente junto a un uso "metafísicamente difuso" del mismo. Todas ellas parecían tener en común el hecho de servir de asidero ante los efectos alienantes de la creciente secularización y *Entzauberung* del mundo moderno, de modo que un retorno al mito y una afirmación de los poderes instintivos del inconsciente (con toda su carga de inmediatez primitiva) resultaban bastante atractivos en el ámbito de la crítica teórica. Frente a ello el interés de Adorno era dirigido hacia la elaboración del concepto del inconsciente a partir de la teoría psicoanalítica de Freud, teniendo en cuenta que en última instancia sólo lo consciente podía ser el fundamento del conocimiento.

La intención implícita de Adorno tomó cuerpo por primera vez en el estudio de 1927 titulado *Der Begriff des Unbewussten in der transcendentalen Seelenlehre*, cuyo primer propósito más concreto era ver si una teoría del inconsciente (ausente en la teoría de Kant) podía establecerse mediante una revisión del kantismo. Y ello sin caer en el dogmatismo de tener que plantear un dominio ontológico del inconsciente y sin tener por tanto que ir más allá de los límites de la razón crítica que supondría tener que aceptar la aparente irracionalidad de los fenómenos empíricos, incluidas por supuesto las múltiples manifestaciones del inconsciente.²³⁷ Para ello se trataba de remitirse de nuevo al método trascendental ante el

²³⁷ S. Buck-Morss hacía hincapié en cómo Adorno delineaba así los requisitos de una teoría del inconsciente (la teoría psicoanalítica de Freud) que estuviera de acuerdo con el neo-kantismo del por entonces su mentor Hans Cornelius. Ya que según Adorno en la *Crítica de la Razón Pura* el argumento de Kant descartaba una psicología ontológica del inconsciente, sin embargo no se discutía la posibilidad de una psicología racional. Cfr. Susan Buck-Morss. "Origen de la Dialéctica Negativa" pg. 54.

complejo de problemas incluidos en la categoría del inconsciente que no podían ser resueltos en la filosofía kantiana del yo fenoménico. De esta guisa, tomando como base la filosofía trascendental, eran tomados por inconscientes los hechos no experimentables como presentes ni como pensados en el recuerdo, ni los dados en forma espacial, pero que sin embargo existían en virtud de la ley de la conexión con la conciencia. Y según Adorno lo interesante en Freud para esa explicación filosófico-trascendental del inconsciente parecía ser, por aquel entonces, aquella premisa psicoanalítica de que "alles Psychische einen Sinn hat".²³⁸

De ahí que Adorno estuviera profundamente interesado en el psicoanálisis como modelo cognitivo, en donde la terapia se esforzaba únicamente en ser conocimiento.²³⁹ Desde esa perspectiva la teoría de Freud demostraba ser para Adorno una forma definitiva del "desencantamiento" del inconsciente. Desencantamiento que se producía mediante la exposición de la lógica interna de sus manifestaciones -actos fallidos, sueños, síntomas neuróticos- y con ello su consiguiente accesibilidad al nivel consciente, esto es, a la comprensión racional y por lo tanto a la transformación cognitiva. Tal pregunta por el *sensido* de la *Abhub der Erscheinungswelt*, suponía en última instancia que toda entidad psíquica estaba determinada conforme a leyes por su conexión con la conciencia personal. Pues si se diera una distinción entre procesos de conciencia determinados de un modo normal y procesos determinados de un modo inconsciente, habría que sostener una distinción ontológica entre conciencia y realidad. Cuando lo único cierto es que si bien "el estado de cosas de nuestra vida consciente y despierta depende de múltiples maneras de nuestras modificaciones en el mundo material", también a la vez el mundo material se construye sobre la base de "las regularidades de nuestro consciente".²⁴⁰

Cierto que Adorno vinculaba aquí a Freud excesivamente con la teoría cognitiva, si bien con ello apuntaba ya al peligro frente a una errónea interpretación meramente naturalista del inconsciente y de la pulsión. De modo que después de todo la teoría de Freud representaba al

²³⁸ Adorno. "Der Begriff des Unbewussten in der transcendentalen Seelenlehre" [BU] GS1 pg 230. Si bien para Adorno, ya por aquel entonces, aceptar la afirmación de Freud de que todas las experiencias humanas tuvieran que tener un significado, no suponía para nada que eso contestara al interrogante ontológico sobre el significado de la existencia humana.

²³⁹ Adorno había basado el estudio Kant-Freud sobre las "Lecciones Introductorias al Psicoanálisis", no considerando ya por aquel entonces a la teoría freudiana bajo el aspecto de sus consecuencias estrictamente terapéuticas, sino bajo el aspecto de un modelo cognitivo, epistemológico, que daba prioridad al conocimiento basado en el análisis.

fin y al cabo un baluarte contra la deificación metafísica “de la mera vida orgánica y sorda”.²⁴¹ Ahora bien, Adorno pretendía ir todavía más lejos en las apreciaciones de este ensayo primerizo. De ahí que se sintiera inclinado a concluir con el psicoanálisis que el establecimiento de los estados de cosas inconscientes (especialmente el de la neurosis) no podía llegar a ser realizado a través del individuo (aún cuando tenga en las *vivencias* de éste su última instancia), sino “que debe ser también mejor referido al ambiente (Umwelt) del individuo, ante todo a las relaciones sociales”.²⁴²

Con la precisa referencia al concepto de sociedad, Adorno apuntaba además mucho más allá de la estricta epistemología y se metía de lleno en el campo de la crítica de las ideologías, hacia la teoría social de corte abiertamente marxiana. Con ello Adorno trataba de criticar de paso las teorías que tendían a apartarse del dominio de los factores socio-económicos apelando a otras supuestas fuerzas independientes de la conciencia que “permanecen como una isla para el individuo (Einzelnen)”.²⁴³ Isla que servía como un refugio hacia una supuesta esfera psíquica pura de la existencia privada confrontada a la relación social, y que malograba la “posibilidad de su transformación”.²⁴⁴ Lo cual se veía agravado por el hecho de que, como defensa frente a la sociedad, la supuesta esfera de la existencia era equiparada a un poder vital e inconsciente que supuestamente debía concordar con “los deseos de la naturaleza”.²⁴⁵ Y de ahí que Adorno se opusiera tan vehementemente a las tendencias que trataban de ignorar la relación de dependencia de los fenómenos inconscientes con respecto al mundo material, esto es, en última instancia de la sociedad. Como ocurría por ejemplo en el caso de “la procedencia de las doctrinas del inconsciente desde la filosofía del poder de Nietzsche” cuya resolución se confirmaba tan “tremendamente en las cosas mismas”.²⁴⁶

²⁴⁰ Adorno. BU GS1 pg. 232.

²⁴¹ Adorno. BU GS1pg.320. Adorno se basaba para su interpretación en las “Lecciones Introductorias al Psicoanálisis” expuestas por Freud en 1917. Y si bien en ellas Freud todavía no había afirmado el instinto de muerte como fuente ontológica de la agresión ni por supuesto su posterior interpretación metafísica instintiva de la historia entendida como una batalla entre Eros y Thanatos, lo cierto es que aún así Adorno prevenía también frente al hecho de que a pesar de todo estas lecciones tampoco estaban totalmente exentas de algunas perniciosas tendencias claramente ontológicas, como el propio complejo de Edipo, que convenía aclarar.

²⁴² Adorno. BU GS1pg. 300.

²⁴³ Adorno. BU GS1pg. 318.

²⁴⁴ Adorno. BU GS1pg. 319.

²⁴⁵ Adorno. BU GS1 pg. 319.

²⁴⁶ Adorno. BU GS1 pg. 320. Y por ejemplo con ello, Adorno, se refería ya sobre todo al modo con que el fascismo empezaba a asentarse cada vez más.

El psicoanálisis se presentaba así como una teoría capaz de indagar en lo inconsciente apelando sin embargo a lo consciente a la hora de validar el conocimiento. Si bien al fin y al cabo parecía claro que los síntomas que la psicología freudiana ponía al descubierto solamente podían ser extirpados de raíz si se lograba una modificación de la situación social. Pues ya para Adorno no bastaba con el conocimiento del estado de cosas inconsciente mientras no se cambiara la realidad de la situación social. El análisis de la situación consciente pasaba pues a ser una condición necesaria, pero no suficiente, a la hora de plasmar las circunstancias del mundo material opresivo para los sujetos. A fin de cuentas, recalcaba Adorno, “lo que concluíamos sobre la posibilidad idealista-trascendental de una conexión entre el mundo material y el mundo psíquico, no puede sorprendernos si, no solo el conocimiento del estado de cosas inconsciente sino también el de la constitución del mundo material es dependiente de la sociedad”.²⁴⁷

La consecuente postura en torno a la racionalidad y a la radical desmitificación fue algo que Adorno no abandonaría ya a lo largo de su posterior obra, y mucho menos en los estudios u observaciones que hacían referencia estricta al psicoanálisis. Ahora bien, a duras penas comenzados estos primeros escritos filosóficos, tuvo lugar un contratiempo: la Habilitationsschrift fue rechazada.²⁴⁸ Y con ello apareció a su vez todo un gran complejo problemático por resolver que formaría buena parte de la base de toda su construcción posterior.

En primer lugar Adorno había articulado hacia al final de ese estudio una crítica de la ideología de corte claramente marxiana. Eso por supuesto era ampliamente coherente con la crítica al irracionalismo, sobre todo de aquellas filosofías del poder y del destino de la época que no cejaban en invocar todo tipo de fuerzas extrañas en el acontecer inconsciente del proceso de la historia y la sociedad. Si bien con esto Adorno iba a su vez mucho más allá de

²⁴⁷ Adorno. BU GS1 pg. 321.

²⁴⁸ Una de las causas del rechazo, como ha señalado Müller-Doohm, es que en efecto el lenguaje de Adorno apuntaba ya mucho más allá del mero neokantismo de Cornelius, con “lo cual transcendía las fronteras de una demostración puramente epistemológica”. Algo que Cornelius fue incapaz de detectar en toda su magnitud. Stefan Müller-Doohm. “Theodor W. Adorno. Una bibliografía intelectual” pg.158. Al respecto A. Aguilera hace hincapié en que el paso a lo social, a la filosofía, requería comprender la función social de lo inconsciente como irracionalismo “para encontrar la correspondiente escoria fenoménica filosófica y la

los límites de una demostración estrictamente gnoseológica dentro del ámbito del neokantismo. A saber: El estudio sobre Kant-Freud contenía en su concepción una contradicción interna de difícil solución: La justificación neokantiana -y por tanto idealista- de Freud, con la crítica marxiana -y por tanto materialista- de la ideología.

De hecho el estado de cosas inconsciente, justamente para evitar la defensa de una noción irracionalista del inconsciente, tenía que conectarse al estado de la vida consciente. O dicho en otras palabras, y bajo este contexto, el sentido del síntoma debía enlazarse al yo (autónomo y trascendental propio del idealismo) el cual mediante sus regularidades construye u organiza el mundo material. Ahora bien, la prioridad de la sociedad, el hecho de que nuestra vida consciente dependa de múltiples maneras de nuestra modificación del mundo material no casaba de ninguna de las maneras con el concepto del yo ahistórico kantiano y con la subordinación a éste del inconsciente natural freudiano.

No en vano la prioridad de la sociedad en el materialismo de corte marxiano equiparaba básicamente idealismo e ideología. Y el supuesto de que un sujeto, en tanto que conciencia pura, tuviera a priori una existencia autónoma era algo considerado como bastante próximo a la ideología. Además la cuestión podía extenderse al estado de cosas inconsciente. Pues buena parte de las causas de los síntomas psíquicos que el psicoanálisis descubre solamente podían ser completamente transformadas mediante la modificación de la situación social vigente: "Solo con el conocimiento del estado de cosas inconsciente nada se logra, mientras la situación de la realidad social quede sin tocar".²⁴⁹

De este modo la prioridad del objeto de la sociedad, el giro materialista, suponía ya para Adorno negarse a que las formas de la subjetividad se impusieran al objeto, y en este sentido la sociedad mantenía su prioridad material a la hora de conformar la subjetividad. Si bien el descuido del materialismo de Marx (como ya lo fue en el idealismo de Hegel) por el ámbito

adecuada técnica interpretativa". Cfr. Antonio Aguilera. "*El primer proyecto filosófico de Th. Adorno*" pg.128.

²⁴⁹ Adorno. BU GS1 pg. 321. En el mismo sentido se expresa M. Rius, ya refiriéndose a la obra posterior de la "Dialéctica de la Ilustración": "Su formación marxista les impulsaba [a Adorno y Horkheimer] a adoptar una perspectiva histórica. Por ello, en la obra aparece otra definición más amplia que la concebida desde la psicología". Mercé Rius. "Theodor W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad" pg.35. La referencia pues al participante histórico, una vez hechos conscientes los problemas, aparecía ya como algo obviamente ineludible.

de la psicología individual justificaba la necesaria referencia a Freud. Un Freud que sin embargo tendría todavía que llegar a ser visto desde el giro material.

De ahí que en segundo lugar, como Adorno destacara años más tarde en el posfacio editorial con motivo de la posible publicación del estudio Kant-Freud en los "Gesammelte Schriften", el mayor error de este estudio consistía en que se había relacionado unilateralmente a Freud con la teoría cognitiva, esto es, con ciertos aspectos de la "teoría del conocimiento", dejando de lado "el momento materialista" presente ya en Freud desde el principio y que era designado a través del concepto del deseo genital, del placer de órgano (Organlust).

Tal momento material debería referirse de nuevo a la prioridad del objeto, lo cual debería pasar posteriormente a ser relevante para la psicología. Si bien del mismo modo que la preponderancia del objeto de la sociedad no suponía pasar a la posición de la crítica del realismo ingenuo (siempre estamos *in media res*), la preponderancia psicológica del objeto (o sea la centralidad del cuerpo) tampoco debería significar un acceso inmediato al soma mismo. O lo que es lo mismo no había una primera naturaleza a la que volver. Lo cual suponía que Adorno tenía todavía que romper la visión de Freud como un mero dualista e interpretarlo más bien como un pensador fronterizo entre soma y psique, entre mundo interior y mundo exterior, entre naturaleza y cultura. La preponderancia del objeto debería pues suponer aquí una crítica inmanente del idealismo (de Kant) en términos del concepto del impulso que hiciera disparar la dialéctica de la espontaneidad. Lo cual debía partir de un momento de exterioridad en el interior, de naturaleza en el sujeto, de no identidad dentro de la identidad. Del impulso de emancipación frente a la propia sociedad que conforma al sujeto.

Que Adorno era consciente de todo esto podría explicar porqué no intentó revisar el estudio o eliminar las últimas páginas que contenían la crítica de corte marxiano. Simplemente abandonó el proyecto y empezó poco a poco a trabajar sobre la contradicción aparecida. No en vano todo este complejo problemático vinculado con el problema del sujeto moderno hacía referencia por un lado a la peliaguda cuestión de la relación entre individuo y sociedad (y de paso por el posible interrogante de la intersubjetividad). Y por otro lado a la no menos complicada cuestión de la relación entre conciencia y materia; y en este sentido a la necesidad de superar la escisión entre espíritu y naturaleza que debería articularse en torno a

la dignidad de lo corporal en tanto que fuente de emancipación de la subjetividad (lo cual al menos había sido planteado gracias a la teoría sexual, a la teoría de la libido, al concepto de *Organlust*). Como señalaría más tarde el propio Adorno: "Sólo quién pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de la verdad que se mantuviera inalterada".²⁵⁰

²⁵⁰ Adorno. MM pg.59; MM GS4 pg. 68: "Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte still, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte". La cita sigue: "Pero en la obra de Freud se reproduce inintencionadamente la doble hostilidad hacia el espíritu (Geist) y hacia el placer (Lust), cuya común raíz pudo conocerse precisamente gracias a los medios que aportó el psicoanálisis". En el mismo sentido: "Solo cuando el impulso corporal se satisfaga, podrá reconciliarse". DN pg.208.

II. PSICOLOGÍA E INDIVIDUALIDAD.

Las contradicciones iniciales aparecidas en sus primerísimos estudios filosóficos fueron abordadas muy pronto por el propio Adorno. De hecho en "Actualidad de la Filosofía" de 1931 y en "La Idea de Historia Natural" de 1932 Adorno señalaba ya claramente el carácter materialista -además de dialéctico- de su enfoque. Enfoque que se basaba en "planteamientos históriconaturales" los cuales tan solo eran posibles "como interpretación de la historia concreta".²⁵¹ Pues al fin y al cabo se trataba de concentrar "las preguntas filosóficas sobre complejos intrahistóricos concretos".²⁵² En realidad ambos escritos sirvieron de hilo conductor para la teorización posterior que Adorno desarrollaría, en 1966, ya en la "Dialéctica Negativa".²⁵³

La referencia a la unidad concreta de naturaleza e historia para el análisis de la realidad, esto es, el concepto de "historia natural", tenía su punto de partida en el concepto de segunda naturaleza de Lukács y en el concepto de alegoría de W. Benjamin. Por segunda naturaleza Lukács entendía todo un compendio de necesidades conocidas -por tanto un mundo de la convención creado por los hombres-, pero cuyo sentido sin embargo había llegado a ser ajeno a los propios hombres -donde ningún fin venía por tanto dado de forma inmediata-. Es decir cosas que se nos habían vuelto ajenas y que no podemos por lo tanto descifrar pero ante las cuales tropezamos constantemente como cifras. Y de ahí que esta segunda naturaleza no fuera por tanto como la primera, "muda, patente a los sentidos y ajena al sentido", sino un

²⁵¹ Adorno. HN pg.122; IN GS1 pg. 358: "als Deutung der konkreten Geschichte"

²⁵² Adorno AF pg.95; AP GS1 pg 339: "der philosophischen Fragen auf konkrete innerhistorische Komplexe".

²⁵³ De hecho ya en esos escritos primerizos aparecía el término "constelación", clave a la postre de la "Dialéctica Negativa". Así: "Aquello de lo que aquí se trata... [es] de la constelación... una constelación de ideas... a las que no se recurre como invariantes [nicht als Invarianten]... [y] que se congregan en torno a la facticidad histórica concreta [konkrete historische Faktizität]... [que] se nos abre en toda su irrepetibilidad [Einmaligkeit]". HN pgs. 124-5; IN GS1 pg 359. Ambos términos, historia natural y constelación, eran al fin y al cabo sinónimos. Su función no es otra que romper la fatal apariencia del presente, de lo que meramente es. Ya que cualquier absolutización del presente y su transferencia al pasado debía ser denunciado como una sanción positiva del presente y por lo tanto como una legitimación totalmente acrítica. Y lo que es aún más grave, como una tal absolutización corre parejas tanto con el recorte de la experiencia en su variedad de matices como con el encubrimiento del sufrimiento que ello provoca.

"complejo de sentido paralizado, enajenado".²⁵⁴ Con ello Lukács trataba justamente de describir la metamorfosis de "lo histórico" -en cuanto sido- "en naturaleza".²⁵⁵ Adorno vio pronto la utilidad de este concepto de segunda naturaleza²⁵⁶ para exponer la dimensión histórica de la realidad y develar su apariencia natural y su mítica legitimidad penetrando en las apariencias externas de las propias convenciones, que ahora debían ser tomadas como "claves" a interpretar con fines a una verdadera descripción de la realidad. Ahora bien, esto era solamente una parte de la problemática. Lukács había visto claramente la relación de una realidad enajenada con la historia exterior, con el proceso histórico general. Sin embargo esta historia exterior no era una unidad sistemática, no formaba una totalidad estructural. Dicho en otros términos, desmitificar la "segunda naturaleza" para tener que reemplazarla por el mito de una totalidad histórica plena de sentido no parecía de ningún modo lo más indicado. A fin de evitar ese posible "encantamiento de la historia" (*Verzauberung der Geschichte*), ahora se trataba justamente de interpretar lo histórico como "primera naturaleza" concreta que moría en su interior -que transcurre y expira (*vergehen*) en su interior-. Para ello Adorno hacía referencia al término tratado por Benjamin de la alegoría. El

²⁵⁴ En opinión de Adorno para Lukács este complejo de sentido devenía enajenado porque era ya incapaz de despertar la interioridad, esto es, lo anímico, que lo creó o lo mantuvo en su existencia pasada -a no ser por algo así como un acto metafísico que resucitara ese ánimo y recobrar el sentido de la totalidad perdida (con ayuda por ejemplo de la conciencia del proletariado como agente necesario para la recuperación del sentido de la totalidad)-. Así por ejemplo J. Schmidt ha señalado cómo Lukács en "Historia y Conciencia de Clase" argüía que "para el proletariado era posible formarse y educarse en un sujeto universal porque representa el punto donde la <génesis y la historia> de la totalidad social coinciden (...) y reconocer que lo que ha sido presentado como una relación abstracta e inmutable entre cosas es de hecho una relación social que puede ser alterada a través de la acción política". James Schmidt. "Ofensive Critical Theory? Reply to Honneth" pg.57

²⁵⁵ En verdad para Lukács estas huera convenciones ejercían algo así como un poder mítico; algo así como lo que ocurre en las sociedades primitivas donde la primera naturaleza dominaba con una fuerza inexplicable. Y al igual que estas habían olvidado el significado de los "fetiches primitivos" el mundo de la convención olvidaba su origen histórico, con lo que los hombres no tenían más remedio que someterse de nuevo al mundo como "destino"; lo cual provocaba de nuevo algo así como aquel fenómeno mítico primordial de la angustia. Como consecuentemente remarcó Adorno, de este modo: "Sobreviene una angustia arcaica en cualquier lugar donde nos salga al encuentro ese mundo aparente [*Scheinwelt*] de la convención". HN pg.133; IN GS1 pg. 364. Si bien no se trataba de reaccionar a esa angustia encerrándose en un "espiritualismo del malo" -como plantearía por ejemplo, para Adorno, el *existencialismo*-, sino de penetrar en la propia apariencia externa de las convenciones y tomarlas como claves, cifras, llaves, para que la realidad pudiera ser descrita por medio de la interpretación, de la "fantasía exacta".

²⁵⁶ Buck-Morss señala como "Primera naturaleza" hacía referencia al "mundo sensible", incluyendo el "cuerpo humano". Y por decirlo brevemente esta era la naturaleza concreta, particular que el curso de la historia violentaba. "Segunda naturaleza" era un concepto crítico, negativo, que hacía referencia a la apariencia falsa y mítica de la realidad dada como absoluta y ahistórica. "Origen de la Dialéctica negativa", S. Buck-Morss pg.119-29.

tema de lo alegórico era justamente la historia, pero expresada²⁵⁷ en forma de ruinas, como sufrimiento de la primera naturaleza. De ahí que lo histórico remitiera a lo natural "que en ello pasa y se esfuma".²⁵⁸

Ambos términos, segunda naturaleza y alegoría, tenían en verdad un alcance desmitificador. Su verdad era la revelación de la transitoriedad de la realidad material; y en ella convergían naturaleza e historia. Si la realidad material tomaba la apariencia de una permanencia mítica, el desvelamiento de su devenir histórico se convertía en desmitificador; y si la historia tomaba la apariencia mítica de una totalidad estructural, su traducción a "primera naturaleza" concreta y particular desmitificaba su carácter de unidad sistemática en favor de un discontinuo total.²⁵⁹ Por decirlo brevemente: aquello que aparecía como "natural" era presentado como "segunda naturaleza", o sea históricamente producido; y aquello que aparecía como "histórico" era expuesto en términos de "primera naturaleza" material que pasa y perece en su interior.²⁶⁰ O dicho en otros términos, la verdad de la transitoriedad de la realidad material que desarrolla el concepto de "historia natural" consiste a la postre en que la "segunda naturaleza es (...) la primera". Es decir, la historia no consiste en reinterpretar el origen una y otra vez, sino que los propios materiales históricos son los que se transforman

²⁵⁷ Ciertamente alegoría quiere decir expresión (Ausdruck), y por lo tanto su capacidad de hacer transparente una realidad a interpretar sin simbolizarla consiste justamente en eso, en su capacidad de expresión. Al fin y al cabo su propósito no es otro que el de romper una fatalidad aparente. Y ella consigue "dar testimonio" de ello. Sin que "dar testimonio" signifique por tanto "señalar un dato último u originario desde el que iniciar la construcción histórica en su lógica objetiva". Cfr. Vicente Gómez. "El pensamiento estético de Theodor W. Adorno" pg.35. La articulación de los orígenes del pasado no era en efecto el descubrimiento de algo pasado, sino su construcción desde la perspectiva del presente con el propósito de criticar el presente. Si bien para Adorno seguía siendo válido en términos generales el esquema dialéctico de Marx de las épocas históricas [feudal, burguesa, y sin clases] frente a la visión de este esquema por parte de Mannheim como un modo fluido y cambiante del hombre socializado en general en el que las oposiciones determinantes desaparecen.

²⁵⁸ Adorno. HN pg. 125; IN GS1 pg.359: "das in ihm vergeht"

²⁵⁹ En efecto la historia no era según Adorno una unidad sistemática, sino algo "discontinuo de extremo a extremo [ein durchaus Diskontinuierliches]" en tanto que contiene no solo diferentes hechos y evidencias, sino también "disparidades de tipo estructural [Disparatheiten struktureller Art]" HN pg.128; IN GS1 pg. 362. De hecho son las propias brechas, resquicios y rupturas de la historia, en tanto que articulan e intensifican la conciencia desmitificadora, las que contienen la esperanza de un progreso que no sea equiparable a lo meramente mítico. Pues si bien es cierto que la historia es irreversible, una calle de dirección única (Einbahnstrasse), y por lo tanto la injusticia y los sufrimientos pasados son del todo o en buena medida irreparables, no deja por ello de ser menos cierto que la propia transitoriedad de la naturaleza -en tanto fuente del sufrimiento- pasa a ser también fuente de esperanza en tanto que su esencia es transformable.

²⁶⁰ O más comprimidamente: "La naturaleza es, como transitoria, histórica, lo histórico es naturaleza que se esfuma". Cfr. A. Aguilera "*Lógica de la descomposición*" en *Introducción a "Actualidad de la Filosofía"* pg.36.

en lo mítico, dando pie por lo tanto a un nuevo comienzo.²⁶¹ Y eso sin perder de vista que si la primera naturaleza hace referencia a lo *material*, al "mundo sensible", y también por lo tanto al "cuerpo humano", leer la segunda naturaleza como primera naturaleza supone al fin y al cabo leer la nueva realidad histórico-social (la objetividad) pero también la nueva realidad histórico-individual (la subjetividad). Y en este sentido el individuo singular, en tanto que repite en sí mismo el proceso objetivo (histórico y social), puede resultar expositivo como síntoma sufrido de la realidad porque en última instancia esta "repetición" no es armónica con ese todo que lo conforma. La tarea pues del sujeto crítico -la tarea propia del decir filosófico- es revelarse ante los constantes excesos de esa misma realidad objetiva y hacerlos conscientes. De ahí que la individualidad crítica se pueda presentar como una especie de proyecto de la subjetividad, el cual por medio del combate con la objetividad -la división del trabajo de la sociedad y las formas de reflexión propias de la empresa de autoconservación- trata de ir configurando su libertad y su uso racional de la diferencia. Lo cual además de determinar el lugar del "yo" entre naturaleza y espíritu, tenía que establecer también la crítica a cualquier sustancialización tanto del "individuo" como de la "sociedad".

1) Con respecto al lugar del "yo", evitar la hipóstasis de los extremos de naturaleza y espíritu mediante el recurso al momento somático (corporal) se presenta como algo clave para la orientación de la moderna individualidad; ya que por un lado la "absolutización de lo natural" imposibilitaría la influencia de la consciencia sobre la materia (y con ello modelos sociales y proyectos políticos), y por otro lado la "sustancialización de la consciencia" ignoraría el acceso de la corporalidad a la espiritualidad (que si bien puede servir a prácticas coactivas, disciplinarias, ofrece a su vez posibilidades de liberación por medio del cambio de condiciones materiales de vida y del desarrollo de la corporalidad individual).²⁶² Ni espíritu puro ni naturaleza pura son pues adecuados para establecer el criterio de una subjetividad que

²⁶¹ "La segunda naturaleza es en verdad la primera. La dialéctica histórica no es un mero retomar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural" Adorno. HN pg.134; IN GS1 pg.365: "Die geschichtliche Dialektik ist nicht bloss Wiederaufnahme umgedeuteter urgeschichtlicher Stoffe, sondern die geschichtliche Stoffe selber verwandeln sich in Mythisches und Naturgeschichtliches". O como diría Adorno posteriormente a partir del ambivalente comentario a la frase de Karl Kraus -el origen es la meta-: "El origen no puede ser buscado más que en la vida de lo efímero" DN p.158; DN GS6 p.158.

²⁶² Cfr. P. López Álvarez. "Espacios de negación" p.143

contiene ya a la vez sometimiento y rebeldía, renuncia y resistencia: "Los rasgos radicalmente individuales (...) son siempre ambas cosas al mismo tiempo: lo que no ha sido enteramente absorbido por el sistema dominante, lo que sobrevive felizmente, y los signos de la mutilación inflingida por el sistema a sus miembros".²⁶³

Tomar al "yo" de este modo pasa ahora a ser algo totalmente imprescindible, ya que únicamente a una consciencia individual materialmente constituida -y por tanto a algo que solo puede ser temporalmente actualizado- le es posible presentarse como sujeto de libertad; y ello a partir de la continua variabilidad de la explotación material del cuerpo.²⁶⁴

2) Y del mismo modo que "el hombre está conformado hasta lo más íntimo de su psique por la historia, y esto quiere decir esencialmente conformado por la sociedad"²⁶⁵, también la relación entre "individuo" y "sociedad" ha de ser explicada socialmente. De hecho por más que "individuo y sociedad" no estén reconciliados, "*a la ética*" le es fundamental que entre ellos no se interponga una diferencia absoluta. Ya que si por un lado lo "malo de la colectividad se manifiesta en la aspiración socialmente insatisfecha del individuo", por otro lado si "el individuo es empujado por su misma miseria a hacer de sí lo último y absoluto, cae a la vez en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña acerca de sí mismo".²⁶⁶

De este modo cuando la teoría burguesa trataba de afirmar la primacía del individuo autónomo (la ratio autónoma del idealismo), Adorno intentaba mostrar como el individuo reflejaba la totalidad social. Y por el contrario si la primacía era puesta en el colectivo social (ya se tratara del concepto de un sujeto revolucionario colectivo de izquierdas, del concepto conservador de *Gemeinschaft*, o del concepto ultraderechista de *das Volk*), Adorno mantenía que el individuo moderno estaba en realidad aislado en su existencia monádica, tal y como algunos teóricos burgueses habían planteado.

En verdad por un lado ambos conceptos, el de sociedad y el de individuo, tenían para Adorno la utilidad de servir para una descripción de la composición de la sociedad moderna. Si bien

²⁶³ Adorno y Horkheimer. DI pg.287.

²⁶⁴ No en vano en este último aspecto, y con claras miras emancipatorias, se trataba prácticamente de leer la "segunda naturaleza como primera que es torturada en su interior". A.Aguilera. "*Lógica de la descomposición*" en *Introducción a "Actualidad de la Filosofía"* p.61.

²⁶⁵ Adorno. "*¿Es la sociología una ciencia del hombre?*" en "*Crítica de la impaciencia revolucionaria*" (1965) p.177.

²⁶⁶ Adorno. DN pg.280

ambos conceptos tenían también por sí mismos una dimensión social e histórica expresada en una determinada posición valorativa. Y por otro lado cuando Adorno señalaba que los individuos están mediados por la sociedad lo que quería decir, literalmente, es que la sociedad se deposita en ellos, en su *estado físico*, posibilitando los contextos de acción en los cuales los individuos pueden actuar, y siendo además causa de que las patologías de la sociedad encontraran su expresión en los estados patológicos individuales (descubrimiento éste que, según Adorno, estaría entre los mayores méritos del psicoanálisis).²⁶⁷

Hablar de síntomas patológicos de los individuos y de la sociedad suponía en verdad ir mucho más allá de un mero uso *descriptivo* de los conceptos de individuo y sociedad y remitirse por tanto a estándares con capacidad *valorativa*. Lo cual sin embargo no quería decir que estos estándares estuvieran situados simple y llanamente en contra de la sociedad existente a modo de "ideal abstracto", sino entre otras cosas que ambos conceptos habían sido históricamente originados y socialmente acuñados.²⁶⁸ No en vano el propio concepto de

²⁶⁷ Y en este sentido el estado físico individual expresaba en tanto que "forma refleja del proceso social [Reflexionsform des gesellschaftlichen Processes]" al estado social en su totalidad. Adorno. MM pg.231; MM GS4 pg.261.

²⁶⁸ Ambos conceptos, individuo y sociedad, eran en efecto un resultado histórico y estaban caracterizados socialmente. De ahí que los conceptos con que la teoría de la sociedad describe a la sociedad no fueran meros inventos de la teoría, sino que como la misma teoría eran constructos de la sociedad, esto es, que no servían como mera designación neutral para algo, que no se presentaban como un punto de vista exterior a lo criticado mismo. De hecho la teorización de la dialéctica negativa acarrea la crítica del universal y del particular, esto es, si el concepto hacía justicia a lo que cubre. Así por un lado como ha señalado H. Schiller: "Si la misma experiencia está constituida por momentos conceptuales, entonces la formación del concepto, que asimismo no puede evadir la confrontación con los diagnósticos (resultados), no puede tampoco pegarse a ellos. Todas las teorías tienen en sus conceptos un momento de exageración, de sobrepasar su meta. Aquí debe presentarse en una expresividad consciente para no falsificar metódicamente la cosa". Hans-Ernst Schiller. "Übertreibung. Philosophie und Gesellschaft bei Adorno" pg.222. Pero por otro lado, D. Cook hace hincapié en que junto a eso también se planteaba el problema de si el particular completa su concepto. Como señalaba Adorno en la Dialéctica Negativa al individuo le interesa no solo lo que le roba el universal, sino ese plus del concepto comparado con su necesidad (Adorno pg.149 y 154 DN). En este sentido Cook recalca cómo Adorno ofrece una concepción enfática o normativa de algunos universales que confía en su visión de la ideología y la ideología crítica. Así sucede por ejemplo con el concepto de *libertad* respecto del cual los individuos son a la vez más y menos. Más porque el concepto de libertad no agota la particularidad de los individuos; menos porque ningún individuo ha completado aún sus posibilidades o el potencial insinuado en el concepto. Al igual que el concepto de libertad ocurría con otros conceptos liberales como el de la *autonomía* y la *individualidad*. Aún surgiendo dentro de un contexto particular histórico estos conceptos van más allá de esa situación en

individualidad incluía los significados propios que habían sido históricamente expresados bajo el concepto de individuo, y que eran resultado del proceso de emancipación de la burguesía y de la sustitución de las estructuras tradicionales de la sociedad por las modernas. De este modo para Adorno "individuo" tenía que ser entendido obviamente como un concepto procesual y no estático, en el sentido además de que representa la especificación de la sociedad que se originó históricamente en una cierta forma de vida -la burguesa-; e "individualidad" tenía que ser entendida en el sentido en que abarca las exigencias sobre el individuo en relación a su configuración de vida. Y de ahí que la teoría de Adorno hiciera constantemente hincapié en los contenidos de significado inmanentes a la adquisición de la individualidad tal como han sido desarrollados por la sociedad moderna desde sus comienzos, aunque no en el sentido de contrastar simplemente su "ideal" con la no realizada individualidad (pues esto supondría volver a algo pasado y establecerlo así casi como algo eterno), sino más bien para mostrar cómo la sociedad moderna crea también en el individuo una parte contraria que solo de la tensión con ella saca "la fuerza para vivir".²⁶⁹ Esto es, que lo característico de la sociedad moderna consistía en no ser idéntica a sí misma pues conoce - en contraste con la sociedad premoderna- algo que está fuera de ella: el individuo.

En general, a fin de analizar más detalladamente esta problemática clave de la individualidad, (aunque única y exclusivamente a efectos prácticos) podían ser señaladas tres dimensiones que más o menos pululan por los diversos textos adornianos en torno al tema propio del

virtud de su contenido de verdad. Pues pretender que todos los conceptos expresan meramente intereses particulares e históricos supondría extirpar con lo falso todo lo que es verdadero. Crítica que Adorno realizaba por ejemplo a Mannheim. [Al respecto de esta polémica M. Jay señala que sin embargo el desafío de la sociología del conocimiento a la doctrina de la verdadera y falsa conciencia no ha sido aún convincentemente refutada. Martin Jay. "The frankfurt School's Critique of Kart Mannheim and Sociology of Knowledge" pg.188.]. Adorno repetidamente declaraba que no es la ideología per se lo que no es verdadero sino antes su pretensión de corresponder a la realidad. En este sentido Cook recalca que la "ideología liberal no puede, por consiguiente, ser simplemente rechazada como falsa conciencia de las condiciones existentes porque también provee una base o fundación para la crítica de esas condiciones (...) Lejos de reflejar meramente las condiciones existentes, entonces, la ideología liberal puede prospectivamente indicar -si solo de un modo indirecto y negativo- las condiciones bajo las que los objetos colmarían sus conceptos enfáticos y más especulativos". Deborah Cook. "Adorno, ideology and ideology critique" pg.10.

²⁶⁹ En efecto no se trataba de contrastar simplemente el "ideal" de la modernidad con la, por ejemplo, no realizada individualidad, sino que más bien Adorno usaba los valores de la propia modernidad para poner en cuestión no sólo su realización efectiva, sino su mismo programa. Es decir, para la posición adorniana, "las ideas que expresan el proyecto de la modernidad, convertidas en tradición efectiva y, en parte, realizadas actúan como instancia crítica de sus propios efectos, y son, a la vez, criticadas desde el presente". S. Sevilla. "Crítica, Historia y Política". pg. 52-3.

sujeto moderno, esto es, al tema del individuo. Dimensiones que podrían ser rotuladas como las dimensiones cognitiva, normativa y expresiva.²⁷⁰

En primer lugar estaría la *dimensión cognitiva* que haría referencia al entendimiento de la individualidad que se designa con el concepto de "autoconsciencia". Bajo este concepto se entiende el saber inmediato que uno tiene de sí mismo, de sus estados conscientes propios. Este saber de uno mismo es la presuposición en forma de autorreflexión permanente que posibilita un manejo cognitivo del 'sí mismo'. Pues el singular que se ha hecho individuo distingue entre el sí mismo y el ambiente (Umwelt). Con ello se dan las presuposiciones para una intervención instrumental en el dominio del mundo circundante. Si bien por ello es fácil ver que en este potencial manejo cognitivo no se reconoce una constante antropológica, sino un producto histórico.²⁷¹ Y por eso el momento en que se trata ese concreto manejo es el momento del sujeto moderno, del individuo. Es decir, el manejo cognitivo- que obedece en última instancia a la autoconservación- aparece en su forma actual adaptada al mundo circundante de la moderna socialización. Esto ha tenido por resultado el 'yo', el cual en lucha por la autoconsecución y la afirmación se limita frente a la naturaleza externa, la domina, y a la vez somete a la naturaleza interna (lo cual podría ser más o menos expresado, en términos del *psicoanálisis*, en la separación del yo y del ello, del manejo cognitivo y de las energías impulsivas). En suma el yo en este aspecto cognitivo sería el responsable para una capacidad de acción instrumental frente a la naturaleza exterior -y por ello de cierta identidad personal en la naturaleza interna-.²⁷² En este sentido habría también que incidir en que si Adorno y Horkheimer, en la "Dialéctica de la Ilustración", fechaban la Ilustración hasta el origen de la separación naturaleza-cultura, esto no tenía el sentido de retrotraer la individualidad a algo natural descubierto, sino más bien de constatar la ruptura entre naturaleza y cultura a la que se refiere aquí la dimensión cognitiva. Y de ahí que uno de los aspectos que la "Dialéctica de la Ilustración" quisiera mostrar, no es la supuesta historia del origen y la decadencia de la

²⁷⁰ Así por ejemplo las ha etiquetado Th. Bonacker en "Ohne Angst verschieden sein können. Individualität in der integralen Gesellschaft" de donde, con importantes matices, es tomada esta diferenciación. Esta especie de disección en dimensiones es por supuesto meramente expositiva.

²⁷¹ "La controversia sobre la prioridad de espíritu o cuerpo no llega al nivel de la dialéctica, sino que sigue arrastrando la pregunta por un *primum*". DN pg.202.

²⁷² "El yo es algo que sobreviene como forma de organización de todas las excitaciones psíquicas, como el principio de identidad que llega a constituir la individualidad, también en la psicología". Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pg.180; SSI GS8 pg.70.

individualidad, sino más bien que el 'yo' no puede ser meramente equiparado al individuo burgués.

En segundo lugar estaría la *dimensión normativa* en cuyo centro aparece la relación del individuo moderno con la sociedad. La individualidad en la dimensión normativa considera la autodeterminación, respectivamente la autonomía, como una manera de llevar la vida consciente que es posibilitada gracias a una sociedad en donde los potenciales de actuación morales de los individuos pueden desarrollarse. Así autónomo es el individuo en la medida en que se distingue en su configuración de la vida elegida por sí mismo y por su contenido, de otros. Si bien la autodeterminación no puede ser conseguida simplemente en contra de la sociedad y el lenguaje como lo que está en contra del individuo, pues es la sociedad la que forma la presuposición de la autodeterminación: "...la cuestión de la libertad fue la genuina: si la sociedad permite al individuo ser tan libre como se lo promete, y, por consiguiente, si lo es también ella".²⁷³

Sólo con el nacimiento de la sociedad burguesa apareció la oportunidad para aquella formación de la autonomía individual a través de la ampliación sucesiva de márgenes de acción sociales y económicos. Es decir, la autonomía no era algo que pertenecía al individuo ya desde su nacimiento sino que es algo que devino en el proceso de individualización, del limitarse y relacionarse con los otros. Pues para la realización de la autodeterminación fue decisiva la relación sujeto-objeto, o en términos de teoría social la relación individuo-sociedad. Esto es, la oportunidad para la formación de la autonomía individual surgió históricamente sólo en el momento en que el capitalismo había institucionalizado en el mercado un espacio para la propia responsabilidad económica y para la libertad de disposición.

En verdad este margen para la autonomía dependía de las orientaciones de actuación individual, de cómo está mediada la sociedad en y a través de los individuos. Pues ya que el individuo, para ser tal, se debe desarrollar, era de gran importancia el cómo transcurría el proceso de individuación. Así, bajo los aspectos normativos, se presentaba como decisivo

²⁷³DN pg.219. En cualquier caso, cabe insistir, la individualidad y la libertad son cifras del sujeto moderno. No se trata de vincular en Adorno la conciencia de la libertad con una fase presubjetiva, tal y cómo plantea de nuevo por ejemplo S. Schwarzböck a pesar de su introducción del concepto de *felicidad paradógica*: "Dado que la felicidad total, universal e indivisa está asociada con una fase en la que no existía la autoconservación...". Silvia Schwarzböck. "El problema del sujeto en Theodor W. Adorno". pg.165.

para el logro de esa individualización la formación de un "balance" entre la consciencia moral como presentación de las normas sociales (el super-yo en el lenguaje del *psicoanálisis*) y el "yo" como instancia de la autodeterminación. Es decir que la individualización recogía en este aspecto tanto el proceso de absorción de obligaciones sociales, como la resistencia potencial contra ellas. En suma, el yo en el aspecto normativo era responsable del "balance" entre la absorción de las normas y su resistencia.

En tercer lugar, la *dimensión expresiva* de la individualidad haría referencia a la capacidad de acción, a la creatividad, con la cual los individuos expresan sus deseos y necesidades (Bedurfnisse). Si en referencia a la dimensión normativa la individualidad quería decir que el individuo se encontraba en la búsqueda de su satisfacción de necesidades en controversia con la sociedad, aquí en la dimensión expresiva la individualidad significa la controversia que lleva el individuo con respecto a los propios deseos, a la propia felicidad. Lo cual tampoco significaba una ausencia de la sociedad y el lenguaje en tales cuestiones; pues el individuo siempre está situado en la sociedad, es más, incluso sus sentimientos más internos siempre han sido caracterizados socialmente.²⁷⁴ Si bien se podría decir que la capacidad del individuo (Individuum), su potencial somático y sensual, es el que lo viene a validar no dejándose amedrentar por una fijación de las exigencias de la realidad externa. Pues en suma en esta dimensión el "yo" debe expresar una relación -para con el 'ello'- que se mueva entre la autoafirmación y la auto-abstención; entre la disciplina y la fantasía (lo cual en el lenguaje del *psicoanálisis* vendría a ser algo así como la relación entre el 'yo' en tanto que instancia de elaboración de la realidad y el 'ello' como fuente de la espontaneidad que guarda un potencial mimético del individuo). Pues a la individualidad le corresponde irrenunciablemente el momento de lo inmediato, espontáneo, de lo afectivo, vivo, que representa la posibilidad de una 'experiencia subjetiva no regulada'. Un modo de experiencia que no se base en las expectativas normativas o cognitivas más o menos institucionalizadas. Ahora tomando en conjunto a las tres dimensiones podría decirse que la individualidad quiere decir algo así como la simultaneidad de lo cognitivo, normativo, y expresivo, tal y

²⁷⁴ De hecho junto al proceso de "*modernización social*", se desarrolló también en el contexto de la "*racionalización cultural*", una tendencia que ayudaba a esa realización del "individuo moderno": en el discurso filosófico se desarrolló la idea del sujeto trascendental, en la literatura las narraciones biográficas y autobiográficas así como la perspectiva del narrador en la forma del yo, y por ejemplo en la pintura el género del retrato.

como se realiza en la tensión entre sociedad e individuo en tanto que socializado y no socializado: "Sólo en cuanto el individuo recoge dentro de sí la objetividad, y (...) se adapta a ella, es capaz de dar forma a la resistencia contra esa misma objetividad"²⁷⁵

Por una parte la dimensión cognitiva del individuo remitiría a las formas de reflexión propias de la empresa de autoconservación (como a la ciencia y a la división del trabajo) recogiendo la objetividad social y su adaptación a ella. Pues "la individualidad espiritual se forma siguiendo un proceso de adaptación y socialización".²⁷⁶ Pero por otra parte una obligación y una prueba de la individuación consiste también en que "esta trascienda la adaptación". Las dimensiones normativa y expresiva remitirían pues a esa diferenciación del individuo. Así la dimensión normativa remitiría concretamente a la diferencia del individuo con respecto a la sociedad, con respecto a los otros, esto es, a "la fuerza del individuo, el potencial que este necesita para no confiarse en lo que ciegamente se le impone, para no identificarse con ello ciegamente".²⁷⁷ Mientras que la dimensión expresiva haría referencia a la diferencia del individuo consigo mismo, pues el individuo no se desarrolla siempre y necesariamente desde dentro hacia fuera, sino también y precisamente en lo que en el lenguaje de Hegel se denominaba alienación (Entäußerung); esto es en "la medida en que salimos fuera de nosotros mismos, vamos al encuentro de los demás y, en cierto sentido, nos entregamos a ellos".²⁷⁸ Con ello el individuo logra no solo conectar con los otros, sino realizar la solidaridad sin hundirse en la mera colectividad.

El contenido semántico de la individualidad puede ser pues así esbozado más claramente cuando se colocan juntas estas tres dimensiones. Ya que de este modo se puede ver que si es característico de la sociedad moderna no ser idéntica a sí misma -a causa del individuo que está fuera de ella-, el mismo individuo autoconsciente, tanto como autónomo y espontáneo, depende también de la misma sociedad de la que quiere emanciparse. Ahora bien, por el hecho de ser propagado y estilizado el individuo como forma de vida moderna, por el hecho de que se pretenda anticiparlo en su idea, ello no justifica su planteamiento como realizado

²⁷⁵ Adorno. "Glosa sobre Personalidad" pg.52-3, en C.

²⁷⁶ Adorno. "Experiencias científicas en EEUU" pg.107 en C.

²⁷⁷ Adorno. "Glosa sobre Personalidad" pg.52 en C.

²⁷⁸ Adorno. "Experiencias científicas en EEUU" pg.137 en C.

en la práctica. Adorno fue siempre claro al respecto: "Toda imagen del ser humano es ideológica, salvo en negativo"²⁷⁹

En verdad, la insistencia de Adorno en la afirmación de que la moderna sociedad necesita al individuo y el individuo necesita de ella apuntaba obviamente hacia una vertiente crítica. Crítica en tanto que llama la atención sobre los aspectos en que la tensión entre individuo y sociedad, entre particular y universal, se ve constantemente vulnerada: "Sobre el concepto de hombre justo se puede decir, al menos, algo negativo. No sería ni mera función de un todo que lo afectase tan profundamente que ya no pudiera distinguirse de él, ni afianzamiento en su pura mismidad".²⁸⁰

Mientras tanto cada vez que la tensión individuo-sociedad, de dónde el "individuo" saca la renovable fuerza para la vida, muta o es atenuada en cualquiera de sus direcciones (estilización del individuo o del colectivo), la misma vida se ve afectada. En ello encuentran también su expresión toda una nueva variable variedad de sintomatologías de mayor o menor gravedad que afectan a la propia vida de los individuos.²⁸¹ Y de ahí que en cualquier caso el criterio único de emancipación del individuo de la sociedad, de la cual además de estar en tensión depende, venga a ser "la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión".²⁸²

La interpretación filosófica con carácter teórico-práctico del *psicoanálisis*, en tanto que *modelo* (o incluso en los modelos inspirados en él) presenta su utilidad justamente en la determinación e intervención de patologías sociales -expresadas también en las individuales-, y por lo tanto en servir de acicate para el interés emancipatorio.

²⁷⁹ Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pg.175; SSI GS8 pg.67: "Jedes Menschenbild ist Ideology ausser dem negativen".

²⁸⁰ Adorno. "Glosa sobre Personalidad" p.52 en C.

²⁸¹ De ahí por ejemplo el subtítulo que acompañaba a los "Minima Moralia": "Reflexionen aus dem beschädigten Leben".

²⁸² Adorno. DN pg.204.

III PSICOLOGIA Y SINSENTIDO: UN DEBATE PREVIO.

El tratamiento freudiano del individuo constituía sin duda un modelo para la propuesta de Adorno de descubrir el contenido social sumergiéndose en las categorías específicas de las ciencias particulares y no desde fuera.²⁸³ Así era totalmente correcto que la psicología se ocupara del individuo, pues la individuación (el hecho de que la persona individual hasta cierto punto se separe y se enfrente a la sociedad) remite en verdad "a relaciones naturales, es decir, al simple hecho de que venimos al mundo como individuos y no como racimos de corales."²⁸⁴

Ahora bien, para Adorno, no hay ninguna duda de que la categoría de individuo, generalmente considerada como opuesta a la sociedad, es una categoría eminentemente social. Pues aquellas relaciones "naturales" eran luego reproducidas por medio de la organización concreta de la sociedad. Mientras que, por el contrario, al tratar acriticamente la separación del individuo y la sociedad se solía hablar de la influencia de la sociedad sobre el individuo, pero se olvidaba que no sólo éste, sino hasta la misma categoría de la individualidad, eran productos de la sociedad. Y de ahí que en opinión de Adorno en vez de desgajar en primer lugar al individuo de los procesos sociales para a continuación tratar de describir la influencia que los conforma, una psicología social analítica tendría que descubrir en los mecanismos más íntimos del individuo singular las fuerzas sociales determinantes.²⁸⁵ Es decir que el psicoanálisis cuando trabajaba desde su propio material, al sumergirse en lo más profundo de los fenómenos de la individuación, y por tanto cuando más lograba captar al individuo en su propia unidad y dinámica tanto más lograba ver cuan cerca estaba el individuo de lo que no es el individuo. A saber, tanto más lograba desenmascarar el carácter *aparencial* de la exaltada *individualidad*.²⁸⁶

²⁸³ Como ya había recalado Adorno, el psicoanálisis fue de hecho el primero en señalar que las patologías sociales encuentran también su expresión en los estados patológicos individuales.

²⁸⁴ Adorno. IS pg. 150

²⁸⁵ "El psicoanálisis radical, al dirigirse a la libido como algo presocial, alcanza tanto filogenética como ontogenéticamente los puntos en los que el principio social de dominio coincide con el principio psicológico de la represión pulsional". Adorno "El psicoanálisis revisado" en ESI pg.26; SSI GS8 pg.28.

No en vano Adorno criticó muy pronto el intento de sociologizar el psicoanálisis tal y como lo efectuó la escuela revisionista. Ya que en la base de tal intento se encontraba la separación acrítica del individuo y la sociedad. Lo cual suponía una especie de individualismo ingenuo al asumir que el individuo era una mónada autónoma y subsistente que se veía afectada por fuerzas supuestamente externas. Y es que en realidad el revisionismo mientras hablaba de la influencia de la sociedad sobre el individuo no tenía en cuenta que no sólo el individuo, sino la misma categoría de la individualidad, eran productos de la sociedad. Y de ahí que en última instancia para Adorno hablar de influencias sociales en general fuera algo bastante cuestionable, una mera reiteración de la representación ideológica que la sociedad individualista tenía de sí misma, pues generalmente los influjos exteriores solamente refuerzan y hacen aparecer tendencias que de hecho ya están preformadas en el individuo. Pero, es más, lo cierto es que después de todo desde el fondo de esta cuestión se apuntaba a algo mucho más amplio que la mera pugna con la escuela revisionista representada por aquel entonces entre otros por Karen Horney.²⁸⁷ Pues en verdad hablar de influencias sociales en general suponía en el fondo tener que plantear algo así como un concepto general y esencial del "ser humano" en cualquiera de sus versiones.²⁸⁸

²⁸⁶ No se trataba pues de tomar lo individual y atribuirlo inmediatamente a la sociedad, sino de "interpretar la categoría de individuación misma y los formadores específicos de la individualidad como internalizaciones de coerciones, necesidades, o exigencias sociales". Adorno IS pg. 150.

²⁸⁷ Al respecto G.Brockhaus hace referencia a que mientras para muchos neopsicoanalistas revisionistas (como Horney o Fromm), junto con algunos sociólogos ligados al psicoanálisis (como T.Parsons) apuntaban hacia una descripción armónica de las relaciones entre individuo y sociedad, Adorno insistía por el contrario en que el conflicto entre individuo y sociedad, apuntado por Freud, era lo que llevaba implícitamente hacia su crítica radical de la sociedad. Algo cuya renuncia conllevaba la pérdida *der Stachel Freud*. Cfr. Gudrun Brockhaus. "Von Nutzen psychoanalytisches Vorgehens in der Socialpsychologie" pg.84. En un sentido similar Taberner y Rojas han señalado tres puntos básicos de la crítica de Adorno y Horkheimer contra el revisionismo. Así en primer lugar, según Adorno, Freud explicaba mejor el carácter histórico de la personalidad al atender a la relación entre el Yo y el Ello que el revisionismo, que hablaba de un yo caído del cielo que interacciona con la sociedad. En segundo lugar el revisionismo creía en la posibilidad de la armonía allí donde Freud señalaba mejor el carácter traumático de la civilización contemporánea. Y en último lugar el revisionismo era más conformista que Freud, quién al menos no resolvía falsamente las contradicciones del orden burgués. Cfr. Taberner Guasp, J y Rojas Moreno, C. "Marcuse, Fromm, Reich: El Freudomarxismo" pg 70-1.

²⁸⁸ Y no solo por ejemplo en relación con un planteamiento de corte naturalista (tal y como era el caso de la "hostilidad originaria" en los textos tardíos de Freud como "El Malestar en la Cultura"), sino también por ejemplo en relación con la ontología existencial (como la "condición humana"). Al respecto de la *condition humaine* declaraba Adorno: "La ontología existencial afirma que hay algo universalmente válido en un proceso de abstracción inconsciente de sí mismo. (...) La inmediatez de la individuación era engañosa. Lo que concierne a la experiencia humana individual es mediado, condicionado". Adorno. "Notas sobre literatura" pg 275-80.

Tales cuestiones y otras varias fueron planteadas dentro del debate (muchas veces implícito) sobre Freud por parte de algunos de los principales autores vinculados a la Teoría Crítica. Así por ejemplo E. Fromm, durante mucho tiempo, rechazó la acusación de Adorno y Marcuse por su equiparación con el revisionismo de Horney y Sullivan.²⁸⁹ Si bien lo cierto es que a pesar de todo era indudable que existían ciertos vínculos muy tempranos en el trasfondo temático.²⁹⁰ Lo cual se veía agrandado por el hecho de que Fromm, a diferencia de Adorno y Marcuse, trataba además de instaurar una definición esencial sobre el ser humano. Así Fromm, en “El miedo a la libertad”, llegó incluso a desarrollar un interés por lo que podía ser denominado la condición *existencial* del hombre: “Hay dos factores en la naturaleza del hombre que aparecen fijos e inmutables: la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos, y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral”.²⁹¹

La base del estudio de Fromm era la de que el hombre moderno, una vez liberado de los lazos de la sociedad pre-individualista (lazos que a la vez que lo limitan le ofrecían seguridad), no había logrado ganar la libertad en el sentido positivo de la realización de su potencial individual. Libertad individual que en tanto que liberación de la determinación instintiva en el obrar era inseparable de la “existencia humana”. Algo que podía además ser observado a lo largo del proceso de libertad humana y en su correspondiente paralelismo entre ontogénesis y filogénesis.

A nivel ontogenético Fromm caracterizaba el proceso de individuación creciente por dos aspectos. En primer lugar hacía referencia a la ruptura con los vínculos primarios por parte del infante hacia su libertad e independencia del “todo organizado e integrado de la personalidad” en que consiste la individuación del crecimiento “de la fuerza del yo”. El segundo aspecto del proceso de individuación consistía en el aumento de la *soledad* como

²⁸⁹ Algo que Fromm, a pesar de las diferencias, reconoció posteriormente de un modo más abierto: “Aunque los dos autores [Karen Horney y H. S. Sullivan] difieran en muchos aspectos, el punto de vista que se sostiene aquí tiene mucho en común con ambos”. Erich Fromm. “El miedo a la libertad” [ML] pg.32.

²⁹⁰ “Horney insiste sobre todo en el hecho de la angustia, mientras que yo me refiero principalmente al del aislamiento del individuo”. Fromm. ML pg165.

²⁹¹ Fromm. ML pg 44. Del mismo modo: “Las necesidades fisiológicamente condicionadas no constituyen la única parte de la naturaleza humana que posee carácter ineludible. Hay otra parte que es igualmente compulsiva, una parte que no se halla arraigada en los procesos corporales, pero sí en la esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica: la necesidad de relacionarse con el mundo exterior, la necesidad de evitar el aislamiento.” Fromm. ML pg 41.

consecuencia de la pérdida de los vínculos primarios que le ofrecían seguridad y le unían el mundo exterior a uno mismo. De este modo (aunque teniendo en cuenta que en última instancia los límites a este crecimiento de la individuación eran sobre todo sociales), la creciente separación del infante podía desembocar en un aislamiento que origina la angustia e inseguridad, o bien dar lugar a una nueva especie de intimidad y solidaridad con los otros a partir del desarrollo de la fuerza interior y la capacidad creadora. Y según Fromm a nivel filogenético tenía lugar la repetición de este proceso dual de individuación y crecimiento de la libertad. Por un lado se daba el proceso de crecimiento de su fuerza e integración, a saber, de su dominio sobre la naturaleza, del poder de su razón y la solidaridad. Pero por otro lado esta creciente individuación significaba también el aumento de “su inseguridad y aislamiento y, por ende, una duda creciente acerca del propio papel en el universo, del significado de la propia vida y junto a todo esto, un sentimiento creciente de la propia impotencia e insignificancia como individuo”.²⁹²

Esta creciente individuación en el mundo moderno se correspondía pues con el aumento del retraso entre lo que Fromm denominaba “libertad de” y “libertad para”. Esto es, la desproporción entre la libertad *de* todos los vínculos y la carencia de posibilidades *para* la realización positiva de la libertad y de la individualidad. Ya que si el alcance progresivo del nuevo orden burgués iba liberando al hombre moderno de sus lazos preindividualistas, se rompían a la vez los lazos que otorgaban la necesidad de arraigo, seguridad y orientación, propias también de “la naturaleza humana” al no darse las oportunas vías alternativas. Y de ahí que la estructura de la sociedad moderna acabara afectando *al hombre* de esas dos maneras: Por un lado lo hacía más independiente y más crítico, y por otro lado más solo, aislado y angustiado.

Fromm incidía así sobre las consecuencias del desencantamiento del mundo moderno que llegaba hasta el capitalismo tardío. Con ello el diagnóstico trataba de hacer hincapié en la relación de unos individuos con otros y el modo en que estos se veían amenazados por la pérdida de una parte fundamental de su carácter “directo y humano” asumiendo un espíritu de instrumentalidad y de manipulación. Pues en “las relaciones sociales y personales” la norma era dada por “las leyes del mercado”, ya que las relaciones entre competidores estaban

²⁹² Fromm. ML. Pg 58.

fundadas a su vez sobre “la indiferencia mutua”. Carácter de extrañamiento que se daba obviamente no solo “en las relaciones económicas sino también en las personales”. Todo lo cual acababa por conformar la carga que suponía la “libertad de”, creando así a su vez el “sentimiento de aislamiento individual y de impotencia”. Razón por la cual en caso de que no pudiera ser logrado el progreso de la libertad negativa a la positiva, se producían las conocidas consecuencias psicológicas en forma de evasión colectiva (la sumisión a los líderes autoritarios del fascismo y el conformismo automático del capitalismo tardío).

Lo que Fromm trataba de ver era si en las sociedades modernas la independencia y libertad eran inseparables del aislamiento y la angustia, o si por el contrario, existía la potencialidad para un estado de libertad positiva en el que el yo independiente lograra superar el aislamiento que le llevaba a la infelicidad inconsciente y conseguir así una unión con el mundo a partir de la espontaneidad del amor y el trabajo productivo. Pues si “la vida pierde su sentido porque no es vivida, el hombre llega a la desesperación”.²⁹³ Frente a lo cual Fromm proponía “la actividad espontánea de la personalidad total inegrada” que estaba a la base de su ética humanista con el fin de buscar una realización plena de las potencialidades del individuo.

Las diferencias de Adorno con respecto a Fromm se acrecentaban justamente en lo concerniente a la aportación existencial propugnada por Fromm (lo cual era además relevante a la hora de las distintas interpretaciones sobre Freud).²⁹⁴

En el artículo que llevaba por título “Individuo y organización”, Adorno realizaba una detallada crítica sobre dos tesis fundamentales que estaban a la base de las posiciones existencialistas. La primera de ellas trataba sobre el hecho de tomar la extensión de la organización en todos los ámbitos de la sociedad y de la existencia individual a “modo de destino (Schicksal)”, como un poder natural.²⁹⁵ Esta primera crítica contra el existencialismo no podía ser sin embargo extrapolable en su generalidad a la visión de Fromm. Ya que el humanismo socialista de Fromm trataba de especificar que además de que el modo de vida

²⁹³ Fromm. ML pg 282.

²⁹⁴ Como subrayaba M. Jay en su entrevista con Löwenthal, éste señalaba que la ruptura producida con Fromm se debía sobre todo a la actitud simbolizada “por las dos partes de *Escape from Freedom*, la social y la existencial”. Martin Jay. “La imaginación dialéctica” pg. 175.

²⁹⁵ Adorno. “*Individuo y Organización*” en ESI pg. 415; SSI GS8 443.

del individuo moderno se halle caracterizado por el sistema económico prevaleciente y en general por su forma concreta de organización, no había que negar la posibilidad de transformar la vida social. Es más, esta era una de sus pretensiones: el hecho de que la crisis actual no era la expresión de un destino inevitable, superior.²⁹⁶ Al respecto de esta cuestión Adorno señalaba que la tesis de la *inevitabilidad* es verdadera (pues la sociedad no habría podido conservarse contra la naturaleza sin la organización; si bien la amenaza no está en ella misma sino en los fines irracionales de los que depende) y a la vez falsa (pues tal necesidad no es un destino sino algo creado por los hombres para los hombres). Cuestión que de antemano podría llegar a ser compartida, en cierta medida, por Fromm.

Más difícil sin embargo se hace la posibilidad de compartir la reseña de la segunda tesis criticada por Adorno. A saber la afirmación de corte existencialista de que el estado actual de la organización, la cual supone además una reducción de la libertad y la espontaneidad, “amenaza radicalmente *al ser humano*”. En efecto, con respecto a la tesis de la *Bedrohung des Menschen*, Adorno criticaba el *pathos* metafísico con que normalmente se presenta dentro de las corrientes del existencialismo. Así ocurre por ejemplo con respecto al concepto de *Angst*, en verdad una tendencia, y que suele ser visto como si fuera de hecho “algo primigenio o una forma de estar en la existencia (des Daseins)”.²⁹⁷ Con lo cual acaba por oponerse algo externo (la organización) a algo inalterable sin más, a saber la esencia humana; ya esté ésta bajo la angustia o el miedo al aislamiento que destaca Fromm.

La cuestión pues venía a ser que para Adorno no se puede hablar de la amenaza del ser humano a través de la organización porque el proceso objetivo y los sujetos a los que acontece no sólo no están enfrentados, sino que son una y la misma cosa. Ya que al fin y al

²⁹⁶ De hecho G.Germani señalaba como la crítica de Fromm se dirigía a los modos en que el hombre contemporáneo tiende a refugiarse en alguna forma de evasión a la libertad. Si bien no deja de ser cierto que puede llegar a establecerse cierto parangón entre Fromm y muchos aspectos de la filosofía existencialista, ya que en ambos casos se daba la sustitución de un yo auténtico por el conjunto de funciones sociales adscritas al individuo y la consiguiente entrega de la propia individualidad a autoridades omnipotentes que la anulan. Así por ejemplo los dos tipos de existencia (la banal y la auténtica) que se hallan en Heidegger y otros existencialistas corresponden al naufragio de la personalidad en la existencia impersonal que Fromm denomina “conformidad automática” (una descripción sobre el plano psicológico equivalente a la descripción fenomenológica existencialista del vivir cotidiano). Si bien, en opinión de Germani, a diferencia de Fromm “para el existencialismo –por lo menos para Heidegger- esa falta de autenticidad es una condición fatal de la vida en sociedad (...) La interpretación existencialista descubre aquí (...) la disposición a abandonar toda acción sobre el terreno social, para refugiarse en soluciones puramente individuales”. Gino Germani. *Introducción a “El Miedo a la Libertad”* pg.17-8.

²⁹⁷ Adorno. “*Individuo y organización*” en ESI pg.419; SSI GS8 448.

cabo los sujetos son madurados en gran medida por tal proceso, y de ahí el error de pensar en última instancia como el humanismo que el ser humano podría desarrollarse a partir de sí mismo sin apenas tener en cuenta la forma de lo exterior. Así, sin ir más lejos, Fromm acababa afirmando que la “dicotomía básica inherente al hombre (el nacimiento de la individualidad y el dolor de la soledad) se disuelve en un plano superior por medio de la actividad humana espontánea”, y de ahí que “la libertad positiva, como realización del yo, implica la afirmación plena del carácter único del individuo”.²⁹⁸ Por el contrario según Adorno al “individuo no puede ayudársele regándolo como una flor”. O lo que es lo mismo, sería un error tratar de incorporar en la organización “lo humano inmediato individual” ya que con ello lo único que se logra es organizar esto mismo y privarlo de la cualidad que se espera conservar. Después de todo la “única exigencia que es lícito plantear sin desvergüenza sería la de que el individuo (Einzelne) impotente siguiera siendo, sin embargo, dueño de sí mismo a través de la conciencia de la propia impotencia”.²⁹⁹

Al igual que Adorno también Marcuse reafirmó la acusación general al revisionismo por su reorientación hacia la psicología cultural frente a “la biológica”. Así por ejemplo según Fromm, había que basarse en el supuesto de que el problema central de la psicología era el que hacía referencia al tipo específico de la conexión del individuo con el mundo, y no a la satisfacción o frustración instintiva per se. Lo cual debía ir en contra del punto de vista de Freud según el cual “el campo de las relaciones humanas (...) es un intercambio de satisfacciones biológicas, en el cual la relación con los otros individuos es un medio para un

²⁹⁸ Fromm. ML pg.287-9. Por contra en “*Die revidierte psychoanalyse*”, Adorno comentaba que en estadios anteriores algunos revisionistas, “entre ellos Fromm”, habían señalado la contradicción de que por un lado la moral se derivase genéticamente y por el otro, sin embargo, permaneciesen intactos los tipos morales oficiales. Crítica que contiene cierta verdad en tanto que Freud no tocaba para nada la división del trabajo científico existente. Si bien tal revisionismo trataba de sobreponerse a la contradicción mediante una simple inversión. Así mientras que Freud había asumido las normas morales tan despreocupadamente como cualquier físico del siglo XIX, el revisionismo fabricaba aquellas normas previamente dadas y tratadas como dogmáticas partiendo ahora de una reflexión aparentemente libre. Con lo cual acababan proclamando la necesidad de las normas morales en nombre de la armonía entre individuo y sociedad. Y de ahí que para Adorno un intento tal de determinar el contenido del ideal moral yerre completamente, pues “un estado de libertad interior (ein Zustand innerer Freiheit) en el que todas las capacidades son completamente utilizables” es algo no solamente “difuso”, sino “dudoso”. Adorno. “*El psicoanálisis revisado*” en ESI pg.28; SSI GS8 pg.30.

²⁹⁹ Adorno. “*Individuo y organización*” en ESI pg.425; SSI GS8 pg.454.

fin y nunca un fin en sí mismo".³⁰⁰ Por el contrario, para Marcuse, con la defensa de tales posturas el revisionismo freudiano en general era incapaz de reconocer o de extraer las consecuencias del estado real de enajenación que arrojaba a la persona dentro de una función intercambiable y a la personalidad dentro de una ideología; mientras que por el contrario los conceptos biológicos de Freud mantenían al menos su negativa a tratar a la sociedad estratificada como una red de experiencias y conductas interpersonales.³⁰¹ No por casualidad había indicado también Adorno que la recusación de la psicología de la pulsión de Freud acababa en última instancia en la negación de que la cultura, "al imponer limitaciones a las pulsiones libidinosas y en especial a las destructivas (den libidinösen und besonders den Zerstörungstrieben), contribuye al surgimiento de represiones, sentimientos de culpa y necesidades de autocastigo".³⁰²

La crítica revisionista no lograba permanecer consecuentemente en la crítica, pues intentaba superar lo negativo tratando las relaciones "inhumanas" como si ya fueran "humanas" y como si mediante la psicoterapia pudiera curarse el antagonismo entre el ser subjetivo y el ser objetivo del individuo. Como también señaló Adorno -en este caso junto a Horkheimer- la revisión del psicoanálisis y con él toda la psicología conformista del yo, erigida socialmente, acababa reforzando la capacidad funcional, esto es, convirtiéndose en un *masaje*: "Después de que al parecer las viejas oposiciones contra el psicoanálisis se han sobrepasado, Freud es desplazado por segunda vez mediante un arreglo teórico (...) que se siente contento con los simples fenómenos superficiales de la psicología del yo."³⁰³

Marcuse coincidía también pues con Horkheimer y Adorno en la crítica al revisionismo que enfatizaba la psicología del yo frente a la psicología pulsional. Ahora bien la posición de Horkheimer, y sobre todo la de Adorno, tenían notables diferencias con respecto a la de

³⁰⁰ Fromm.ML pg.34

³⁰¹ "La <reorientación biológica> de Freud lo llevó a concentrarse en el pasado filogenético y ontogenético del individuo (...) Al contrario, los revisionistas deslizan el énfasis <del pasado al presente>, del nivel biológico al cultural, de la <constitución> del individuo al ambiente". Herbert Marcuse. "Eros y Civilización" pg.228.

³⁰² Adorno. "La revisión del psicoanálisis" en ESI pg.22; SSI GS8 pg.23

³⁰³ Th. Adorno y M. Horkheimer. "Freud in der Gegenwart" en Vermischte Schriften GS 20.2 pg.648-9. De hecho como ha recalado M.Cabot, Adorno se enfrentaba a algunos puntos del psicoanálisis que habían sido destacados por sus seguidores revisionistas, tales como la terapia psicoanalítica que acababa animando a la gente a la creencia de que su destino estaba realmente en sus manos; como la situación de transferencia, en donde el sujeto lleva a cabo, voluntariamente, el análisis del yo que antes era producido por el olvido de sí mismo; como la separación entre psique y sociedad (pero también el intento de recuperarla prematuramente);

Marcuse.³⁰⁴ Sobre todo con relación a las conclusiones a las que llegaba Marcuse en su lectura freudiana de *Eros y Civilización*.³⁰⁵

En opinión de Marcuse, Freud había fundamentado la oposición entre el principio del placer (basado en la dimensión biológica del hombre) y el principio de realidad basado en la *Ananke*, esto es, en la escasez que obligaba a la lucha por la existencia necesitando así de la modificación represiva de los instintos.³⁰⁶ Si bien Marcuse hacía también hincapié en el hecho de que Freud hubiera observado, además, cómo el progreso se había llevado a cabo organizando a su vez el principio de realidad bajo formas dispares de dominación. Por lo cual, para Marcuse, si bien era totalmente cierto que la *Lebensnot* obligaba a una represión de los instintos para preservar la especie, la organización de esa escasez bajo una forma determinada de la dominación había instaurado empero un plus de regresión (una represión adicional) al servicio de los intereses de la dominación. Y Marcuse denominaba ahora a la forma histórica que adoptaba el principio de realidad para perpetuar la dominación el *principio de actuación*. Con lo cual los conceptos freudianos de represión y principio de realidad (desprovistos de su condición ontológica inmutable) podían ser desglosados históricamente como represión excedente³⁰⁷ y principio de actuación.³⁰⁸

o como el énfasis en los escritos últimos de Freud que tendían a una psicología más conformista del yo frente a los fundamentos instintivos de la psique. Cfr. Mateu Cabot. “El penos camí de la raó” pg.75.

³⁰⁴ La tendencia a agrupar a los distintos autores en una especie de cajón de sastre y a obviar así las grandes diferencias de la teoría crítica, es algo relativamente generalizado cuando se trata de sintetizar afinidades. Baste por ejemplo la afirmación de M. Poster: “los teóricos de la escuela de Francfort volvieron una y otra vez sobre el problema de la conciliación de Marx y Freud. Dentro de este cauce de investigación se sitúan el ensayo de la psicología social de Adorno; *Eros y Civilización* y *Cinco conferencias. Psicoanálisis, política y utopía* de Marcuse; y *Conocimiento e Interés* de Habermas.” Mark Poster. “Foucault. El marxismo y la historia” pg.54.

³⁰⁵ Al respecto señala M. Jay que “a diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes usaron los enfoques de Freud sobre las contradicciones profundas del hombre moderno para apoyar sus argumentos sobre la no-identidad, Marcuse halló en Freud, y en el Freud posterior, metapsicológico, un profeta de la identidad y la reconciliación”. Martin Jay. “La imaginación dialéctica” pg.184.

³⁰⁶ Para Freud con el principio de realidad, el ser humano (que bajo el principio del placer era poco más que un haz de impulsos animales) se convertía en un ego organizado. De este modo el principio de realidad pasaba a controlar al principio del placer, esto es, el hombre aprendía a sacrificar el placer momentáneo, incierto, y destructivo en aras del placer retardado pero “seguro”. Si bien ni sus deseos ni la modificación de la realidad serían en adelante propiedad suya, sino que pasaban a estar organizados por la sociedad, la cual a su vez reprime y transubstancia sus necesidades originales instintivas. Si bien Freud llamaba también la atención sobre el hecho de que este control de la civilización no implicaba una mera violencia represiva, pues no siempre se ejercía sobre la acción exterior del hombre, sino sobre la estructura íntima. Y de ahí que en última instancia la represión desde fuera haya sido siempre apoyada por la represión desde dentro.

³⁰⁷ El término represión excedente o adicional (surplus-repression) hacía pues referencia a “las restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la represión (básica): las *modificaciones* de los

La clave de esta corrección estaba, para Marcuse, en que Freud había identificado en general el principio de realidad establecido (y por ende el principio de actuación) con el principio de realidad como tal (principio fundamentado todavía en la escasez y la represión). De ahí que la problemática de la dialéctica freudiana de la civilización pudiera llegar a desaparecer si el principio de actuación se revelara *a sí mismo* como una forma histórica específica del principio de realidad. Pues una relatividad tal del principio de actuación afectaría además incluso a su concepción básica de la dinámica instintiva entre Eros y Thanatos,³⁰⁹ puesto que Freud identificaba también el carácter histórico de los instintos con su "naturaleza", pudiendo ser así vista ahora su relación e incluso su desarrollo de un modo totalmente diferente bajo un principio de realidad diferente.³¹⁰ En otras palabras: Marcuse apuntaba que si el principio de actuación fortalecía la integración de una organización represiva de la sexualidad y del instinto destructivo entonces si el proceso histórico tendiera a hacer inútiles las instituciones del principio de actuación en curso, debería también tender a hacer inútil la organización de los instintos, esto es, a liberar a los instintos de las restricciones y desviaciones requeridas por el principio de actuación vigente. Lo cual implicaría a su vez la posibilidad "real" de una

instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización". Marcuse. "Eros y Civilización" [EC] pg.46. Con lo cual Marcuse quería indicar el hecho de que los diferentes modos de dominación (del hombre y la naturaleza) dan lugar a varias formas históricas del principio de realidad, cuyos intereses específicos de dominación introducirían controles adicionales sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación civilizada humana.

³⁰⁸ El principio de actuación (performance) se refería a "la forma histórica prevaeciente del principio de realidad". Marcuse EC pg 46. [El cual, por cierto, para Marcuse en la sociedad actual tomaba el nombre de *principio de rendimiento* o *de productividad*. Pues se refería a que bajo su dominio la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros, correspondiente a una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión.]

³⁰⁹ Para Freud el resultado psíquico de la transformación represiva del *Eros* bajo el principio de realidad (que comienza con la prohibición del incesto, continua con el vencimiento del complejo edípico y llega a la concentración del dominio paterno) resultaba de la transformación de Eros en sexualidad (en un instinto parcial puesto posteriormente al servicio de la reproducción). Lo cual exigía una desexualización del organismo que hace posible convertirlo en un posible instrumento de trabajo en lugar de un portador del principio del placer, esto es, la subordinación de parte de la felicidad y de la satisfacción a la productividad social, a la cultura. El resultado de la transformación represiva del instinto de muerte, de *Thanatos*, (que comienza también por la prohibición del incesto –por la prohibición de la regresión a lo no doloroso y placentero-) resulta también socialmente aprovechado de dos maneras: en una energía dirigida hacia el exterior, ya no pues hacia la destrucción de la propia vida sino hacia la de otras vidas (tanto de la naturaleza bajo el dominio, como contra los enemigos reconocidos); y en energía dirigida hacia el interior como moral social (como superyo que impone las exigencias del principio de realidad al yo).

³¹⁰ Al respecto Hernández-Pacheco recalca que el principio de actuación, "al igual que el principio de realidad del que resulta ser ampliación explotadora, no implica necesariamente una violencia exterior, ya que está interiorizado". Hernández-Pacheco, J. "Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica" pg. 146.

eliminación gradual de la represión adicional, de modo que un área amplia de la destructividad podría ser absorbida y neutralizada por la libido fortalecida; cosa que implicaría en última instancia una crítica del principio de realidad establecido en nombre del principio del placer.

Ahora bien, en opinión de Marcuse tal planteamiento de una civilización no represiva debía no obstante ser validado teóricamente. Para lo cual había que demostrar primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de una civilización madura; posibilidad que podía ser indicada a partir de aquellas fuerzas mentales que según Freud permanecen esencialmente libres del principio de realidad. Y la actividad mental que según Freud conservaba un alto grado de libertad con respecto al principio de realidad y que además estaba vinculada a la imaginación era justamente la fantasía. La cual debía jugar aquí una función fundamental al ligar los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (arte), los sueños con la realidad.³¹¹ Y de ahí la afirmación de Marcuse, siguiendo la estela de Freud, de que en realidad nos percatamos de la verdadera imaginación cuando la fantasía toma forma en sí misma, cuando crea un universo subjetivo y objetivo como sucede en el arte, aunque también en formas menos sublimadas como pueden ser los procesos mentales del sueño, el soñar despierto, el juego, etc., donde es desarrollada la fantasía como oposición al principio de realidad. Lo cual mostraba que la fantasía (más allá de las expresiones perversas) aspiraba a una realidad erótica donde la vida de los instintos descansase en la realización sin represión.³¹²

³¹¹En la teoría de Freud, las fuerzas mentales opuestas al principio de la realidad aparecían relegadas principalmente al inconsciente y operando desde él. El mando del principio del placer <inmodificado> tenía lugar en los procesos inconsciente más profundos y <arcaicos>. Razón por la cual, según Marcuse, ellos no podían proporcionar un modelo para la construcción de la mentalidad no represiva, ni establecer el verdadero valor de tal construcción. Esto es que tales imágenes pudieran referirse a un futuro inconquistado de realidad antes que a su pasado (malamente) conquistado. Si bien a pesar de todo Freud lograba separar la fantasía como la única actividad mental que conserva un alto grado de libertad respecto al principio de realidad, inclusive en la esfera del consciente desarrollado. Con ello la metapsicología freudiana conseguía devolver aquí sus derechos a la imaginación. Y de ahí que, para Marcuse, después de todo la imaginación lograra visualizar la reconciliación del individuo con la totalidad, de la felicidad con la razón. Pues aunque esta armonía se convertía en una utopía a causa del principio de la realidad establecido, la fantasía insistía en que puede y debe ser real, en que detrás de la ilusión está el conocimiento.

³¹²Para Marcuse tales imágenes hacían en efecto referencia a la dimensión estética, cuyo principio de realidad debía ser buscado y revalorizado. Aunque per se esta dimensión no podía hacer válido ningún principio de realidad ya que el campo de lo estético era fundamentalmente irrealista, esto es, se mantenía libre con relación al principio de realidad al precio de carecer de efectividad en la realidad. Más bien se trataba pues de tomar su

Según Marcuse la imagen de una cultura no represiva extraída de una tendencia marginal en el psicoanálisis (y apoyada a su manera por el ámbito del arte y la mitología) aspiraba así a una nueva relación entre los instintos y la razón. Si bien tal imagen solamente podía ser concretada en el nivel actual de la sociedad madura, donde la organización de los instintos había llegado a ser ahora un problema *social y político*.³¹³ Donde la potencialidad de un principio de realidad no represivo que envolviera la liberación instintiva abría la posibilidad a un nuevo marco totalmente diferente. No obstante para lo cual, desde el punto de vista de la teoría, aún quedaba por dilucidar un segundo aspecto. Pues aún cuando una razón sensual pudiera hacer a Eros libre quedaba todavía el lazo que unía a Eros con Thanatos (el instinto de muerte). Y al respecto Marcuse opinaba que en verdad el objetivo básico del instinto de muerte (que opera bajo el principio del *Nirvana*) no era la terminación de la vida, sino la del dolor (la ausencia de tensión). De ahí que en realidad el conflicto entre la vida y la muerte tendiera a ser reducido más y más conforme la vida se fuera aproximando al estado de gratificación, convergiendo así el principio del placer y el principio del Nirvana.³¹⁴

A fin de cuentas en lugar del principio represivo de la realidad la aparición de otro "principio de la realidad", de otro tipo cualitativo, transformaría tanto el "nivel psíquico humano" como el "nivel histórico-social". En él el concepto de Eros (como una potencia alternativa) pasaría así a ser la clave para el logro de una apertura de la bidimensionalidad dialéctica. En él Eros pasaría en verdad a convertirse en una apertura múltiple de la corporalidad. Después de todo:

mensaje al recordar el sentir original y la función de la estética en tanto que aspiración a la reconciliación en la realidad de la sensualidad y la razón, del placer y la razón.

³¹³ “El factor histórico contenido en la teoría de los instintos de Freud ha llegado a la fruición en la historia cuando las bases de la Ananke –que para Freud proveían la explicación racional para el principio de la realidad represivo- son minados por el progreso histórico”. Marcuse. EC pg.146. Ya que para Marcuse, si bien a pesar de todo progreso la escasez y la inmadurez permanecían aún suficientemente como para impedir la realización de aquel principio marxiano de *a cada cual de acuerdo con sus necesidades*, ello no invalida la *verdad teórica* de la afirmación de que hoy en día “el principio de actuación ha llegado a ser inútil”.

³¹⁴ Para Freud “Ambos instintos [Eros y Thanatos] se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias”. Freud. “El yo y el ello” pg.2717. E igualmente: “Progresé algo más, aceptando que una parte de este instinto [Thanatos] se orienta contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. Por el contrario, al cesar esta agresión contra el exterior tendría que aumentar por fuerza la autodestrucción”. Freud. “El Malestar en la Cultura” pg 3050. Frente a eso Marcuse en efecto opinaba que: “Conforme el sufrimiento y la necesidad retroceden, el principio del Nirvana puede llegar a estar reconciliado con el principio de la realidad. La atracción inconsciente que lleva al instinto hacia un <estado anterior> sería contraatacada efectivamente por el gusto obtenido en el estado de vida

“La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad.”³¹⁵

Este interés por el Freud “biológico”, que llevaba a la preocupación por la materialidad corporal del individuo, era sin duda algo compartido por Adorno y Marcuse. Si bien, cabe incidir, lo cierto es que la posición de ambos resultaba bastante discordante, de lo cual daba prueba el discreto silencio de Adorno y Horkheimer ante la lectura “utopista revolucionaria” de Freud por parte de Marcuse y ello más allá de algunos puntos concretos.³¹⁶

En efecto. Marcuse había acompañado la exposición del psicoanálisis orientada hacia una cultura no represiva apoyándose en el ámbito de la estética. De hecho la lucha por un principio de realidad basado en las gratificaciones antes que en el sacrificio aparecía como algo paralelo al modo propio de la expresión artística, el cual devenía como habilidad para la representación de lo otro existente. Con ello el ámbito estético había pasado a ser como un

alcanzado”. Marcuse. EC pg.217. Con ello la muerte dejaría de ser una meta instintiva quedando como un hecho. La última necesidad contra la cual razón e instinto podrían unirse.

³¹⁵Marcuse EC pg.197. Así en opinión de Marcuse el libre desarrollo de la libido transformada (bajo la reversión del proceso de civilización que supondría un nuevo principio de realidad no represivo) llevaría a un esparcimiento de la libido sobre las relaciones privadas y sociales, a una sexualidad polimórfica diferente a la establecida bajo el principio de realidad represivo.

³¹⁶ A pesar del discreto silencio, M. Jay ha señalado sin embargo cómo durante su entrevista con Adorno y Horkheimer, ambos “expresaron dudas ante algunos aspectos de la lectura de Freud por Marcuse”. Martin Jay. “La imaginación dialéctica” pg.190. Uno punto relevante de la discordancia podría ser el problema de los instintos agresivos. En efecto, en *Eros y Civilización* Marcuse había tratado de elaborar una comprensión sobre la supuesta verdadera naturaleza de Thanatos cuya finalidad última no sería la agresión (como de hecho ocurría en Freud) sino el fin de la tensión en que consistía la vida (el principio de Nirvana); y así bajo un nuevo principio de realidad el principio de muerte (la libido agresiva contra la naturaleza y los demás hombres) pasaría a estar al servicio de Eros convirtiéndose en Ágape. Para Adorno y Horkheimer sin embargo el *instinto de muerte* en Freud debía ser tomado como una interpretación ante la profundidad de los impulsos destructivos en la sociedad moderna. Más aún, Adorno llegó incluso a insistir sobre la seriedad de la sentencia freudiana de que la agresión sea algo consustancial a la cultura misma. En un sentido parecido, Whitebook ha vuelto a hacer hincapié en esto al tratar la agresión humana como una categoría de la negatividad. Y ello visto ahora como una pieza de la lucha por la *autoconservación* de la vida social (en la línea de Hobbes) frente a la lucha por el *reconocimiento intersubjetivo* (en la línea del Hegel de Jena, o de Habermas): “lo escurrizado de la agresión que acompaña a la emancipación del mercado es un fenómeno inquietantemente ambiguo. No necesito convencer a nadie de la destrucción de las sociedades modernas (...) Lo que sin embargo ha de ser acentuado es la cantidad de creatividad (en ciencia, arte, técnica, filosofía, leyes, e incluso en economía) engendrada cuando <todo lo sólido vuela por los aires>. En verdad es plausible sugerir que en la modernidad ha sido equivalente la magnitud de creatividad y destrucción. El problema desalentador es como retener lo primero sin lo segundo”. Joel Whitebook. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”, pg.261. Y más adelante: “Por razones sistemáticas, el tópico de la individuación, la creatividad y la espontaneidad presentan un formidable problema para la filosofía de la intersubjetividad”; pg.271.

refugio para las concepciones trascendentes de la libertad y el disfrute, el lugar indicado para la posibilidad de reconciliar el eterno conflicto entre razón y felicidad, entre gratificación y necesidad. Y ello era así porque para Marcuse en el ámbito artístico (y en su habilidad para captar dimensiones no distorsionadas de la existencia humana) la relación entre lo universal y lo particular lograba manifestarse en una forma única y representativa; momento peculiar de la expresión artística que constituía así toda una subversión imaginativa de la realidad histórica.

Si bien más allá del suave asentamiento de *la cultura afirmativa*,³¹⁷ para Marcuse la imaginación debía retener la tensión insoluble entre idea y realidad, entre lo potencial y lo actual.³¹⁸ Y era justo esto último lo que llevaba a la problemática de cómo la liberación, en tanto que subversión imaginativa frente al mundo dado, podía ir más allá del arte. Esto es, a la cuestión de la toma de conciencia individual de *algo otro* tal y como tiene lugar en el arte y la cuestión de la dinámica que llevara a transformar lo social.

Desde el punto de vista de Marcuse una tal liberación debía suponer una *nueva sensibilidad* producida por la mediación entre la práctica política del cambio del mundo y el impulso para

³¹⁷ Por cultura afirmativa, Marcuse entendía la cultura ya propiamente burguesa (separada ya del ámbito de la producción platónico-aristotélica y de la subordinación religiosa al cristianismo) que con la creciente autonomía de su esfera artística acababa tolerando solo en ella la realización de sus propios ideales. Si bien bajo tal cultura la belleza lograba apenas un carácter efímero, esto es, nadie conservaba la felicidad después de la desaparición del instante devenido por la experiencia estética. El instante era bello, maravilloso, pero efímero. Por ello el carácter falso de la obra de arte era evidente, si bien para Marcuse su bella ilusión lograba a su vez mantener su carácter de verdad: el arte mostraba un mundo distinto, y por tanto posible.

³¹⁸ Para Marcuse el análisis de la función cognoscitiva de la fantasía llevaba a una relación paralela entre el psicoanálisis y la estética. Ya que detrás de la forma estética yacía la armonía reprimida de la sensualidad y la razón (la protesta contra la lógica de la dominación y el principio de actuación), de modo que la imaginación artística lograba dar forma a la memoria inconsciente de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada. Y de ahí también que para ello, bajo el principio de actuación, el arte hubiera opuesto a la represión institucionalizada la imagen del hombre como un sujeto libre. No en vano tal era de hecho el contenido arquetípico de la obra de arte: la negación de la falta de libertad. Pues en un estado que se caracteriza por la falta de libertad, el arte podía sostener la imagen de libertad sólo así, en la negación de la falta de libertad. Ahora bien, en esa negación de falta de libertad, el arte podía ser representado bajo una apariencia de la realidad de modo que este elemento de semejanza, de parecido, sujetara la realidad reprimida a patrones conocidos, privando en última instancia al arte de su elemento de terror y dotando a su contenido (mediante la forma) de un elemento placentero, de gozo, que acababa por reconciliar a ambos. Empero, y a pesar de lo cual, Adorno trataba de ir en la otra dirección. Como ha señalado G. Vila: “La música de Schönberg es auténtica porque tanto por su forma como por su contenido se mide sin reparos con la experiencia del espanto (...) Al igual que en la literatura de Kafka o en el teatro de Beckett, el espanto y el sinsentido son la piedra de toque con la que Adorno mide la autenticidad y progresividad de un arte cuya explicación y justificación última consiste en que <en una situación carente de libertad, el arte sólo es dueño de la imagen de la libertad en la negación de la falta de esta misma libertad>”. Gerard Vila. “Introducción” a “Sobre la música”, pg.14.

la liberación personal, siendo así el correlato positivo de la segunda naturaleza por lo que toca a las necesidades instintivas.³¹⁹ Así mientras actualmente la segunda naturaleza forma parte también del reflejo de la contrarrevolución anclada en la estructura pulsional-instintiva, la *nueva sensibilidad* connota la base pulsional-instintiva de la revolución en nombre de la libertad. Y por esto había que entender la emergencia de un nuevo principio de realidad que ya no se caracterizara por una organización instintiva de represión adicional, sino por una relación entre el hombre y la naturaleza en términos de un *ethos estético*.

A diferencia de las expectativas que Marcuse recogía sobre la base de la lectura del arte afirmativo para el presente, para Adorno el arte radicalmente moderno no debía contraponer una imagen bella al mundo realmente existente para reconciliarse con él al negarlo.³²⁰ Es más, para Adorno lo moderno era arte por imitación de lo endurecido y de lo extraño, haciéndose así elocuente; y no por la negación de lo que ha quedado mudo. El arte moderno, como tal, no tenía pues como su ideal la totalidad y la armonía a modo de representación de lo otro. Más bien las obras de arte eran imágenes en cuanto aparición, en cuanto manifestación, no en cuanto representación. Desde su autonomía (esto es desde su ser para sí y su no ser para sí, en tanto que autónomo pero a la vez *fait social*) el arte moderno debía funcionar como resistencia antes que como comunicación, como dejando aparecer en sí mismo (en su lenguaje) la expresión de los estigmas concretos de la sociedad (aunque ello no lo eximiera de un impulso utópico).³²¹

La lectura “artística” de Marcuse hacía referencia en efecto sobre todo al valor extraído a partir del arte afirmativo (en tanto que contrapuesto a la “estética falsa del supermercado”, o sea, de la industria cultural). Con posterioridad, en referencia al *auténtico* arte más contemporáneo, por un lado Marcuse continuaba aceptando que “los valores estéticos son

³¹⁹ Así por ejemplo C. Rachlis señalaba que para Marcuse esa “*nueva sensibilidad* era un término utilizado para la transvaloración socio-psicológica de los valores presupuestos en y manifestados por la liberación”. Charles Rachlis. “Marcuse and the Problem of Happiness” pg 263.

³²⁰ En verdad para Adorno el arte moderno existe sólo cuando se anula a sí mismo, cuando salva su sustancia negando su forma tradicional, y por lo tanto negando su posibilidad de reconciliación.

³²¹ “Los artistas de rango máximo, Beethoven o Rembrand, unieron una agudísima conciencia de realidad a un alejamiento de la misma; este hecho sería un digno objeto de la psicología del arte. (...) Si el arte tiene raíces psicoanalíticas, son éstas de la fantasía de su omnipotencia. En la fantasía está el deseo de la obra, que es también la de producir un mundo mejor”. Adorno. TE pg 20. Pero ello sin olvidar que lo “que se siente como utopía es sólo la negación de lo existente y depende de ello. (...) Ni la teoría ni el arte mismo pueden hacer concreta la utopía; ni siquiera en forma negativa. (...) Por su implacable renuncia a toda apariencia de

igualmente, en cuanto receptividad de la sensibilidad, negación de los valores dominantes”.³²² Y aunque aquí Marcuse ya no hacía referencia directa al carácter de reconciliación en la apariencia del arte (algo que le acercaba un poco más a Adorno³²³), lo cierto es que volvía a trasladar este punto de vista de la reconciliación a la posibilidad de un principio de realidad diferente, el cual “liberaría también la base biológica de los valores estéticos, pues la belleza, el descanso, la armonía, son necesidades orgánicas del hombre cuya represión y administración mutilan el organismo y activan la agresión ”.³²⁴

Que después de todo Adorno pudiera estar totalmente de acuerdo con respecto a la aseveración de que la administración y la represión acontecen en medio de la mutilación corporal, orgánica, era algo que sin embargo no le acercaba para nada a la vía en última instancia afirmativa defendida por Marcuse, sino todo lo contrario.³²⁵ Y de ahí también que del mismo modo, para Adorno, el problema de la naturaleza pulsional (lo añadido) no hiciera una referencia afirmativa sobre el camino de la liberación hacia una sociedad no represiva, sino a la negación concreta o determinada de los *sinsentidos* del dolor reflejado en la segunda naturaleza. Lo cual en última instancia hacía de la posición de Adorno la posición de una perspectiva enmarcada en el ámbito de la finitud donde ya no cabían las pretensiones de la inmediatez.³²⁶

reconciliación puede retener estos estigmas en medio de lo realmente irreconciliado que es la auténtica conciencia de una época”. Adorno. TE pg.51.

³²² Marcuse. “El hombre unidimensional” (Prefacio a la edición francesa, de 1967) pg.11.

³²³ “Al demoler progresivamente la emancipación del sujeto todas las representaciones sobre un orden previo dador de sentido, el mismo concepto de sentido se ha hecho más cuestionable como refugio de una empalecida teología. Ya antes de Auschwitz había mentiras afirmativas sobre las experiencias históricas que le presentaban a la existencia algún sentido positivo. Esto ha tenido consecuencias aun en la forma de las obras de arte (...) El umbral que separa el arte auténtico, que toma sobre sí la crisis del sentido, y el arte resignado... está en que en las obras importantes la negación del sentido se configura como algo negativo...” Adorno. TE pg.203-5.

³²⁴ Marcuse. “El hombre unidimensional” pg.11.

³²⁵ Al fin de cuentas ya la teoría estética de Adorno, a diferencia de Marcuse, incidía desde el principio en la introducción de la negatividad. Como ha señalado F. Orrico, para Adorno, “ninguna estética positiva puede lograr la reconciliación, siquiera sea como representación (...) el camino no indica el destino del viaje. Sólo desde el presente puede articularse algún proyecto: como negación de ese presente”. Fernández Orrico, J. “Th.W.Adorno: mimesis y racionalidad” pg.11.

³²⁶ En efecto, la sugerencia de Marcuse (en *Eros y Civilización*) hacia la erotización total contenía ciertas implicaciones ontológicas que apuntaban a otro modo de ser, en el cual Narciso y Orfeo llegarían a ser nuevos héroes culturales. Lo cual no deja de ser problemático. Ciertamente que dada la crisis ecológica considerar y cultivar relaciones menos a lo Prometeo para con el mundo natural es un hecho de vital importancia. Pero el propósito de “satisfacción integral” que repudia la *incompletud* y conflictividad humana lleva con facilidad al registro de la omnipotencia (al tiempo que puede rayar el espectro de la totalitarización).

La introducción de Freud en la *Teoría Crítica* por parte de Adorno, Horkheimer, Marcuse y Fromm, fue también continuada y debatida por J. Habermas.

En líneas generales, para Habermas, la diferencia entre una traducción al lenguaje freudiano de la dialéctica del dominio de la razón instrumental (leáse Horkheimer y sobre todo Adorno) y la lectura de Marcuse, consistía en el intento de éste último por "mantener separados lo interno o instintivo de lo externo o fuerzas sociales de la dominación". Y de ahí que, según Habermas, Marcuse partiera de una dinámica revitalizadora de los instintos que funciona a través de la historia, se rompe finalmente con la historia, y la deja atrás como lo que más tarde será la prehistoria.³²⁷ Con lo cual: "Si el termidor psíquico comparado con el socio-histórico adquiere una dinámica propia, no es ya sólo la teoría social, sino la teoría de los instintos la que provee también la clave."³²⁸

³²⁷ Al igual que Adorno difería de Marcuse en lo concerniente al papel que jugaba el *instinto de muerte* en Freud, lo mismo podía decirse del concepto freudiano de la *muerte del padre*. Allí donde Adorno lo veía como una justificación interpretativa para la lectura del presente social (la época burguesa de Freud y el devenir social posterior), Marcuse tomaba la *muerte del padre* en su dimensión *simbólica*. Algo a la postre fundamental y en lo que Habermas sin embargo parece no incidir. Visto así, en la teoría de Freud la muerte del padre dominador a manos del clan de hermanos y el posterior sentimiento de culpa como base de la civilización, arrancaba de la dominación señalando después la dialéctica psicológica de la rebelión y dominación posterior. De este modo para Marcuse una tal teoría, tomada pues *simbólicamente*, se centraba en el ciclo recurrente dominación-rebelión-dominación; si bien la segunda dominación no era ya una simple repetición de la primera puesto que cada vez se hacía más racional, efectiva y productiva. Así en última instancia, (al igual que a nivel individual los conflictos rebeldes eran recurrentemente desarrollados en el complejo edípico clásico) el resultado a nivel social del recurrente ciclo dominación-rebelión-dominación pasaba a ser el signo de todas las revoluciones históricas; con lo cual se daba el choque entre una reacción histórico social en los revolucionarios que actúa desde fuera, y una reacción psicológica que actúa desde dentro a causa del sentido de culpa que conforma el componente reactivo de tipo psíquico (por la identificación última con "el padre" por parte de los rebelados contra él). Con ello la culpa freudiana (cada vez más grande) actuaba a fin de cuentas como un mecanismo estabilizador frente a aquellas propuestas que el sistema considera demasiado radicales. Si bien en última instancia para Marcuse la esperanza de romper una lógica tal era vislumbrada, en *Eros y Civilización*, a partir de las posibilidades actuales abiertas por el mismo sistema y por la emergencia de nuevas formas subjetivas de liberación. Lo que comportaba aquella nueva sensibilidad (una nueva moral no represiva) cuya anticipación utópica Marcuse encontraba en las formas artísticas.

³²⁸ Habermas. "Habermas y la Modernidad" pg.123. Según Marcuse: "Si la hipótesis de Freud es realmente correcta, entonces podemos lanzar la pregunta de si junto al Thermidor histórico-social que ha existido en todas las revoluciones del pasado, no existe también un Thermidor psíquico; ¿acaso las revoluciones no son vencidas desde fuera, invertidas y recobradas?, ¿acaso no actúa en los mismos individuos una dinámica que niega una posible liberación y satisfacción interior y hace que los mismos individuos no se inclinen sólo exteriormente a esta negación?". Marcuse. "*La idea de progreso a la luz del psicoanálisis*" en "Freud en la actualidad" pg. 565. De ahí que con el concepto de "Thermidor psíquico", Habermas se refiera también a la presión (leáse culpa) a la que la psique estaba sometida en determinados momentos de la historia de la sociedad. Ahora bien, la cuestión de que el thermidor psíquico debiera repetirse una y otra vez parecía adquirir

Esto era así porque, para Habermas, Marcuse estaba de acuerdo con Horkheimer y Adorno en la suposición de que con la expansión del capitalismo el proyecto de la razón instrumental acababa configurando todo el universo del discurso y de la acción cultural y material. Si bien la posición de Marcuse (frente a Horkheimer y Adorno) obedecía al loable intento de "no caer en el derrotismo". Empero, continúa Habermas, si la subjetividad rebelde debía su renacimiento a algo que trasciende la razón, profundamente corrompida, la teoría de Marcuse "tiene el fallo de no poder dar cuenta consistentemente de su propia posibilidad (...) En este aspecto, Adorno fue el pensador más consistente".³²⁹

Curiosamente aquí la consistencia atribuida a Adorno significa para Habermas inconsistencia, o sea, caída en el derrotismo ante la omnipotencia de la razón instrumental. Que Adorno sin embargo no tomara nunca la problemática pulsional de Freud en sentido *simbólico*, tal y como llegó a hacerlo Marcuse, sino que lo tratara (yendo también eso sí más allá de Freud) a modo de una especie de propedéutica con respecto a la crítica de la razón identificante (instrumental), es algo que le impedía en efecto caer en las imputaciones realizadas a Marcuse pero que a su vez le permitía también ir mucho más allá del juicio de Habermas.

Por lo pronto habría que señalar que el peso que Habermas atribuía a Freud era en principio más limitado, al tiempo que su orientación hacia Freud era mucho más marcadamente metodológica.³³⁰ Lo cual era debido a la dirección que ya en *Conocimiento e Interés* tomaba Habermas sobre la filosofía en tanto que metodología de la reflexión de las ciencias, y en cuya epistemología el psicoanálisis era presentado como algo relevante a la hora de mostrar un valioso ejemplo de una ciencia que incluía una autorreflexión metódica.³³¹ Y de ahí que

una dignidad casi existencialista; ya que la respuesta a esta cuestión no dependería ya, según Habermas, de que el capitalismo tardío, como sistema económico y político, pueda o no contener sus conflictos internos. Y de ahí que sin embargo, para Habermas, el hecho de que Marcuse no quisiera volver a caer en algo aproximado al existencialismo ni apelar sólo a las necesidades vitales de la libertad, era lo que estaba en el fondo de todo su esfuerzo en la búsqueda de una base *instintiva* del *socialismo*.

³²⁹ Habermas. "Habermas y la Modernidad" pg.124.

³³⁰ Así por ejemplo lo atestigua también T. Mccarthy para quién "el papel que el psicoanálisis de Freud juega en el tratamiento de Habermas de las *conexiones* entre la psicología individual y el marco institucional es mucho más limitado que el que jugó en los primeros representantes de la Teoría Crítica". Thomas Mccarthy. "La Teoría Crítica de Jürgen Habermas" pg.232.

³³¹ Salvando las distancias, o no, lo cierto es que la interpretación fundamentalmente epistemológica del psicoanálisis constituía la base del intento de Adorno en "Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre". La cual Adorno había rechazado, al declarar posteriormente, su por entonces más que evidente apartamiento con respecto a la clave del "momento material".

Habermas considerara aquí los rasgos metodológicos del psicoanálisis a modo de una clave para la metodología de una teoría crítica en general.³³²

Visto con más perspectiva la propuesta de Habermas, más allá de cualquier cambio en la teoría de Freud (e incluso de Marx), se dirigía en realidad a la introducción de un concepto de racionalidad más amplio que el de la razón instrumental que le permitiera seguir con la crítica de los momentos manipulativos y opresores pero que a su vez le otorgara también la posibilidad de captar los momentos liberadores insertos en los procesos de la comunicación y por ende en los de la formación de la identidad racional del sujeto.³³³ A partir de esta ampliación de la racionalidad instrumental (sistémica) por medio de la racionalidad comunicativa (inserta en el mundo de la vida a pesar de su colonización), en general la propuesta de Habermas trataba por un lado de fundamentar en la pragmática del lenguaje el ideal regulativo de una situación ideal de habla, y por otro lado en cimentar las bases de una democracia entendida en los términos del estado de derecho. O lo que es lo mismo: la atención al espacio de derecho se dirigía hacia el reto de dar concreción a los principios de la ética del discurso.

Sin menospreciar para nada el intento de la plausibilidad política de Habermas, lo cierto es que su carácter procedimental (la defensa de los derechos individuales de la asamblea de deliberantes en la búsqueda de consenso) basado en los problemas de la validez, parece a veces descuidar con mucho el problema material en que tanto incidiera la primera teoría crítica. Y ello no solo en lo que toca a la base material del conflicto social, sino que tiene ya su punto de partida en el descuido de la materialidad en lo tocante a la propia estructura de la personalidad. Pues entre otras cosas a partir del carácter reconstructivo (genético) se plantea siempre la validez del yo para el sentido actual de su desarrollo, con lo cual el diagnóstico de

³³² Por supuesto también aquí, al igual que la posición original de la Teoría Crítica, las categorías básicas de la teoría social no podían ser reducidas a las de la psicología individual. Ahora bien mediante este planteamiento analogizante, Habermas reafirmaba la adecuación del psicoanálisis como modelo para una crítica de las ideologías. Es decir que la interacción entre médico y paciente podía ser utilizada para estructurar normativamente las relaciones entre la crítica social y los grupos oprimidos que deben ser ilustrados sobre su propia situación.

³³³ La racionalidad comunicativa era vista así como propia de una etapa postconvencional que logra preservar la autonomía en las distintas esferas (social, cultural, e individual) a pesar de su contraparte introducida por la moderna racionalidad sistémica (instrumental).

la crítica sirve efectivamente para sancionar el nivel de formación no alcanzado pero difícilmente para resaltar el carácter estrictamente emancipativo desde el presente.³³⁴

No en vano la lectura desde el modelo estructural freudiano de Habermas en *Conocimiento e Interés* (apuntando ya hacia las claves comunicativas) prestaba ya mucha menos atención al carácter material de Freud en comparación con la primera Teoría Crítica. Lectura que a su vez iba dirigida sobre todo a la creación de "un fundamento común entre la terapéutica de Freud y los escritos metapsicológicos, conectando el modelo estructural (...) con las experiencias obtenidas en la comunicación entre el paciente y el analista".³³⁵

La base del diálogo analítico paciente-médico (y no el modelo energético) era así el lugar desde donde Habermas tomaba la investigación, pues las condiciones de comunicación entre ambos (médico-paciente) eran ahora vistas como las condiciones de posibilidad mismas del conocimiento analítico. Y de ahí que Habermas emprendiera la reconstrucción del psicoanálisis como una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada, lo cual suponía que un desarrollo completo y consistente de la teoría psicoanalítica debería exigir una teoría general de la competencia comunicativa. Y ello teniendo en cuenta que el lenguaje

³³⁴ Con respecto a estas críticas realizadas a Habermas sobre el conflicto social por ejemplo López Alvarez ha incidido en que: "El abandono de la preocupación por la resolución material del conflicto social en manos de una <racionalización del mundo de la vida> que <no está simplemente a disposición de la voluntad de los miembros de la comunidad jurídica>, muestra hasta que punto se evita pensar en el consenso no sólo como *condición* de autonomía, sino también como *resultado* de transformaciones económicas, tecnológicas y laborales, sin las que la teoría del consenso deja abiertas demasiadas dudas acerca de la relación entre poder comunicativo y poder real". Y más en general: "El hecho de que la defensa de los derechos individuales pueda esgrimirse como cortapisa al cumplimiento de las condiciones empíricas de igualdad da idea de lo desdramatizado de la mirada de Habermas sobre los desequilibrios materiales reales...". López Alvarez, P. "La impaciencia de la libertad", pg.350-1. E igualmente los problemas derivados del uso que hace Habermas del modelo estructural freudiano de la personalidad, centrado en la epistemología, parecen confirmarse con su posterior intento de *corrección* por la vía del modelo Piaget. Así por ejemplo S. Sevilla ha hecho hincapié en que: "El científico reconstructivo, como antes hizo el fenomenólogo hegeliano, describe y explica un proceso de formación porque éste está ya acabado y le es accesible en su totalidad como algo ya hecho. La reconstrucción supone el punto de vista de la competencia adquirida (...) La perspectiva de la prioridad de una praxis transformadora ha desaparecido de este horizonte. Como ha señalado A. Wellmer, en el <modelo Piaget> <no hay conciencia errada, sino sólo *subdesarrollada*>...". Sergio Sevilla. "Crítica, Historia y Política", pg263.

³³⁵ Habermas. "Habermas y la modernidad" pg.336. Dice Habermas aquí: "Esta fue de cualquier modo mi intención en el capítulo sobre Freud de *Conocimiento e Interés*". Y visto así al partir de una teoría más amplia de la razón (del marco dualista de razón instrumental y razón comunicativa), la razón comunicativa, las estructuras de intersubjetividad, pasaban ahora a ser constitutivas tanto del sistema social (sociedad) como del sistema de la personalidad (psicología), las cuales por mor de la disquisición metodológica quedaban integradas en una misma estructura teórica. Siendo justamente en este marco donde Habermas trataba de situar el *nuevo* ideal emancipativo en tanto que vinculado a una comunicación libre de dominación como condición de sentido, de interés.

ordinario no solo debía gobernar la conexión de símbolos lingüísticos sino también su imbricación con la acción y la expresión corporal, con lo cual una tal teoría no solo tenía que explicar las condiciones de la comunicación “normal” (o sea no distorsionada), sino también la explicación de la adquisición de la competencia comunicativa así como de las condiciones bajo las cuales se producen las distorsiones comunicativas.

Desde esta revisión de la metapsicología freudiana, apuntalada sobre el modelo estructural (*yo, ello, superyo*), las nociones de lo consciente y lo preconscious pasaban a ser relacionadas con lo que es público o comunicable, mientras que lo inconsciente quedaba referido a lo apartado de la comunicación pública (o reprimido). Con ello las tres instancias (*yo, ello, superyo*) eran presentadas en una relación intrínseca mediante la forma de comunicación en la que médico y paciente tenían la intención de poner en marcha un proceso de ilustración que llevara al paciente a la autorreflexión. Autorreflexión que era vista por Habermas como un proceso de resimbolización cuyo objetivo consistía en invertir un proceso previo de desimbolización; ya que la supresión de los deseos indeseables tenía como consecuencia una privatización de contenidos semánticos, o sea, de desviaciones simbólicas, que dejaban de funcionar conforme a las reglas del lenguaje cotidiano. Con lo cual, de hecho, el proceso de análisis suponía así una traducción de las expresiones deformadas, en tanto que lenguaje privado, al modo de la comunicación pública. Traducción de algo inconsciente a algo consciente que debía llevar en última instancia a un proceso de reflexión, a una reapropiación de *la biografía* de uno mismo. Biografía en la que a la postre se lograba alumbrar *el sentido* de las manifestaciones vitales incomprendidas (a la vez que se explicaba la génesis de las condiciones iniciales de la distorsión).

En opinión de Adorno los diversos intentos de ensalzar la experiencia *terapéutica* en contra de la *teoría* habían acabado por castrar al psicoanálisis, algunos a través de la "sobreevaluación de la psicología del yo frente a la del sexo", y otros (como en algunos miembros del revisionismo) incluso llegando a convertirlo en una mera "técnica de la adaptación exitosa, ajustada a lo real."³³⁶ Si bien buena parte de esto tenía en verdad su causa en las contradicciones del propio Freud, pues no en vano el "principio de realidad" que Freud

³³⁶ Adorno. *Postscriptum* en SSI GS8 pg.89.

defendió positivamente podía inducir a sancionar sin ninguna duda la adaptación a la presión social, legalizando así la continuidad de esa presión; aunque por supuesto esa intención reflejaba solo una de las caras del pensamiento freudiano.³³⁷ En verdad desde que Freud se vió obligado (a causa de las dificultades propias del *sistema* tripartito originario formado por el *consciente, preconsciente e inconsciente*) a la organización topológica de las categorías del *Ello, Yo y Superyo*, resultó mucho más cómoda la orientación posterior de la imagen analítica hacia la armonización entre estas tres instancias.³³⁸

Adorno de hecho observó de primera mano esa tendencia a supervalorar la experiencia analítica frente a la propia teoría a partir del *modelo estructural*. Así por ejemplo Gustav Bally³³⁹ había indicado cómo ante la pregunta por las verdaderas fuentes de las que Freud obtenía sus descubrimientos, esto es, por la verdadera naturaleza del psicoanálisis, había que responder que "el diálogo psicoterapéutico directo." Con lo cual se destacaba al psicoanálisis sobre todo como una asociación regulada entre el psicoanalista y el analizado en la cual es muy importante "la intercomunicación". Y de ahí que en opinión de Bally si se sigue el camino de Freud, hasta donde él se vuelve hacia la naturaleza y las dificultades de la comunicación, se logra obtener una imagen diferente a cuando se considera sus esfuerzos teóricos. De modo que lo que en "la teoría es un incidente" se convierte en "la práctica en una experiencia humana directa"³⁴⁰; lo que en "la teoría aparece como un explicativo nexo casual

³³⁷ Como remarcó el propio Adorno la "inaclorada claridad de Freud sigue el juego a la desilusión burguesa. Como posterior enemigo de la hipocresía se sitúa ambiguamente entre la voluntad de una total emancipación del oprimido y la apología de la total opresión". Adorno MM pg.58; MM GS4 pg.67-8: "Freuds unaufgeklärte Aufklärung spielt der bürgerlichen Desillusion in die Hände. Als später Feind der Heuchelei steht er zweideutig zwischen dem Willen zur hüllenlosen Emanzipation des Unterdrückten und der Apologie hüllenloser Unterdrückung".

³³⁸ Freud había establecido la división psíquica entre inconsciente, consciente y preconsciente hasta la formulación presentada en 1923 de "El yo y el ello", donde cambió el anterior *modelo topográfico* de la vida psíquica por el *modelo estructural* de las tres instancias (yo, ello, superyo) que representaba el complejo funcional del aparato anímico. Cfr. Anna Freud. "Introducción" a "Sigmund Freud. Los textos fundamentales del psicoanálisis".

³³⁹ Gustav Bally. "*Hombre y mundo en el pensamiento de S.Freud*" en "Freud en la actualidad" pg.303-333 [Obra en donde se recoge el ciclo de conferencias sobre Freud celebradas en 1956 por las universidades de Frankfurt y Heidelberg (en la que participaron entre otros Erikson, Marcuse, Horkheimer, Mitscherlich y F. Alexander, etc) editada por Adorno y W.Dirks. Ya en el prólogo de 1957 a esta obra de lo más variado, señalaban Adorno y Horkheimer cómo en los trabajos en ella recogidos la fuerza del pensamiento freudiano "no se limita simplemente a las aportaciones de algunos partidarios decididos de su escuela, sino que también sale a la luz en otras personas que se han separado en ciertos aspectos de su línea principal"].

³⁴⁰ En un sentido parecido parecía por cierto posicionarse Habermas cuando señalaba que "la exposición teórica no contiene ningún elemento que lleve más allá de la descripción que se ha hecho de la técnica. El

de choque y consecuencia" es en "la práctica una historia vital comprendida"³⁴¹; y por ello lo que en "la teoría es una proyección de formas de relaciones infantiles sobre el médico", esto es, la transferencia, demuestra ser en "la práctica una posibilidad germinadora para el despliegue de nuevas relaciones interhumanas"³⁴². Bally concluía su comentario apelando a que en lugar del desplazamiento de los instintos, condicionado por la autoridad, el psicoanálisis debía aportar una inteligente renuncia a los instintos. Y de ahí que el alcance conseguido por el psicoanálisis tuviera que ser entonces el fortalecimiento del <yo> y una disminución del poder del inconsciente, del <ello>. A saber, G.Bally acababa parafraseando la conocida sentencia de Freud: "Donde era ello, ha de ser yo" (*Wo es war, soll ich werden*).³⁴³

De un modo parecido Habermas hacía énfasis en el mismo punto. Según Habermas, Freud no abandonó nunca por completo el programa de la psicología como "ciencia natural" o incluso como "ciencia rigurosa del comportamiento", lo cual debería afectar a su metapsicología que en tanto que autorreflexión sólo podía ser una interpretación general de los procesos de formación. Y de ahí que hubiera que volver a hacer hincapié en la metapsicología como lo único que podía ser en el sistema de referencia de la autorreflexión, esto es, una interpretación general de los procesos de formación. Es decir "la intención de esclarecimiento consciente, según el cual del Ello debe nacer el Yo".³⁴⁴

lenguaje de la teoría es más pobre que el lenguaje en el que la técnica ha sido descrita". J. Habermas. "Conocimiento e Interés" [CI] pg.244.

³⁴¹ A lo cual, de forma algo similar, parece señalar también Habermas, cuando se refiere al hecho de que el analista aprenda a leer y a traducir los símbolos de un discurso deformado en el lenguaje privado en discursos de la comunicación pública, ya que esta traducción abre "a un recuerdo, bloqueado hasta entonces, las fases genéticamente importantes de la propia biografía, y hace que el sujeto adquiera conciencia del propio proceso de formación" CI pg.228. E igualmente cuando apela a que "el sentido del proceso mismo tiene que poder sernos críticamente conscientes a nosotros mismos, que estamos envueltos en el drama de nuestra propia biografía; el sujeto tiene también que poder contar su propia historia y haber comprendido las inhibiciones por el camino de la autorreflexión". CI pg .258

³⁴² De nuevo de un modo similar a como parece señalar Habermas: "La lógica de la situación transferencial y la división del trabajo en la comunicación entre el médico que construye y el paciente que convierte el actuar en rememoración sostiene aquella tesis [la de la reflexión]". Habermas. CI pg 232

³⁴³ S.Freud, "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis" (NLIaP) pg. 3146. Allí dice Freud: "Pero hemos de conceder que los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis han elegido un punto análogo de ataque. Su propósito es robustecer el yo, hacerlo más independiente del superyo, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del ello. Donde era ello, ha de ser yo."

³⁴⁴ Habermas. CI pg.252.

Por su parte Adorno hacía todo lo contrario.³⁴⁵

Desde luego Adorno reconocía también que a Freud se le haya reprochado su pensamiento mecanicista, es decir el *Corpus* científico-natural que acababa en una totalidad ahistórica.³⁴⁶

Pero Adorno, aún aceptando la crítica mecanicista de Freud, no daba prioridad a las condiciones de la práctica analítica ligadas posteriormente a los procesos de formación. Es decir donde por ejemplo Habermas notaba a faltar en el plano metapsicológico, entre las funciones del yo, el movimiento de reflexión que transformara la situación patológica en situación de conflicto superado, Adorno no. Y ello fundamentalmente porque para Adorno el concepto de psicología de Freud era "esencialmente negativo":

"[Freud] define el campo de la psicología por la supremacía de lo inconsciente y postula que lo que es ello debería llegar a ser yo (*what is it should become ego*). La *emancipación* de uno desde el principio heterónimo de su inconsciente sería equivalente a la abolición de su 'psicología'. El fascismo fomenta esta abolición en el sentido opuesto, por la perpetuación de las dependencias en lugar de la realización de la *libertad potencial*, por la expropiación del inconsciente a través del control social en lugar de la confección de *sujetos conscientes de su inconsciente*."³⁴⁷

De hecho, para Adorno, en lo sustancial: "El mandato freudiano '*Donde era ello, debe llegar a ser yo*' [Wo Es war, soll Ich werden] contiene algo de estoicismo vacío, de inevidente."³⁴⁸

Y no por casualidad el que Freud definiera al yo en términos de estricta inmanencia psicológica le llevaba, en su carácter disociable, a no pocas contradicciones. Entre ellas la de no poder distinguir satisfactoriamente entre funciones del yo positivas y negativas. O el hecho de que el yo incluyera cuanto la conciencia lleva a cabo, pero se le presentara en lo

³⁴⁵ Baste una curiosidad. En el prefacio a "*Conocimiento e Interés*" Habermas señalaba: "En esta concepción el psicoanálisis, como ejemplo, ocupa un papel importante (...) Mucho he aprendido (...) de las discusiones de los colaboradores del Instituto Sigmund Freud, que tenía lugar los miércoles bajo la dirección de Alexander Mitscherlich". Al principio del "*Postscriptum*" en SSI Adorno escribía: "Yo mismo publiqué con el mismo objeto en el primer tomo de "*Sociológica*" un ensayo bajo el título <Sobre la relación entre Sociología y Psicología>. El necesitaba tanto más de la confrontación con el texto de Mitscherlich, cuanto que en distintos aspectos hace tiempo que no me satisfacía".

³⁴⁶ "La teoría analítica denuncia la falta de libertad y la degradación de los seres humanos en una sociedad sin libertad (...) Pero bajo su mirada médica conjurada con la muerte, la falta de libertad se coagula en invariante antropológica, y con ello el aparato conceptual cuasicientífico según el modelo de las ciencias naturales descuida su objeto, que no es solo objeto: el potencial de la espontaneidad". Adorno. "*De la relación entre sociología y psicología*" en *Actualidad de la Filosofía* pg.168; SSI GS8 pg.56.

³⁴⁷ Adorno. "*Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*" en SSI GS8 pg. 431. Cursiva añadida.

³⁴⁸ Adorno. "*De la relación entre sociología y psicología*" en "*Actualidad de la Filosofía*" pg.159.

esencial como inconsciente; es decir, la contradicción de que el yo tenga que ser -como consciencia- lo contrario de la represión, a la vez que -como inconsciente de sí mismo- la propia instancia represora.³⁴⁹ Y es que frente al método catártico original que exigía que lo *inconsciente* se volviera *consciente*, desde el momento en que la teoría freudiana tardía define también el yo como agente de represión, la cosa se complica. Pues las funciones yoicas que el psicoanálisis se esforzaba en separar están entrelazadas inseparablemente, y a la postre según la teoría psicoanalítica la instancia inhibidora, (el mecanismo represivo), acaba siendo uno con el yo (también órgano de la libertad). Como señalaría Adorno la afirmación no podía ser más "dialéctica": La *introspección* no descubre en sí ni la libertad ni su contrario como algo positivo.

Además, de facto, si en el conjunto teórico del sistema de Freud faltaban los criterios satisfactorios para definir las funciones del yo en términos de inmanencia psicológica, la contradicción se extendía al propio elemento del análisis cuando se prolongaba a los resultados de "la terapia". Pues por un lado la libido era propiamente psíquica y su satisfacción positiva, mientras que la renuncia por llevar a la enfermedad era negativa. Pero por otro lado Freud asumía también la civilización que fuerza a abstenerse al individuo resignadamente en nombre del "principio de realidad", sin que éste mismo fuera sometido a un examen racional hasta sus últimas consecuencias. Aunque lo cierto es que, en descargo de Freud, toda esta contradicción no era en el fondo culpa de una falta de limpieza en la argumentación lógica, sino de "*la miseria de la vida*". Pues al fin y al cabo la irracional coherencia lógica en términos sociales se tornaba también individualmente irracional, es decir, que las formas que formaban la neurosis eran derivables de la estructura de una sociedad en que no podían ser eliminadas individualmente. Incluso la cura lograda llevaba ya en sí el estigma de la lesión, de la adaptación en vano que se exagera patológicamente; y de ahí también la falsedad objetiva de toda terapia. Pues al asemejarse a la totalidad enloquecida

³⁴⁹ Esto afectaba al concepto de represión pero también al de sublimación. Sobre todo cuando Freud coloca los objetivos sociales por encima de los sexuales que calificaba de egoístas. Pues Freud como especialista de la psicología acepta en bloque la contraposición de social a egoísta sin acabar de reconocer en ella la obra de la sociedad represiva en los mecanismos que él mismo analizó. Y así, señalaba Adorno, vacila entre negar el hecho de la renuncia al instinto como represión contraria a la realidad o alabarlo como sublimación de la cultura.

es cuando el curado se volvía francamente enfermo, sin que por ello estuviera más sano aquel a quién no alcanza la cura: "El triunfo del yo lo es de la ceguera causada por lo particular".³⁵⁰ De ahí podía deducirse también que una totalidad de *carácter*, tal como la planteaban los revisionistas, fuera en verdad un ideal que solamente podía ser factible en una sociedad no traumática. Pues la insistencia en la totalidad como lo contrapuesto al impulso singular fragmentario, implicaba a fin de cuentas una creencia armonizadora en la unidad de la persona que en la sociedad ahora existente era verdaderamente imposible. De hecho, en opinión de Adorno, el carácter que el revisionismo hipostasiaba era en mayor medida efecto de constantes sacudidas que de una experiencia propiamente continua: "Su totalidad es ficticia: casi se lo podría denominar sistema de cicatrices que sólo se integran padeciendo [Leiden], y jamás de un modo completo"³⁵¹ Y tampoco parecía andar del todo lejos de aquella postura revisionista, por supuesto sin ser en absoluto equiparable, la insistencia habermesiana en una *biografía* por la cual en última instancia se adquiere conciencia del proceso de formación. Por contra, insistía Adorno: "Si el psicoanálisis quisiera ser de una vez reeducativo, entonces habría que revocar la educación puesta patas arriba para la reproducción literal de las situaciones de infancia, para la formación general en torno al del yo".³⁵² Una formación del yo que no sería pues una unidad con sentido, sino que apuntaría a un fortalecimiento del yo por medio de su configuración afectiva para las crisis y quiebras inevitables en su desarrollo causadas por la cosa misma. Ya que después de todo para Adorno toda supuesta continuidad que apartara la mirada de la estructura, colmada de sacudidas, de la experiencia singular podía ser considerada cuanto menos como ilusoria.

En verdad para Adorno las lesiones y trastornos psíquicos no eran meros "fantasmas", no estaban completamente determinados por la historia interna del inconsciente, sino que bastante a menudo obedecían más bien a experiencias sociales ante las cuales la psicología

³⁵⁰ Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en Actualidad de la Filosofía pg.159. En el mismo sentido: "Pero en la época de la educación totalmente realista, las conversaciones se han hecho más escasas y el interlocutor neurótico B [el que conversa] necesita una fuerza sobrehumana para no curarse". Adorno y Horkheimer. DI pg.285.

³⁵¹ Adorno. ESI pg.23; SSI GS8 pg.24.

³⁵² Adorno. "Postscriptum" en SSI GS8, pg. 90. Una de las consecuencias de la polémica del revisionismo contra la psicología freudiana de los instintos era en verdad el papel central de los recuerdos infantiles (núcleo por cierto de la teoría freudiana). No por casualidad "lo que propiamente motiva a Freud a atribuir un peso especial a acontecimientos concretos de la niñez es, si bien de forma tácita el concepto de herida [de lesión, Beschädigung]". Adorno. ESI pg 23. SSI GS8 pg.24.

sensu stricto devenía impotente. Por ello la experiencia necesaria para romper con esto no podía ser explicada en los simples términos de la adaptación, sino que debía suponer un trato con los objetos que desbordara el mero manejo y que fuera capaz de contener al menos un remanente ya de libertad, ya de independencia de la cosa. Y de ahí que en última instancia hubiera que recalcar que allí donde la psicología percibe tan solo la génesis de lo espiritual y no su relación con la objetividad, acababa desmontando la misma idea de verdad en favor de la reproducción de lo existente: "En la exigencia freudiana de que donde era ello ha de llegar a ser yo, está esto aplicado. El otro potencial del psicoanálisis es el del desencadenamiento del instinto [*del impulso, des Triebes*]. A él sirve la rigurosa teoría sexual; en ella hay que perseverar."³⁵³

Desde el estricto *modelo estructural* (*yo, ello, superyo*) lo cierto es que el *Yo* había sido considerado por Freud como algo disociable, esto es, sujeto y objeto. Si bien lo que bajo tal modelo entendía Freud, resulta ya claramente observable cuando intenta aproximarse al concepto del *ello*: "Para los procesos desarrollados en el ello no son válidas las leyes lógicas del pensamiento, y menos que ninguna el principio de contradicción (...) comprobamos también en él con gran sorpresa la excepción de aquel principio filosófico según el cual el espacio y el tiempo son formas necesarias de nuestros actos anímicos".³⁵⁴

Con todo, en verdad, Freud lograba dar fin a la transformación ideológica de lo psíquico en el sentido de que lo que él reelabora sí se sometía al esquema de la formación empírica de conceptos, en tanto que fragmento del correspondiente mundo ya constituido: "Fácilmente se

³⁵³ Adorno. *Postscriptum* en SSI GS8, pg. 89.

³⁵⁴ Freud. "Diseción de la personalidad psíquica" en NLIaP [1932] pg.3142. Del mismo modo: "El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, hoy puede ser sometido a discusión como consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí *fuera del tiempo*". Freud. "Mas allá del principio del placer" pg.2520. De otro lado al descubrimiento de que junto al sujeto y su razón (al Yo) coexiste el Ello (el impulso), Freud le sumaba el concepto del Superyo. Con lo cual para Freud la razón (base de la unidad del yo) pasaba en verdad a estar determinada, a parte de por una expresión de las fuerzas y relaciones de poder psíquicas, por la reproducción de las fuerzas y relaciones sociales. Siendo así la propia génesis del superyo el lugar de donde se extraía "la fuerza necesaria para ejercer (...) el carácter coercitivo que se manifiesta como imperativo categórico". Freud. "El yo y el ello" pg. 2714. O un poco antes: "...no sólo lo más bajo, sino también lo más

ve que el Yo es una parte del Ello modificada por la influencia del mundo exterior”.³⁵⁵ De este modo la introducción genética de Freud ayudaba sin duda a suplir la deficiencia del esquema de Kant. Y en ello el punto clave de la aproximación de Freud pasaba a ser la consideración del potencial del impulso, la cual activaba la dialéctica de la espontaneidad.³⁵⁶ Y en ello el punto clave de la aproximación genética de Freud pasaba a ser la consideración del potencial del impulso, la cual activaba la dialéctica de la espontaneidad. Si bien, eso no implicaba que Adorno tomara simplemente partido por el lado opuesto: “El psicoanálisis reduce a condicionamientos psicológicos lo que Kant apriorizó con imponente majestad”.³⁵⁷ Con todo era sin embargo en la necesidad de tomar en serio el potencial de la espontaneidad, en lo que Adorno insistía con firmeza a fin progresar y ahondar de manera más precisa en el momento del *impulso*. Frente a la filosofía trascendental que solo lograba cumplir sus requerimientos de identidad eliminando al objeto a través de su absorción por el sujeto, para Adorno el pensamiento dialéctico tenía que respetar el objeto que ha de ser pensado aun cuando no atiende a las reglas del pensamiento. De ahí el momento *natural* (material) al que Adorno se refería con la denominación de “lo añadido”. “Añadido” que, como su propio nombre indica, debía referirse a algo adicional y no a algo totalmente otro.³⁵⁸

elevado, puede permanecer inconsciente. De este modo parece [que el yo]es ante todo un ser corpóreo”, pg 2710.

³⁵⁵ Freud. “EL Yo y el Ello” pg.2708. Para Freud el yo es en efecto una parte del ello modificada por el mundo exterior en su acomodaticio aseguramiento a la realidad, siendo transmitida esta influencia por medio del P-Cc [sistema de Percepción Consciente].

³⁵⁶ De hecho en Kant el pensar aparecía según su concepto estricto subjetivo (esto es, abstrayendo de las reglas del pensar objetivas de la lógica) bajo el nombre de espontaneidad. Y en tal pensar sus operaciones constitutivas no se identificaban con los actos del pensar en el interior de un mundo ya constituido, sino que el ejercicio de tales operaciones apenas era algo presente para la autoconciencia. El yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones, o sea, la fórmula de la espontaneidad, no quería decir otra cosa más que la unidad de la conciencia subjetiva (y por ende personal) constituye un hecho.

³⁵⁷ Adorno criticaba en efecto el modo en el que el imperativo categórico en cierto modo sublima represivamente la autoridad del superego. Aunque Adorno también aprobaba enteramente el rechazo de Kant a sujetar la conciencia humana a la mera crítica genético-psicológica. En este aspecto ha hecho por ejemplo hincapié G. Schweppenhäuser al señalar que una racionalidad fundada en la filosofía moral no puede ser atribuida a la subjetividad constantemente dañada del “carácter empírico” (el cual no puede servir como medida de lo moral). Es decir que Adorno también usa a Kant para censurar a Freud. Y es que a fin de cuentas de lo que trata es de que la facultad de universalización no acabe como un ejercicio que venga a entender y a pensar en términos del otro universal, sino que antes incluya la capacidad de reconocer al otro como otro concreto. Si bien el logro de Kant es ya todo un logro hacia la facultad de universalización, algo no revocable así sin más. Cfr. Gerhard Schweppenhäuser. “Adorno’s Negative Moral Philosophy” pg.342 y 348.

³⁵⁸ Así si el pensamiento de la identidad buscaba asimilar el objeto a sí mismo al identificar el objeto dentro de su red conceptual, la dialéctica intentaba identificarse con el objeto mimética y conceptualmente. Así la crítica inmanente del idealismo (tanto en Kant como en Hegel) era emprendida en términos del concepto de

En general para Adorno “lo añadido” podía ser primeramente identificado con “el impulso arcaico, que ningún yo firme dirigiría todavía”.³⁵⁹ Y de ahí que originalmente el ego se formara en oposición a la espontaneidad inmediata del impulso, y también que tanto la identidad como la autonomía del yo (sólido, ordenado, y unificado) fueran establecidas y mantenidas expulsando al impulso a la zona no libre de servidumbre de la naturaleza. Lo cual daba lugar a su vez al límite entre el *yo* mismo y la naturaleza interior en tanto que territorio extranjero interior, y por cuya causa la noción de espontaneidad padecía una grieta aparente: Mientras por un lado el modo de espontaneidad inmediata que caracteriza al impulso arcaico pasaba a asumir (desde el punto de vista del ego) el significado de un fenómeno inconsciente e involuntario, de naturaleza y no libertad; por otro lado el ego diferenciado de la naturaleza definía la espontaneidad en términos intramentales a la vez que era vista como el momento más alto de la libertad (la habilidad del yo celebrada por el idealismo para iniciar el pensamiento sin ser él mismo determinado). El dualismo así formado enfrentaba al Yo kantiano (o en términos de Freud al principio de realidad) con el Ello (el principio del placer).³⁶⁰

Adorno por su parte trataba sin embargo de aclarar estos problemas recurriendo a ellos dialécticamente. Para lo cual ante todo era necesario detectar los rasgos del modo de la espontaneidad natural en la forma intramental, esto es, ver como la vuelta de lo añadido reprimido penetraba en el supuestamente purificado modo de espontaneidad. Con ello Adorno no solo desmentía el purismo kantiano (y el “empirismo” freudiano) sino que apuntaba hacia una nueva vía para la mediación de libertad y naturaleza, y de teoría y práctica, más allá de la esfera de la conciencia:

Así con respecto a la libertad-naturaleza, se trataba de constatar que aún considerando a la espontaneidad intramental el más alto estrato del funcionamiento mental, ella contenía en verdad algo a modo natural. Pues “pase que lo añadido vaya siendo cada vez más sublimado por el progreso de la conciencia, que incluso sólo así se forma el concepto de voluntad como algo sustancial y homogéneo. Pero si se liquidara en absoluto la reacción motora, si la mano

espontaneidad, porque ella representaba un momento de exterioridad con el interior, de no identidad dentro de la identidad, y de *naturaleza* dentro del sujeto.

³⁵⁹ Adorno. DN pg 221.

³⁶⁰ “La percepción es para el yo lo que para el Ello el instinto. El yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al Ello, que contiene las pasiones”. Freud. “El yo y el Ello” pg.2708.

dejara de contraerse, ya no habría voluntad”.³⁶¹ Con ello la unidad intramental era así también vista como parte de la naturaleza en tanto que ha sido desarrollada de las exigencias de la autoconservación; ella es tan imposible de quedar aturdida a voluntad como lo es el hecho de detener el latido del corazón.

Por lo que se refiere a la teoría-praxis, se trataba de ver que aunque la espontaneidad intramental haga también referencia a la capacidad de la conciencia pensante empírica, esa conducta contemplativa y su correlato teórico (la lógica) no eran en absoluto fenómenos originales: “La misma conciencia pura –la lógica- es un resultado, cuya génesis se ha reabsorbido en su validez. Esa génesis la sigue poseyendo en la componente negativa de la voluntad”.³⁶² No en vano sin la voluntariosa dirección activa del pensamiento sólo quedaría el registro pasivo de la realidad. Ciertamente la praxis requiere la plena conciencia teórica, pero necesita también de algo más, de “otro que no se acaba en la conciencia, somático y convertido por la mediación en racional a la vez que distinto cualitativamente de la razón”.³⁶³

No se trataba pues solamente de que la razón se haya desarrollado genéticamente como una diferenciación de la energía impulsiva, sino que sin la voluntad que se manifiesta en la arbitrariedad de cada acto mental (lo que brota por sorpresa), y que supone la única razón de la diferencia con los componentes pasivos respectivos del sujeto, no habría pensamiento.

Que después de Kant los sujetos fueron considerados libres tan lejos como eran conscientes e idénticos a ellos mismos, no permitía pasar por alto la reflexión sobre el momento de la génesis (de la sublimación de los impulsos individuales en la unidad y permanencia del sí mismo) ni lo inafortunado de la eliminación de lo “añadido”. Pues sin eso no sólo se hace imposible la mediación de teoría y práctica, sino que la apologética unidad del sí mismo se muestra unilateral y necesariamente coercitiva.³⁶⁴

³⁶¹ Adorno. DN pg.229-30. No por casualidad ya Freud había apuntado que: “En la génesis del yo, y en su diferenciación del Ello, parece haber actuado otro factor distinto de la influencia del sistema P [Percepción]. El propio cuerpo, y, sobre todo, la superficie del mismo, es un lugar del cual pueden partir simultáneamente percepciones, externas e internas (...) También el dolor parece desempeñar en esta cuestión un importante papel (...) en la que llegamos a la representación de nuestro propio cuerpo”. Freud. “El yo y el ello”, pg.2709.

³⁶² Adorno. DN pg.229.

³⁶³ Adorno. DN pg.229.

³⁶⁴ De hecho Kant creía haber evitado el problema de la génesis, evitando así la heteronomía de la voluntad, al definirlo en términos formales. Si bien en tanto que formal la unidad del sí mismo es compulsiva en tanto que era lograda intimidando las fuerzas difusas y conflictivas de la naturaleza interna al servicio de las demandas externas del ego. Pero así, en tanto que formales, los sujetos no eran libres pues después de todo, como ya vió Freud, ellos estaban sujetos a y perpetuaban la compulsión del yo. Más aún, como señalara Adorno: “Pero no

No fue pues casualidad que para Adorno entre las mayores aportaciones del Freud más crítico hubiera de contarse el que haya desbaratado el mito de la estructura orgánica de la psique. Y que con ello además Freud hubiera sido capaz de reconocer mucho más la esencia de la mutilación social de lo que podría hacerlo ningún paralelismo directo entre el carácter y los influjos sociales. Ya que la sedimentada totalidad del carácter no obedecía en última instancia sino al resultado de una cosificación de experiencias reales, y que planteada de modo absoluto acababa convirtiéndose con cierta facilidad en guarida ideológica para el status quo psicológico del individuo: "En este sentido lo que hay de verdad en las neurosis es que demuestran al yo su falta de libertad en sí mismo, donde fracasa su dominio sobre la naturaleza interna, en lo extraño al yo, en la sensación: ¡esto no soy yo!".³⁶⁵ Después de todo es la propia estructura de *la vida* la que predispone ese doble papel para un yo que en cuanto soporte de la realidad es siempre al mismo tiempo No-yo: "Lo que la gnoseología tradicional llamó conciencia personal de sí, es algo enormemente coactivo".³⁶⁶

Ahora bien, todavía había que seguir incidiendo en que la simple escisión dualista entre lo espiritual (intramental) y lo natural (somático) no era, en efecto, sino algo puesto, reflexión sobre una *autoconciencia* del espíritu adquirida históricamente y distorsionada de aquello que negaba para poder afirmar la propia identidad. Y que después de todo la propia psicología de Freud acababa a su vez descuidando su objeto, que no es solo objeto, el potencial de la espontaneidad.³⁶⁷ Todo lo cual debía llevar de paso hacia el definitivo ajuste de cuentas con la filosofía de la conciencia; pues para Adorno en verdad el concepto del yo es dialéctico, pero verdaderamente dialéctico, es decir, psíquico y no psíquico, un fragmento de la libido y el representante del mundo (algo que de hecho Freud no había tratado

hay sujeto trascendental si no es individuado en la unidad de la conciencia, es decir: formando parte del sujeto empírico. Por eso no basta para eliminar la contradicción de que el constituens sea el sujeto trascendental y el constituuum el empírico. Es preciso lo irreductiblemente diferente, que a la vez limita la legalidad". DN 240.

³⁶⁵ Adorno. DN pg. 222.

³⁶⁶ Adorno. DN pg. 222. Hasta tal punto no es pues el *sujeto* ese ámbito de comienzos absolutos en que incluso lo había llegado a transfigurar la *filosofía de la conciencia*. De hecho: "La autoconciencia ha de desdecirse de continuo". "De la relación entre sociología y psicología" en *Actualidad de la Filosofía* pg.182.

³⁶⁷ Como señalara Adorno, cuanto más estrictamente se piensa el ámbito de lo psicológico como un campo de fuerzas autárquico cerrado en sí mismo (desde su *inmanencia psicológica*), tanto más completamente se "desubjetiviza la subjetividad", de modo que el psiquismo arrojado de vuelta a sí mismo, casi sin objeto, se vuelve inmóvil como un objeto (se coagula en *invariante antropológico*). A la postre no por casualidad en la psicología de Freud era lo histórico lo que se tornaba invariante mientras que lo psíquico acababa por convertirse en dato histórico. Cuando lo cierto es que en última instancia "el principio identificante del sujeto no es otra cosa que la interiorización del principio social". Adorno. DN pg.240.

directamente). Y de ahí también que en última instancia libertad y represión debieran de ser concebidas con todas sus consecuencias, más allá de lo que Freud llegó a pensar, en relación con algo extramental: la libertad en tanto que contraste polémico con el sufrimiento bajo la coacción social; la coacción a imagen y semejanza de la libertad.

Adorno coincidía con Freud en que los estados agudamente más patológicos (donde las cosas aparecen en un alto grado de magnificación) sirven muy a menudo para iluminar la naturaleza menos aparente de las condiciones que son tomadas habitualmente por normales. Condiciones en donde además lo coercitivo y coactivo (vinculado al carácter no libre de *la identidad*) se manifiesta en las obsesiones y compulsiones de la vida cotidiana y donde, por lo general, el sujeto no logra darse cuenta de *la verdad* que el sufrimiento le enseña. La *verdad*, que debe ser extraída desde y frente a la identidad, habría de lograrse justamente teniendo en cuenta lo que es mostrado a través de aquella naturaleza no idéntica (del impulso del pre-ego), sin que sin embargo ello tenga como resultado lo absolutamente otro³⁶⁸. Pues a fin de cuentas la libertad del impulso parte de la no identidad del sujeto consigo mismo, con lo que el impulso apunta más allá del carácter coercitivo de la identidad (reflejo de lo social) pero sin caer por debajo de ella y sin llegar tampoco a consumarse en algo último dotado de sentido.

En realidad cuando lo “añadido” era visto sincrónicamente aparecía como “irracional”, ya que al partir de las reglas del racionalismo “desaira al dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*” al identificarlo con algo mental. Mientras que por el contrario visto genéticamente apuntaba a una fase en la que “el dualismo de extramental e intramental aún no estaba fijado por completo”. Si bien ésta remanente pulsional no debía referirse únicamente a algo pasado y ya irreconocible, sino que (llevándola más allá de Freud) apunta hacia algo que todavía no es: “El impulso, a la vez intramental y somático, se sale de la esfera de la conciencia, a la que con todo también pertenece (...) Es lo que destella entre los

³⁶⁸ Así por ejemplo Whitebook ha hecho hincapié en que “la *jouissance* del orgasmo, el éxtasis religioso, o el Liebestod de Isolda, pueden disolver la unificación compulsiva del self; pero estas exoneraciones de la identidad compulsiva son transitorias y no pueden proveer una solución duradera. Pues en estados como la esquizofrenia, donde la diferenciación existe como un estado en tránsito, el sujeto no ha aventajado la determinación sino que es menos que determinado y por lo tanto mucho más incorporado al hechizo de la naturaleza”. Joel Whitebook. “Weighty Objects. On Adorno’s Kant-Freud Interpretation” pg.69.

polos de algo casi irreconocible, que hace tiempo que fue, y de lo que pudiera ser alguna vez”.³⁶⁹

El impulso, la reacción de la pulsionalidad, podría pues ser designada como un contenido sufriente que contiene la percepción de su razón restrictiva. Y así la conexión inmanente entre el impulso sufriente y la resistencia subjetiva en la personalidad se dirige hacia la liberación práctica del *sinsentido* de la deformación sentida, y por lo tanto hacia la transformación de las condiciones sociales que a la vez que la conforman la restringen. No por casualidad el sí mismo está inmerso en un proceso histórico devenido de modo dialéctico.³⁷⁰

El desenmascaramiento de la apariencia de todo fundamento estático de la personalidad debería así en verdad dar el paso hacia una *pulsionalidad* que, aún en su ineludible presencia, careciera de una estructura unitaria de sentido. Pues *razón y libertad* no son sino energía pulsionar derivada, o lo que es lo mismo, los impulsos no son lo opuesto a la razón y la libertad: "Eso que conviene conservar no es una reserva de naturaleza informe en medio de la sociedad socializada. Precisamente la inmoderada presión de esta produce sin cesar naturaleza informe. La fuerza del yo que amenaza perderse y que antes, caricaturizada como autonomía, se cifraba en el ideal de personalidad, es la fuerza (...) de la racionalidad (...) Ella representa en el individuo la realidad, el no-yo, del mismo modo que al individuo mismo".³⁷¹

Y de ahí también que tal pulsionalidad no lleve nunca insita una violencia que no pudiera ser a su vez políticamente superable, esto es, que no tuviera más remedio que acabar por entregarse al horror de lo difuso de la violencia originaria o al terror de una segunda

³⁶⁹ Adorno. DN pg.228-9.

³⁷⁰ Así Sherrat, retomando la referencia a la crítica inmanente, ha recalcado que la dialéctica en Adorno “toma el patrón no de un proceso desarrollado teleológicamente hacia un punto final, sino el de una oscilación entre dos extremos (ilustración y mito, madurez e inmadurez, ego fuerte y ego débil)”. Yvonne Sherrat. “Adorno’s Concept of the Self. A Marriage of Freud and Hegelian Marxism” pg.115. De otro lado Cabot ha incidido en que el sujeto crítico que plantea Adorno “está inserto en un contexto de la historia de la especie (como historia natural) y de las relaciones sociales”. Mateu cabot, “El penos camí de la raó” pg.79. Todo lo cual no va en absoluto en contra de la *posibilidad* de una *tendencia* hacia un ego expandido y más diferenciado con base en la actual identidad posconvencional, fruto de una nueva limitación (léase constelación) entre el abismo de sujeto y objeto. No en vano señalaba Adorno: “No es posible decretar de una vez por todas los escondrijos históricos que la libertad va encontrando históricamente una y otra vez. Su concrección la adquiere en las cambiantes figuras de la represión, es decir, en la resistencia contra ellas...”. Adorno. DN pg 263. Después de todo, para Adorno, la alternativa al rechazo del ego bien integrado no fue nunca sin embargo la hostilidad postmoderna hacia el ego y la apuesta por su disolución.

³⁷¹ Adorno. C pg.52

naturaleza todavía más brutal proyectada ilusoriamente.³⁷² A fin de cuentas según Adorno: “El único modelo que hay de libertad es la intervención de la conciencia en la constitución total de la sociedad y, a través de ésta, en la estructura individual. La razón de que esto no sea una quimera radica en que la conciencia es de por sí energía impulsiva derivada, impulso también en sí misma y componente de aquello en que interviene”.³⁷³

³⁷² Cfr. A. Aguilera *"Lógica de la descomposición" en Introducción a "Actualidad de la Filosofía"* pg. 70.

³⁷³ Adorno. DN pg.264. Al respecto J. Muñoz señala cómo “la inagotable cuestión de la subjetividad por los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt clásica, que nunca ofició (...) de paradigma (...) de la destrucción del sujeto”, ha de seguir siendo consciente en el sentido “de que la libertad que le es o puede serle dada al individuo no es en modo alguno independiente de la historia material del todo social en el que se muestra su acción”. Jacobo Muñoz. “El sujeto de la vida dañada” pg.152-3.

IV. PSICOLOGÍA Y SINSENTIDO: EL MODELO DE LA NEUROSIS.

Ya en uno de sus primeros escritos titulado "Actualidad de la filosofía" Adorno había establecido como la filosofía tenía que disponer sus elementos en diferentes *ordenaciones tentativas* o *constelaciones cambiantes*, para la interpretación de la realidad. Esta interpretación filosófica construía análisis concretos, modelos, "con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado".³⁷⁴ Los modelos eran al fin y al cabo fruto de la "fantasía exacta" y trataban de mostrar la "unidad concreta" de la sociedad, sumergiéndose interpretativamente en cada uno de los campos correspondientes. Lo cual se aplicaba a la ciencia del psicoanálisis, cuando desde su propio campo correspondiente -desde la aceptación de la moderna división de las ciencias- era interpretada como modelo. Y no fue por ello casualidad que Adorno, al partir del campo correspondiente del psicoanálisis, hubiera hecho hincapié en la diferencia entre la sentencia del último Freud de que tampoco la sociología, que trata de la conducta del hombre en la sociedad, puede ser otra cosa que psicología aplicada, y la del primer Freud que aseguraba que el análisis únicamente pretendía añadir algo a lo ya conocido. Pues Freud había subrayado insistentemente, sobre todo en el tiempo que el psicoanálisis se encontraba en la fase de formación, que de ningún modo tenía la intención de contestar o rechazar los resultados de otras ciencias, sino que únicamente pretendía añadir algo que éstas habían olvidado.³⁷⁵

Si bien para Freud "los motivos de este olvido son algo muy esencial, una especie de carácter clave para la vida colectiva del hombre mismo."³⁷⁶ Clave que por cierto ofrecía el propio Freud cuando apuntaba hacia el estudio de aquello que correspondía a la escoria del mundo

³⁷⁴ Adorno. AF pg 99; AP GS1 pg.341. Lo cual enlazaba de nuevo con el núcleo teórico de la "Dialéctica Negativa", donde desarrollaba más extensamente la teorización de la práctica de los modelos concretos.

³⁷⁵ "Además, no es muy frecuente que el psicoanálisis rechace lo que otros investigadores afirman, pues, generalmente, no hace más que agregar nuevas deducciones; pero resulta a veces que aquello que antes había pasado inadvertido y que el psicoanálisis añade es precisamente lo más esencial de la cuestión investigada." Freud."Lecciones introductorias al psicoanálisis" Freud [LlaP] pg. 2144.

³⁷⁶ Cfr. Adorno y E. Caneti. "Diálogo sobre las masas, el miedo y la muerte". *Conversaciones*.

fenoménico, prestando así atención "al desenmascaramiento del mundo aparental".³⁷⁷ Con ello Freud se refería fundamentalmente a entidades psíquicas tales como los actos fallidos, los sueños, y los síntomas neuróticos, de modo que la clave de lo "olvidado", lo que escapa a la ley, de lo que no es reducible a significaciones lógicas y clasificables con un código unívoco, pasaba a ser el punto central del análisis freudiano; siendo por cierto este punto el que Adorno enfatizaba a la hora de reconocer el valor del psicoanálisis como un ejemplo de aquello que lograba probar "a la cultura y a la individualización burguesa su mera apariencia".³⁷⁸

Fue en las "Lecciones introductorias al psicoanálisis" donde Freud, para todo un auditorio de médicos y profanos, puso en funcionamiento el núcleo de la teoría de la libido con vistas a la *escoria fenoménica*. Las lecciones comenzaban con los actos fallidos, fenómenos muy frecuentes aunque usualmente inapreciados, que no podían ser considerados propiamente como producto de un *estado patológico* puesto que eran observables en toda persona. Ellos eran presentados en realidad como sucesos inaparentes que las demás ciencias desprecian por considerarlos insignificantes, es decir, por aquello que aún pudiendo ser importantísimo sólo se delata por signos exteriores muy débiles. Tales funciones fallidas solían consistir en alguna *expresión* ininteligible formada en ciertos actos lingüísticos como el reemplazar una palabra por otra que presentaba cierta semejanza con ella³⁷⁹, o en decir lo contrario de lo que se quería decir³⁸⁰, o en base a formaciones léxicas mixtas entre dos palabras³⁸¹, etc.

Freud planteaba además que estos actos fallidos eran actos psíquicos que poseían un *sentido*, que tenían una intención, pues en ellos debían confluír al menos la función fallida y la función intencional por ella perturbada. De modo que los actos fallidos no eran "casualidades, sino importantes actos psíquicos que tienen su sentido y deben su génesis a la

³⁷⁷ Adorno. "Crítica cultural y sociedad" pg.161. El viraje de Freud hacia "la escoria del mundo de los fenómenos" había sido ya remarcado por Adorno en "Die Aktualität der Philosophie" como algo que tenía validez más allá del propio ámbito del psicoanálisis.

³⁷⁸ Adorno. "Crítica cultural y sociedad" pg.160.

³⁷⁹ Por ejemplo aquel profesor de medicina que dijo: "En lo que respecta al aparato genital femenino, no hemos logrado, a pesar de muchas tentaciones, perdón, tentativas...". Freud (LlaP) pg.2137.

³⁸⁰ Así aquel presidente de la cámara austro-húngara que un día -en que tenía que dar explicaciones sobre algún turbio asunto- abrió la sesión con las siguientes palabras: "Hecho el recuento de los presentes y habiendo suficiente número, se levanta la sesión". Freud (LlaP) pg.2137.

³⁸¹ Valga el caso de "aquel joven que abordó a una muchacha en la calle con las palabras: <Si usted me lo permite, señorita, desearía acompañarla (begleiten), pero en vez de este verbo begleiten (acompañar) formó

acción conjunta o quizá, mejor dicho, a la oposición de dos intenciones diferentes".³⁸² La tendencia perturbada era conocida por el sujeto de la función fallida, de modo que las dudas sólo surgían en lo que se refiere a la acción perturbadora. De hecho ésta había de haber sufrido antes del discurso cierta repulsa para poder manifestarse por la perturbación de la otra, esto es, antes de llegar a ser perturbadora tenía que haber sido a su vez perturbada. Así para Freud las funciones fallidas tenían su propio *sentido*. Ellas eran resultado de transacciones en las que cada una de las dos intenciones se impone en parte y en parte fracasa. Y a fin de cuentas suponen que existen en el hombre "tendencias susceptibles de actuar sin que él se de cuenta".

Tras los actos fallidos, Freud se ocupaba de los sueños, un fenómeno psíquico, al que también se considera generalmente un fenómeno vulgar, esto es, desprovisto de todo sentido e importancia práctica: "Los sueños, se dice, tienen una importancia insignificante. Ya hemos respondido a una objeción de este mismo género a propósito de los actos fallidos."³⁸³ Es decir que cosas de gran importancia pueden no manifestarse sino por muy pequeños indicios. Si bien Freud aquí daba un paso más, pues el fenómeno onírico, dice Freud, es por sí mismo "*un síntoma neurótico*", el cual presenta también la inapreciable ventaja "de poder ser observado en todo el mundo, incluso en los individuos de salud normal"³⁸⁴

Del mismo modo que ocurría con los actos fallidos, Freud distinguía en el sueño "dos tendencias". Lo cual por lo pronto significaba, que al igual que las funciones fallidas indicaban la necesidad de admitir la existencia de procesos psíquicos ignorados por el sujeto, el sujeto del sueño presentaba también un conocimiento que le era en principio inaccesible (como ocurría también por cierto en el caso del estado hipnótico que era parecido al estado de reposo, condición esta última indispensable para el sueño). De las dos tendencias del sueño la tendencia perturbada era aquí la tendencia a dormir; y la perturbadora la excitación psíquica (a causa del deseo que exige ser satisfecho)³⁸⁵. Así en realidad el sueño era también

uno nuevo (begleitdigen), compuesto del primero y beleidigen (ofender)". Según Freud la muchacha debió salir corriendo. Freud (LIaP) pg.2136.

³⁸² Freud (LIaP) pg.2143. Los actos fallidos ocurrían no sólo en el lenguaje sino también en la conducta, como por ejemplo con la pérdida de objetos.

³⁸³ Freud (LIaP) pg. 2169.

³⁸⁴ Freud (LIaP) pg. 2168.

³⁸⁵ Freud partía aquí de los sueños infantiles que apenas sufrían deformación, por lo cual no precisaban de la labor interpretativa y en ellos coincidían el contenido manifiesto y el latente. Si bien a partir de ellos podían

fruto de una transacción: sin dejar de dormir satisfacemos un deseo y con ello logramos dormir; ambas instancias quedaban pues, en parte, satisfechas. Si bien el sueño parecía un proceso más complicado que los actos fallidos por la aparición, junto a la censura, de la elaboración onírica. Y de ahí también la posterior distinción entre sueño manifiesto y sueño latente.³⁸⁶ En verdad el sueño venía a ser el resultado de una elaboración, o sea la forma que la misma imprimía a las ideas latentes. De este modo bajo la influencia de la censura la elaboración onírica comunicaba a las ideas latentes una particular *forma expresiva*, y de ahí que la elaboración onírica consistiera en una transformación de ideas en sucesos alucinatorios. Si bien aunque la elaboración del sueño facilitaba la transacción con el deseo, y por lo tanto ya no tenían que producirse sensaciones penosas, lo cierto es que eso no ocurría así. Primero porque en opinión de Freud puede que la elaboración onírica no lograra crear plenamente la satisfacción del deseo, pasando al contenido manifiesto un resto de los afectos dolorosos de las ideas latentes. Segundo porque aunque la realización del deseo debiera causar placer, la actitud del sujeto con respecto a sus deseos era casi siempre de rechazo.³⁸⁷ Y tercero porque la misma realización del deseo podía llegar a ser considerada como un castigo por aquella parte del durmiente que se hallaba de acuerdo con la censura.

Con todo, al igual que ocurría en los actos fallidos, el *sentido* del sueño era a la postre la transacción de dos intenciones que en parte se imponían y en parte fracasaban.

sacarse conclusiones con validez general sobre la naturaleza del fenómeno onírico. En verdad el sueño infantil era descrito como una reacción a un suceso del día anterior que había dejado tras de sí un deseo insatisfecho y traía consigo la realización directa y no velada de dicho deseo. Lo cual implicaba en primer lugar que la deformación onírica *no* era "*un carácter natural del sueño*". Y en segundo lugar que la función del sueño infantil era la de suprimir esas excitaciones psíquicas que acuden a perturbar el reposo, satisfacción que se realizaba por medio de la satisfacción alucinatoria. De igual modo pues el sueño adulto tenía también dos características: la satisfacción de deseos -sexuales en este caso- y la vida psíquica alucinatoria (la cual la separaba por ejemplo de los sueños diurnos fantasiosos que no serían otra cosa que el cumplimiento de deseos ambiciosos y eróticos y que eran vivamente representados en la fantasía sin esa forma alucinatoria del sueño).

³⁸⁶ De este modo partiendo de la distinción entre sueño manifiesto y sueño latente, Freud daba el nombre de Elaboración del sueño (*Traumarbeit*) a la labor que transforma el sueño latente en sueño manifiesto. Y llama labor de Interpretación a la que llega al contrario, desde el contenido manifiesto a las ideas latentes (destejiendo la trama urdida por la elaboración). Elaboración que presentaba principalmente cuatro efectos: La condensación, el desplazamiento, la transformación de las ideas en imágenes visuales, y la elaboración secundaria de los sueños.

³⁸⁷ Según Freud el porqué estos deseos reprimidos se manifestaban durante la noche como perturbadores de nuestro reposo, ocurría porque en el estado de reposo nuestra motilidad estaba paralizada, con lo cual aun cuando nuestras perversas intenciones entraran en actividad lo único que producían son sueños, lo cual era tranquilizador por su carácter prácticamente inofensivo.

Tras ver los actos fallidos y los sueños, Freud pasaba a ocuparse de los síntomas neuróticos - los cuales compartían numerosos caracteres tanto con las funciones fallidas como con los sueños-. De hecho frente a la psiquiatría de la época, el psicoanálisis dedicaba su atención a la forma aparente y al contenido de los síntomas; lo cual permitía según Freud establecer también que todo síntoma tenía un *sentido* y que se hallaba enlazado a la vida psíquica del enfermo:

"Siempre que nos hallamos en presencia de un síntoma, debemos deducir la existencia en el enfermo de procesos inconscientes que contienen precisamente el sentido de dicho síntoma. Y al contrario. Es necesario que tal sentido sea inconsciente para que el síntoma se produzca".³⁸⁸

Afirmación que suponía en primer lugar la confirmación de procesos psíquicos ignorados por el sujeto -inconscientes-, lo cual reafirmaba también que la hipótesis sobre la estructura del aparato psíquico (inconsciente, preconscious, consciente) englobaba en la misma explicación la formación de los actos fallidos, el sueño, y los síntomas neuróticos. Y en segundo lugar permitía la posibilidad de definir la intención a cuyo servicio se hallaban los síntomas neuróticos: los síntomas tienden a la satisfacción sexual cuando el enfermo carece de ella en la vida normal. O dicho de otro modo, los hombres enferman de neurosis cuando ven negada la posibilidad de satisfacer su libido, o sea, por "frustración", siendo los síntomas la *expresión* sustitutiva de la "satisfacción denegada".³⁸⁹

³⁸⁸ Freud. (LIIaP) pg.2297.

³⁸⁹ Para comprender la noción de sexualidad Freud la extendía más allá de su uso restringido puesto al servicio de la función procreadora (la primacía de la genitalidad). A partir del estudio de la vida sexual infantil y de la llamada satisfacción sexual perversa, Freud concluía que la vida sexual (o la función de la libido) atraviesa una serie de fases sucesivas (fase oral, fase anal, etc.) con sus correspondientes tendencias parciales (buscadoras de placer) antes de quedar subordinada al desarrollo último de la sexualidad procreadora, genital, (caracterizada por la renuncia al autoerotismo y por la sustitución de las tendencias parciales en un solo objeto de amor: la madre, y por lo tanto por la aparición del complejo de Edipo, que *ontogenéticamente* formaba parte del desarrollo normal del hombre a la vez que era una de las fuentes que atormenta al neurótico, y *filogenéticamente* daba pie a la conciencia de culpabilidad fuente última de la religión y la moral). De hecho entre la sexualidad "normal" y la llamada perversa no habría otra diferencia que la de tendencias parciales respectivamente dominantes, lo que traía consigo la diferenciación de los fines sexuales. Por el contrario la sexualidad infantil en su conjunto no presentaba ni centralización ni organización, pues todas las tendencias parciales gozaban de iguales derechos y cada una buscaba su goze (autoerotismo) por su propia cuenta. Por último, concluía Freud, que en toda tendencia sexual puede darse el caso de que algunos de los elementos que la componen permanezcan estancados en fases evolutivas anteriores, o que aquellos elementos que no han experimentado fijación alguna emprendan una marcha retrógrada. Así las fijaciones que precisaba la libido para abrirse camino a través de las represiones las encontraba en las actividades y los sucesos de la sexualidad infantil, en las tendencias parciales abandonadas y en los primitivos objetos infantiles. De ahí que la

Al igual que como en la formación del sueño, el sueño que era formado en el inconsciente tropezaba con un fragmento de actividad preconscious que le imponía su censura y le obligaba a una transacción cuyo resultado era el sueño manifiesto, así también, la representación libidinosa inconsciente³⁹⁰ se veía sometida en cierto grado al poder del preconscious. Tal oposición "fuerza entonces a aceptar una forma expresiva transaccional, surgiendo así el síntoma como un producto considerablemente deformado de una realización de deseos libidinosos inconscientes, producto equívoco que presenta dos sentidos totalmente contradictorios."³⁹¹

De este modo volvía a aparecer la intención perturbada (el deseo) y la intención perturbadora (el rechazo del deseo); el síntoma era el resultado de la transacción. Es decir, los dos sentidos correspondían al deseo y a su rechazo, y mediante el síntoma (la transacción) la libido conseguía llegar a una satisfacción real aunque muy limitada. De lo cual podían ser resaltadas dos cosas. La primera es que el propio Freud convenía en que en muchas ocasiones "la neurosis constituye la solución más inofensiva, y desde el punto social, más ventajosa" pues "hay en el mundo otras miserias distintas de la enfermedad neurótica y otros sufrimientos quizás más reales y todavía más rebeldes".³⁹² Y en segundo lugar, si como había indicado Freud el sueño era un síntoma neurótico común, la diferencia básica "entre la formación de los sueños y la de los síntomas" consistía en que la primera no "opone al deseo inconsciente una rotunda negativa", o no tan rotunda; tolerancia que se debía por supuesto al menor peligro de la situación que suponía el reposo.

Llegado a este punto Freud trataba de explicitar las fuerzas que se oponían a la tendencia libidinosa (a los instintos sexuales), esto es, la otra parte actuante en el conflicto patógeno, a saber: los instintos de autoconservación (o instintos del yo). Si bien el desarrollo de ambos

conclusión no pudiera ser otra: desde "un punto de vista teórico (...) todos somos neuróticos, puesto que todos, hasta los más normales, llevamos en nosotros las condiciones de la formación de síntomas." Freud. (LIaP) pg.2346.

³⁹⁰ Las representaciones a las que la libido aplicaba desde ese momento su energía forman parte de lo inconsciente y se hallan sometidas por tanto a sus mismos procesos, o sea, en primer lugar a la condensación y al desplazamiento (al igual que en los sueños).

³⁹¹ Freud. (LIaP) pg.2347

³⁹² Freud. (LIaP) pg.2361. Incluso yendo más allá indica Adorno: "...Freud, el cual, judío de la Bohemia alemana igual que Mahler, cruzó la vida de éste en una fase crítica y, por respeto a la causa de esta vida, renunció a curar a la persona; con ello se mostró infinitamente superior a sus diádocos que liquidan a Baudelaire con el diagnóstico de su complejo maternal". Adorno. "Mahler. Una fisiognómica musical". pg 105.

no era considerado por Freud sino como un legado y una repetición abreviada de la trayectoria evolutiva de la humanidad. Pues en última instancia la fuerza que había impuesto a la humanidad este desarrollo, que aún continuaba su marcha, era en realidad la frustración impuesta por la realidad, esto es, la Ananke (la Necesidad) que a su vez no era sino un carácter esencial de la vida: La Necesidad de vida, la Ananke, "severa educadora a la que el hombre debe mucho, es la que con su rigor ha motivado efectos nocivos en los neuróticos, pero este es un peligro inherente a toda educación."³⁹³ Con ello, después de todo, los síntomas no hacían en realidad sino crear una sustitución de la satisfacción denegada.³⁹⁴ Es decir: "Los síntomas sustituyen una modificación del *mundo exterior* por una modificación *somática*, o sea una acción exterior por una acción interior".³⁹⁵

La sustitución de la acción exterior por la acción interior, la sustitución de aquello que debía modificar el exterior por la modificación somática se convertía justamente en el signo de aquello que falla. Por lo tanto aquel lugar desde el que se privilegiaban significados, sentidos y valores, era ahora también el lugar en que ellos mismos se resquebrajan. Pues en las funciones fallidas, en los sueños, y en los síntomas, descubría Freud el surgimiento de una veraz realidad, la del doble sentido que obedecía a la relación entre lo significativamente dado y lo que escapaba a ello. Ya que era en las mismas manifestaciones del yo donde aparecían las huellas que el significado ha tapado, los gestos que forman los restos de las experiencias recubiertas por el significar. De este modo, en primer lugar, el sueño, las funciones fallidas, los síntomas neuróticos, constituían en realidad algo así como una serie de lenguajes cifrados de los que se ocupaba el psicoanálisis. En ellos Freud buscaba el "desenmascaramiento del mundo aparental" y en ellos lograba tomar consciencia de la fuga del sentido que aparecía junto con lo positivamente dado, esto es, de aquello olvidado del mundo fenoménico que no encajaba en su esencia. Y junto a ello, en segundo lugar, a la base

³⁹³ Freud. (LIaP) pg. 2344. Según Freud tanto los instintos sexuales como los de autoconservación se regirían por el principio del placer; pero bajo la presión de la necesidad las tendencias del yo (de autoconservación) acababan reemplazando el principio del placer por el principio de realidad (que tenía también por fin el placer pero ahora diferido y atenuado, por lo cual ofrecía la <certidumbre> que le procura el contacto con la realidad y la adaptación a las exigencias).

³⁹⁴ Lo cual según la teoría freudiana debía ocurrir por medio del retroceso de la libido a fases anteriores, lo cual conllevaba a su vez el retorno a los objetos u organizaciones de dichas fases. Y de ese modo el neurótico quedaría así ligado a un periodo de su vida pasada en el cual su libido no se hallaba privada de satisfacción y se sentía feliz.

³⁹⁵ Freud. (LIaP) pg.2351. Cursiva añadida.

de su práctica analítica Freud llegó a unir "la negación de toda trascendencia a la generalización interpretativa"³⁹⁶ y desde eso fue capaz de observar el concepto de sentido antitradicional que pregunta por el sentido latente de la enfermedad y la neurosis, poniendo entre interrogantes el sentido de la lógica de la adaptación dominante y la estructura de las normas existentes. Aspecto que Adorno reconoció en Freud como propio de un principio crítico radical.

De un modo parecido Adorno tomó también el modelo -aunque no se presentara como ciencia- de la crítica estética del lenguaje ejercitada por Karl Kraus que, como recuerda Adorno, tanto impresionara a Wittgenstein; ésta estaba orientada en torno a los errores gramaticales de los periodistas, si bien tenía desde sus comienzos una dimensión social: los destrozos cometidos en el ámbito del lenguaje eran para Kraus la señal que anuncia la destrucción real; de esta manera ya en la primera guerra mundial pudo asistir Kraus a la avalancha de malformaciones lingüísticas y frases huecas cuyo grito silencioso venía percibiéndose desde mucho antes. Ya sabía Kraus, señala Adorno, que el lenguaje por muy constituyente que sea de la experiencia, no se limita a crear la realidad. Al absolutizarlo vio como su análisis lingüístico se le convertía en un espejo singular de las tendencias reales. Los horrores lingüísticos configurados por Kraus y cuya desproporción respecto del horror real es subrayada preferentemente por todos aquellos cuyo deseo sería ocultar este último, eran según Adorno excreciones de los procesos sociales que comenzaban por manifestarse en las palabras antes de destruir la supuesta vida normal de la sociedad burguesa en que fueron madurando.

Adorno no podía sin embargo ignorar la objeción que se encontraba tras el hecho de que Kraus mismo se hubiera percatado de que su crítica era dependiente de una conciencia que

³⁹⁶ Cfr. Robert Caner-Liese. "Interior sense mobles. A l'entorn d'una possible hermenèutica en Adorno". Caner-Liese ha hecho referencia a cómo Adorno tomaba esta práctica freudiana de negación de trascendencia y universalización interpretativa justo para insistir -más allá de una identidad abstracta del yo- sobre algunas cosas no reducibles a significaciones lógicas y clasificables en un código unívoco. Práctica utilizada por ejemplo también en el ensayo sobre Kafka en "Crítica Cultural y Sociedad" cuando Adorno señalaba (a partir de la pregunta de si los textos de Kafka tenían que leerse de manera literal o simbólica), cómo los protocolos herméticos de Kafka contenían la génesis social de la *esquizofrenia*; o en el ensayo sobre Beckett en "Notas sobre Literatura" cuando Adorno (a partir de la problemática en torno a la relación entre el tema y la forma en el género literario del drama), señalaba cómo en Beckett la ontología volvía a casa en forma de *patogénesis de la vida falsa*.

puede ser consciente de los ultrajes que habían sido cometidos sobre el lenguaje. De este modo cuando al parecer le preguntaron a Kraus por qué había permanecido en silencio sobre el sujeto de Hitler durante nueve meses después de su ascenso al poder este respondió que "la palabra cayó dormida, a medida que aquel mundo despertaba". En realidad tras esta objeción aparecía también planteada la cuestión por el estatus de los conceptos con respecto a los individuos más que con respecto a los teóricos que los usan. Y de hecho algunas críticas se habían centrado en que el método inmanente trataba de proveer la posibilidad de una crítica observando las discrepancias entre el concepto y la realidad, pero que ello quedaba sin consecuencias prácticas para nadie más.³⁹⁷ Ahora bien, en contra de la opinión de esas voces discrepantes, la crítica inmanente lograba al menos dar cuentas a la propia sociedad y ello sin tener que apelar a algo positivo, a algún punto de vista trascendental, o a algún momento de incondicionalidad. Ya que en verdad, para mostrar que alguien está yendo en la dirección equivocada, no es necesario dar un destino alternativo, sino que es suficiente mostrar que la dirección era errónea por su propio criterio, esto es, porque fracasa en llevar a donde prometía.³⁹⁸ La conciencia debía ser sometida a crítica sólo en cuanto reflejo de la realidad en que se mueve, y de ahí también la necesidad de un lenguaje que lograra independizarse frente a lo exigido por las cosas cambiantes. Pues "el lenguaje no experimenta únicamente calamidades en palabras suyas aisladas y en su trabazón sintáctica" sino que muchas palabras "en el remolino de la comunicación, se apelmazan en grumos, al margen de todo sentido o,

³⁹⁷ J. Schmidt comenta como Habermas por ejemplo había planteado en "La reconstrucción del materialismo histórico" que la crítica inmanente no podía tener el efecto práctico de la Ilustración ya que la conciencia burguesa había llegado a ser cínica. Y el mismo Schmidt, que había denominado a la propia posición de Adorno la "postura defensiva", defendía que Adorno mismo había concedido este punto cuando en "Crítica Cultural y Sociedad" observaba que con la reificación total el "método inmanente" era "arrastrado hacia dentro del abismo por su objeto". James Schmidt. "Offensive Critical Theory? Reply to Honneth" pg.60. La afirmación de Schmidt es sin embargo bastante extrema. Adorno hablaba allí de que todo el primitivismo en que se estaba convirtiendo el mundo, como una *tendencia*, "afectaba al método inmanente, arrastrado por su objeto hasta el bajo nivel de éste". Si bien se trataba aún, y ante todo, del "derecho a iluminar la cerrazón de las cosas con la mirada puesta en la sociedad" y del "derecho a presentar la cuenta a la sociedad que no es capaz de redimir la cosa". Adorno. "Crítica Cultural y Sociedad" pg.245-7.

³⁹⁸ Y no solo no tiene porqué ser especificado un destino alternativo, sino que como ha señalado Nuyen, ni siquiera tenía que ser especificada una ruta alternativa. Pues al fin y al cabo "podemos saber que este es el camino equivocado sin conocer cual es el correcto, una condición experimentada por todos aquellos que se han perdido". A.J. Nuyen "Habermas, Adorno and the Possibility of Immanent Critique". pg 335.

inclusive, contra él".³⁹⁹ No debía ser empero función de la tarea crítica devolverlas a un supuesto sentido, sino elevar a consciencia sus sinsentidos.

Al comparar esta crítica del lenguaje de Karl Kraus con la crítica *expresiva* psicoanalítica, Adorno señalaba que la crítica de Kraus "funciona de manera inmanente [y] (...) a pesar del talante positivista del propio Freud, su teoría se enfrenta con la ciencia establecida tanto, por lo menos como aquélla".⁴⁰⁰

Y del mismo modo que la estricta incidencia de los análisis de Kraus en el lenguaje y su objetividad ampliaban su alcance más allá del simple y automático azar de las formas de reacción subjetivas, la teoría de Freud "desarrollada sobre la base de un número relativamente pequeño de casos particulares" había ido suministrando "hipótesis intracientíficas válidas" para la explicación de algo que apenas tiene explicación, como es el hecho de que una mayoría aplastante de la humanidad aguante las situaciones de tiranía, se identifique con ellas y "se deje inducir por los poderes constituidos a situaciones irracionales que están en evidente contradicción con los intereses más elementales de su propia conservación."⁴⁰¹ Con ello Freud lograba describir la concentración de violencia constitutiva de la sociedad moderna para con el individuo; descripción que aludía implícitamente al concepto de "lesión". Y entre todas las lesiones algunas de ellas, como indicaba al menos el primer Freud (el del modelo topográfico), tenían su oportunidad sensu stricto "en el momento en que procesos *inconscientes* se hacen *conscientes*" y "*desaparecen* los síntomas".⁴⁰² Y de hecho, como apuntaba Adorno, cuando alguien se trabuca y se le escapa una palabra con resonancias sexuales, cuando una muchacha es sonámbula o tiene una alorafobia, el análisis tenía ante sí no sólo sus mejores oportunidades terapéuticas sino su objeto adecuado: el individuo como mónada, relativamente independiente, como un puesto de observación de los conflictos

³⁹⁹ Adorno. "Intervenciones. Nueve modelos de crítica" pg.7.

⁴⁰⁰ Adorno otros. "La disputa del positivismo en la sociología alemana" pgs. 55-58. De hecho escribía Freud: "Tales síntomas y representaciones nos conducen infaliblemente a la convicción de la existencia de lo inconsciente psíquico, y ésta es la razón de que la psiquiatría clínica, que no conoce sino una psicología de lo consciente, no sepa salir del apuro sino declarando que dichas manifestaciones no son otra cosa que productos de degeneración." Freud. (LlaP) pg.2296.

⁴⁰¹ Adorno y otros. "La disputa del positivismo en la sociología alemana" pgs.58-9. En efecto a partir de casos particulares carentes de toda dimensión estadística, donde "el material se estructura conforme a la teoría". Adorno. "*Sobre la situación actual de la investigación social empírica en Alemania*" (1952) pg.53, en "Epistemología y ciencias sociales".

inconscientes entre la excitación sexual y la prohibición. Lo cual contrastaba sobre todo con ese querer ir más allá por parte de la teoría psicoanalítica que aparecía en aquella sentencia del segundo Freud (el del modelo estructural), la cual afirmaba que del "ello" había de devenir el "yo". Adorno volvería a insistir en esa diferencia, aunque yendo todavía más lejos. En efecto, en "Apuntes sobre Kafka" Adorno señalaba como Kafka se distinguía sobre todo del más viejo Freud porque le rebasaba en la *skepsis* sobre el yo. De hecho Kafka se adhiere al psicoanálisis en la medida en que prueba también a la cultura y a la individualización burguesa su mera apariencia; pero en vez "de sanar la neurosis, Kafka buscaba en ella misma la fuerza salvadora, que es la del conocimiento: las heridas que la sociedad infiere al individuo eran leídas por éste como cifras de la no-verdad social, como negativo de la verdad. Su potencia no era sino potencia de descomposición".⁴⁰³

Parece claro que en realidad no había que reprocharle tanto a Freud el hecho de que descuidara lo "concreto social", sino que, como indica Adorno, con mucha ligereza se diera por contento "con el origen social de ése carácter abstracto", "con ese carácter de paralizado del inconsciente" (inconsciente que obviamente tan bien supo reconocer). Pues con eso lo histórico acababa transformándose en invariante, y lo psíquico en dato histórico; mientras que por el contrario lo cierto es que "lo esencial no es lo abstractamente repetido, sino lo general en tanto que diferenciado".⁴⁰⁴ Motivo también por el cual Adorno a pesar de alabar el funcionamiento inmanente de la crítica en Freud, criticó también lo que en el fondo guardaba ese concepto de inmanencia tal y como a la postre lo acababa concibiendo sobre todo el Freud más vetusto, esto es, como inmanencia psicológica⁴⁰⁵

⁴⁰² Freud. (LIaP) pg.2297. (Cursiva añadida).

⁴⁰³ Adorno. "Apuntes sobre Kafka" en "Crítica cultural y sociedad" pg.161. Y lo mismo que Adorno atribuye a los modelos literarios de arte avanzado es también atribuible a los modelos musicales: "Si Freud llamó a la materia de su conocimiento *residuos del mundo aparente*, Berg, por su parte, reconoce como tal residuo a la apariencia de los enseres del hogar musical tradicional y lo aniquila fielmente". Adorno. "Alban Berg. El maestro de la transición ínfima" pg. 81; GS13 pg. 417: "Hat Freud den Staff seiner Erkenntnis den <Abhub der Ercheinungswelt> gennant, so erkennt Berg den Schein des überkommenen musikalischen Haustraus als solchen Abhub, den er in Treue zertrümmert".

⁴⁰⁴ Es decir al revocar la diferenciación llamada yo la generalización interpretativa de Freud se convierte en abstractamente repetida, y por ende en invariante.

⁴⁰⁵ Así por ejemplo dice Adorno: "Freud es también más idealista de lo que se cree. Al situar las obras de arte puramente en la inmanencia psicológica quedan alienadas con respecto a la antítesis del no-yo. Los agujeros de la obra de arte no llegan a tocarle porque agotan su fuerza en dominar psíquicamente las pulsiones reprimidas y finalmente en adaptarlas". Adorno. TE pg.23.

La crítica adorniana de la sociedad sobrepasaba pues con creces las determinaciones de Freud, aunque le debía sin lugar a dudas la comprensión del lado violento del proceso de socialización, sobre todo en lo que se refiere a la "violencia corporal" que se evidenciaba en neurosis y en las más variadas sintomatologías. De ahí que como supo ver Adorno quien criticara a la sociedad actual, no debería descartar que ésta fuera experimentada a través de conmociones, en las sacudidas repentinas y abruptas que están servidas por la alienación del individuo en la sociedad. Así si Hegel había afirmado que las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices, Freud veía en cambio en las cicatrices las huellas del recuerdo que forman la identidad, mientras que Adorno apuntaba como ese causar cicatrices era propiamente parte de la forma en que "la sociedad se impone al individuo". Y por ello el "mundo interior" repleto de cicatrices mal cerradas, traumas, añoranzas, miedos y deformaciones, no quedaba tampoco exento del permanente peligro de que el sufrimiento acumulado llegara a transformarse en violencia. Pues no en vano la "sociedad se ve ligada por la amenaza —si bien de forma variadamente indirecta— de la violencia física [körperlicher Gewalt], y a ésta se retrotrae la <hostilidad potencial> que se deja sentir en neurosis y perturbaciones del carácter."⁴⁰⁶

Neurosis y alteraciones de carácter, que el mismo Freud había vinculado en última instancia a la necesidad de vida (Ananke), y que acababan siendo caracterizadas en la teoría de la libido como el resultado de una doble intencionalidad, de un doble sentido: el de la excitación sexual y el de la prohibición, cuyo fruto era obviamente la necesaria transacción. Ahora bien cabe recordar que para Freud también el mismo sentido del sueño, del sueño "normal", obedecía a dos intenciones diferentes que en parte se imponen y en parte fracasan, por no mentar que el mismo sentido de los síntomas se valía de los mismos mecanismos del sueño, como el desplazamiento y la condensación, en tanto que descarga sustitutiva de la satisfacción denegada. Es decir, cabe insistir en que Freud estaba preguntando por el sentido de las huellas que el significado ha tapado, incluso por los gestos que formaban las experiencias recubiertas por la conceptualización simbólica, por el significar; en suma por lo que más tarde fue acuñado como "dominio extranjero interior"⁴⁰⁷ que aquí se vinculaba a lo *somático*, a la realidad del *cuerpo* y que formaba parte, sin duda alguna, del núcleo de la

⁴⁰⁶ Adorno. ESI pg.30; SSI GS8 pg.31.

teoría de la libido⁴⁰⁸. Y de ahí también que si en última instancia la causante de las neurosis y las alteraciones de carácter no era otra cosa que la necesidad de vida, Adorno hubiera remarcado que en el psicoanálisis la emancipación de uno desde el principio heterónomo de su inconsciente equivaldría a su abolición; ya que en esa referencia a la "necesidad de vida" aparecía en Freud ese momento social, solo hasta cierto punto abstracto, como algo exterior de la psicología. No por casualidad Freud había reconocido tácitamente que la doctrina del instinto (Trieblehre) no funda ella sola el comportamiento de lo social: que los hombres son para sí otro porque son en tanto que esencia social. En verdad el principio social dominante no solo ligaba así a la sociedad y al individuo (y a sus formas de reflexión científica, la sociología y la psicología) sino que en realidad ambos no se hallaban nunca totalmente escindidos. Tal era la razón de que para Adorno en última instancia los movimientos más importantes de la realidad social, esto es, amenazantes, y por eso *reprimidos*, entraran en la psicología, en el inconsciente subjetivo, pero transformados en imágenes colectivas, a saber, bajo lo que Freud consideraba imágenes arcaicas (archaischen Bilder).⁴⁰⁹ Si bien no era menos cierto que tal imaginario no era en realidad sino "la actual figura del mito de lo social"⁴¹⁰. Pues la transformación de lo social en algo interno y aparentemente intemporal lo convertía necesariamente en algo no verdadero.

Ya en "La idea de historia natural" cuando Adorno trataba de afinar su idea de interpretación filosófica al mostrar cómo la historia se daba como algo discontinuo entre "el material natural mítico arcaico de la historia, de lo sido" y "lo nuevo que en ella emerge dialécticamente" y cómo la filosofía debía elaborar esos dos elementos y confrontarlos entre sí, Adorno señalaba también cómo desde el ámbito de la *investigación*, en el psicoanálisis, esta antítesis se daba con toda claridad entre "los símbolos arcaicos, a los que no se conecta

⁴⁰⁷ Freud. NLIaP pg. 3132

⁴⁰⁸ "Aquello que antes os he expuesto (...) podría ser completo por el examen de las demás zonas del soma. La vida sexual de un niño comporta una serie de tendencias parciales que (...) utilizan para conseguir placer tanto el cuerpo mismo del sujeto como objetos exteriores". Freud. LIaP pg.2320.

⁴⁰⁹ De ahí que de nuevo frente al revisionismo Freud tuviera razón allí donde no la tenía: en su ceguera frente a la división entre sociología y psicología, de donde le vino su justificación metodológica de ahondar en las profundidades arcaicas del individuo y de tomarlo como algo absoluto que es vinculado a la totalidad sólo a través de la necesidad de vida (Lebensnot) y del dolor (Leiden) que ello produce.

⁴¹⁰ Adorno. *Postscriptum* en SSI GS 8 pg. 92.

ninguna asociación, y los símbolos intrahistóricos, intrasubjetivos, dinámicos, que pueden eliminarse y se dejan transformar en actualidad psíquica, en conocimiento presente."⁴¹¹

Por un lado para Adorno se trataba de mostrar como lo mítico arcaico, que supuestamente persistía de forma substancial no subyace de una manera tan estática, sino que en todos los mitos se encontraba adherido el elemento de la dinámica histórica y en forma dialéctica, de modo que ya en su fundamento lo dado de lo mítico era totalmente contradictorio tal y como aparecía en el propio fenómeno de la ambivalencia, del contrasentido, de las "palabras primitivas".⁴¹² Y ya que en verdad Freud consideraba también a las particularidades sui géneris de la elaboración onírica como rasgos arcaicos, estas eran igualmente vistas como inherentes a los antiguos "*sistemas de expresión*", esto es, a las antiguas lenguas y escrituras en las que se originaban las mismas dificultades, a saber: *dobles sentidos e indeterminaciones*. Según Freud "esta forma expresiva que bajo la censura la elaboración onírica comunica a las ideas latentes retrocede a estados muy pretéritos de nuestro desarrollo intelectual, esto es, el lenguaje figurado, a las relaciones simbólicas y quizá a condiciones que existieron antes del desarrollo de nuestro lenguaje abstracto".⁴¹³ Con ello Freud consideraba aquí a las relaciones simbólicas como una serie de traducciones constantes que se manifestaban en ciertos elementos del sueño y que se caracterizaban (al contrario que en la técnica de asociación) por su carencia de asociaciones. Y aún cuando para Freud los símbolos oníricos muchas veces resultaban exclusivos del sueño apareciendo rara vez en otros sectores del simbolismo y viceversa,⁴¹⁴ todo parecía llevar a una *primitiva forma de*

⁴¹¹ Adorno. AF pg.129; AP GS1 pg.362.

⁴¹² De esta guisa, siguiendo las afirmaciones filológicas del momento, el propio Freud resaltaba como en las "palabras primitivas" de las lenguas más antiguas se daba ya una oposición de sentido; oposición que venía expresada por el mismo radical de la palabra y que venía a ser del tipo fuerte-débil, claro-oscuro, grande-pequeño. Así por ejemplo en el egipcio primitivo "ken" debía significar fuerte y débil, mientras que para evitar las equivocaciones a causa de la ambivalencia propia de la palabra se podría recurrir en el lenguaje oral a una entonación o a un gesto que variaran el sentido que se pretendía dar a la palabra, o en el lenguaje escrito a una imagen añadida no destinada a ser pronunciada (por ejemplo, "ken" en su significado de fuerte se escribiría añadiendo a la palabra una imagen como la de un hombre puesto en pie, y para su significado débil se añadiría a la palabra la figura de un hombre en cuclillas). Sólo en épocas posteriores, prosigue Freud, llegaría a obtenerse a causa de leves modificaciones de la palabra ambivalente primitiva una designación especial para cada uno de los comentarios que engloba, desdoblándose así "ken (fuerte-débil)" en "ken-fuerte" y "ken-débil".

⁴¹³ Freud. LlaP pg.2244.

⁴¹⁴ Para Freud el conocimiento de la significación de los símbolos aparecía también en fuentes tales como las fábulas, los "mitos", el folklore o estudio de las costumbres, usos, proverbios, cantos, y por último en el lenguaje poético y en el "lenguaje corriente".

expresión desaparecida de la que solo quedarían algunos restos diseminados en diferentes sectores ligeramente modificados. Es más, según Freud, entre todos los símbolos propiamente dichos y lo sexual se daría una íntima relación, lo cual reforzaría la visión de ese presunto "idioma fundamental" donde los símbolos primitivamente sexuales habrían recibido después una aplicación distinta que fue despojándolos de su carácter simbólico hasta dejarlos adscritos a otro género de representación. De este modo la *investigación* psicoanalítica trataba de descubrir en la vida psíquica del individuo hechos que permitirían "resolver más de un enigma de la vida colectiva de los hombres", o al menos "fijar su verdadera naturaleza".⁴¹⁵

Una semejante *forma expresiva* vinculada a rasgos arcaicos debía aparecer también en la "sintomatología estricta". Y de hecho junto a los síntomas individuales aparecían siempre los síntomas típicos, que eran aproximadamente los mismos en todos los casos y a duras penas presentaban diferencias individuales, siendo por tanto muy difícil enlazarlos a la retrospección histórica del individuo. Y no hay que olvidar, por cierto, que eran justamente los síntomas típicos -mucho más frecuentes- los que servían de guía para fijar el diagnóstico. Pues, en efecto, según Freud el arte interpretativo obtenía la explicación satisfactoria de los síntomas neuróticos individuales mediante su relación con los sucesos vividos por el enfermo, si bien aquél resultaba insuficiente para descubrir el significado de los síntomas típicos, cuyas causas permanecían ocultas, enigmáticas. Así los síntomas típicos de la enfermedad poseían causas ocultas "no siendo los datos históricos revelados por el análisis sino pretextos accidentales que al presentarse son aprovechados por la necesidad interna existente".⁴¹⁶ Y de ahí que estos síntomas -al contrario que los individuales- debieran depender de sucesos igualmente típicos, esto es, "comunes a todos los hombres". A la postre todos estos síntomas y sueños típicos resultaban ser expresiones que no podían ser explicadas

⁴¹⁵ Freud. LIIaP pg.2225. "La relación simbólica sería, pues, una supervivencia de la antigua identidad de las palabras. Objetos que antiguamente tuvieron el mismo nombre que aquellos otros referentes al sector y a la vida genitales, aparecerían ahora en los sueños a títulos de símbolos de dicha esfera y dicha vida". Freud. LIIaP pg.2224. En este sentido la regresión que supuestamente caracterizaba a la elaboración onírica debía ser tanto formal como material. Formal por el modo de expresión. Material porque despertaba particularidades de nuestra vida psíquica intelectual, o sea, las tendencias iniciales de nuestra vida sexual y nuestro primitivo bagaje intelectual.

⁴¹⁶ Freud. LIIaP pg. 2292. Por ejemplo, según Freud, si en un caso de histeria se logra enlazar un rasgo típico (vómitos histéricos) con un suceso personal (una determinada sensación de repugnancia), en otro caso de

desde el trabajo psicoanalítico, mediante el individuo como mónada, pues se situaban más allá del mecanismo de la asociación haciendo a su vez imposible al mecanismo de la interpretación su acceso a estas imágenes arcaicas, supuesta herencia de lo colectivo, sedimentadas en cada individuo.⁴¹⁷

Frente a ello, conforme al procedimiento *interpretativo*, aquello que aparecía como intemporal, como *natural*, tenía que ser expuesto como segunda naturaleza, como históricamente producido, como producto de lo social. Por ello la imagen concreta de la historia natural, la interpretación filosófica, requería en primer lugar desprenderse de la ilusión que suponía la aceptación del carácter estático de los elementos arcaicos. Y así de hecho en el modelo psicoanalítico los símbolos arcaicos, que se suponían estáticos y eternos, eran revelados ya en su propio fundamento como dinámicos desde el momento mismo en que se vinculaban a la propia ambivalencia de las palabras primitivas. Si bien lo más importante era insistir en que aquello que parecía intemporal y natural, no era en realidad sino segunda naturaleza, esto es, producto de lo social. Y para ello, para desvelar el carácter históricamente producido de lo aparentemente mítico, podía también interpretarse desde otros términos -y con vistas a la desmitificación del presente-: a saber, lo arcaico podía ser *expresado* como con plena vigencia, como pleno de significado, a la luz del presente. No en vano señalaba Adorno, en su peculiar lenguaje hiperbólico, que la verdad solo se deja comprobar en algunos sueños, pues en lo más deformado es donde se llega a veces a saber más de los hombres, esto es, de lo negativo, de lo libre de ideología en tanto que bajo los controles del estado despierto: Los hombres "son como los sueños, así es el mundo".⁴¹⁸

Por otro lado, una vez revelados como dinámicos los símbolos arcaicos y su apariencia estática, se trataba de interpretar lo que se presenta de nuevo cada vez, "lo nuevo en su

síntomas idénticos (vómitos histéricos), éstos se podían referir a un suceso personal de una naturaleza totalmente diferente.

⁴¹⁷ En verdad para Freud todo este género de expresiones era calificado de arcaico o regresivo, en el sentido que nos hacía retornar a una doble pre-historia: La prehistoria individual (la infancia) y la prehistoria filogenética (pues cada individuo debía reproducir abreviadamente en el curso de su infancia el desarrollo de la especie).

⁴¹⁸ Adorno. "*Postscriptum*" en SSI GS8 pg.92. Lo cual por cierto contrastaba bastante con la posición de Habermas. Al respecto de la crítica de Habermas J. Whitebook en "Habermas y la Modernidad" había señalado cómo de lo lingüístico de la sociedad y lo lingüístico del proceso de socialización no se podía seguir que existiera una armonía pre-establecida entre la sociedad y la naturaleza interior. O sea que la "posibilidad

momento" (jeweilig Neue). Esto es, interpretar lo presentado como producido, como histórico; dónde curiosamente eso nuevo en curso de aparición se presentaba como algo arcaico a causa de su presunción de totalidad estructural. De ahí que ahora se tratara de interpretar lo que se presentaba como nuevo bajo la apariencia de una unidad sistemática y exponerlo como violencia inflingida a la primera naturaleza material. O desde otros términos, lo más novedoso podía ser obligado a perder su vigencia, su significación, al ser *expresado* como arcaico - y a veces incluso como simple barbarie arcaica-. De hecho ya el propio Freud había logrado destapar la supuesta invarianza de la estructura de la individualidad, cuya apariencia (Schein) se suponía en la época de la sociedad individualista burguesa, al mostrar detalladamente toda aquella violencia ejercida por la necesidad de vida sobre el propio individuo. Si bien no era menos cierto que al otorgar a lo nuevo, a los símbolos intrahistóricos, intrasubjetivos, esto es, dinámicos, la posibilidad de ser eliminados y transformados en actualidad psíquica, Freud estaba preguntando aún en realidad por el sentido de esos símbolos, por el descubrimiento de su *enigma*, de la pre-historia individual. Al fin y al cabo el psicoanálisis había surgido con pretensión de ser ciencia y no de ser filosofía. De ahí que Freud desde su principio de *investigación* crítico radical al captar, en la teoría de la libido, el doble sentido en los lenguajes cifrados del lapsus, el sueño y el síntoma, tratara de demostrar con ello su verdadero sentido, y de llegar así al supuesto descubrimiento del enigma de la nerviosidad.

Por el contrario ya en "Actualidad de la filosofía" Adorno había señalado, refiriéndose a la filosofía, como "la idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema de *sentido* [eines *Sinnes*] con el que se le confunde la mayoría de las veces."⁴¹⁹ Ya que la tarea de la filosofía era aplicar la fantasía exacta, para ella "la respuesta al enigma no es el *sentido* [der *Sinn*] del enigma".⁴²⁰ Pues el enigma no es en verdad algo lleno de sentido, sino insensato (sinnlos), y por ello cuando la respuesta al enigma que está en estricta antítesis con él, era dada, lo destruye, lo resuelve, y con ello logra deshacer el sinsentido, mas no otorgarle sentido.

de un lenguaje completamente público no se deduce a partir de la imposibilidad de un lenguaje totalmente privado".

⁴¹⁹ Adorno. AF. pg.87; AP GSI pg.334.

⁴²⁰ Adorno. AF. pg. 93; AP GSI pg.338

Todo ello debía de paso romper la inmanencia psicológica y llevar a Freud hasta la inmanencia social.⁴²¹ Pues con ello en primer lugar el modelo del individuo biológico del psicoanálisis lograba hacer su aparición en tanto que síntoma histórico-social, ya que por un lado lograba repetir en sí mismo el proceso histórico: "Por su estructura mimética preindividual, todo temperamento vive de las inconscientes fuerzas colectivas que en él laten"⁴²². Y por otro lado lograba repetir el proceso social: "Como la individuación y el sufrimiento que trae consigo son una ley social, la sociedad sólo puede experimentarse individualmente".⁴²³

Y en segundo lugar desde la propia tarea interpretativa la pregunta freudiana por el doble sentido era llevada todavía más lejos. Pues aquello que no encaja en su esencia histórico-social, aquello no armónico que se presenta como violentado, ya no es visto como algo que pueda en última instancia ser elevado al sentido de lo positivamente dado, sino como descomposición de lo positivamente dado: como consciente disolución de su sinsentido. No por casualidad la dialéctica, el pensamiento crítico interpretativo, aparece siempre frente a la razón dominante como algo irracional, y que solo cuando la sobrepasa y la supera se convierte en racional: "Una vez ha reconocido como enfermas la generalidad dominante y sus proporciones (...) aquello mismo que conforme a las medidas del orden aparece como enfermo, desviado, paranoide y hasta dis-locado (<ver-rückt>) se convierte en el único

⁴²¹ En efecto a pesar de la crítica al problema de la inmanencia, tal y como a la postre era entendida por Freud, Adorno no había dejado en ningún momento de alabar el principio freudiano crítico radical que unía toda negación de la trascendencia a la generalización interpretativa. Esto contrastaba también con la postura de Habermas, al igual que cuando bajo la razón comunicativa las estructuras de la intersubjetividad pasaban a ser constitutivas tanto del sistema social como del sistema de la personalidad, las cuales por mor de la disquisición metodológica tenían que quedar integradas en una misma estructura teórica. Tampoco aquí han faltado los detractores de tal postura. Así por ejemplo D. Cook ha señalado como frente a la decisión de Habermas de integrar metodológicamente ambas disciplinas (psicología y sociedad) Adorno siempre defendió que aquello que estaba separado en la realidad no debía ser reconciliado o integrado en el pensamiento, que existe ahí un antagonismo "que uno no debería ocluir en orden a hacer más fácil la teorización". Deborah Cook. *The Sundered Totality: Adorno's Freudo-Marxism* pg. 209. Por otro lado la postura de Adorno era ya de por sí bastante crítica con cualquier tipo de trascendencia *afirmativa*. De hecho en la misma "Dialéctica Negativa" Adorno señalaba como después de Auschwitz la sensibilidad no tiene más remedio que condenar al ridículo "la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente". DN pg.361.

⁴²² Adorno. TE pg.62.; ÄT GS7 pg.69: "Jede Idiosynkrasie lebt, vermóge ihres mimetisch-vorindividuellen Moments, von ihrer selbst unbewussten kollektiven Kräften".

⁴²³ Adorno. TE pg. 338; ÄT GS7 pg. 385: "Weil Individuation, samt dem Leiden, das sie involviert, gesellschaftliches Gesetz ist, wird einzig individuell Gesellschaft erfahrbar".

germen de auténtica curación”.⁴²⁴ Y es que si como señala Adorno tan cierto es hoy como en la Edad Media que sólo los locos dicen la verdad al poder, entonces bajo este aspecto es un deber de la dialéctica llevar esa verdad del loco a la consciencia de su propia razón, una consciencia sin la cual ésta de seguro se hundiría en el abismo de aquella enfermedad que el sano sentido común dicta sin piedad a los demás.

⁴²⁴ Adorno. MM pg 70-1; MM GS4 pg.81: “Hat sie [die Dialektik] einmal das herrschende Allgemeine uns seine Proportionen als krank (...) erkannt, so wird ihr zur Zelle der Genesung einzig, was nach dem Mass jener Ordnung selber als krank, abwegig, paranoid ja als <verrück> sich darstellt”.

V. PSICOLOGIA Y SINSENTIDO: LOS MODELOS DE LA "PSICOSIS".

A. Hacia la "psicosis": El narcisismo.

La revisión del concepto de individualidad no sólo suponía un mero seguimiento descriptivo, sino que tal revisión había ido acompañada de un peso normativo, crítico. Las variadas críticas, interpretaciones, y opiniones sobre el concepto adorniano de la individualidad, sobre todo a partir del modelo psicoanalítico, habían estado centradas normalmente sobre el cambio del *carácter social*. Este debía suponer en primer lugar el tránsito hacia una nueva antropología para la cual quedaba prácticamente obsoleto el complejo de Edipo y todo lo que éste conllevaba socialmente -por ejemplo la relación intrapsíquica del imago del padre y la madre como base del carácter de la individualidad burguesa-. Y por tanto, en segundo lugar, la aparición de un nuevo tipo de carácter social vinculado a una nueva situación socio-histórica caracterizada por una relación más inmediata con el poder social.⁴²⁵ Ahora bien todo aquello vinculado al concepto del carácter, la "dimensión genética", tenía que ser tomado con muchas precauciones. Pues por un lado, como indicaba el propio Adorno, tales conclusiones eran justificables solamente en cuanto "se referían a tendencias, y no como simples statements of fact". Y por otro lado Adorno prefería hablar casi siempre en términos de modelos de patologías antes que en términos de modelos de personalidad o tipos de carácter.⁴²⁶ En cualquier caso, comentaba Adorno, cuando Freud pretendió que la sociología

⁴²⁵ Así si frente a la teoría burguesa, que afirmaba la primacía del individuo autónomo, Adorno mostraba como el individuo reflejaba en realidad a la totalidad social, esto es, que la sociedad era en verdad su sustancia, cuando por el contrario la primacía pasaba a ser puesta en el colectivo social o en la *organización* social (por supuesto en el primer caso en las sociedades dictatoriales y en el segundo caso de cara a las sociedades democráticas del capitalismo tardío vinculadas a la funcionalidad sistémica). Visto así Adorno defendía en verdad la capacidad del individuo en su existencia monádica, esto es, su capacidad de *sacar fuerzas* de aquel *principium individuationis* en medio de una sociedad funcional que tendía a convertir al individuo entre otras cosas en algo totalmente intercambiable. De otro lado, insistía Adorno, en que "los análisis orientados en sentido subjetivo reciben valor únicamente dentro de la teoría objetiva", o en otros términos, "nunca dudamos de la primacía de los factores objetivos sobre los psicológicos". Pues la psicología social "únicamente quería añadir, como rezaba una famosa fórmula de Freud, algo que fuese nuevo, complementario de lo ya conocido". Adorno. C pg. 125-6.

⁴²⁶ En verdad Adorno había indicado ya en "*Die revidierte Psychoanalyse*" que el énfasis puesto en una totalidad del carácter frente a los impulsos fragmentarios, únicos, implicaba siempre la creencia armonizada en lo que podía ser llamado la unidad de la personalidad, una unidad que nunca se realizaba en nuestra sociedad. En relación a esta cuestión J. Rickert señala que a pesar de su ataque a Eric Fromm, Adorno cambió posteriormente su posición sobre los tipos de carácter. Y ello a pesar de que en el caso del revisionismo, éste

no fuera otra cosa más que una psicología aplicada, no había que olvidar que las leyes de la sociedad no son las mismas que predominan en la pura interioridad del hombre. Estas leyes se han objetivado dividiendo a los hombres y a la psiqué individual, enfrentándolos y oponiéndolos de tal modo que se ha transformado la función de lo que antaño abarcaba la expresión de la psicología social. Pues si la psicología social "hace 25 años pretendía seguir como la coacción social llega hasta las más finas ramificaciones anímicas del individuo, el cual cree erróneamente que es para sí y que se pertenece a sí mismo, hoy la reflexión sobre los mecanismos de la psicología social llega a ser utilizada muchas veces para atajar (abzulenken) esa violencia de la sociedad. Las dificultades y conflictos de la situación actual llegan a ser minimizados tan pronto como se reducen de forma inmediata al hombre, a meros procesos interiores".⁴²⁷

era acusado de que el uso de la tipología implicaba "supuestamente" un carácter armónico, mientras que en la Personalidad Autoritaria el uso de la tipología era "justificado" en base a que reflejaba exactamente "la pérdida de la individualidad en la cultura moderna". Por ello en cualquier caso al "revisar radicalmente su interpretación de los conceptos que previamente había visto como conformistas, Adorno abandona tácitamente su crítica de la teoría de Fromm sobre los tipos de carácter". John Rickert. "The Fromm-Marcuse Debate Revisited" pg.305. Ahora bien por un lado, Adorno criticó explícitamente la "Totalität des Charakters" en el artículo de 1946 "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis" (editado más tarde en alemán bajo el título de "Die revidierte Psychoanalyse") y en "Minima Moralia". Ambos eran de la misma época en que Adorno trabajaba en *The Authoritarian Personality* (dentro de los *Studies in Prejudice*) publicado en 1950. Es decir, la crítica de que Adorno cambió "posteriormente" su posición no es en este sentido del todo afortunada. De hecho S. Buck-Morss ha llegado a señalar que "la personalidad autoritaria fue menos una superación que una sublimación de su método... permitiendo que la especulación filosófica cualitativa pasara la censura positivista y cuantitativa de la ciencia social oficial". Susan Buck-Morss. "Origen de la Dialéctica Negativa" pg.348-9. De otro lado, el propio Adorno indicaba que la dimensión genética, es decir la formación del carácter autoritario, era utilizada "en la medida de nuestras posibilidades" para el estudio del potencial fascista. El objetivo, semejante al psicoanálisis, no era comprobar opiniones ni disposiciones actuales, sino poner al descubierto una "conexión entre lo manifiesto y lo latente" con el fin de revelar ciertas "tendencias". Adorno. C pg.132. No se trataba pues de "reflejar" meramente la pérdida de la individualidad en la cultura moderna, sino -como era habitual en Adorno- de realizar la crítica de la presente situación con el fin de potenciar la conciencia en los individuos concretos en cuestión.

⁴²⁷ Adorno y Horkheimer. "Freud in der Gegenwart" en *Veremischte Schriften* GS20, pg.647-8. Años después, al comentar sus trabajos científicos en los Estados Unidos, Adorno escribía: "Nos atuvimos a la idea, a mi juicio verosímil, de que en la sociedad contemporánea las instituciones y tendencias objetivas de desarrollo han adquirido tal predominio sobre las personas individuales que estas... dependen cada vez menos de su propia manera de ser consciente e inconsciente, de su vida íntima". Adorno. "Experiencias científicas en Estados Unidos" en C pg.125. E igualmente en el *Postscriptum* (de 1966) al artículo de 1955 "De la relación entre sociología y psicología" señalaba Adorno cómo "la sociedad no es nada inmediato a los hombres, sino que las relaciones entre estos se han independizado, oponiéndose prepotentemente a todo lo individual (Einzelnen) y permitiendo las conmociones psicológicas justo apenas como trastornos de los mecanismos que son integrados en la medida de lo posible". Adorno. "Postscriptum" en SSI pg.89. Del mismo modo Marcuse señalaba como los procesos psíquicos antiguamente autónomos e identificables estaban siendo absorbidos por la función del individuo en el estado, por su existencia pública. Y de ahí que en última instancia los problemas psicológicos llegaran a convertirse en problemas políticos: Así "el desorden privado refleja más directamente

En verdad quedaba claro que en la formulación teórica de Adorno estaba puesta siempre la exigencia de que los conceptos debían reflejar en sí el contenido de experiencia de una época, su núcleo temporal, para llegar a ser legítimos al material analizado. La exposición del propio tiempo llevó de nuevo a Adorno ineludiblemente en primer lugar al estudio del potencial fascista y posteriormente al análisis de las sociedades democráticas del capitalismo tardío. Así en primer lugar entre los motivos *subjetivos* vinculados al fenómeno del fascismo, Adorno reconoció una reacción hacia la atomización del individuo -que entregaba al sujeto a la impotencia- y la angustia ante el "desclasamiento social". Y de ahí que frente a la experiencia del fascismo Adorno no dejara nunca de exigir la fuerza crítica y la mayoría de edad de los sujetos como baluarte frente a cada forma nueva de totalitarismo y de imposición del "colectivismo". De igual modo en las sociedades funcionales del capitalismo tardío Adorno volvió a apelar a la fuerza de los sujetos frente a la debilidad presente en el reconocimiento del orden existente. En ambos casos el psicoanálisis era utilizado a modo de modelo para la interpretación, o al menos como inspirador de los modelos psico-sociales.

Ya en "*Totem y Tabú*" había presentado Freud un primer esbozo para una teoría de la civilización, esto es, para encontrar el origen de las instituciones de nuestra propia cultura. En base a los resultados de la investigación etiológica de la época Freud pensó en la sociedad organizada totémicamente para encontrar el modelo primigéneo de la relación padre-hijo característica de la familia burguesa. Es decir, Freud recurría a la explicación a nivel filogenético del complejo de Edipo que para él era ontogenéticamente un elemento fundamental de la psicología humana. Con ello Freud se interesaba por la cuestión de las constelaciones originales que podrían estar vinculadas en esa relación y por el suceso "real" que habría conducido por primera vez a la internalización de la prohibición del incesto, que desde entonces parecía contar como motivo cultural permanente en todas las instituciones

que antes el desorden de la totalidad, y la curación del desorden personal depende más directamente que antes de la curación del desorden general". H. Marcuse. "Eros y civilización" pg. 14. Al respecto de esta afirmación de Marcuse, C. Rachlis ha hecho hincapié en como en estos planteamientos el problema de la *felicidad* está también a la base de las tensiones y polarizaciones del pensamiento político en general, esto es de las tensiones y polarizaciones de "teoría y práctica, realidad y apariencia, y libertad y necesidad". Charles Rachlis. "Marcuse and the Problem of Happiness" pg.257.

sociales.⁴²⁸ En primer lugar Freud resaltaba en el totemismo un hecho "religioso" según el cual existía una relación de respeto y mutua consideración entre los hombres y el tótem, junto a la creencia de éstos en su descendencia común del tótem por la cual además tomaban su nombre. Y en segundo lugar Freud había observado un hecho "social" según el cual existían dos obligaciones fundamentales, tanto entre los miembros del clan como entre los miembros de las distintas tribus: un determinado mandamiento rigurosísimo que consistía en no matar al tótem (normalmente un animal) y una amplia restricción como la exogamia. Junto a estas dos observaciones Freud llamaba la atención sobre un elemento clave: la ceremonia de la comida totémica. En ella aparecía el sacrificio del tótem, el cual estaba totalmente prohibido a los actos del individuo, siendo justificable ahora solamente bajo la responsabilidad de la comunidad; lo cual hacía suponer en principio que la fiesta-sacrificio no era sino un acto de camaradería. Sin embargo en la respuesta de los miembros de la comunidad ante dicho sacrificio se podía observar una *actitud afectiva ambivalente* -es decir, no solamente aparecía el *regocijo* ante la festividad sino también el *llanto*-. Basándose en esta actitud *ambivalente* ante la comida totémica y en las teorías darwinianas que suponían la existencia de un estado social primitivo (parecido a algunas organizaciones de los primates y otros animales mamíferos) en donde aparecía la existencia de un padre celoso y violento que reservaba para sí a todas las hembras y expulsaba a los hijos conforme iban creciendo, Freud llegó a la conclusión de que el animal totémico era en realidad la sustitución del padre: "Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna".⁴²⁹

Con ello Freud establecía ahora el comienzo de la sociedad y la historia justamente en la organizada horda de hermanos. Tras el asesinato colectivo del padre todo poderoso, las mujeres como los hijos harían adquirir a los hermanos parricidas la función del padre primitivo; los cuales a su vez atormentados de arrepentimiento se apropiaban de la prohibición del padre en una obediencia retrospectiva. Así reconocían la prohibición del incesto e instituían al padre muerto, de nuevo, como instancia moral -ahora *simbólicamente*-:

⁴²⁸ "Si esta semejanza no es simplemente un producto del azar, habrá de permitirnos proyectar cierta luz sobre los orígenes del totemismo en remotísimas épocas, esto es, nos permitirá hacer verosímil la hipótesis de que el sistema totémico constituye un resultado del complejo de Edipo, como la zoofobia de Juanito o la perversión del pequeño Arpad". Freud, "Totem y Tabú" pg.1832.

⁴²⁹ S.Freud "Totem y Tabú" pg.1838.

nadie debía de aquí en adelante ocupar su lugar y en tanto que padre común se convertía a la vez en el vínculo y en la instancia de apelación para la vida de la comunidad. De este modo a consecuencia del proceso *afectivo ambivalente* (por el odio al padre y a la vez por el amor y admiración hacia él) habría surgido el remordimiento y habría nacido la conciencia de culpabilidad que engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, que además, debían coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo. Desde aquel momento, según Freud, aquella culpa real llevó al sentimiento de culpabilidad procedente de la angustia y la agresión e inició un círculo de protesta y resignación que debió ser el impulso de arranque para el desarrollo histórico; por lo cual en el curso de la historia volvían de nuevo las figuras del padre a las que tampoco escapaban los hijos, creando así un padre espiritual venerado como Dios.

Desde la tarea interpretativa Adorno señalaba, al respecto de esta hipótesis especulativa sobre el asesinato del padre primigenio, cómo a Freud "en la transición de lo imaginario a la realidad histórica se le olvidó la modificación de todo lo real en el inconsciente por él descubierto, y por eso sacó erróneamente conclusiones sobre datos históricos como la muerte del padre por la horda primordial."⁴³⁰ Adorno rechazaba así la propuesta según la cual el asesinato del padre prístino sería un evento extra-psíquico factual, si bien no dejaba de descubrir bases extra-psíquicas para la teoría de la represión de los instintos. Pues con todo, yendo al campo de la interpretación no era difícil reconocer en la construcción freudiana el modelo de la joven democracia burguesa, en el cual el ciudadano individual, un hermano frente a sus semejantes, era sin embargo tanto en la familia como en la jerarquía social una figura paterna provista de poder, y frente al dios paternal siempre un hijo. No en vano esta distribución de papeles correspondía en la sociedad burguesa con las posiciones conflictivas de la dinámica psíquica interna que debían convertirse en el impulso inicial de todas las angustias y formas de defensa. Y de ahí que al fin y al cabo se pueda decir que el conflicto de Edipo, en tanto que conflicto real, no se convirtió en la fuerza determinante para la psicología freudiana del sujeto, sino más bien su internalización. Una vez esto fue establecido la percepción de la realidad del sujeto se transformó de modo que la instancia paterna internalizada tuvo que provocar que el sujeto tuviera que aferrarse a la esfera de la

infancia en una sociedad que apenas proporcionaba una simbolización al conflicto generacional y al conflicto sexual.

En verdad Freud estableció el proceso de individualización en la familia, y a partir de ella todos los atributos propios del sujeto burgués los vio surgir de un proceso tan lleno de conflictos como de formas de compromiso entre los deseos impulsivos del sujeto y las exigencias normativas de la sociedad. En ella, en la familia, la figura del padre actuaba como representante de la norma social y la figura del hijo en su lucha competidora en torno a la madre actuaba en última instancia, ante el poder del padre, a la vez que en la renuncia a su resistencia frente al padre mostraba también su sometimiento por la promesa de ser algún día igual que el padre.⁴³¹ Es decir, "autonomía" y "adaptación" pasaban a ser descritas desde el filtro de la estructuración familiar burguesa: "La relación entre autonomía y adaptación fue reconocida primero por Freud, y luego se ha hecho familiar a la conciencia científica norteamericana".⁴³²

Freud describió el proceso de individuación como una lucha que en la mayoría de ocasiones fue sacada fuera de la escena interior con consecuencias fatales para la propia relación con la realidad. A causa de la obligación hacia aquella autonomía, el sujeto tuvo que convenir consigo mismo lo que antes era reglamentado colectivamente. Si bien los conflictos reales y la suerte de la pulsión instintiva bajo el aspecto de la supuesta autonomía mostraron justamente el fracaso de ésta en lo que tenía de apariencia. En realidad, como señaló Adorno, si el concepto de lo psicológico sólo podía obtener su contenido entre la racionalidad y la irracionalidad como algo extrapsicológico, no fue una mera casualidad que el psicoanálisis fuera concebido en el ámbito de la vida privada, de los conflictos familiares, de *la esfera del consumo*. Hablando en términos económicos: "estos son sus dominios, porque el propio juego de las fuerzas propiamente psicológicas está restringido al sector privado, y apenas

⁴³⁰ Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pgs. 166-7. Es decir, el carácter paralizado del inconsciente que Adorno criticó tanto en Freud.

⁴³¹ "Bajo el imperio de la necesidad, el niño (...) incorpora identificándose con ella, a esta autoridad inaccesible, que entonces se convierte en super-yo (...) El yo del niño debe acomodarse al triste papel de la autoridad así degradada: del padre. Se trata, como en tantas ocasiones, de una típica situación invertida: <si yo fuese el padre y tú el niño, yo te trataría mal a ti>". S.Freud. "El malestar en la cultura" [MC] pg. 3057.

⁴³² Adorno. C pg.107. La cita sigue: "Pero cuando arribé a Estados Unidos, hace ya treinta años, no ocurría lo mismo. *Adjustment* era todavía una palabra mágica". La duplicidad entre adaptación y autonomía aplicada a la conciencia científica americana desarrollada en los años 60 era por su parte un ejemplo de que la adaptación y

tiene poder sobre la esfera de la producción material."⁴³³ Si bien ello no impidió a Freud hurgar en el fondo de la lesionada individualización burguesa.

Tras esa primera construcción de la civilización llevada a cabo por Freud, fue sin embargo el propio Freud quién cambió el acento de sus observaciones. Ahora frente a "Totem y Tabú", escrita entre 1913 y 1914, en "*Psicología de las masas y análisis del yo*" de 1921, posterior por lo tanto a la primera guerra mundial, ya no aparecía aquella hipótesis especulativa de la horda de hermanos organizada "democráticamente" sino que el modelo que estaba a la base del análisis de la formación de la sociedad pasaba a ser de nuevo aquella hipótesis especulativa de la horda primitiva del padre dominante. En este sentido no sería un desatino plantear que Freud, apenas interesado en la fase política del problema, hubiera podido llegar a prever la ascensión y naturaleza de los movimientos de masas fascistas en categorías puramente psicológicas. Como señalaba el propio Adorno, si es cierto que el inconsciente del analista percibe el inconsciente del paciente, uno puede también presumir que sus intuiciones teóricas son capaces de anticipar *tendencias* sobre un nivel racional aún latente, si bien manifestando las mismas sobre un nivel más profundo. Con este desplazamiento no era pues descartable que Freud mismo intuyera las tendencias sociales que aparecieron a partir de los primeros síntomas inconscientes en el análisis a los años previos al fascismo en dónde los fenómenos sociales ligados a esas tendencias alcanzarían su máxima extensión. En el centro de las observaciones freudianas ya no estaría ahora aquella internalización que capacitaba para la supuesta autonomía basada en el precepto paterno, sino la vuelta del padre tiránico. No dejaba de ser cierto empero, que en principio y en vista de que las masas⁴³⁴ casi siempre conllevaban la figura de un dirigente, pudiera parecer todavía adecuada para la incipiente situación la lectura freudiana de la relación edípica; si bien el material de la descripción de los modos de comportamiento de las masas manifestaba una contradicción hacia una de las anteriores hipótesis centrales: en la identificación edípica con el padre, el hijo dominaba sus

el conformismo no eran para nada algo absoluto y establecido totalmente en las sociedades del capitalismo tardío, no eran simples *statements of fact*.

⁴³³ Adorno. "*De la relación entre sociología y psicología*" en "Actualidad de la Filosofía" pg.154.

⁴³⁴ Freud al hablar de los fenómenos de las masas se refería a casos como la iglesia, el ejército, o incluso a los movimientos socialistas de la época. Es decir que en principio "por lo que respecta a la morfología de las masas, recordaremos que podemos distinguir muy diversas variedades y direcciones muy divergentes e incluso opuestas en su formación y constitución." S.Freud, "*Psicología de las masas y análisis del yo*" pg.2578.

afectos y con eso a sí mismo, mientras que en la reacción de las masas los sujetos se desprendían de los autocontroles actuando de un modo no tolerado por la autocensura paterna. Con todo en ambos casos se trataba de una relación con la autoridad que Freud trató a través de esta determinación diferencial.⁴³⁵ Así justo hacia el final del ensayo sobre *la psicología de las masas*, Freud indicaba cómo la estructura libidinosa de una masa se reducía a la distinción entre el yo y el ideal del yo y a la doble naturaleza consiguiente del ligamen - identificación y sustitución del ideal del yo por un objeto exterior-, y cómo en su *Introducción al narcisismo* había intentado reunir "los datos patológicos en los que puede apoyarse la distinción mencionada" de modo que "un estudio más profundo de las *psicosis* ha de hacer resaltar particularmente su importancia".⁴³⁶

La psicología pulsional, instintiva, había sido fundamental para la interpretación del modelo que Adorno había hecho del psicoanálisis freudiano. A fin de cuentas que los procesos individuales concuerdan demasiado bien con la corriente social general se ejemplifica justo allí donde el individuo aparecía situado entre, por un lado, la condición preindividual (indiferenciada) del inconsciente de cada uno y los conflictos de la fase temprana de su desarrollo y, por otro lado, las agencias sociales (como la típica de la familia burguesa). Ninguna consciencia (o inconsciencia) colectiva había sido hipostasiada sino que más bien los conflictos habían sido llevados "sin ventanas" a los individuos y conducidos desde su economía impulsiva individual; a pesar de lo cual esos mismos conflictos tenían en innumerables individuos una figura (Gestalt) idéntica. Es decir, *el primado de la sociedad* era

⁴³⁵ Concretamente Freud llegó a distinguir el proceso de internalización del simple miedo a una autoridad exterior. La primera la veía como un avance en el desarrollo del ego. Cuando el ego internaliza, toma "en el interior" una relación en la cual él estuvo una vez dominado desde fuera, de tal modo que el ego actúa como el agente de la autoridad hacia la otra parte. Esto puede ser entendido como el ego reproduciendo la relación entre el self y el otro, o el ego identificándose con la autoridad. Los mandatos de la autoridad son experimentados como directrices autónomas, pareciendo emanar desde "el interior", esto es, la conciencia o el super-ego. La respuesta a este cisma era el sentimiento de culpa, que era el miedo al castigo del superego.

⁴³⁶ Freud. "Psicología de las masas y análisis del yo". pg. 2600. Cursiva añadida. En términos generales, Freud señalaba que la diferencia genética entre la neurosis y la psicosis consistiría en que "la neurosis sería el resultado de un conflicto entre el <yo> y su <Ello>, y, en cambio, la psicosis, el desenlace análogo de tal perturbación de las relaciones entre el <yo> y el mundo exterior". Freud. "Neurosis y Psicosis" pg. 2742. Del mismo modo en las neurosis el yo obediente a las exigencias de la realidad reprimía una parte del Ello, mientras que en las psicosis el mismo yo, dependiente del Ello, se retrotraía a una parte de la realidad. Así, pues, "en la neurosis dominaría el influjo de la realidad y en la psicosis el del Ello. La pérdida de realidad

reforzado desde esos *procesos psicológicos típicos* retroactivamente, y ello, sin que se manifestara en verdad un equilibrio o una armonía entre el “individuo y la sociedad”. El énfasis de la interpretación crítica adorniana con respecto al primado de la sociedad sobre el individuo y con todo su falta de armonía con respecto al individuo subsumido (tanto en lo que se refiere inicialmente a los modernos regímenes dictatoriales como en lo que posteriormente se refiere a la sociedad funcional del capitalismo tardío⁴³⁷), era pues trasladado desde dentro del propio modelo psicoanalítico (conforme por cierto a la intuición del texto de Freud sobre las masas) hacia el lado de la *psicosis* a fin de desvelar ahora la apariencia, no ya de un sujeto que se cree autónomo cuando no lo es, sino la apariencia de un sujeto cuya debilidad *narcisista* le conduce a identificarse alegremente con el orden existente y cuya realidad resulta ser en verdad mucho más dramática y dañada de lo que parece. No por casualidad en referencia al carácter ligado a la autoridad señalaba Adorno: "los caracteres autoritarios de ninguna manera son como tales *neuróticos*... Si uno quiere hablar de los defectos psicológicos particulares junto a ellos, antes se sitúan ellos -y también esto debiera ser declarado solo con extrema cautela- en la dirección de la psicosis, sobre todo de la paranoia, mientras que los conflictos neuróticos específicos tienen que ser percibidos antes junto con los tipos contrapuestos".⁴³⁸

También Leo Löwenthal insistió en este aspecto. Según Löwenthal fue una gran satisfacción que Adorno aceptara y asumiera su definición de la agitación fascista y de la industria cultural como un "psicoanálisis al revés". Lo cual hacía referencia a aquella especie de técnicas que tienden a poner a los individuos en una situación de dependencia psíquica, a afirmar una conducta neurótica y hasta psicótica, que culmina en una dependencia respecto de un Führer, de instituciones o de productos determinados: "Los dos pensábamos que el

sería un fenómeno característico de la psicosis y ajeno, en cambio, a la neurosis". Freud "La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis" pg.2745.

⁴³⁷ "...las bien conocidas oscilaciones de millones de electores antes de 1933 entre el partido comunista y el nacionalsocialismo no son tampoco precisamente un azar desde un punto de vista psicológico-social. Una serie de investigaciones americanas han demostrado hasta qué punto dicha estructura de carácter... [se vincula a] una precaria capacidad de experiencia. Los caracteres necesitados de autoridad se identifican sin más con el poder real, antes de adquirir contenido específico. En el fondo sólo disponen de un yo débil y para compensarlo necesitan identificarse con grandes colectivos en los que encuentran apoyo y protección". Adorno. "*¿Qué significa superar el pasado?*" en "Educación para la emancipación" pg.21. Del mismo modo Marcuse destacaba también algunos aspectos de los procesos psíquicos en la sociedad del capitalismo tardío como "la acomodación y la automatización del yo" y "el fortalecimiento de la autoridad extrafamiliar". H. Marcuse "*La doctrina de los instintos y la libertad*" en "Freud en la Actualidad" pg.537-8.

antisemitismo y la industria cultural modernos pertenecían en última instancia al mismo contexto social, aunque temporalmente tengan funciones políticas diferentes."⁴³⁹

El estudio de Löwenthal de la América de 1944 se centraba en una dimensión de la historia social capitalista que como señalaba Horkheimer no hacía sobrar al trabajo, pero sí a los trabajadores. La sensación de "sentirse de sobra" hacía a los trabajadores receptivos frente a las visiones caricaturescas de la sociedad, que tienen como función estabilizar el propio sentido lesionado de autoestima haciendo a un grupo social específico, culpable de la situación. Y fue justamente en la esfera de la circulación, que aparece como una mezcla de hermosas apariencias, promesas de felicidad, anuncios publicitarios y limitaciones al consumo, donde buscaron los culpables. La teoría de la conspiración (vigente todavía en el antisemitismo nacionalsocialista) fue sustituida por una "teoría del engaño" generalizada que refleja la pérdida de líderes tradicionales. Todo aquello que esperan del colectivo, pero que racionalmente no pueden contar con obtenerlo, lo "proyectaron" a los judíos que vivían en una comunidad de clan arcaica organizada patriarcalmente y que podían, supuestamente, encarar con seguridad su futuro educacional y económico. A la base de la asimilación subjetiva, deformadora de la objetividad, en un mundo en que empezaba a disminuir la relevancia del trabajo físico, los judíos encarnaban el triunfo del trabajo intelectual, una estafa a los ojos de los trabajadores norteamericanos que sólo podía realizarse mediante trampas: "*...to get something for nothing*. La imagen de los judíos y el sentimiento de engaño se articulan en una visión del mundo coherente."⁴⁴⁰ Lo cual parece concordar con la experiencia moderna que enseña a buscar por parte de los trabajadores un colectivo social de protección frente a la amenaza que conllevan los cambios sociales; pero aquellos ya no

⁴³⁸ Adorno. "Bemerkungen über Politik und Neurose" en SSI GS8 pg.438.

⁴³⁹ Leo Löwenthal. Citado por Detlev Claussen en "Comiat d'ahir. La teoria crítica avui" (pg. segunda, tercer artículo). La colaboración entre Adorno y Löwenthal en esos años fue bastante estrecha, dando lugar además a algunos trabajos en común. Así por otro lado como ha señalado A.Entel, para Adorno el verdadero arte se diferenciaba de la industria en que la obra de arte pretende romper la eterna alternancia entre necesidad y satisfacción, pero no corromperse ofreciendo satisfacciones trucadas a necesidades que realmente quedan sin satisfacer. La sublimación estética, ante las condiciones existentes, produce por ello el cumplimiento del deseo a través de la negación, pues la industria cultural "no sublima, sino que reprime y sofoca". Aspecto que fue precisamente señalado por Löwenthal al sostener que la industria cultural era "psicoanálisis al revés". Pues a la postre la industria cultural "ofrece a la conciencia cosificada una sustitución del placer sensual que no tiene, pero en realidad lo que le da es una vida ascética". Alicia Entel, Victor Lenarduzzi, y Diego Gerzovich: "Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad" pg.128.

⁴⁴⁰ Detlev Claussen. "*Psicoanàlisi a l'inrevès. La contribució de Leo Löwenthal a una psicologia social analítica*" en "Comiat d'ahir. La teoria crítica avui" pg. duodécima.

parecían confiar en un colectivo de intereses socialmente racional que los mantuviera unidos por la solidaridad de unas ideas compartidas; sino que esperaban más bien obtener esa seguridad en función de su origen étnico. La búsqueda de autoestima, ante la *herida narcisista*, entró poco a poco en las sociedades no totalitarias desarrollándose esta vez a través de la nueva esfera de la circulación.⁴⁴¹

Ya por entonces Adorno y Horkheimer habían afirmado cómo el tomo dedicado al tema de Autoridad y Familia de 1935, se ocupaba de la explicación del carácter que va unido al autoritarismo y del estudio de categorías psicológico-sociales decisivas. Categorías que fueron tomadas en cuenta para los posteriores trabajos americanos aparecidos en los años 50, como por ejemplo "The Authoritarian Personality", para esclarecer uno de los fenómenos de masas más oscuros de la época: "el afán de persecución dirigido contra las minorías".⁴⁴² Si bien no dejaba de ser cierto que justo al final de las extensas investigaciones empíricas sobre la Personalidad Autoritaria en los Estados Unidos, Adorno advertía sobre el hecho de que no debía pasarse por alto que la mayoría de los sujetos estudiados no exhibía el "patrón etnocéntrico extremo" característico del autoritarismo. Y en otro estudio de la misma época,

⁴⁴¹ En este sentido puede verse cómo el círculo interno del "Institute" siempre perseveró en la dimensión económica de su teoría, si bien llegaron a acentuar cada vez más los aspectos psicológicos de los problemas que ellos trataron, como el antisemitismo. M. Jay de hecho llega a plantear que quizás para Adorno y Horkheimer la fuente última del antisemitismo y sus equivalentes funcionales fuera la rabia frente a lo no idéntico que caracteriza el impulso totalizador dominante de la civilización occidental: "En otras palabras, los judíos y su misma repulsa a ser asimilados, representan un obstáculo a la integración total del *mundo administrado* o como lo llamó Marcuse de la *sociedad unidimensional*." Martin Jay. "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism" pg.243. De hecho el propio Adorno escribía: "Si el antisemitismo tiene un fundamento objetivo primario en lo social objetivo, y sólo después en los antisemitas, entonces éstos, aunque no existieran los judíos, tendrían que inventarlos, en el sentido del chiste nazi". Adorno. *¿Qué significa superar el pasado?* en "Educación para la emancipación" pg.28.

⁴⁴² A pesar de lo cual algunos críticos han hecho hincapié en que aunque la meta de los miembros del "Institute" desde 1935 a 1945 fue explicar el fascismo alemán para acelerar su derrota, durante los años 30 el antisemitismo no fue considerado un tópico de la misma importancia y urgencia que los estudios sobre autoridad y familia. Así por ejemplo E. Bahr llegaba incluso a decir que Adorno y Horkheimer acusaban a los Estados Unidos del antisemitismo en América pero que al ponerlo al mismo nivel que la estrategia Nazi de la planificada exterminación científica, y al considerarlo incluso más peligroso para el futuro, revelaban "una alarmante falta de diferenciación". Ehrhard Bahr. "The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School: The Failure of Critical Theory" pg.231. Sin embargo ya la misma apreciación de Löwhenthal mostraba que eso no era exactamente así. Y como el propio Adorno declaró posteriormente: "Mucho es, como ya dije, lo que indica que la democracia, y cuanto a ella comprende, ha echado raíces mucho más profundas que en la época de Weimar". Adorno. *¿Qué significa superar el pasado?* en "Educación para la emancipación" pg.26.

Adorno señalaba que el análisis freudiano de la psicología de masas era aplicable específicamente al fascismo y no a los "partidos progresistas liberales".⁴⁴³

Con todo en base al modelo pulsional del psicoanálisis, Adorno recalca que frente a aquellos que identificaban el fascismo con apelaciones emocionales dirigidas a los impulsos libidinosos, no debían pasar por alto que apelar a la emoción no era algo que perteneciera exclusivamente a aquellos que luchaban en la dirección del fascismo mientras que la propaganda democrática debía limitarse a la razón y a la moderación. Más bien la diferencia entre los caracteres autoritario y democrático yacía en los instintos específicos a los que las apelaciones emocionales tocaban con más efectividad.⁴⁴⁴ Si bien con ello también se daba a entender que los lazos libidinales que normalmente unen a los individuos de consuno en las modernas democracias liberales eran de un tipo cualitativamente diferente -y obviamente mejor- que los lazos inhibidos en el fin y ampliamente narcisistas que unían por ejemplo a los ciudadanos alemanes con su líder fascista. Lo cual no impedía, sin embargo, que Adorno dedicara una buena parte de su obra a describir y criticar las condiciones socio-económicas en occidente que alimentaban los rasgos fascistas. Como escribiría el propio Adorno: "En mi

⁴⁴³ Adorno. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda" en SSI GS8 pg.428. No en vano en el mismo lugar Adorno criticaba a Le Bon y al propio Freud porque cuando ellos hablaban de la masa (crowd) como tal, ellos no distinguían entre "los fines políticos de los grupos envueltos". En este sentido D. Cook ha remarcado que aunque Adorno aprobaba la aplicación de la psicología de masas (group psychology) a movimientos políticos como el nacional-socialismo, Adorno insistía también "en la cautela a la hora de extender el análisis de Freud a los movimientos más progresivos (o *liberales*) que buscan el apoyo de las masas". Deborah Cook. "Adorno on Mass Societies" pg.44.

⁴⁴⁴ Al respecto D.Cook ha llegado a señalar que mientras que las tendencias agresivas (el Thanatos de Freud, esto es, el miedo y la destructividad) eran apuntadas por el fascismo, Adorno pretendía que "Eros pertenece a la democracia". De hecho Cook insiste en que en el estudio americano de la Personalidad Autoritaria no solo la mayoría de los sujetos estudiados no eran excesivamente prejuiciosos, sino que Adorno mismo anotaba -con cierto humor- que aquellos sujetos menos prejuiciosos encontraban una recompensa mundana por su tolerancia en la forma "de más gratificación de las necesidades básicas". De modo que "el nivel más alto de satisfacción instintiva experimentada por los menos etnocéntricos es relevante". Deborah Cook. "Communication in Constellation. Adorno and Habermas on communicative practices under late capitalism" pg.16. De hecho escribía Adorno en 1959: "en el seno de la democracia alemana desde 1945 hasta hoy, la vida material de la sociedad se ha reproducido de modo más rico que en cualquier otro tiempo de que se pueda tener recuerdo, y esto no deja de resultar psicológico-socialmente relevante". Adorno. "¿Qué significa superar el pasado?" en "Educación para la emancipación" pg.27. Por su parte Buck-Morss hacía hincapié en cómo para Adorno "el sujeto" de la época de Freud había sido remplazado por un nuevo tipo antropológico: "la característica de su formación psicológica ya no era la represión sino la gratificación substitutiva inmediata proporcionada por la cultura de masas". Susan Buck-Morss. "Origen de la dialéctica negativa" pg. 351. En esta misma línea Adrian Carr señala como para Marcuse esto sucede porque "en una época en que a menudo se juzga el valor de una persona en términos de su empleo, y donde la remuneración puede proveer salud material, su simbolismo lo constituye las gratificaciones narcisistas substitutivas". A. Carr. "Critical theory and the psychodynamics of change". pg.296.

opinión la supervivencia del nacionalsocialismo en la democracia es potencialmente mucho más amenazadora que la supervivencia de tendencias fascistas contra la democracia".⁴⁴⁵

De ahí que aunque Adorno distinguía claramente entre los movimientos políticos más progresistas o liberales que buscaban el apoyo de las masas, y los movimientos políticos como el nacionalsocialismo, Adorno señalara también que incluso "los movimientos políticos más progresistas pueden deteriorarse hasta el nivel de la psicología de masas (psychology of the crowd) y su manipulación si su propio contenido racional es destrozado a través de su reversión al poder ciego".⁴⁴⁶ Así por ejemplo al igual que su contrapartida en la Alemania nazi, cierto número de políticos demagogos en los Estados Unidos hacían uso de las técnicas psicológicas manipulativas para mantener o incrementar su apoyo popular. Si bien no dejara de ser cierto que en última instancia la eficacia de tales técnicas era posible porque ellas no hacían sino explotar y reforzar las *tendencias narcisistas* ya existentes, alentando a los individuos a permanecer en lo que ellos de algún modo ya eran bajo la estructura social, bajo la bendición de los poderes que son.

En cualquier caso todos estos estudios (tanto los dirigidos al tipo autoritario como los dirigidos al tipo democrático) partían "den Impuls der Freudischen Psychologie".⁴⁴⁷ Si bien la introducción del narcisismo, a diferencia de hipótesis como la del autoritarismo, no presuponia una estructura unificada de carácter; por lo cual la temática podía ser tratada desde la psicología instintiva antes que por la psicología del ego. De este modo el narcisismo podía aparecer ahora como "un sistema de cicatrices (Narben) integrado solo a través del

⁴⁴⁵ Adorno. "¿Qué significa superar el pasado?" en "Educación para la emancipación" pg.15. En el mismo sentido escribía Adorno al hacer sus posteriores reflexiones sobre estos estudios, y concretamente sobre *La personalidad autoritaria*: "Nos interesaba el potencial fascista. Por ese motivo... introducimos... la dimensión genética, es decir, la formación del carácter autoritario". Adorno. C. pg.131. Así M. Jay, refiriéndose al estudio de la Personalidad Autoritaria, afirmaba que la finalidad del proyecto "era la exposición de la dinámica psicológica oculta correspondiente a la experiencia superficial de una ideología prejuiciada o que indicara un potencial para su adopción en el futuro". Martin Jay. "La imaginación dialéctica". pg.392. Y como señala Müller-Doohm, no sólo la actitud y la orientación de comportamientos de una relativa minoría de fascistas declarados era peligrosa para la vida democrática, sino también "el síndrome de un fascismo no manifiesto, potencial, como elemento oculto de la estructura de la personalidad". Fascismo potencial atribuible "a estructuras profundas del carácter que predisponen al autoritarismo". Stefan Müller-Doohm. "En tierra de nadie". pg. 445. No en vano Buck-Morss señalaba como la personalidad autoritaria desarrollaba un método cuantitativo para revelar aquellos factores psicológicos que "en oposición a los racionales intereses propios de las masas, constituían un componente indispensable del éxito fascista". Susan Buck-Morss "Origen de la dialéctica negativa". pg.252.

⁴⁴⁶ Adorno. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda" en SSI GS8 pg. 430.

⁴⁴⁷ Adorno y Horkheimer. "Freud in der gegenwart" en "Veremischte Schriften" GS 20.2 pg. 647.

sufrimiento (Leiden) aunque nunca completamente".⁴⁴⁸ La especulación interpretativa sobre el narcisismo permitía pues dar testimonio del daño que había sido hecho al individuo por los nuevos factores sociales y económicos. Esto es, dar testimonio de cómo el individuo era integrado más fácilmente en el sistema y, al mismo tiempo, del porqué era fundamentalmente antagónico al sistema. Con ello la interpretación adorniana del modelo psicoanalítico del narcisismo, vinculado a fenómenos como la proyección, la paranoia, el transactivismo, o la despersonalización, lograba mostrar el carácter *ilusorio* de la supuesta armonía entre el sujeto y la sociedad por medio de la toma de conciencia de los problemas envueltos en cada caso.⁴⁴⁹

B. Psicología de masas.

b.1 (Narcisimo colectivo).

Adorno y Horkheimer hicieron referencia al significado de la pérdida de la autoridad paterna coimplicada, en tanto que instancia mediadora, en el advenimiento del fascismo. La destrucción de la familia burguesa y su nueva posición en el mercado llevaba consigo la supuesta incapacidad para aquella vieja interiorización del sujeto burgués de la teoría freudiana. Interiorización en la cual tanto el interés propio individual que estaba representado por la instancia psíquica del yo, como la consciencia, el super-yo, se formaban en la disputa o conflicto con el padre en tanto que representante de la autoridad social; autoridad basada en su relativa existencia "económicamente independiente". En esta relación el hijo adquiría no sólo una capacidad autónoma del control del impulso, que imita al padre como prototipo, sino que además en la confrontación con el padre se formaba un potencial de resistencia contra las directrices externas del comportamiento. Esto es iban juntas la internalización de las normas socialmente institucionalizadas y la capacidad de sublevarse eventualmente, o lo que es lo mismo, una cierta relación entre adaptación y autonomía. La familia burguesa había sido sin duda el modo de transmisión de la propia ideología burguesa, pero también un

⁴⁴⁸ Adorno. *"Die revidierte Psychoanalyse"* en SSI GS8 pg. 24.

⁴⁴⁹ En este sentido M. Conell señala cómo tales teorías psicoanalíticas muestran que los rasgos supuestos del otro imaginado pueden ser facetas del self, y viceversa. De este modo una imagen fantasiosa de lo que es pensado acerca de cómo es la realidad es usado como una confirmación de las ilusiones del propio self. Ninguno puede estar libre de tales ilusiones, "pero los embrollos pueden ser llevados al conocimiento a través de la reflexión. Como dice Adorno... <La paja en tu ojo es la mejor lente de aumento>". Matt F. Connell. "Imagining Adorno. Critical Theory under review". pg.134

refugio en un mundo despiadado. Desaparecida ésta desaparecería también la figura de la identificación de la época. Como señalaba Adorno, la familia fue el agente más eficaz de la burguesía, con su caída se disolvió aquel "obstáculo que sin duda oprimía [unterdrückte] al individuo, pero que también lo fortalecía [stärkte] si es que no lo creaba [hervorbrachte]".⁴⁵⁰ Ahora bien Adorno en ningún momento defendió o echó a faltar aquella configuración de la familia burguesa; pues en ella, entre otras cosas, se oponía ya al supuesto principio racional - supuesto del individuo mismo- el momento de irracionalidad que por ejemplo ya viera el propio Freud en la teoría de la libido. Y sin embargo ello no ha sido obstáculo para que algunos críticos hayan declarado que con la transición de la familia patriarcal que va de la fase liberal a la más permisiva del periodo posliberal, Adorno se sintió obligado a ponerse de luto por la muerte del padre autoritario. Según estas críticas Adorno y Horkheimer habrían intentado encontrar un individuo que pudiera oponerse racional y automáticamente al autoritarismo del orden existente, siendo sin embargo la autonomía racional a través de la interiorización de la autoridad paterna el único modo por ellos conocido.⁴⁵¹ Si bien, Adorno, se estaba refiriendo a otro estado de cosas muy distinto del que en este caso le es imputado.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Adorno. MM pg.19; MM GS4 pg.23. En verdad desde el plano propiamente objetivo, ya en el individuo del capitalismo liberal, la ley del valor se imponía por encima de los individuos formalmente libres. Y ya para Marx, éstos carecían de libertad como ejecutores involuntarios de esa ley; y tanto más profundamente en cuanto aumentaban los antagonismos sociales, a pesar de que estos provocaron la idea de libertad. Con todo el individuo del primer capitalismo fue libre como sujeto burgués de la economía, mientras el sistema económico requirió la autonomía para poder funcionar. Empero como señalaba Adorno, tal libertad era como Hegel caló el primero, algo "negativo", escarnio de la verdadera; expresión de la contingencia social de cada uno.

⁴⁵¹ Así opinaba por ejemplo J. Habermas, que sin negar los peligros de una *sociedad sin padre*, intentaría después de reformular el modelo estructural del Ello, Yo, Super-yo desde la teoría de la acción comunicativa, centrarse en la psicología de Piaget y en el concepto de la fase adolescente del desarrollo: "El enfoque de Piaget puede suplir las suposiciones del desarrollo psicodinámico del niño con hipótesis sobre el desarrollo de las estructuras cognitivas, de tal modo que nos permitan controlar, y hacer empíricamente corroborable, el contenido implícitamente normativo de tales conceptos como <la fuerza del yo>, <la resolución del conflicto consciente> y <el control racional de los impulsos>" J. Habermas. "Habermas y la Modernidad" pg.336. Piaget de hecho mantenía que la lucha con el padre no puede producir nunca la autonomía, sino sólo la obediencia a la ley motivada por una temida sumisión; de modo que para Piaget la verdadera autonomía sólo podía aprenderse en la interacción recíproca entre iguales. Habermas basándose en Piaget opinaba que tanto Adorno, Horkheimer y Löwenthal subestimaron el potencial liberador de la nueva interacción familiar, manteniendo por ello que ahora una nueva relación de factores -como la adolescencia prolongada, el aumento de la educación, las familias igualitarias, etc.- fomenta la posibilidad de una resolución no convencional de la crisis adolescente.

⁴⁵² De hecho algunas críticas a Habermas tampoco han faltado en este lugar. Así buena parte de la reciente experiencia *clínica* sugiere que en el actual contexto no es la fase edípica (a la que estaría ligado el problema

En verdad buena parte del malentendido sobre las ideas de la familia patriarcal atribuidas a Adorno, proceden en principio de confundir el hecho de que Adorno no estaba prescribiendo un estado de cosas, sino realizando una tarea interpretativa con vistas a la crítica de la situación por entonces presente. Situación en la cual los medios de masas habían abierto los límites entre el espacio público y privado del mundo burgués, colocando la conciencia del individuo en una *figura* del mundo apenas sustraible al carácter inmediato.⁴⁵³ De ahí que no dejara de ser cierto que Adorno tomando el modelo psicoanalítico pusiera pronto al sujeto de la familia burguesa en contraste con el sujeto de las masas fascistas. Y de ahí también que Adorno reconociera en el fascismo aquella figura conectada con la autoridad, pero ahora carente de aquella supuesta *libertad* que le acompañaba y que pasó a denominarse, no sin pocos malentendidos, "una sociedad sin padre".⁴⁵⁴ Lo cual en ningún caso suponía que

de la adolescencia) sino el periodo pre-edípico, el que adquiere cada vez más importancia en la patogénesis; periodo al que está ligado el narcisismo tal y como planteó la primera generación de la teoría crítica. Por ejemplo Joel Whitebook (en "Habermas y la Modernidad") ha señalado que del mismo modo que la investigación de lo histérico llevó a Freud a realizar una crítica de la represión sexual de la sociedad victoriana (como escribía el propio Freud: "Por tanto, no podemos tomar la defensa de la moral sexual convencional y aprobar la forma en que la sociedad intenta resolver, en la práctica, el problema de la vida sexual." LiaP pg 2393) el núcleo del narcisismo lleva al núcleo de la nuestra, de la sociedad del capitalismo tardío. Y ello incluyendo algunas de las variedades del narcisismo adaptadas perfectamente a la existencia privatizada orientada hacia el éxito, variedades que el sistema requiere a pesar de sus costes. No en vano Adorno escribía ya en 1951: "de acuerdo con los testimonios de los analistas practicantes, la neurosis "clásica" -la histeria de conversión- que servía como modelo para el método, ocurre ahora menos frecuentemente que en la época del propio desarrollo de Freud, cuando Charcot trataba con la histeria clínica e Ibsen hacía de eso la materia de algunas de sus obras". Adorno. "*Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*" en SSI GS8 pg. 408-33. Y en 1965: "Se dan más conflictos en el área del narcisismo que hace sesenta años, mientras que las histerias de conversión retroceden. Tanto más inconfundibles son las manifestaciones de tendencias paranoides." Adorno. "*De la relación entre Sociología y Psicología*" en "Actualidad de la Filosofía" pg. 187. Del mismo modo en "Die sozialpsychosologische Perspektiven der Kritischen Theorie", Sigrun Anselm ha indicado como hoy en día el concepto del narcisismo está en la base de los trastornos de las relaciones, siendo éstos los más comunes, esto es, que el narcisismo es una patología prevaleciente en las actuales culturas occidentales. Si bien todo esto no dejaba de ser por sí mismo más que una aportación "empírica" más al pensamiento especulativo. Como había declarado el propio Adorno: "no siendo yo psiquiatra ni psicoterapeuta, debía concentrar mi trabajo en el campo de la psicología social". Consignas. pg.134. En este último sentido la referencia al pensamiento y acción narcisistas de Lyotard insiste en la tiranía y en la herencia fallida de esa hoy hegemónica satisfacción limitada propia de las sociedades más desarrolladas. *La Posmodernidad (Explicada a los niños)*. J. F Lyotard pg.38-9.

⁴⁵³ Cfr. Ursula Reitemeyer. "Bildung –ein Projekt ohne Aussicht?" pg.27-8.

⁴⁵⁴ En el fascismo alemán la propia descripción oficial de Adolf Hitler en torno al odio hacia su padre y la importancia que tuvo para la juventud alemana de la época es un ejemplo de todo ello. En el fondo empero se halla aquí un tema subterráneo de una mayor generalidad. Como ha señalado Erikson: "Freud encontró una entrada hacia la siniestra vulnerabilidad del niño, descubrió que el largo periodo infantil humano no solamente le hace ser un objeto capaz de ser educado, sino también de ser explotado, con la consecuencia de que cuando se transforma en adulto, está preparado para, bajo determinadas condiciones históricas, convertirse en el

Adorno echara a faltar posteriormente a aquella figura burguesa, tal y como expresó ya en 1944 al referirse a la rebelión contra ella: "Las relaciones con los padres [Eltern] empieza a cambiar de forma vaga y triste. Su debilidad económica ha hecho a éstos perder su aspecto temible. Una vez nos rebelamos contra su insistencia en el principio de realidad -la sobriedad-".⁴⁵⁵ Y si bien la siguiente joven generación claudicó ya antes de la hora del conflicto y, obstinadamente autoritaria e imperturbable, obtuvo de ahí todo su poder, tal referencia a la rebelión, realizada muy tempranamente, contrastaba sin lugar a dudas con la idea de que Adorno añorara o necesitara de aquel concepto de individuo basado en la interiorización de la autoridad.⁴⁵⁶

mayor explotador sistemático y potencialmente sádico de toda la Naturaleza". Eric Erikson. "Crisis psicoanalítica de S. Freud" en "Freud en la actualidad" pg.43.

⁴⁵⁵ MM. pg.18; MM GS4 pg 22: "Das Verhältnis zu den Eltern beginnt traurig, schattenhaft sich zu verwandeln. Durch ihre ökonomische Ohnmacht haben sie ihre Schrecken verloren. Einmal rebellierten wie gegen ihre Insistenz auf dem Realitätsprinzip, die Nüchternheit". Por su parte H. Dubiel, a modo de síntesis, aunque haciendo un énfasis muy superior en los aspectos históricos de la primera teoría crítica, viene a resumir el aspecto generalmente adoptado por algunos críticos ante ésta. A saber la tesis de que para la primera teoría crítica la sociedad burguesa clásica había permitido (al menos en algunos de sus miembros masculinos) la formación de una identidad del yo dispuesta a asumir aquellas limitaciones normativas de la acción que aparecieron ante ella como necesarias y racionales a la luz de un examen racional. Y cómo frente a ello en la época postburguesa, y por lo pronto el fascismo, el proceso de individuación estaría caracterizado por una asunción irracional y ciega de la coerción social. De modo que con la ayuda de las categorías psicoanalíticas de la socialización, Adorno habría supuestamente reformulado de nuevo las condiciones de socialización postliberales; exponiendo con ello cómo en la medida en que las formas extrafamiliares de la autoridad social aparecen de modo inmediato -esto es, ya no mediados a través de la función de la socialización del padre sobre el niño-, la función socialmente necesaria de creación de conformidad ya no se realizaría más por <la fuerza mediadora del yo>: "Es así que en lugar de la función reflexiva consciente del yo aparece ahora la inmediatez de dominio de la coerción social". Helmut Dubiel. "La teoría crítica ayer y hoy" pg.38. En realidad Dubiel alaba el posicionamiento histórico de la primera teoría crítica, pues esta se habría encargado principalmente de la crítica a los regímenes dictatoriales de la época (tanto en los fascismos como en el *socialismo real*). Si bien Dubiel va mucho más allá al pasar de la teoría sociológica a la teoría filosófica y atribuir a Adorno, sin mencionar el concepto de interpretación, una teoría que partiría de una "historia natural del dominio" y que llegaría a su consumación en el fascismo: "Para Adorno el carácter del dominio de la razón llega a ser accesible a la reflexión crítica solamente en el cenit histórico de la época fascista." pg.56.

⁴⁵⁶ Así como por ejemplo le atribuye, no muy acertadamente, J. Benjamin al apuntar que la "teoría crítica", siguiendo a Freud, trataba de mostrar la idea de cómo una tensión entre la conformidad y la resistencia ocurre dentro de la relación del individuo con la autoridad; lo cual plantearía la paradójica cuestión de que si la razón, la reflexión y la individuación, están unidas históricamente al proceso de la autoridad, resultaría que la autoridad habría de ser vista como necesaria o incluso como vindicativa. Y de ahí que para J. Benjamin la teoría crítica acabara por llevar al "atolladero del fin de la internalización"; pues al considerar que para los teóricos críticos, en la época del capitalismo tardío -tanto en el fascismo como en la cultura de masas-, la autoridad era ejercida directamente sobre los individuos antes que internalizada, consideraba también que ello eliminaría a su vez el potencial para la crítica o la revuelta cerrando de paso la posibilidad para la formación de un sujeto crítico-revolucionario. Jessica Benjamin. "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology" pg.132-3.

No por casualidad el modelo de la interiorización del sujeto freudiano había sido también tratado en un contexto totalmente distinto al fascismo europeo. A saber, en los agitadores de masas fascistas norteamericanos y sus seguidores.

Ya de acuerdo con Freud el problema de la psicología de las masas estaba orientado a un tipo nuevo de aflicción psicológica característica de la era, la cual, por razones socio-económicas era testigo del declive del individuo y su consecuente debilidad: "Si bien el propio Freud no se interesó por los cambios sociales, puede ser dicho que él desarrolló adentro, en los confines monadológicos del individuo, los rasgos de su crisis profunda y su complacencia a someterse incuestionablemente a poderosas y extrañas agencias colectivas."⁴⁵⁷

La explicación de la propaganda y la manipulación como bases del fascismo no podían ser separadas de la disposición a dejarse manipular, motivada por la propia debilidad psíquica. Y justamente la cuestión acerca de las disposiciones psíquicas que tienen que estar ya preparadas para que una multitud de individuos llegue a convertirse en una masa, fue puesta por Freud en el centro de su nueva investigación. Freud trataba de separar de sus investigaciones, a partir de la dinámica del impulso individual, las conocidas observaciones de Le Bon y Mc Dougall sobre la mentalidad de las masas. Con ello Freud había desencantado "el concepto de psicología de masas: sus síntomas no son para él misteriosas esencias propiamente colectivas, sino que se basan en procedimientos que tienen lugar en aquel miembro singular de una masa."⁴⁵⁸ En efecto, en lugar de inferir desde los descubrimientos descriptivos usuales el hecho de que las masas fueran inferiores, Freud se planteaba el problema desde el verdadero espíritu ilustrado; por ello rechazaba aquella hipótesis simple del instinto social o de "rebaño" ya que las formaciones de masas modernas no podían ser consideradas bajo fenómenos meramente biológicos, puesto que los propios miembros de las masas contemporáneas son -al menos prima facie, "individuos"-, los hijos de una sociedad liberal, competitiva e individualista que los condiciona a mantenerse a ellos mismos como independientes, como unidades automantenidas y que constantemente los exhorta frente a la sumisión. De ahí que, para Freud, aún cuando se asumiera que lo arcaico sobrevive en los instintos pre-individuales, se tendría que explicar por qué los hombres modernos retroceden hacia modelos de conducta que contradicen flagrantemente su propio

⁴⁵⁷ Adorno. *"Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda"* en SSI GS8 pg.411.

nivel racional y el periodo de civilización tecnológico ilustrado. Freud intentaba así hallar las fuerzas psicológicas que daban por resultado la transformación de los individuos en el interior de la masa. Y para ello, Freud aceptaba, de acuerdo con la teoría psicoanalítica general, que el vínculo que integra a los individuos dentro de una masa era de naturaleza libidinosa; con lo cual evitaba el constructo de los instintos específicos de la masa pero además caracterizaba estos rasgos no tanto como una cualidad nueva sino como la manifestación de una cualidad vieja latente.⁴⁵⁹ Así en primer lugar, aquellos que quedaban subsumidos en la masa no eran simplemente hombres primitivos aunque desplegaran actitudes primitivas contradictorias con su conducta racional alcanzada. Por lo cual además, en términos de la teoría dinámica, el resurgimiento de tales rasgos tenía que ser entendido como el resultado de un "conflicto". En segundo lugar ya que el vínculo libidinoso entre los miembros de la masa no podía ser explicado meramente desde el concepto general de la naturaleza sexual inhibida, surgía el problema en torno a los mecanismos psicológicos que eran capaces de transformar la energía sexual primaria en los sentimientos que mantienen a las masas de consuno. Y en opinión de Freud el mecanismo que transformaba la libido en el vínculo entre el caudillo y los seguidores, y entre los seguidores mismos, era el mecanismo de la identificación.

Mientras en la relación edípica el padre era representante de un contexto de vida burgués en el que el hijo al apropiarse de la prohibición del padre entraba de adulto al menos con los mismos derechos, en la relación con el caudillo, éste mantenía siempre su supremacía, de modo que "el hijo" participa de este poder mediante otra percepción en la identificación.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Adorno. *"Bemerkungen über Politik und Neurose"* en SSI GS8 pg.434.

⁴⁵⁹ Así señalaba Freud: "Nuestro punto de vista nos dispensa de conceder un gran valor a la aparición de nuevos caracteres. Bástanos decir que el individuo que entra a formar parte de una multitud se sitúa en condiciones que le permiten suprimir las represiones de sus tendencias inconscientes. Los caracteres aparentemente nuevos que entonces manifiesta son precisamente exteriorizaciones de lo inconsciente individual, sistema en el que se halla contenido en germen todo lo malo existente en el alma humana". S.Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" pg.2566.

⁴⁶⁰"La identificación es conocida en el psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona, y desempeña un importante papel en la prehistoria del complejo de Edipo". S.Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" pg.2585. Según Freud, el niño manifiesta en un determinado momento un interés por su padre de modo que quiere llegar a ser como él, remplazarlo en todo, esto es, logra hacer de su padre su "ideal". Simultáneamente a esta identificación comienza el niño a tomar a su madre como objeto de sus instintos libidinosos. De este modo logran mostrarse dos órdenes de enlaces psicológicamente diferentes: uno sexual con la madre y otro de identificación con el padre al que considera el modelo a imitar. Estos dos enlaces coexisten durante algún tiempo sin estorbarse; pero a medida que la vida psíquica tiende a la

En términos generales la identificación aspira a conformar el propio "yo" análogamente al otro tomado como modelo. Pero el aspecto narcisista de la identificación, que destacaba Freud en tanto que un acto devorador de hacer al amado parte de uno mismo, pasaba ahora a un primer plano.⁴⁶¹ Lo cual parecía llevar a Freud al hecho de que la imagen del caudillo no era sino el ensanchamiento del sujeto; es decir un fruto de la proyección colectiva de él mismo, antes que la imagen del padre cuyo papel empezaba a ser comprendido como algo en retroceso en la sociedad. Y de ahí que, aunque Freud no hubiera reflexionado sobre eso, con el concepto del narcisismo introdujera una dimensión que se separaba de la familiarización total. Pues además si la merma narcisista podía ser reducida por Freud a la perturbación infantil⁴⁶², la compensación narcisista que él analizaba solamente podía ser pensada en tanto que fenómeno colectivo.⁴⁶³ Al fin y al cabo las perturbaciones de la función del yo que Freud constataba desde el narcisismo, no eran representables sin la pérdida de las vinculaciones colectivas de la época. Como remarcaron Adorno y Horkheimer:

"Desde la fundación, anterior al año 1933, ha incluido el Instituto el psicoanálisis en su trabajo, y a saber en su figura freudiana más estricta (...) Ya entonces, a la sombra de la inmediata amenaza de la dictadura hitleriana, estábamos ante la contradicción visible entre los intereses manifiestos de las masas y la política fascista por la que aquellas se dejaron atraer entusiásticamente. Vimos que la presión económica continuó en incesantes procesos psicológico-sociales que llevaron a los hombres -que se encontraban bajo esa presión- a convertir la cuestión en una cosa propia y a la pérdida de libertad puesta en venta. En

unificación se aproximan hasta encontrarse, naciendo el complejo de Edipo normal. Es decir para Freud, en la "identificación" el niño trata al padre como modelo del "ideal del yo".

⁴⁶¹ "Reconocemos, en efecto, que el objeto es tratado como el propio yo del sujeto y que en el enamoramiento pasa al objeto una parte considerable de libido narcisista. En algunas formas de elección amorosa llega incluso a evidenciarse que el objeto sirve para sustituir un ideal propio y no alcanzado del yo. Amamos al objeto a causa de las perfecciones a las que hemos aspirado para nuestro propio yo y que quisiéramos ahora procurarnos por este rodeo para satisfacción de nuestro narcisismo". S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" pg.2590. El propio Freud había señalado que la contribución al esclarecimiento de la estructura libidinosa de una masa se reduce a la distinción entre el yo y el ideal del yo y a la doble naturaleza del ligamen -identificación y sustitución del yo por un objeto exterior-

⁴⁶² En principio según Freud, la perturbación de la función del yo tenía que ser solamente un síntoma de la patología individual: "La primera flor de la vida sexual infantil se hallaba destinada a sucumbir a consecuencia de la incompatibilidad de sus deseos con la realidad y de la insuficiencia del grado de evolución infantil, y, en efecto sucumbió entre las más dolorosas sensaciones. La pérdida de amor y el fracaso dejaron tras de sí una duradera influencia del sentido del yo, como una cicatriz narcisista que (...) constituye la mayor aportación al frecuente sentimiento de inferioridad (Minderwertigkeitsgefühl) de los neuróticos". Freud: "Más allá del principio del placer" pg 2515.

numerosos trabajos teóricos del Instituto se intentó seguir la interacción entre sociedad y psicología. Desde luego hemos considerado constantemente como lo primario a la presión social -lo que Freud mismo llamó <necesidad vital> (Lebensnot)."⁴⁶⁴

En su tarea interpretativa Adorno insistía en destacar el papel esencial del narcisismo, tratado por Freud en la teoría de la idealización, en consideración a las identificaciones que están en juego en la formación de grupos fascistas. Así en el fenómeno de la idealización (en aquel ideal propio y no alcanzado por el yo al que se había referido Freud) veía precisamente Adorno lo que los agotadores fascistas intentaban promover en sus seguidores y que era apoyado por la ideología de los dirigentes: "La gente con la que él ha de contar generalmente está sometida al conflicto característico, moderno, entre una agencia autoconservadora del yo, racional, desarrollada fuertemente, y el continuo fracaso para satisfacer sus demandas del propio yo. Este conflicto da por resultado impulsos narcisistas fuertes que pueden ser absorbidos y satisfechos solamente a través de la idealización tal como la transferencia parcial de la libido narcisista al objeto."⁴⁶⁵

De este modo Adorno ponía en el centro del análisis interpretativo del modelo de la interiorización freudiana los conceptos de identificación e idealización ligados al narcisismo. Con ello podía ser ahora contrastada la construcción edípica, donde el objeto de idealización y el objeto de identificación del padre estaban unidos, con la relación entre el dirigente-agitador y el colectivo, donde se separaba la idealización y la identificación. Razón por la cual la defensa narcisista podía desarrollarse en el imaginario mientras la identificación, a través de la idealización común, ofuscaba lo real y las relaciones sociales constitutivas de la angustia, por medio del sentimiento común de poder. A saber, haciendo del dirigente su ideal, el sujeto se ama, por decirlo de alguna manera, a sí mismo, a la vez que se libera de la frustración y el descontento que estropean el retrato de su propio sí mismo empírico. Si bien ese modelo de identificación colectiva a través de la idealización, no era sino la caricatura de la verdad; pues el dirigente-agitador como figura individual no podía ser ya ni objeto de identificación ni autoridad que prescriba o enseñe al individuo cómo ha de formar su vida individual, ya que la omnipotencia del padre primitivo que representa el dirigente estaba

⁴⁶³ Cfr. Sigrun Anselm. "Die sozialpsychologische Perspektiven der Kritischen Theorie" pg. 115.

⁴⁶⁴ Adorno y Horkheimer. "*Freud in der Gegenwart*" en *Veremischte Schriften* GS 20.2 pgs. 246-7.

⁴⁶⁵ Adorno. "*Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*" en *SSI* GS 8 pg. 419.

emprestada en cierto modo del poder colectivo; en él encontraban su expresión y su aprobación las necesidades de poder de todos los individuos: "Si en la psicología de las masas (...) el jefe no representa tanto el padre como la proyección colectiva y desmesuradamente dilatada del yo impotente de cada individuo, las figuras de los jefes corresponden efectivamente a tal modelo. No por azar tienen aire de peluqueros, actores de provincia o periodistas de ocasión (...) Por lo menos en la semejanza entre el peluquero judío y el dictador, la película de Chaplin ha tocado algo esencial."⁴⁶⁶

Tal identificación inmediata del individuo con el dirigente era llevada a cabo a través de la autoafirmación individual y colectiva, lo cual debía, supuestamente, cancelar en el colectivo la tensión sujeto-objeto y producir el sentimiento de poder de cada individuo como miembro del colectivo.⁴⁶⁷ Empero la no identidad real entre la exigencia del individuo y la exigencia de poder del todo amenazaba siempre de nuevo con romperse, y de ahí que los individuos estuvieran constantemente impulsados a destruir sus motivos subjetivos y a todo lo que los recuerda en sí mismos y en el otro.

Al final de su investigación sobre los agitadores populistas estadounidenses (contraparte norteamericana del fascismo alemán), Adorno afirmaba que la categoría de la *farsedad* (phynyness) era aplicable tanto a los dirigentes como al acto de identificación por parte de las masas, su supuesta locura e histeria. Pues al igual que la gente apenas cree en lo más profundo que los judíos son el diablo, tampoco creen ellos realmente en el dirigente: "Ellos no se identifican con él, pero fingen esta identificación, realizan su propio entusiasmo, y así participan en la representación del dirigente. *A través de esta escenificación logran un equilibrio entre la continua movilidad de sus impulsos instintivos y el nivel histórico de ilustración que han alcanzado y que no puede ser revocado arbitrariamente.* Probablemente

⁴⁶⁶ Adorno y Horkheimer DI pg.282

⁴⁶⁷ La regresión actuaba aquí reduciendo a los individuos a meros miembros del grupo. La adquisición narcisista sugiere así continuamente que el seguidor simplemente por pertenecer al grupo es mejor, más noble y puro que aquellos que son excluidos. Cualquier tipo de crítica o autoconciencia es vista como una pérdida del narcisismo y desata la rabia inmediata. Con este *yo* rígido el miembro del grupo sólo puede ya atribuir al mundo lo que está en él. La vinculación narcisista con el fenómeno de la *paranoia* encuentra aquí su caldo de cultivo. El individuo "enfermo" se opone al otro, tanto en la megalomanía como en la manía de persecución. El sujeto se halla en el centro y el mundo se convierte ahora en la totalidad -omnipotente o impotente- de todo lo que el sujeto proyecta sobre él.

es el presentimiento del carácter ficticio de su propia <psicología de masa> lo que hace a las masas fascistas tan despiadadas e inaccesibles."⁴⁶⁸

A la postre la teoría instintiva de Freud era aquí usada por Adorno para entender porqué la gente aceptaba la dominación, pero también y no en menor medida para ver porqué la dominación no podía llegar a ser total. Lo cual dejaba siempre la puerta abierta para algo distinto. El propio carácter ficticio de la relación entre los agitadores y los grupos, a pesar de ser un motivo de su carácter despiadado, abría a su vez la posibilidad misma de dirigir la argumentación hacia la situación de esos sujetos: "Habría que hacerlos conscientes de los mecanismos que causan en ellos mismos el prejuicio racial".⁴⁶⁹

Un tal análisis interpretativo (el modelo narcisista de la interiorización) contrastaba los fenómenos vinculados a los sujetos de los grupos fascistas en general con el más clásico sujeto burgués freudiano. En una situación en que la psicología del individuo (como por otro lado apuntaba Freud desde el propio interior de la Psicología en su análisis sobre las masas) había perdido lo que Hegel habría llamado su sustancia, el análisis teórico de tal modelo iba dirigido a hacer conscientes los mecanismos inconscientes de los sujetos implicados con vías a su transformación: "Superación del pasado como ilustración es esencialmente este viraje al sujeto, es el reforzamiento de su autoconciencia".⁴⁷⁰ La interpretación crítica de lo viejo en lo nuevo, del estadio arcaico, era mostrada en la regresión bárbara que tales situaciones *novedosas* conllevan, y por lo tanto en su *sinsentido*. Con ello la tarea crítica trataba de apuntar a la disolución de tal *sinsentido*, y por ende a la transformación de lo inconsciente en los propios sujetos participantes en tales situaciones.

b.2 (Corporalidad)

El modelo instintivo del *narcisismo* y su relación con el ámbito de la *psicosis* aparecía también vinculado a todo aquello que atañe directamente al *cuerpo* (y por supuesto a su lenguaje). No por casualidad, en "todos los casos en que la conciencia está mutilada, ello se

⁴⁶⁸ Adorno. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist propaganda" en SSI GS8 pg.432. Cursiva añadida.

⁴⁶⁹ Adorno. "¿Qué significa superar el pasado?" en "Educación para la emancipación" pg.128.

⁴⁷⁰ Adorno. "¿Qué significa superar el pasado?" en "Educación para la emancipación" pg. 128.

refleja en el cuerpo y en la esfera de lo corporal a través de una estructura compulsiva, proclive al acto de violencia".⁴⁷¹

En una especie de breve protohistoria, de sucinto modelo, Adorno y Horkheimer daban testimonio de cómo la división del trabajo, (mediante la cual el disfrute recayó en una parte y el trabajo en otra, en las necesidades corporales y en las espirituales sublimes) acababa cubriendo la fuerza bruta con un veto: cuando menos podían prescindir los señores del trabajo de los otros tanto más vulgar lo declaraban; y cómo para el esclavo el trabajo adquirió también un estigma. Por el contrario cuando el trabajo fue exaltado, en compensación, se humilló tanto más a la carne como origen de todo mal con su consiguiente conciencia de culpabilidad. Y lo mismo que había sucedido con los esclavos en la antigüedad fue experimentado por todas las víctimas hasta los modernos pueblos coloniales; de modo que a la postre volvieron a aparecer dos razas, los superiores y los inferiores:

"La liberación del individuo europeo se produjo en el contexto de una transformación cultural general que ahondó tanto más profundamente la escisión en el interior de los liberados cuanto más se atenuó la coacción física desde el exterior. El cuerpo explotado debía ser para los inferiores lo malo, y el espíritu, al que los otros podían dedicarse, lo más alto".⁴⁷²

Sin lugar a dudas este proceso habilitó a Europa para sus más altas creaciones culturales, pero arrastraba también consigo desde el principio la sospecha del engaño; sospecha que reforzó, junto al control del cuerpo, la relación de amor-odio para con el cuerpo mismo.

Hasta que punto en la educación burguesa fue reprimido y truncado lo corporal y privados los deseos sensuales de su capacidad de sublimación, fue centro de estudio en Freud. Su análisis de la castración femenina era solo un indicio de cómo aquella educación relegó a las mujeres de su corporalidad. La otra cara de aquel proceso educativo de renuncia a los deseos sexuales plantó las bases del narcisismo secundario de los muchachos adolescentes, al soterrar en la mayoría de ocasiones esa renuncia en un dispositivo de autoacción que vengaba en el cuerpo lo que no pudo salir a la psique, la liberación de la dependencia y la

⁴⁷¹ Adorno. C pg.86. La cita sigue estableciendo la relación entre conciencia y cuerpo a través del *lenguaje*: "Basta con repasar cómo en determinado tipo de personas incultas su mismo lenguaje -sobre todo cuando son interrumpidas u objetadas- se vuelve amenazador, como si los gestos del habla fuesen en realidad los propios de una violencia corporal apenas controlada".

⁴⁷² Adorno y Horkheimer. DI. pg. 277.

angustia.⁴⁷³ Al fin y al cabo en la relación del individuo con el cuerpo aparecían como una constante la irracionalidad y la injusticia en forma de crueldad y coacción:

"Esto ha sido reconocido en todo su alcance en la teoría nitzscheana de la crueldad y mucho más en Sade, y ha sido interpretado psicológicamente por Freud en sus teorías sobre el narcisismo y sobre el instinto de muerte".⁴⁷⁴

Desde la interpretación del propio modelo freudiano, Adorno y Horkheimer hicieron hincapié en cómo con la aparición del concepto de "narcisismo", Freud ya no apuntaba tanto al problema de la relación entre represión y neurosis, como al de la autodestrucción; algo que se haría patente en su máxima y descomunal forma durante el consiguiente advenimiento del fascismo. Ya no se trataba de aquella fuerza con reminiscencias cristianas de la oposición frente a los apetitos, sino de la cancelación de los apetitos justo allí donde el odio al cuerpo había sido ya internalizado y visto como cuerpo extraño: "La división del trabajo efectuada en el individuo, su radical objetivación, termina produciendo una escisión psicológica. De ahí el <carácter psicótico>, presupuesto antropológico de todos los movimientos totalitarios de masas".⁴⁷⁵

Allí donde la civilización misma (a causa del control de los afectos) no logra satisfacer en sublimación aquello para lo que ella misma era puesta (la felicidad sin poder), surge el resentimiento que atiza con rabia sobre todo aquello que la recuerda, convirtiéndose a su vez en el amparo de lo bárbaro en el interior mismo del estado civilizado. Cuando en el fascismo se dio rienda suelta al curso del resentimiento, el momento bárbaro llegó a manifestarse sin tapujos.⁴⁷⁶ No por casualidad de aquella rabia latente del sujeto burgués contra el autocontrol impuesto socialmente, de la represión orgánica de la proximidad respecto al cuerpo, surgió también el impulso forzado a la crueldad y a la destrucción. En ello los impulsos miméticos distorsionados lograron encontrar formas encubiertas de descarga volviendo a los individuos

⁴⁷³ Ya en la "Introducción al Narcisismo" de 1914 Freud describe como "la libido sustraída al mundo exterior ha sido aportada al yo, surgiendo así un estado al que podemos dar el nombre de narcisismo", y cómo éste es engendrado por un "arrastrar a sí catexias objetales, como un narcisismo secundario, superimpuestas a un narcisismo primario encubierto por diversas influencias." pg. 2018. Es decir el narcisismo secundario sobreviene "como consecuencia del despertar del narcisismo primitivo, que es de la primera infancia" Freud. (LIaP) pg. 2387

⁴⁷⁴ Adorno y Horkheimer. DI pg. 278.

⁴⁷⁵ MM pg.233; MM GS4 pg.263-4.

⁴⁷⁶ Aspecto que ha sido enfatizado por ejemplo por J. Ahrens. Jörn Ahrens. "Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz" pg.46.

susceptibles a las manipulaciones del "irracionalismo autoritario", el cual ofrecía salidas potenciales para la libido frustrada: "En la diabólica humillación de los prisioneros en los campos de concentración, que el verdugo moderno agrega sin motivo racional al martirio, estalla la revolución no sublimada, y sin embargo reprimida, de la naturaleza prohibida. Ella golpea con todo su horror al mártir del amor, al presunto criminal sexual y libertino, porque el sexo es el cuerpo no reducido, la expresión, aquello que los verdugos en secreto anhelan desesperadamente".⁴⁷⁷

En su lectura sobre el antisemitismo, Adorno y Horkheimer resaltaban cómo independientemente de lo que los judíos pudieran ser en sí mismos, su imagen presentaba aquellos rasgos ante los cuales el dominio, convertido en totalitario, se sentía mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, y de la religión sin mito. Tales rasgos estaban prohibidos por el dominio porque secretamente los amparados bajo el dominio aspiraban a ellos, mientras que sin embargo el dominio sólo podía subsistir en la medida en que los que se amparaban bajo él hicieran de aquello que desean el objeto de su odio. Lo cual se conseguía en la proyección patológica, en el odio que lleva a la unión con el objeto mediante la destrucción de éste.

Los pretextos de los dominadores y sus seguidores servían a fin de cuentas para ceder a la ciega seducción mimética sin violar el principio de realidad, de modo que el impulso prohibido solamente podía ser consentido siempre y cuando no quedara ya ninguna duda de que ello ocurría para destruirlo: Tal era el fenómeno de la burla y de la broma fascista y de su invención corporal, esto es, de la carcajada organizada, de la expresiva risa despiadada: "Cuando más tremendas son las acusaciones y las amenazas, cuanto mayor es la cólera, tanto más eficaz y despiadada es la burla. Furor, burla e imitación envenenada son en realidad lo mismo."⁴⁷⁸

Igualmente sucedía con la nariz, "el principium individuationis *fisionómico*" adjudicado al judío. Pues si el olfato era señalado por Adorno y Horkheimer de entre todos los sentidos del cuerpo como aquel que testimonia con más evidencia el impulso a perderse en lo otro y asimilarse a ello, entregarse al *placer* del olor tenía que ser ahora para el dominador un estigma de razas inferiores y de animales; la exención de la prohibición que los constituye

⁴⁷⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg.280.

como colectivo solo podía ser aceptada mediante una conducta organizada y ajena al placer, y puesta por lo tanto al servicio de fines real o aparentemente prácticos: oler al judío, buscar "malos olores para eliminarlos".

La misma disciplina *física* por antonomasia, el deporte, presentaba también su cara más amarga, esto es, su relación patógena y desviada con respecto al cuerpo. Ya que frente al *fair play*, la caballerosidad, y el respeto por el más débil, hacían aparición sus formas y procedimientos más brutales y sádicas. No por casualidad el ideal pedagógico del rigor, la consolidada idea de que la virilidad consiste en el más alto grado de aguante, no hacía sino obedecer a la imagen "de un masoquismo que (...) tan fácilmente roza con el sadismo".⁴⁷⁹

La revolución no sublimada de la naturaleza prohibida, "afín a la mimesis reprimida"⁴⁸⁰ (en tanto que asimila el ambiente a sí misma), transportaba ahora lo interno a punto de estallar a lo externo: proyectaba el odio interiorizado en el cuerpo (el propio), hacia lo externo (el cuerpo ajeno), configurando de este modo hasta lo más familiar (el cuerpo) en objeto de odio, de rechazo y de burla. Como ya señalara Freud, en una de sus características intuiciones, "lo siniestro (...) casi siempre coincide con lo angustiante en general". Pero lo que le da una característica propia es que "lo unheimlich, lo siniestro, procede de lo heimisch, lo familiar, que ha sido reprimido".⁴⁸¹

Lo reprimido, lo deseado en secreto y anhelado desesperadamente por el verdugo, el amor al cuerpo y su libre expresión en el sexo, había sido prohibido por el dominio porque éste solo podía subsistir en la medida en que los cobijados a su sombra hicieran de aquello que desean el objeto de su odio, y de ahí justamente el odio a todo lo que recordara al cuerpo no reducido. En verdad el cuerpo deseado sólo podía ser ya logrado al ser asimilado desde la proyección solipsista de su subjetividad arrolladora, y por tanto desde el odio que sólo llevaba a la unión con su objeto mediante la destrucción, al cuerpo como mero objeto, cosa muerta, corpus:

"Los que en Alemania exaltaban el cuerpo, gimnastas y deportistas al aire libre, han tenido siempre la máxima afinidad con el homicidio, así como los amigos de la naturaleza la tienen

⁴⁷⁸ Adorno y Horkheimer. DI pgs. 228-9

⁴⁷⁹ Adorno. C pg.88.

⁴⁸⁰ En tanto que opuesta a la "verdadera mimesis" que se asimila al ambiente de modo que lo exterior se vuelve familiar.

⁴⁸¹ Freud."Lo siniestro" [1919] pgs. 2483 y 2501 respectivamente.

con la caza. Ven al cuerpo como un mecanismo móvil; los miembros en sus articulaciones y la carne como relleno del esqueleto. Manejan el cuerpo, tratan sus miembros como si ya estuvieran separados."⁴⁸²

La mimesis reprimida llegaba así, en el fascismo y en sus sucedáneos, a sus cuotas más altas dentro de la civilización misma, tocando con ello todas las expresiones de la corporalidad: "El fascismo es totalitario incluso en el hecho de que trata de poner la rebelión de la naturaleza oprimida contra el dominio directamente al servicio de éste último".⁴⁸³

Desde el artificio de la interpretación la relación de amor-odio hacia el cuerpo, en tanto que lo inferior y lo sometido y que en el fascismo era convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo al tiempo que era deseado como lo prohibido, reificado, y alienado, se mostraba como atravesando toda la civilización moderna. No en vano se trataba de quebrar la fatalidad del fascismo y sus derivados, su sinsentido, y ello era ahora realizado mostrando justamente su carácter de apariencia, mostrando sus puntos de contingencia desde el propio material ilustrado.⁴⁸⁴

C. Psicología en las sociedades democráticas del Capitalismo Tardío.

Por un lado Adorno había tratado de mostrar efectivamente como en el orden subjetivo el fascismo había elevado el *narcisismo colectivo* (la vanidad nacional) a términos por entonces insospechados. Mientras que por otro lado en las sociedades democráticas del capitalismo tardío los impulsos *narcisistas de los individuos*, a los que se les promete constantemente satisfacción en el "mundo endurecido" a la vez que la propia civilización les niega tantas cosas, encontraban una satisfacción sustitutiva en la identificación con el todo social. De tal situación se deducía en opinión de Adorno que aquel narcisismo colectivo, que en su forma más brutal había sido máximamente dañado con la caída del fascismo (dándose así por superado y por finalizado su ajuste de cuentas) persistía en verdad de hecho en las sociedades democráticas sin que los individuos llegaran a tomar realmente consciencia de ello. Y en ello

⁴⁸² Adorno y Horkheimer. DI pg. 280.

⁴⁸³ Adorno y Horkheimer. DI pg.229

⁴⁸⁴ "La respuesta tradicional de los antisemitas es la apelación a la idiosincrasia. La emancipación de la sociedad frente al antisemitismo depende de que el contenido de la idiosincrasia sea elevado al concepto y de que el sinsentido cobre consciencia de sí". Adorno y Horkheimer DI pg.224.

consistía para Adorno el sentido psicológico-social pertinente del discurso sobre el pasado no superado, donde aquellas identificaciones y el narcisismo colectivo no habían sufrido su destrucción absoluta, sino que proseguían en secreto con vida, a veces con redoblado poder. No en vano, comentaba Adorno, el orden económico, así como la organización de acuerdo con su modelo, llevaba a la mayoría, tanto ayer como hoy, a depender de acontecimientos sobre los que carece de toda posibilidad de disposición, y por ende a la minoría de edad.

Frente a la visión oficial Adorno preguntaba así por lo viejo en lo nuevo, esto es, por aquello que desde el pasado continúa obrando mostrándose con nuevos ropajes. De este modo, si bien Adorno había hecho hincapié en distinguir entre los movimientos políticos progresistas que buscan el apoyo de las masas y la política de masas fascista, encontraba no obstante más problemático separar claramente la propaganda y manipulación fascistas de su contrapartida en las sociedades no totalitarias: la industria cultural. Pues aunque ellas tenían funciones políticas diferentes, ambas pertenecían en realidad a un mismo contexto social y ambas eran al menos similares en el hecho de que recurrían a apelaciones *instintivas* y *emocionales*. Y de ahí que desde el modelo de la psicología instintiva el narcisismo siguiera sirviendo de base para dar testimonio de la *apariencia* de lo presentado como nuevo.

Sin duda las manifestaciones más llamativas del narcisismo colectivo habían podido ser encontradas en los grandes movimientos carismáticos de las masas basados en el mecanismo de la identificación y el reemplazamiento del narcisismo individual por las imágenes del "dirigente", esto es, el nacionalismo exacerbado y sus derivados fascistas. Ahora bien para Adorno, el narcisismo colectivo no se manifestaba primariamente en ciertas formaciones empíricas de las masas, sino que antes éste yacía más profundamente en la inclinación de los individuos hacia formas de conciencia que eran simultáneamente subjetivas y generales. A saber, en formas tales como la creencia (Meinung), la pseudoformación (Halbbildung), la ilusión (Wahn), y en la aparición de las nuevas mitologías en general.⁴⁸⁵

Con ello Adorno trataba también de hacer hincapié en los puntos comunes entre el contexto del fascismo y la situación de los países no totalitarios. No por casualidad, cabe resaltar, el fascismo y la industria cultural jugaban con las emociones, con los impulsos irracionales y

⁴⁸⁵ En este sentido S. Breuer ha recalcado que según Adorno, sería un "error fatal equiparar el fenómeno del narcisismo colectivo con los bien conocidos movimientos políticos de masas o conectarlo con sus metas

con las pulsiones, socavando, cada uno a su manera, el pensamiento crítico y racional. De ahí que Adorno sostuviera que ambos, el fascismo y la industria cultural, trabajaban sobre un mismo nivel psicológico profundo reforzando también ésta última, a su manera, el narcisismo sintomático de los individuos en las sociedades del capitalismo tardío y fomentando con ello su conformidad al status quo. Y aún cuando ella, la industria cultural, no fuera en última instancia la causa directa del débil ego narcisista del individuo (sino el dominio más general de los factores socio-económicos) si que al menos lo explotaba ofreciendo satisfacciones que a menudo bastaban para mantener al individuo más o menos contento dentro del orden socio-económico de las sociedades del capitalismo tardío. Satisfacción cuyo dominio sobre la psiqué se llevaba a cabo en "la tendencia hacia la crasa regresión guiada" tal y como era bosquejado en "el efecto acumulativo de los así llamados medios de masas y en lo inofensivo frente a lo nuevo".⁴⁸⁶

Desde la interpretación del modelo psicoanalítico, esta tendencia al narcisismo podía ser identificada sin tapujos como una regresión, pero se trataba de una regresión que obviamente no podía ser atribuida simplemente al individuo. Sino que tal regresión tenía sus raíces sociales, era una regresión artificial, esto es, una regeneración de lo arcaico dentro de la civilización, realizada de nuevo por la civilización misma. Sobre todo porque las consecuencias de esta regresión, de la sustitución del objeto-líbido por el ego-líbido (por el narcisismo primario), llevaban a su vez toda una nueva serie de dificultades para el individuo, pues por un lado con el incremento de las energías narcisistas se elevaban las pretensiones de omnipotencia y grandiosidad, pero por otro lado junto a ellas crecía además el potencial para los ultrajes narcisistas que el ego debilitado era ahora incapaz de dominar. A fin de superar esa amenaza abierta entre el ego ideal arcaico y la desolación desesperanzada del ego real, el individuo solo podía ya escapar imaginativamente a base de aquellas formaciones sustitutivas que compensan de su debilidad y pobreza reales a través de la auto-proyección. No por casualidad, el "narcisismo colectivo termina en que las personas compensan la conciencia de su impotencia social (conciencia que penetra hasta en sus constelaciones instintivas individuales) y, al mismo tiempo, la sensación de culpa debido a

sustantivas". Antes habría que incidir más bien en fenómenos tales como "half-education, belief, delusion...". Stefan Breuer. "Adorno's Anthropology" pg.123.

⁴⁸⁶ Adorno. Postscriptum; GS8 pg.90.

que no son ni hacen lo que en su propio concepto deberían ser y hacer, teniéndose a sí mismos (real o imaginativamente) por miembros de un ser más elevado y amplio, al que le adjudican los atributos de todo lo que a ellos les falta y del que reciben de vuelta, sigilosamente, algo así como una participación de aquellas cualidades".⁴⁸⁷

Bajo tal concepto de narcisismo los trabajos críticos de Adorno, en torno a la psicología social en el capitalismo tardío de las sociedades democráticas, partían también del impulso del modelo de la psicología freudiana en aras del desenmascaramiento de aquellas formas de conciencia generales que instaladas en la subjetividad participaban o reforzaban el sinsentido de la totalidad social.

c.1 Pseudoformación (Halbbildung).

Tal era el caso de la pseudoformación. El viejo concepto de formación había sido en última instancia el nombre dado a la cultura desde la apropiación *subjetiva*. Que en su lugar, fuera ahora la pseudoformación la que hubiera pasado a ser la forma dominante de la *conciencia* actual, pese a toda la información que se difunde -y con su ayuda- no dejaba de ser para Adorno algo paradójico. Y en ello por supuesto también estaba involucrado aquel mecanismo *subjetivo* que fomentaba el prestigio de una formación cultural que ya no era recibida y que, en general, apenas era ya actual al igual que la identificación con ella, a saber: el mecanismo del "narcisismo colectivo".⁴⁸⁸ La situación de esta transmutación exigía por supuesto un análisis más detallado sobre tal estado de cosas.⁴⁸⁹

Con ello Adorno apuntaba por supuesto también más allá de lo psicológico, pues "la chocante afinidad de un estado de conciencia como el de la pseudoformación con los procesos psicóticos inconscientes"⁴⁹⁰ sería como una armonía enigmáticamente

⁴⁸⁷ Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en "Sociológica" pg.193-4.

⁴⁸⁸ Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en Sociológica pg.193.

⁴⁸⁹ No se trataba por supuesto de un estado de cosas literalmente, sino de establecer una tendencia sobre el fenómeno: "Pero podría no subsumir, en absoluto, a todos los hombres y todas las capas indiscriminadamente bajo aquel concepto [pseudoformación], sino diseñar una tendencia, esbozar la fisiognómica de un espíritu que también determina la figura de un época". Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en "Sociológica" pg.183.

⁴⁹⁰ Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en "Sociológica" pg.195.

preestablecida si los "sistemas delirantes" no tuviesen también una función social objetiva (aparte de la economía psicológica de la persona individual).

De ahí que en primer lugar, la tarea de Adorno consistiera en contrastar la noción burguesa de formación con la realidad presente del capitalismo tardío a fin de hacer saltar la apariencia de lo que meramente es. En términos generales el concepto de formación había sido entendido (desde su idea ligada a la emancipación de la burguesía⁴⁹¹) como algo que tenía que ver con el individuo libre y radicado en su propia conciencia (aunque no dejara por ello de actuar en la sociedad y de sublimar sus impulsos) y que a su vez implícitamente tenía por condición una sociedad autónoma. A saber, cuando más lúcido fuera el singular más lúcido sería el todo, con lo cual se trataba en cualquier caso de capacitar mediante la formación a las personas singulares para mantenerse "razonables en una sociedad razonable y libre".

En segundo lugar, lejos de aquella sociedad libre de "razonables", una vez realizado al menos el acceso de información para todos que debiera capacitar para la formación, el análisis de la sociedad presente aparece sin embargo (por contraste con aquel viejo concepto de formación) bajo la más absoluta pseudoformación. Concepto éste que atañe a la neutralización y al debilitamiento de las facultades intelectivas y que acaba desvalorizando aquello que realmente aporta una perspectiva crítica y distanciada del sistema en su conjunto.⁴⁹²

Curiosamente pues con el acceso a la información en vez de la formación es el fenómeno de la pseudoformación el que acaba por generalizarse, ya que entre otras cosas lo entendido y

⁴⁹¹ Por supuesto la formación no fue solo el signo de la emancipación de la burguesía ni su privilegio frente al campesinado y el vulgo, ella también fue signo del burgués como empresario o funcionario. Empero distinto fue para la nueva clase que engendró la propia sociedad burguesa. Cuando las teorías socialistas trataron de despertar al proletariado a la conciencia de sí mismo, tal conciencia no estaba subjetivamente más avanzada que la de la burguesía. No por casualidad el socialismo alcanzaba su clave histórica en base al supuesto económico objetivo, y no en su contexto espiritual.

⁴⁹² El acceso de información (de posibilidades materiales reales) era considerado como básico para la realización de una "sociedad libre de razonables". Una vez cumplida tal posibilidad, al menos en parte, los nuevos problemas de la realidad presente muestran también en parte el propio carácter ilusorio de tal ideal. Ideal porque el concepto de formación propiamente burgués, la autonomía, nunca tuvo tiempo de constituirse. De lo cual se ve que tampoco se "desea la restitución de lo pasado ni se dulcifica lo más mínimo su crítica". Adorno y Horkheimer. *"Teoría de la Seudocultura"* en *"Sociológica"* pg.183. Es más la tradición exclusivamente por sí sola tampoco es válida, pues desde sus propios criterios deviene incapaz ante los nuevos problemas de la sociedad: "Un reparador de radio o un mecánico de coches que según los criterios tradicionales sea inculto precisa, para ser capaz de ejercer su profesión, muchos conocimientos y destreza que no podrían adquirirse faltando todo saber matemático y de las ciencias de la naturaleza". Adorno y Horkheimer. *"Teoría de la Seudocultura"* en *"Sociológica"* pg.181.

experimentado a medias -seudoentendido y pseudoexperimentado- no constituye en verdad el grado elemental de la formación, sino su reverso, su sinsentido. No en vano los elementos inasimilados de la formación cultural endurecen la conciencia.⁴⁹³ Endurecimiento que corre parejas con el conformismo, con la conservación de sí en sí mismo que niega lo que debía consumir la subjetividad: la experiencia y el concepto. Ya que la experiencia (la continuidad de la conciencia en que perdura lo no presente y que con el ejercicio de la asociación funda una tradición en el individuo singular) es sustituida por un estado informativo puntual, intercambiable y efímero que será borrado en el próximo instante por otras informaciones. Con lo cual además la uniformidad de mensajes, la homogeneización de los públicos, la difusión de la moral del éxito, y todo aquello que conlleva la transmisión comunicativa del modelo cultural del capitalismo tardío, calan en una modalidad de conciencia que no hace sino servir para perpetuar la estructura económica.⁴⁹⁴ En ello la sociedad se presenta en toda su dualidad. Por un lado, el desarrollo técnico requiere de la ciudadanía toda la capacitación para su manejo, y por otro lado se fomenta la pseudoformación divulgativa que radio, televisión, prensa... efectúan, dando la sensación de que "todo se sabe" y de que de "todo se puede opinar".⁴⁹⁵ A resultas se premia la "*survival of the fittest*". Ahora quién se pasa sin el juicio y la experiencia es rápidamente provisto de esquemas para subyugar la realidad por medio de los sistemas delirantes que compensan frente a lo incomprendido.

Razón por la cual Adorno retoma ahora en tercer lugar el papel de lo psicológico que se instala en ello volviendo a hacer relevante por cierto el ámbito que siempre fue clave para el

⁴⁹³ "Para la persona no preparada que acuda a la ética de Spinoza sin verla en conexión con la doctrina cartesiana de la sustancia y con las dificultades de la mediación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, las definiciones (...) o bien las rechazará como un galimatías (...) o, bajo la autoridad del nombre famoso, se las tragará *telles quelles*, tal como ocurre en los manuscritos diletantes sobre el sentido del mundo, por los que circulan fantasmagóricamente citas de los llamados grandes pensadores en apoyo de sus incompetentes opiniones". Adorno y Horkheimer. "*Teoría de la Seudocultura*" en "*Sociológica*" p.191-2.

⁴⁹⁴ "Por lo demás puede hablarse de una sociedad nivelada de clases sólo psicológico-socialmente, y en todo caso, teniendo en cuenta las fluctuaciones personales, mas no objetivo-estructuralmente, pero también subjetivamente aparecen ambas cosas: el velo de la integración principalmente en las categorías del consumo, y la persistente dicotomía donde quiera que los sujetos choquen con antagonismos de intereses fuertemente establecidos". Adorno y Horkheimer. "*Teoría de la Seudocultura*" en "*Sociológica*" pg.182.

⁴⁹⁵ Así de un lado, como señala Adorno, decir que la técnica y el nivel de vida más alto redundan sin más en bien de la formación cultural en virtud de que lo cultural alcance a todos pasa a ser una "seudodemocrática ideología del vendedor". De otro lado, como señala B. Muñoz en relación a los análisis de Marcuse en "*Crítica de la tolerancia pura*", los debates televisivos en los cuales los temas complejos son polemizados por líderes de opinión provenientes del mundo de la moda o de la canción, o aquellos otros en los cuales la

psicoanálisis: la infancia. Pues por un lado la pseudoformación queda ya instalada en el fondo de un proceso formativo consistente en el triunfo definitivo de la fragmentación de conocimientos y de la desaparición de la capacidad de análisis experiencial desde la primera infancia.⁴⁹⁶ Y por otro lado la pseudoformación pone al alcance de los individuos el mecanismo psicológico del narcisismo colectivo, al tenerse ahora a sí mismos por miembros de algo más elevado de lo que formarían parte.⁴⁹⁷ Y ya que al narcisismo le basta con un mínimo para ser satisfecho basta la sensación de "que se sabe y se domina lo imprescindible para parecer culto", con lo cual la satisfacción narcisista exonera al fin y al cabo de la contrastación con la realidad. Para el seudoculto todo lo mediato se transforma como por encantamiento en algo inmediato, la realidad se "viste de significado".⁴⁹⁸

Quebrar ese supuesto significado, denunciar su sinsentido, se convierte ahora para Adorno en la irrenunciable tarea de la crítica. Pues si la pseudoformación es defensiva, si esquivada lo que pudiera hacer aflorar su carácter sospechoso originando además (como reacción a lo social) las "formas psicóticas" sustitutivas de la experiencia, entonces su denuncia se convierte en

opinión documentada es ridiculizada o se confunde con la broma y el espectáculo, son ejemplos de rabiosa actualidad. Blanca Muñoz. "Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas" pg.126.

⁴⁹⁶ Así por un lado la cultura queda cada vez más compuesta por una amalgama de fragmentos dispersos, de asignaturas sin ninguna correlación entre ellas y caracterizada por "su inutilidad" para la vida práctica de una sociedad de negocios. Con lo cual en todo caso ya no se trata de acceder a un posible perfeccionamiento de las capacidades humanas, sino de adquirir "un bien" más en los estilos de vida que asigna *status*. Y de otro lado, la acentuación de Freud de que tendríamos que encontrar de nuevo la conciencia de la propia infancia contiene ahora sin duda alguna un gran valor. De hecho Adorno había ya señalado que lo que propiamente llevó "a Freud a atribuir un peso especial a acontecimientos concretos de la niñez es, si bien de forma tácita, el concepto de herida (de lesión, Beschädigung)". Adorno "El psicoanálisis revisado" en ESI pg.23; SSI GS8 pg.29.

⁴⁹⁷ Con el aumento del nivel de vida, crecen las reivindicaciones de formación como deseo de ser contado uno en una capa superior, con lo cual "se alienta a capas inmensas a pretender una formación que no tienen (...) Y la alegre y despreocupada expansión de la formación cultural en las condiciones vigentes es, de modo inmediato, una y la misma cosa que su aniquilación". Adorno y Horkheimer. "*Teoría de la seudocultura*" en Sociológica pg.190. La expansión de la pseudocultura no deja de tener consecuencias como las de su relación con la superstición de segunda mano (la astrología, la quiromancia, las artes y ciencias "ocultas", etc). En el caso de la astrología por ejemplo el narcisismo es de nuevo llevado a límites ridículos, pues en ella el sujeto del horóscopo es vanidosamente tratado como un "ser superior" cuyo curso vital está orientado por fuerzas del más allá. "Más la astrología no es simplemente expresión de la dependencia, sino asimismo su ideología para los dependientes: las inevitables relaciones (...) exigen un comportamiento espiritual forzado y hasta paranoide". Adorno y Horkheimer. "*Superstición de segunda mano*" en "Sociológica" pg.170.

⁴⁹⁸ Adorno y Horkheimer. "*Superstición de segunda mano*" en "Sociológica" pg.71. Y de ahí también la tendencia a la personalización: "las relaciones objetivas se cargan a la cuenta de personas singulares y de personas singulares se espera la salud, progresando su culto delirante con la despersonalización del mundo". Adorno y Horkheimer. "*Teoría de la Seudocultura*" en "Sociológica" pg.197.

algo insoslayable. Unido al concepto de racionalidad, o de consciencia, está el pensamiento sobre la realidad, sobre el contenido, esto es, la capacidad de hacer experiencias.

Por supuesto la actuación de la psicología profunda podría tratar de contrarrestar la falta de experiencias apoyándose en que "ya en las fases tempranas del desarrollo se aflojan sus induraciones y se robustece la reflexión crítica".⁴⁹⁹ Si bien no es posible cambiar aisladamente cuanto es producido y reproducido por estados de cosas objetivos que mantienen impotente la esfera de la consciencia.

Denunciar el sinsentido pasa antes que nada por hacer que los propios participantes tomen consciencia de las situaciones en que los mecanismos psicológicos actúan sobre ellos y en elevar a consciencia las aporías en que se hallan inmersos. Como señalaba Adorno con respecto a la cultura parece que la situación es la propia de un anacronismo, a saber: Aferrarse a la formación cultural (Bildung) después que la sociedad le ha privado de su base, "pero la cultura carece de toda otra posibilidad de sobrevivir fuera de la autorreflexión crítica sobre la seudocultura, en la que se ha convertido necesariamente".⁵⁰⁰ Tal autorreflexión crítica se las tiene que ver de nuevo con el momento instrumental del dominio del objeto y con la relación mimética frente a la identidad en tanto que a la idea determinada de Bildung yacía una idea de relación armónica entre hombre y naturaleza: "La idea filosófica de formación que estaba a su altura quería formar protectoramente la existencia natural: se enderezaba a ambas cosas, doma del hombre animal mediante su adaptación mutua y salvación de lo natural oponiéndose a la presión del decrepito orden del hombre".⁵⁰¹

Para Adorno tal idea de Bildung ya no puede ser vista, en efecto, como aquella posibilidad perfecta de dominio de la naturaleza y junto a ella de una fundamentación "dada" de la racionalidad, sino que dentro de esa racionalidad la relación hacia lo no idéntico deviene como algo necesario, una tensión entre racionalidad y naturaleza para hacer justicia al objeto mediante la experiencia de lo no idéntico. Esto es, un momento de *Entäusserung* en el estado de razón ilustrada desde el que se realiza la interpretación crítica. Pero por ello, que con el capitalismo tardío y su administración de la cultura enfocada primariamente hacia la parcelación técnica aquella vieja concepción de la Bildung quede como algo que pierde su

⁴⁹⁹ Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en "Sociológica" pg.197.

⁵⁰⁰ Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en Sociológica pg.199.

⁵⁰¹ Adorno y Horkheimer. "Teoría de la Seudocultura" en Sociológica pg.177.

sustancia, obliga a replantear tal crítica desde la propia pseudocultura que se presenta de hecho como algo ya dado por la mas temprana educación. Y por tanto como algo que constituye ya hasta lo más íntimo de los sujetos. Y es que la idea de armonía entre la persona que funciona socialmente y la persona formada en la realidad de sí misma es algo que ya no resulta alcanzable. La educación, la formación, debe trabajar sobre esta quiebra y elevarla a consciencia.⁵⁰²

A fin de cuentas la capacidad de experiencia consiste muy esencialmente en la concienciación, y con ello "en el desmontaje de estos mecanismos de represión y de estos esquemas reactivos que mutilan en las personas mismas dicha capacidad".⁵⁰³

c.2 Creencia (Meinung).

Desde la situación presente de la sociedad del capitalismo tardío, Adorno establecía también la crítica del concepto de opinión. En ella la debilidad del yo (que no es por supuesto solamente psicológica sino que registra la impotencia de cada uno frente al aparato socializado) quedaría expuesta a todo tipo de molestias narcisistas si no se buscara un sustitutivo "por medio de la identificación con el poder y el señorío del colectivo". A lo cual sirven eficazmente las opiniones infectadas que tienen su procedencia en el "prejuicio infantil

⁵⁰² En este sentido Y. Imai, ha hecho referencia al papel que toma la educación como lago mediador para la primera infancia y por ende para el conflicto intergeracional. Imai partiendo de W. Benjamin se refiere al sentido en que la experiencia infantil (en el juego de modo bastante ejemplar) determina en la asimilación de lo establecido el mundo determinado ya por medios técnicos. Y es que en el placer del juego, el impulso de la experiencia sería al mismo tiempo la fuerza con que el niño incorpora el mundo por medio de la costumbre (valdría decir por el seguimiento de reglas prácticas). De ahí que la tarea de la infancia sea introducir el mundo *nuevo* en el espacio del símbolo, pues cada infancia descubre esa una nueva figura, y con ello la posibilidad de construcción del marco para una nueva relación generacional. De este modo en el trazo del juego infantil (no en el Espíritu) se reconocería un medio esencial para la experiencia fundante de sentido en la relación del sí mismo a lo otro. Una nueva representación que incorporada en el hábito rompa con la habituación adulta. Cfr. Yasuo Imai. "Massenmedien und Bildung. Eine Interpretation der Adorno-Benjamin-Kontroverse" pg.752-4. Al respecto quizás habría que comentar que, el hecho de que el carácter de mediación venga ya a la infancia y que con él devenga un nuevo marco de posibilidad, no es algo que se justifique sin más. Razón por la cual la reflexión del sujeto adulto como crítica del mundo mediado parece ser algo insoslayable. Pero probablemente aquí no como fundación de sentido, sino, de modo más acorde con Adorno, como negación de sinsentidos. Como conciencia de ese momento de la *Entäusserung*.

⁵⁰³ Adorno y Becker. "Educación ¿para qué?" en "Educación para la emancipación" pg.101

y narcisista, según el cual lo propio es bueno y lo que es de otra manera, malo y de escaso valor".⁵⁰⁴

La necesidad de vida (la penetración en el individuo del principio de intercambio) presenta aquí de nuevo su impacto sobre la salud psicológica de los individuos en sus rasgos narcisistas. La comunicación misma no queda inmune a tal circunstancia. Pues como arguye Adorno el derecho a expresar libremente la opinión de uno mismo supone una identidad del individuo y su conciencia con el interés general racional, una identidad que es impedida en el mismo mundo en que "es formalmente dada como algo dado".⁵⁰⁵ De esta guisa, cuando alguien proclama como suya una opinión nada certera, ni siquiera corroborada por experiencia alguna, le otorga sin apenas reflexión la autoridad a la opinión por medio de la relación consigo mismo como sujeto. Así quién tiene una opinión sobre algo cuya respuesta no se deja comprobar fácilmente tiene la tendencia a anclarse en ella, a ocuparla (en el lenguaje del psicoanálisis) afectivamente. Lo que se tiene normalmente por opinión se convierte en una parte de la persona, como una posesión suya, mientras que todo aquello que trata de debilitar la opinión queda registrado en el inconsciente y el preconscious como algo dañino para el propio sujeto.⁵⁰⁶

Por supuesto en la génesis de las opiniones (que forma unidad con sus patogénesis) se puede ir más allá de la psicología. De hecho en la crítica de la opinión, Adorno contrasta en primer lugar el carácter casi formal que la libertad de opinión toma en la sociedad actual con los

⁵⁰⁴ Adorno. "Opinión, demencia y sociedad" en "Filosofía y Superstición" pg.5. Cap. 3 A.

⁵⁰⁵ Adorno. "Opinión, demencia y sociedad" en "Filosofía y Superstición" pg.5 Cap 3B. En contraste con Habermas que pretende en la *Teoría de la acción comunicativa* que la solidaridad social es sostenida o reproducida por la interacción simbólica integrada socialmente en el mundo de la vida, Adorno argüía que la solidaridad tiene una base material en las necesidades compartidas; momento *físico-corporal* que se manifiesta y se expresa (lingüísticamente) en el daño infringido por todo el penetrante principio de intercambio, sin que la comunicación misma sea inmune a ello. Así mientras Habermas mantiene la fundamentación de las relaciones interpersonales en base al carácter de la comunicación del mundo de la vida que se mantiene básicamente intacto (a pesar de las distorsiones que la colonización (¿externa?) le inflinge), Adorno plantea que los procesos económicos distorsionan indirectamente la comunicación dañando las bases *pulsionales* de las relaciones interpersonales que en otro caso podían fomentar en mayor medida la solidaridad y la resistencia.

⁵⁰⁶ Como indica Adorno, esto alcanza sus cumbres patógenas en el ergotismo, en el acto proclive a defender las opiniones alocadas de uno mismo aún cuando su falsedad se haya hecho manifiesta racionalmente. A fin de mantener alejado el prejuicio narcisista que depara el abandono de la propia opinión, el proclive al ergotismo despilfarra toda una carga de energía que, de otro modo, bastaría para modificar racionalmente con mucho menos esfuerzo. En este sentido la razón al servicio de la sinrazón -lo que Freud denominaba racionalización- se pone al lado de la opinión endureciéndola hasta tal punto que en tales casos apenas si se deja ya mostrar su índole absurda.

textos de la tradición filosófica. Así aparece planteado el problema (ya desde Heráclito) de la mera opinión frente a la verdadera naturaleza de las cosas. La aporía entre verdad y opinión es vista ahora desde una especie de breve historia del espíritu para hacer saltar la medida de lo que meramente es. De este modo así como ya en Aristóteles se objetaba que idea y existencia estuvieran separadas por un abismo, en medida creciente la crítica atacaba como mera opinión la idea platónica de verdad en sí frente a la opinión (doxa), remitiendo la cuestión de verdad objetiva al sujeto que ha de conocer esa verdad y hasta incluso engendrarla desde sí mismo. Con ello la metafísica occidental (ya en plena modernidad) trataba de salvar la objetividad de la verdad por medio de la subjetivación (Kant), llegando incluso a equipararla a la cifra de la subjetividad, al espíritu (Hegel). Empero esta concepción no es la que acaba imponiéndose ni en la vida de los hombres ni en el modelo del método científico, el cual tiene sus mayores logros en el abandono de la autonomía de la verdad y su reducción de lo verdadero a los hechos observados y posteriormente elaborados (haciendo pagar con ello a la doctrina de la verdad, todo sea dicho, la altanería del sujeto que se afirmaba como conciliación de sujeto y objeto).⁵⁰⁷

Con la apelación a la exposición histórica de la aporía entre verdad y opinión, Adorno trata de poner de manifiesto que la diferencia entre opinión y conocimiento, tal y como es enseñada por la epistemología al uso, a saber, que el conocimiento es la opinión verificada, no es más que una promesa vacía.⁵⁰⁸ Y que los hombres en realidad no disponen de medio alguno para protegerse al tomar sus opiniones por conocimiento y sus conocimientos por opiniones. Ya que después de todo la instancia que revela la decisión, aplazada *ad kalendas graecas*, entre opinión y verdad no es sino la misma sociedad, siendo en ella la *communis opinio* la que sustituye a la hoy vanagloriada verdad de hecho. No siendo pues la evidencia, el conocimiento objetivo, lo que decide sobre la frontera entre lo que es verdad y lo que es mera opinión, o entre lo que es opinión sana e infectada, sino el poder social, la autoridad

⁵⁰⁷ "Ambas figuras de la conciencia, la que se inclina ante los hechos y la que se reconoce como soberana o creadora de las mismas, son como las mitades (...) La verdad no se deja remedar desde sus partes". Adorno. *"Opinión, demencia y sociedad"* en "Filosofía y Superstición" pg.7 Cap 3B.

⁵⁰⁸ Las exigentes extravagancias de la figura de la disolución del concepto de verdad en no pocas direcciones del positivismo lógico era sólo una muestra de ello. Y el que en su propio terreno, el positivismo, se dejase refutar solo con muchas dificultades no era sino el precio pagado por refutar la experiencia de la relación del pensamiento para con la cosa, experiencia desechada como trasto viejo en nombre de la transformación del método en algo lo más independiente posible de la cosa.

vigente. Además cuando más resbaladiza se presenta esa frontera más fácilmente y con menos obstáculos prolifera la opinión. Por el contrario el "correctivo, por medio del cual puede convertirse [la opinión] en conocimiento, es la relación del pensamiento para con su objeto".⁵⁰⁹ No en vano cuando el pensamiento se satura del objeto (lo que la psicología llama *kathesis*, la ocupación al pensar del objeto) se modifica y se enajena de un momento de volubilidad, ya que el pensar no es una actividad meramente subjetiva sino el proceso dialéctico de sujeto y objeto, en el que ambos se determinan recíprocamente. Si bien no es menos cierto que la constante proliferación de la opinión viene apoyada en el mismo objeto, ya que la opacidad del mundo aumenta para la consciencia ingenua soslayando así la aporía del concepto objetivo de razón: Donde no puede establecerse absolutamente como un acto de administración inmediata lo que es verdad y lo que es opinión se niega su diferencia a favor de esta última, donde no alcanza el conocimiento se entroniza la opinión como su sucedáneo. Lo cual no hace sino dejar de lado la extrañeza entre el sujeto cognoscente y la realidad que se le escapa, traicionar el extrañamiento anclándose en la inadecuación misma de la mera opinión. Así, la distinción entre verdad y opinión se hace más precaria en nombre de una verdad que liquida el concepto de verdad mismo como si fuera una quimera. En lugar de la idea problemática de verdad se deja paso a la idea de verdad para muchos, con lo cual el promedio de la opinión pasa a convertirse ahora en el fetiche de la verdad: "*Thirteen million Americans can't be wrong*, reza un popular slogan de propaganda".⁵¹⁰ Que la opinión infectada es inmanente a la llamada normal se muestra en que en contra de las suposiciones de una "racional sociedad de razonables", las representaciones "sin sentido" de cualquier cuño no son solo excepciones tal y como demuestran las supercherías y las caracterologías y prognosis cotidianas (como el caso de "la astrología *standard* resucitada por motivos comerciales").⁵¹¹

⁵⁰⁹ Adorno. "*Opinión, demencia y sociedad*" en "Filosofía y Superstición" pg.4 Cap 3A.

⁵¹⁰ Adorno. "*Opinión, demencia y sociedad*" en "Filosofía y Superstición" pg.1 Cap 3B.

⁵¹¹ Con ello Adorno señala también cómo al concepto de opinión pública (o de opinión en general en el caso de Platón) se le solía enfrentar el concepto de opinión patógena o degenerada o demencial (unidas al concepto de prejuicio). Con ello se daba por hecho una especie de polaridad entre algo así como opiniones sanas (normales) y opiniones extremas (extravagantes). Empero se trata de ver que no solo era dudoso que lo "normal" fuera de antemano verdad y lo divergente lo falso, sino que además la opinión infectada (la deformación del prejuicio) tal como crece a través de la historia no puede ser separada del concepto de opinión en general. Esto es, que en las opiniones "normales" cabe descifrar la tendencia a las opiniones infectadas.

Una vez establecida la crítica inmanente que con ayuda de la tradición hace saltar lo que meramente es, y de señalar a su vez cómo la propia tradición resulta por sí sola impotente para la realidad presente,⁵¹² Adorno hace entrar ahora en segundo lugar el problema psicológico. Pues "no basta ni para el conocimiento ni para una praxis modificativa, aludir al *nonsense* de pareceres indeciblemente populares...[como los de] una astrología *standard*".⁵¹³ Ya que los clichés y las insulsas indicaciones de esos pareceres no hacen sino facilitar -si bien solo en apariencia- una orientación que apacigua momentáneamente el sentimiento de extrañeza frente al objeto, frente a la vida y la vida propia. No por casualidad la "fuerza de resistencia de la mera opinión se aclara en el rendimiento psíquico".⁵¹⁴ Con las aclaraciones que ofrece la mera opinión se hace posible ordenar sin contradicciones la realidad más contradictoria sin excesivos esfuerzos, de modo que los mecanismos psicológicos malefician la opinión -ya problemática de por sí- fetichistamente. La complacencia narcisista hace aquí sus delicias, pues las opiniones infectadas realizan mejor su rendimiento psíquico que las supuestamente sanas. Si bien la convicción de que la racionalidad es lo normal es falsa, ya que bajo la irracionalidad del todo es también normal la irracionalidad de los hombres.

El hacer consciente la propia irracionalidad de los mecanismos psicológicos que se instala en los contextos determinados de los propios participantes, el que los mismos sujetos que se ven inmersos en tales situaciones adquieran consciencia de tal irracionalidad, se presenta de un lado como algo clave en la disolución del sinsentido de muchos de los problemas ligados a las opiniones y a las opiniones infectadas. De otro lado el propio concepto de opinión pública, en tanto que vale actualmente como mero promedio estadístico de las opiniones de todos y cada uno, no queda para nada exento de retornar necesariamente a las irracionalidades propias de la opinión, careciendo así de la objetividad vinculativa en tanto que correctivo de la acción política falible. Empero equiparar la opinión pública a un estrato

⁵¹² En este punto hace Adorno bastante hincapié, ya que quién espere comprender hoy con las categorías tradicionales del entendimiento humano lo infectado de la realidad, cae en la misma irracionalidad de la que cree guardarse con su fidelidad a tal sano entendimiento. Pues hoy es ya totalmente problemático oponerse a la mera opinión en nombre de la verdad, entre otras cosas porque entre aquella y la realidad se elabora una fatal afinidad electiva que a la vez le viene muy bien a la obstinación de la verdad: "Seguro que es infectada la opinión de la chiflada que hace disponer su cama en el dormitorio de otra manera para preservarse del peligro de emanaciones perversas. Pero en el mundo contaminado del átomo ha crecido tanto el peligro de las radiaciones que la razón honra a posteriori su cuidado, la misma razón a la que su psicosis de carácter se sustrae". Adorno. "*Opinión, demencia y sociedad*" en "Filosofía y Superstición" pg.5 Cap.3B.

⁵¹³ Adorno. "*Opinión, demencia y sociedad*" en "Filosofía y Superstición" pg.5 Cap.3A.

que se entendiera a sí mismo como élite sería de por sí algo irresponsable pues, como señala Adorno, la comprensión real de las cosas se enredaría en tales grupos por medio de intereses particulares que la élite percibe como si fueran generales. Lo paradójico no deja pues de estar unido a la contradicción de la realidad.⁵¹⁵ La opinión, y la infectada ciertamente, no es sino deficiencia de subjetividad, ya que la opinión anida allí donde el sujeto no tiene fuerza para una síntesis racional (o en lo peor donde la niega por desesperación ante la preponderancia de lo que es). El que una consciencia que trate de abstenerse por completo del endurecimiento de la opinión, que es el principio infectado, sea igual de problemática que el endurecimiento mismo apunta al verdadero estado de cosas:

"Cualquier indicación hacia la conciencia correcta sería vana. Porque propiamente consiste sólo en el esfuerzo de reflexionar incansablemente sobre sí misma y sus aporías".⁵¹⁶

Si la verdad no tiene más lugar que la voluntad de resistir a la mentira de la opinión, al menos un elemento del pensar consistiría en permanecer fiel a sí mismo en cuanto que en tales momentos uno se niega. Nada puede ayudar mejor "a la modificación" que la elevación a consciencia de los sinsentidos y la subsiguiente disolución de las aporías concretas que yacen en la mentira de la opinión instaurada y su figura narcisista.

c.3 Ilusión (Wahn).

Adorno había hecho hincapié en que solamente en el caso de que la teoría fuera capaz de mencionar por su nombre la repetición e insistir en lo negativo siempre igual a sí mismo de lo aparentemente nuevo, solamente entonces podría arrancar a lo siempre igual la promesa de lo verdaderamente nuevo. Si la vieja "carcajada fascista" de la comedia antisemita era puesta al servicio de la dominación social por la propaganda fascista, la nueva risa pasiva fomentada por la industria cultural la seguía al menos en eso, en la estafa, en su carácter de mera *ilusión*: "La industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete".⁵¹⁷

⁵¹⁴ Adorno. "*Opinión, demencia y sociedad*" en "Filosofía y superstición" pg.5 Cap.3A.

⁵¹⁵ Ya el propio dictum de Hegel de que a la opinión pública hay que atenderla y a la vez despreciarla apuntaba a este estado de cosas.

⁵¹⁶ Adorno. "*Opinión, demencia y sociedad*" en "Filosofía y Superstición" pg.6 Cap.3B.

⁵¹⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg.184.

En la teoría sobre lo cómico, aparecida en "El chiste y su relación con lo inconsciente", Freud trataba de exponer la idea de "mímica de ideación". Según ella la representación de determinado movimiento considerable se adquiere al ser ejecutado por primera vez espontáneamente o por imitación; acto en el que descubrimos a su vez en nuestras propias sensaciones de inervación una medida para tal movimiento. De este modo el impulso a la imitación, a la mimesis, ocurre en primer lugar al observar un movimiento, si bien posteriormente ya no volvemos a llevar a cabo tal imitación (como tampoco seguimos deletreando cuando el deletrear nos ha enseñado a leer). Pues en lugar de la imitación muscular del movimiento colocamos la representación del mismo por medio de nuestro recuerdo de los gastos efectuados en movimientos análogos.

En base a este concepto de "mímica de ideación" Freud trataba de explicar tanto la génesis del placer producido por los movimientos cómicos como el placer que hallamos en la comicidad de ciertas condiciones anímicas e intelectuales. En el primer caso el placer es producido por "un gasto de inervación devenido inútil, como exceso, en la comparación del movimiento ajeno con el propio".⁵¹⁸ En el segundo caso el placer es también el resultado de una comparación entre lo propio y lo ajeno, si bien tratándose de lo anímico ocurre aquí lo contrario, "lo cómico surge cuando la persona-objeto ahorra un gasto que consideramos indispensable, pues el desatino y la simpleza son rendimientos imperfectos".⁵¹⁹ A saber, según Freud en el primer caso la aparición placentera del fenómeno de la risa tiene lugar al ver cómo la persona observada se ha dificultado determinado movimiento, mientras que en el segundo caso el fenómeno placentero de la risa hace su aparición al ver cómo la persona observada se lo ha hecho excesivamente fácil, simple. De ahí que en última instancia "el efecto cómico no depende sino de la diferencia entre ambos gastos de carga psíquica o revestimiento, el del yo y el de la otra persona apreciada por la empatía o <proyección simpática> {Einfühlung} y no de aquello a lo que favorezca tal diferencia."⁵²⁰

La diferencia es sofocada en el placiente sentimiento de superioridad, en la risa superior, que provoca la memoria consciente de nuestra propia infancia, más torpe y desgarrada, al comparar la pobre ejecución del otro con la mejor o más adulta que nosotros imaginamos que

⁵¹⁸ Freud. "El chiste y su relación con lo inconsciente" [Elch] pg.1140

⁵¹⁹ Freud. (Elch) pg.1141.

⁵²⁰ Freud. (Elch) pg.1141.

hubiéramos hecho. Es decir, reímos por una diferencia de gasto entre la persona-objeto y nosotros, siempre que en la primera hallamos de nuevo al niño.⁵²¹ Si bien, por un lado, la comparación con el infante, no nos resulta cómica (a pesar de compartir las condiciones de la diferencia cómica: el excesivo gasto de movimiento y el insuficiente gasto espiritual, y la sumisión de las funciones anímicas a las somáticas). Y por otro lado, el niño carece en principio del sentido de la comicidad, siendo su risa (al igual que el juego) de puro placer. De hecho según Freud el sentido de comicidad sólo aparece en un estadio bastante avanzado de los años infantiles (lo cual está además a la base de la teoría que deriva el sentido cómico de la diferencia de gasto resultante del intento de querer comprender una cosa.).⁵²² De ahí que en los adultos, donde ciertos motivos del placer del niño parecen perdidos, se "goza en las mismas circunstancias del placer cómico" pero ya a modo de compensación.⁵²³

Se puede pues decir que aquello que le da el carácter específico a la comicidad consiste en el renacimiento de lo infantil en el mundo adulto, y por lo tanto en "la perdida risa infantil reconquistada". Así por ejemplo si el placer de la comicidad surge del gasto de representación (de catexis) ahorrado⁵²⁴, "la euforia" que tendemos a alcanzar por este camino (el del placer del ahorro) no es otra cosa que "el estado de ánimo de una época de nuestra vida en la cual podíamos llevar a cabo nuestra labor psíquica con muy escaso gasto; esto es, el estado de ánimo de nuestra infancia"⁵²⁵. Infancia en la cual no conocíamos lo cómico (ni éramos capaces del chiste, ni necesitábamos del humor) para ser felices en la vida. Pues a la

⁵²¹ En este sentido dice Freud: "La risa surgirá, por tanto, de la comparación entre el yo adulto y el yo considerado como niño. La misma dualidad de sentido de la diferencia cómica, en la que tan pronto el exceso como el defecto de gasto nos resultan cómicos, se halla de acuerdo con las condiciones infantiles, pues en uno y otro caso la comicidad surge siempre del lado en que aparece lo infantil". Freud. (Elch) pg.1160.

⁵²² Así por ejemplo en la comicidad del movimiento la comparación adulta, productora de la diferencia, sería algo así como: "Así lo hace ese. Así debiera hacerlo, así lo he hecho". Mas en el niño que comprende principalmente por medio de la imitación, haciendo lo que ha visto hacer, falta la medida contenida en la segunda frase. La educación mantiene siempre ante él el precepto: "Haz eso así". Y a lo sumo cuando se sirve de la comparación, el niño llega a las conclusiones: "ese no lo ha hecho bien. Yo puedo hacerlo mejor"; en cuyo caso continua la risa siendo una risa de puro placer. Cosa que se extiende también a la alegría del daño ajeno: "Tú te has caído, yo no".

⁵²³ Freud. (Elch) pg.1159.

⁵²⁴ Así como el placer del chiste surge del gasto de inhibición ahorrado y el del humor del gasto de sentimiento ahorrado.

⁵²⁵ Freud. (Elch) pg.1167.

candidez e ingenuidad infantil le basta con mostrarse divertida en su credulidad.⁵²⁶ Y de ahí proviene también el hecho que las "expectaciones infantiles" del adulto, debidas justamente a su credulidad, provoquen en los otros adultos la general condena de simplezas o de estúpidos actos infantiles. De hecho la "comicidad de la expectación" es no obstante la más extraña al niño, e incluso la que más tarde aparece en él. Pues en la mayoría de los casos de este género, que "el adulto considera cómicos, no experimenta el niño sino una decepción"⁵²⁷.

Es más la "expectación infantil" del adulto contrasta con la "ansiosa" expectación del niño y su credulidad. Y esta diferencia es la que se encuentra en la razón del por qué el adulto se siente cómico, como un niño, cuando "sufre" una decepción cómica. Y es que en verdad para hallar la esencia de lo cómico en conexión con lo infantil hay que ver que la comparación productora "de lo cómico no tiene necesidad de despertar todo el antiguo placer y todo el antiguo juego infantiles, sino que bastará con que toque a la esencia general infantil y quizás hasta el dolor infantil mismo".⁵²⁸

El niño que abre ansioso su regalo de Reyes crédulo ante su esperado presente y descubre carbón, produce en él la respuesta violenta del berrinche (refilando el carbón); imitando así lo que de buena gana hubiera hecho con el causante de su decepción. Por su parte el adulto puede compartir la misma respuesta inicial, pero "curtido en las decepciones de la vida" y acostumbrado a convertir los impulsos de protesta airada en la risa conformista del humor autodespreciativo, que permite a los otros gozar del espectáculo cómico, puede brevemente reírse de él mismo. Pues de hecho la risa adulta aparece en este sentido como una compensación ante la decepción de la infancia. Ahora el ego se hincha a sí mismo y se ríe de su parte infantil como una defensa frente a la *herida narcisista*: "Soy demasiado grande para que esto pueda causarme disgusto, pudiera muy bien ser el resultado de la compensación efectuada por el sujeto".⁵²⁹

Tal forma de risa contrasta sin embargo con la disposición adolescente, la cual en términos de la historia de la infancia no está lista todavía para aceptar las posteriores demandas de la

⁵²⁶ De hecho como señala Freud "una credulidad como la que el hipnotizado ofrece a su hipnotizador sólo se encuentra en la vida real, fuera de la hipnosis, en la actitud del niño para con sus amados padres". Freud. "Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu" pg.1023.

⁵²⁷ Freud. (Elch) pg.1161.

⁵²⁸ Freud. (Elch) pg.1166.

⁵²⁹ Freud. (Elch) pg.1166.

moderna adultez. Así por ejemplo frente al psicoanálisis conformista de Anna Freud (que al comparar los procesos intelectuales de los jóvenes con el modo en que se insertan en su vida encuentra que esos logros intelectuales que parecían llenos de empatía y comprensión, tienen "poco o casi nada que ver con el comportamiento del joven") Adorno señalaba que con semejantes juicios "el psicoanálisis, que una vez partió dispuesto a quebrantar el poder de la imagen paterna sobre los hombres, se lanza resueltamente del lado de los padres que, o bien dejan caer los labios en una media sonrisa ante las ideas de altos vuelos de sus hijos, o bien confían en que la vida les enseñe modales, y que tienen por más importante ganar dinero que hacerse ideas estúpidas".⁵³⁰

La postura de Adorno a favor del idealismo e inconformismo adolescente corre parejas con su propia defensa del uso del candor de la "estupidez infantil". Y es que con ello Adorno trataba en verdad de mostrar que hay una cara de la risa diferente, distinta, a la de su forma organizada y manipulada, esto es, que ésta puede ser interpretada en su apariencia: "En la falsa sociedad, la risa ha invadido la felicidad como una lepra y la arrastra consigo a su indigna totalidad. Reírse de algo es siempre burlarse".⁵³¹

En efecto ya según Freud la risa surgía cuando cierta magnitud de energía psíquica dedicada anteriormente a la catexis o revestimiento (*Besetzung*) de determinados caminos psíquicos, llega a hacerse inutilizable y puede, por tanto, experimentar una libre descarga. Así en la risa se dan las condiciones para que una suma de energía psíquica, utilizada hasta entonces como carga "catexis" o revestimiento, sucumba a una libre descarga.⁵³² Pero con ello lo cómico protege las descargas libidinosas de la apropiación y reflexión crítica a fin de quemarlas como risa, de modo que, el placer cómico es aislado de la reflexión. Ya que al fin y al cabo el análisis de Freud sobre la comedia en tanto que síntoma de la renuncia forzada del placer infantil, descubre que reímos de lo que una vez esperábamos solamente "olvidando" que es por esto (por el olvido de lo que esperábamos) por lo que reímos negando la decepción infantil. Tras ello Adorno trata de juntar los dos aspectos del análisis freudiano. Por un lado

⁵³⁰ Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pg.193; SSI GS8 pg.78.

⁵³¹ Adorno y Horkheimer DI pg.185.

⁵³² Dicho en otras palabras, según Freud, todo aquello que inscribe un proceso psíquico en una determinada totalidad actúa en contra de la descarga del revestimiento sobrante y lo conduce a un distinto aprovechamiento, mientras que en cambio todo lo que contribuye a aislar un acto psíquico favorece la descarga.

se trata de ver el placer de la risa en su elemento ingenioso y de juego, pero por otro se trata de retomar las consideraciones reflexivas olvidadas en la descarga que están vinculadas a los sucesos dolorosos, tratando con ello de hacer otro uso de la descarga al romper su aislamiento.⁵³³ De lo que se trata pues es de dispersar la risa recordando el dolor de las renunciaciones y olvidos que yacen tras el aparente humor de la conformista risa adulta junto con la desilusión a ella vinculada al fenómeno de la industria cultural: "La industria cultural pone la renuncia jovial en lugar del dolor (...) La ley suprema es que los que disfrutaban de ella no alcanzan jamás lo que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse."⁵³⁴

Con ello la explicación freudiana de lo cómico pasa a ser ahora retomada por Adorno para la interpretación del presente. Lo cual aparece también ejemplificado en el modelo de la comedia expiatoria: Odiseo deberá caminar y caminar con un remo en el hombro hasta hallar unos hombres que ignoren el mar y no coman ningún alimento salado. Cuando encuentre a un caminante que le diga que lleva un biello sobre el hombro habrá hallado el lugar para ofrecer a Poseidón el sacrificio reconciliador.⁵³⁵ La comicidad de la confusión del remo por el biello debía hacer reír al despiadado dios elemental, a fin de que en la descarga de su risa se disolviese la cólera. El doble significado vinculado a la comedia expiatoria exige así *la reflexión* antes de proveer la descarga cómica: "Si la risa ha sido hasta hoy el signo de la violencia, la irrupción de la ciega y obstinada naturaleza, contiene en sí, no obstante, el elemento opuesto: en la risa, la ciega naturaleza toma justamente conciencia de sí misma en cuanto tal y se libera con ello de la violencia destructora. Este doble significado es afín al del nombre (...) La risa está ligada a la culpa de la subjetividad, pero en la suspensión del derecho que ella misma anuncia apunta también más allá de este vínculo: promete el camino de la patria".⁵³⁶

La industria cultural empero trata también de gestionar técnicamente este campo, y para ello aparece de nuevo aquel mecanismo esencial de la psicología de masas: el mecanismo de la

⁵³³ Cfr. Matt F. Connell. "Body, mimesis and childhood in Adorno, Kafka and Freud". pg 83-5. Como señalaban Adorno y Horkheimer: "Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra". DI pg.189.

⁵³⁴ Adorno y Horkheimer DI pg.186.

⁵³⁵ Poseidón era originariamente <consorte de la tierra>, y sólo después se convirtió en dios del mar.

⁵³⁶ Adorno y Horkheimer DI pgs.126-7. El concepto de patria es aclarado por el mismo Adorno: éste concepto se opone al mito, el cual el fascismo quisiera dar como patria. La palabra misma, el lenguaje en oposición al canto mítico, *la posibilidad de retener en el recuerdo el mal acaecido*, es la ley de la salvación homérica.

identificación.⁵³⁷ A fin de cuentas la identificación resarce narcisistamente del descrédito frente al ideal del yo haciendo posible la inserción del yo en la masa. Por lo correcto se considera *lo que se hace*: "Bajo la presión social, el plano psicológico ya sólo aspira a lo siempre idéntico, y fracasa ante la experiencia de lo específico".

Por ello la crítica de las gratificaciones ofrecidas por la industria cultural que produce la terrible apática risa del espectador es criticada por la privación que ella misma conlleva, por su sinsentido (al igual que fue criticada la despiadada risa del fascismo). Porque al fin de cuentas todo el significado del aparato de la industria cultural desilusiona, defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete. La felicidad escindida de la consumación total "se metamorfosea en <some fun> (...) cuanto más aplicadamente se esfuerza en alcanzar una vida consciente de adulto"⁵³⁸ Y es que la broma que la industria de la diversión recomienda acaba en el baño reconfortante en el que, como señala Adorno, la risa pasa a ser instrumento de estafa a la felicidad.

Poco tiene que ver pues el infantilismo de la risa de la industria cultural que extrae su fuerza en la identificación con el adulto poder conformista, con la risa infantil que astutamente trata de engañar a ese poder. A salvo de las demandas de la sociedad, en su lugar especial, el niño ríe y juega todavía relativamente ajeno a lo que luego serán meros sustitutos. Si bien, el niño no está tan sumido en la ilusión como parece: El juego es su defensa. Pues en el juego siente extrañeza ante la *peculiaridad de la forma equivalente*. En su actividad sin finalidad, señala Adorno, toma el niño partido mediante la artimaña, por el valor de uso frente al valor de cambio; por el despojar a las cosas con las que se entretiene de su utilidad mediada: "La irrealdad de los juegos denuncia que lo real no lo es aún. Son ejercicios inconscientes de la vida justa".⁵³⁹ Aunque sin olvidar que no se trata de una mera idealización de la risa infantil

⁵³⁷ No deja de ser cierto que la identificación es necesaria para la comunicación, pero como todo proceso psíquico elemental es de naturaleza ambivalente.

⁵³⁸ Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pg. 166; SSI GS8 pg.61. Frente a ello lo cómico necesita también de la reflexión. Así por ejemplo en referencia a la obra de Mahler (Das Lied von die Erde) escribía Adorno: "La música de Mahler escapa a la hybris reflexionando sobre su propio grito, riéndose de su propia falsedad e introduciendo esa risa en la composición. La embriaguez de la autodestructividad, el corazón incapaz de contenerse se dona a aquello de lo que está apartado". Adorno. "Mahler. Una fisiognómica musical" pg.301; GS13 pg.295.

⁵³⁹ Adorno. MM pg.230; MM GS4 pg 260-1: "Die Unwirklichkeit der Spiele gibt kund, dass das Wirkliche es noch nicht ist. Sie sind bewusste Übungen zum richtigen Leben". En un sentido similar señalaba Marcuse que la "reactivación de los deseos y actitudes prehistóricas y de la infancia no es necesariamente regresión; puede ser lo contrario: proximidad a una felicidad que ha sido siempre la promesa reprimida de un futuro

frente a la risa de la industria cultural. Pues lo cómico (para ser tal) necesita también (en el modelo adulto no subyugado a la industria cultural) del momento de la reflexión.⁵⁴⁰

De este modo llega Adorno una vez más desde la actual coacción interior a la presente forma de coacción exterior, a la objetividad de la necesidad de vida que siempre consideró prioritaria bajo las condiciones del capitalismo tardío. Es decir, la supremacía de lo social, "la mediación" por todas partes y la preponderancia del principio de intercambio (Tauschprinzip) dominantes en la sociedad del capitalismo actual. Y puesto que tal sociedad está caracterizada por la universalización del principio de intercambio, éste es tomado como el punto de referencia bajo cuya perspectiva puede convertirse en tema los estragos, disposiciones y las angustias del sujeto sin perder de vista la percepción del todo (Ganzen). Pues donde los intereses de poder de "los pocos" se imponen frente a los intereses racionales de los "muchos", y ello sin que eso suceda propiamente frente a los muchos sino a través de ellos, el sinsentido de la situación está servido; y ello al tiempo que perseveran los mecanismos psicológicos manipulativos justamente allí donde los modos de comportamiento son todavía irracionales. La introducción del concepto del narcisismo se halla así entre los descubrimientos freudianos de más talla, "sin que hasta hoy la teoría se haya mostrado a su altura".⁵⁴¹

Y es que no por casualidad, señalaba Adorno, que la crisis histórica del individuo tiene hoy su límite en el individuo biológico que es su escenario. Lo cual reaparecía por ejemplo en los prototipos históricos de los personajes literarios de Beckett en donde se presentaba como humanamente típico, siguiendo la estela de Freud, las deformaciones que inflige a los hombres la forma de su sociedad. Allí los malos modales y *tics* del carácter normal son aquella universalidad que marca a todas las clases e individuos en base a los intereses antagonistas de los sujetos: "Si el psicoanálisis explica el humor de los *clowns* como

mejor" Marcuse. "Eros y Civilización" pg.190. Por su parte Adorno señalaba también un modelo similar en el adulto: "Pues lo esencial no es lo abstractamente repetido, sino lo general en tanto que diferenciado. Lo humano se forma como sensibilidad para la diferencia sobre todo en su experiencia más poderosa, la de los sexos." Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pg.203; SSI GS8 pg.84: "Denn das Wesen ist nicht das abstrakt Wiederholte, sondern das Allgemeine als Unterschiedenes. Das Humane bildet sich als Sinn für die Differenz überhaupt an deren mächtigster Erfahrung, der von den Geschlechtern".

⁵⁴⁰ A modo de ejemplo al respecto comentaba Adorno: "Berg consiguió no volverse adulto sin permanecer infantil". Adorno. "Alban Berg. El maestro de la transición ínfima". pg.43; GS13 pg 367.

regresión a una etapa ontogenética sumamente temprana, entonces la regresiva pieza beckettiana desciende hasta ese punto. Pero la risa a que anima debería ahogar a los reidores”. A fin de cuentas “ya no es cómico más que el hecho de que con el sentido de la gracia la comicidad misma se evapore”.⁵⁴²

c.4 (Corporalidad)

Desde su interpretación del narcisismo freudiano, Adorno lograba dar con todo un signo de los tiempos a la vez que desde ella puede experimentarse lo falso y lo malogrado del vencimiento del autoritarismo. Y justamente allí donde contra y tras las relaciones autoritarias no se ha implantado un modelo de reconocimiento igualitario sino uno basado en la falta de relación que impulsa el narcisismo, con toda su carga de frialdad emocional, como modo de auto-reconocimiento. No por casualidad, señala Adorno, en el psicoanálisis se denomina narcisismo a "las ocupaciones libidinosas del propio yo en lugar del amor a otros hombres".

De nuevo se trataba de ir más allá de la explicación freudiana mediante la interpretación, pues el mecanismo de este desplazamiento no es en última instancia "el que pone lo social, el que prima el endurecimiento de cada uno de los singulares"⁵⁴³, sino el curso del mundo, la "necesidad de vida". A saber, después de todo no es sino la propia organización de la sociedad del cambio universal la que lleva en sí misma la raíz sociológica del narcisismo: "que el individuo, debido a las dificultades casi insuperables que le salen hoy al paso a cualquier relación espontánea y directa entre seres humanos, se ve forzado a dirigir sobre sí mismo sus energías pulsionales no usadas".⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Adorno. *“De la relación entre sociología y psicología”* en *“Actualidad de la Filosofía”* pg.184; SSI GS8 pg.72.

⁵⁴² Adorno. *“Notas sobre literatura”* pg.289 y 291 respectivamente; *Noten zu Literaturen GS11* pg.300: *“Erklärt der Psychoanalyse den Clownshumor als Regression auf eine uberaus fruhe ontogenetische Stufe, dann steigt das Beckettsche Regressionsstück dort hinab. Aber das Lachen, zu dem es animiert, musste die Lacher ersticken”* y 301: *“Komisch ist nur noch, dass mit dem Sinn der Pointe Komik selber evaporiert”*.

⁵⁴³ Adorno. *“Bemerkungen über Politik und Neurose”* en SSI GS8 pg.437.

⁵⁴⁴ Adorno. *“EL psicoanálisis revisado”* en ESI pg 31-32; SSI GS8 pg.33.

Dado este realismo social la frialdad y la falta de afectividad aparece como aquello que pretende evitarles a los sujetos el conflicto neurótico. El interés por el cuerpo que atraviesa toda la problemática pulsional sigue siendo clave:

"Los hombres cegados por la civilización experimentan sus propios rasgos miméticos, marcados por el tabú, sólo en determinados gestos y comportamientos, que encuentran en los demás y que llaman la atención como restos aislados y vergonzosos en el entorno civilizado. Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar. Es la gesticulación contagiosa de la inmediatez reprimida y sofocada por la civilización: tocar, acercarse, calmar, convencer."⁵⁴⁵

Es la extemporaneidad de esos movimientos lo que irrita, pues parece querer traducir a relaciones humanas algo que desde hace tiempo está formado por relaciones de poder: toda expresión no manipulada crea desconfianza. Y es que hoy en día la propia vulneración del "principio de intercambio" tiene ya algo de inverosímil: "en todas partes hasta los niños miran con desconfianza al que da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón."⁵⁴⁶

El contacto con el prójimo queda caracterizado en general por la ausencia de relaciones espontáneas; es inmediatez equivocada, privada por la mediación de la objetividad. La frialdad y la rigidez emocional narcisistas están presentes, impulsados por la propia sociedad, justamente allí donde el impulso *erótico* todavía no ha llegado a ser lo suficientemente fuerte como para unir en torno a sí a las mónadas resultantes. En ello un yo que ni se sabe poner en sí mismo ni en relación al otro, retrocede a una instancia defensiva en tanto que agencia entre el interior y el exterior. Pues en primer lugar al retrotraerse el yo sobre sí mismo, sobre sus propias ocupaciones libidinosas, se revierten sobre el propio cuerpo, interiorizándose, las encallecidas relaciones sociales. Que el deporte y el cuerpo físico, en tanto que disciplina narcisista, hayan llegado a ser hoy en día el medio de la auto-presentación y el auto-convencimiento subjetivos, confirma que la internalización se consuma con la alienación del

⁵⁴⁵ Adorno y Horkheimer. DI pg.226. En cierta novela decimonónica, cuenta Adorno al respecto, aparecía un personaje que solía regalar desde un lado de la valla manzanas verdes de su árbol a las niñas que paseaban por el camino: Un acto "tan humano" como ese hoy habría sido tildado de sospechoso.

⁵⁴⁶ Adorno. MM pg.39. Dice el aforismo a continuación: "Para eso está la práctica de la *charity*, de la beneficencia (...) Dentro de esa actividad organizada no hay lugar para el acto de humanidad, es más: la donación está necesariamente emparejada con la humillación por el repartir, el ponderar de modo equitativo, en suma, por el tratamiento del obsequiado como objeto (...)".

propio cuerpo. La autodisciplina exigida socialmente se convierte en propia apenas ya sin resistencia, porque ella aparece ahora como motor de la autoactualización y la autorrealización subjetiva: "El cuerpo físico (Körper) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (Leib)".⁵⁴⁷ Y en segundo lugar, el narcisismo del yo retrotraído apenas si sabe ya ponerse en relación al otro, que es la condición para la diferenciación: "La autenticidad [Echtheit] no es otra cosa que el obstinado y altanero encasillarse en la forma monadológica que la opresión social imprime al hombre. Lo que no quiere marchitarse prefiere llevar el estigma de lo inauténtico [des Unechten]. Entonces vive de la herencia mimética".⁵⁴⁸

La reflexión adorniana sobre el cuerpo no es empero una reflexión exclusiva sobre el dolor, sino también sobre el placer.⁵⁴⁹ Pues en la relación del individuo con el cuerpo, tanto con el propio como con el ajeno, vuelven no solo la irracionalidad y la injusticia llenas de coacción, sino la irracionalidad alejada de la relación inteligente y la "*reflexión feliz*", dando por ello también lugar dentro de las nociones somáticas al abismo entre una gratificación verdadera y la pseudofelicidad. A ello sirve la propia imagen del cuerpo como algo generalmente desexualizado, ya por causa del culto del funcionamiento tal cual, ya por la forma en que la sexualidad priva el placer al eliminar la resistencia.⁵⁵⁰ Pues una sociedad que administra todos los ámbitos de la vida no deja tampoco incólume el ámbito propio de la sexualidad, a la cual después de todo se trata también de integrar dentro de la frialdad generalizada: "Cuando la organización de la vida ya no deja tiempo para el placer consciente de sí mismo y lo sustituye por las ocupaciones fisiológicas, el sexo mismo desinhibido se desexualiza. Propiamente los sujetos ya no desean la embriaguez, sino tan sólo la compensación que pueda traer una ocupación que preferirían ahorrarse por superflua".⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg.279.

⁵⁴⁸ Adorno. MM pg.154; MM GS4 pg.175-6.

⁵⁴⁹ Aunque no por ello dejaba de ser cierto que lo "oprimido se expresa con más fuerza en el dolor que en el placer". Adorno. "Terminiología filosófica, I" pg.26.

⁵⁵⁰ En ambos casos lo "decisivo hoy no es el puritanismo (...) sino la necesidad intrínseca al sistema de no dejar en paz al consumidor, de no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponerle resistencia". Adorno. DI pg.186.

⁵⁵¹ Adorno. MM pg 169; MM GS4 pg.192. Del mismo modo: "Este es el efecto de todo el aparato erótico. Justamente porque no puede cumplirse jamás, todo gira en torno al coito". Adorno. DI pg.186 La misma idea era apuntada también por Marcuse bajo el término de *desublimación represiva*. Para Marcuse la sexualidad es liberada (o liberalizada) dentro de formas sociales constructivas, lo cual implica que hay modos represivos de desublimación: "El ambiente del que el individuo podía obtener placer (que podía recibir como gratificante

La experiencia corporal se convierte así para Adorno en modelo de la comunicación con la naturaleza externa e interna. Y empezando por el sufrimiento, por todo aquello lesionado, en donde de manera singular se hace presente la dimensión corporal, expresiva, del conocimiento. De ella saca fuerzas la tarea emancipativa en su crítica a todas aquellas tendencias en ciernes que se agrupan lesivamente sobre los sujetos en las sociedades del capitalismo tardío y que dan lugar a todo tipo de sinsentidos.

c.5 Reflexión sobre el modelo del capitalismo tardío.

Desde el modelo de la psicología profunda Adorno pudo investigar y aproximarse mucho más a las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva: "La dimensión psicológica del fenómeno no debe separarse rotundamente de la histórico-social: las constelaciones sociales específicas favorecen selectivamente la formación de síndromes psicológicos adecuados a ellas o, por lo menos, los sacan a la luz".⁵⁵²

Así desde la tarea interpretativa, el modelo psicológico del narcisismo, se podía presentar como relevante para el estudio de los modos de comportamiento irracionales tanto de los individuos como de los colectivos en las sociedades del capitalismo tardío:

casi como una extensión de su cuerpo) ha sido rígidamente reducido. Como consecuencia, el <universo> de catexia libidinal se reduce del mismo modo. El resultado es una localización y contracción de la libido, la reducción de lo erótico a la experiencia y la satisfacción sexual". Marcuse. "El hombre unidimensional" pg.84. Del mismo modo para Marcuse, el funcionalismo promueve esta tendencia: "El sexo se integra al trabajo y las relaciones públicas y de este modo se hace más susceptible a la satisfacción (controlada). El progreso técnico de una vida más cómoda permite la sistemática inclusión de los comportamientos libidinales en el campo del interés de producción y el intercambio". Marcuse. "El hombre unidimensional" pg. 85. Con lo cual a pesar de que el grado de satisfacción permisible y deseable se amplíe mucho más, por medio de este tipo de satisfacción se reduce a la vez el principio del placer al ser privado de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de tal modo genera sumisión (una especie de armonía entre la psicología narcisista y la frialdad del mundo). Si bien Adorno no compartía obviamente que la concentración de la energía erótica en la sensualidad genital (esto es, la sexualidad como impulso parcial <especializado>) debiera enfocarse hacia la trascendencia del Eros (en el cuerpo entero y el medio ambiente) de modo "positivo".

⁵⁵² Adorno y Horkheimer. "Superstición de segunda mano" en "Sociológica".pg.173. De hecho, cabe insistir, en el pensamiento de Marx apenas se había mostrado interés por la psicología del individuo. La objetividad de las relaciones (la tendencia de la acumulación capitalista) pareció garantizar entre el marxismo *ortodoxo* la existencia de un sujeto revolucionario; con ello se perdieron también de vista las condiciones subjetivas de éste posible sujeto. Pero el devenir histórico hizo cambiar el interés por esta cuestión. Si bien cuando se hizo preciso el estudio de las condiciones subjetivas, éstas ya no interesaron prioritariamente como posible consciencia de clase social revolucionaria sino, en primer lugar, como las formaciones de un comportamiento

1. Al nivel psicológico de los *individuos*, "el narcisismo, en su forma actual, no es otra cosa que un esfuerzo desesperado del individuo tendente a recompensar al menos en parte la injusticia consistente en que en la sociedad del intercambio universal nadie sale nunca satisfecho".⁵⁵³ Pues donde las "experiencias" de impotencia real, que son todo menos irreales, se hacen demasiado grandes (donde la objetividad dominante es inadecuada objetivamente a los individuos) esas mismas experiencias se realizan a través de los propios individuos convirtiéndose en "sentimientos" de impotencia. Y dando lugar con ello a lo específicamente psicológico, esto es, a que precisamente los individuos no sean ya capaces de experimentar su impotencia, de verla con sus propios ojos.

Como recalca Adorno esta represión de la impotencia real por lo psicológico apuntaba no sólo a la desproporción que existe entre el individuo y la fuerza que tiene en el conjunto, sino además "al narcisismo herido (auf die Verletzung des Narzissmus) y a la angustia de ver que esa falsa superpotencia ante la cual tienen todas las razones para doblegarse, propiamente está compuesta por ellos mismos."⁵⁵⁴ Pues al reelaborar la experiencia de la impotencia como *sentimiento* (Gefühl) se evita enfrentarse a ella y se acaba por sedimentarla psicológicamente, por interiorizarla, como sucede siempre con los mandatos sociales. Y es que cuando los hombres se cobijan bajo el poder que les hace desgraciados y bajo el que padecen, estamos ante la expresión de lo que la psicología profunda acuñó como "identificación con el agresor".⁵⁵⁵ Es decir, ante el hecho de "suscribir complacientemente lo que se supone ser inevitable."⁵⁵⁶ En tales procesos subjetivos sencillamente concuerdan demasiado bien los procesos individuales con la corriente social universal.

Curiosamente las propias condiciones aparentemente ahistóricas del capitalismo tardío son las que hacen que la identidad llegue a ser marca del yo como un átomo social que tiene que

social conformista que hizo posible la recepción del fascismo. Y en segundo lugar como estudio de las nuevas formaciones (como la consciencia *desdoblada*) de la sociedad del capitalismo tardío democrático.

⁵⁵³ Adorno. ESI pg.31; SSI GS8 32. Desde el momento en que la objetividad dominante es inadecuada objetivamente a los individuos, la única forma de realizarse es a través de ellos y, por tanto, psicológica. La impotencia del individuo en el seno de la sociedad se va agudizando hasta que el sujeto ni siquiera tiene ya conciencia de ella; y ya que no puede experimentarla se le convierte en sensación de impotencia, esto es, entra en el ámbito psicológico

⁵⁵⁴ Adorno. "De la relación entre sociología y psicología" en "Actualidad de la Filosofía" pg.186; SSI GS8 pg.74.

⁵⁵⁵ Adorno y A. Gehlen. "¿Es la sociología una ciencia del hombre?" en "Crítica de la impaciencia revolucionaria" pg.193-4.

⁵⁵⁶ Adorno. "Teoría de la pseudocultura" en Sociológica pg. 198.

ser fuerte, aunque no deje de presentir su debilidad. De ahí también que la psicología conformista, (la que en los círculos revisionistas alienta a la adaptación y a la higiene social) prometa entrenarlo para que pueda afirmarse mejor en la lucha vital. De hecho buena parte del culto a esa psicología no es más que la ilusión de los sin poder de que su destino depende de su condición humana. Con ello lo inescrutable de la objetividad enajenada hace volver a los sujetos a sus limitados sí mismos monadológicos. Pero con ello la ideología del individualismo se convierte en la sustancia más fetichista de toda la propaganda, donde en realidad la identidad con su mecanismo de adaptación corresponde y refleja unas relaciones encallecidas, llenas de frialdad y violencia que ayudan a endurecer al sujeto en sí mismo.⁵⁵⁷ Bajo semejantes condiciones, cuanto más ajustado a la realidad se vuelve el sujeto, cuanto más se empeña en una comunicación que se ha vuelto la mayoría de las veces trivial, tanto más se convierte el sujeto en aquello que no es sujeto, volviéndose por ello cada vez más insensato todo su "realismo". No por casualidad la "pregunta por la individualidad tiene que plantearse de forma nueva en la época de su liquidación".⁵⁵⁸ Pues no en vano de la desintegración así insinuada deriva también su verdad lo que, bajo el falso nombre de pluralismo, trata por ahora de negar la estructura abrumadora de la sociedad.

Ante ello Adorno no dejó nunca de criticar la aparente promesa psicológica de la felicidad que exige la adaptación a ella. Ya que toda felicidad ha prometido hasta hoy lo que aún no ha sido, a la vez que la fe en su presencia inmediata impide que llegue a serlo. Y dado además que "la gente tiene cada vez menos inhibiciones, o no demasiadas, sin estar por ello ni una pizca más sanas", un método catártico que no pretendiera la perfecta adaptación al éxito económico tendría que ir encaminado a despertar en los hombres la *conciencia* de la infelicidad, de la general y de la propia, de modo que pudiera arrancarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantiene con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de no tenerlos en su poder: "Sólo con el hastío del falso goce,

⁵⁵⁷ Al respecto M. Rius ha hecho hincapié en que quizás porque no existe la verdadera comunicación los individuos se empeñan en estar siempre comunicando-se, estableciendo un contacto que se reduce a una relación vacía (pero que les sirve para conjurar el miedo a su soledad).Cfr. Mercé Rius. "Th. Adorno. Del sufrimiento a la verdad" pg.40. No por casualidad escribían Adorno y Horkheimer que "la comunicación procede a igualar a los hombres mediante su aislamiento" DI pg.265. Y ello antes de que la llamada "realidad virtual" fuera de hecho real.

⁵⁵⁸ Adorno. MM pg.129; MM GS4 pg.147: "Die Frage nach der Individualität muss im Zeitalter von deren Liquidation aufs neue aufgeworfen werden".

con la aversión a lo que se ofrece y con la sensación de insuficiencia de felicidad (...) se tendría una idea de lo que se podría experimentar."⁵⁵⁹ Y es que a pesar de toda la apología final de Hegel, por lo menos el espíritu tenía que vivir toda la negatividad para poder reconciliarse, mientras que la promesa de identidad en el capitalismo tardío hechiza la negatividad a través de marginarla y exorcizarla como el reino de lo malo. Pero si en el capitalismo tardío la capacidad de una determinada negación se desvanece, no sería menor la tarea de desarrollarla desde la nueva situación, pues a fin de cuentas al pensar también le pertenece inseparablemente esta capacidad en lo que tiene que ver con lo negativo.⁵⁶⁰

Que el individuo, como demuestran el decurso histórico y la génesis psicológica, es algo originado, que el individuo no puede afirmar para sí aquella invarianza cuya apariencia se suponía en la época de una sociedad individualista, constituye ya un veredicto histórico sobre el individuo; si bien, como señalaba Adorno, este juicio no es nada en absoluto. Pues lo "originado puede ser (...) frente a su origen lo más alto. La crítica al individuo no quiere decir su supresión."⁵⁶¹

2. Al nivel psicológico de los *grupos de individuos*, justamente porque la ilusión colectiva ayuda al sujeto a revalorizarse narcisistamente, no parecía ver Adorno desterrado aquel peligro de los procesos de la falsa proyección colectiva; y más aún en una sociedad que entrega al individuo o a grupos enteros a la angustia vergonzosa de la muerte social. Ya que donde la preponderancia de la sociedad es demasiado grande y la experiencia de impotencia bastante humillante, esto es, donde cada relación con el otro trae consigo el peligro de ser despachada, el yo se hace intangible y se predispone hacia los derivados colectivos del narcisismo. No es pues de extrañar que Adorno no cesara en señalar que la angustia latente ante la anulación pudiera desembocar en destrucción y autodestrucción. El hecho de que las conjuras colectivas siempre aumenten cuando los conflictos sociales se vuelven radicales no hace sino confirmarlo. Y ello justamente porque en una sociedad que entiende a los sujetos por el *sentimiento* tanto de su éxito como de su fracaso (en tanto que confirmación o pérdida

⁵⁵⁹ Adorno. MM pg. 60; MM GS4 pg. 70.

⁵⁶⁰ Cfr. Detlev Claussen. "Konformistische Identität. Zur Rolle der Socialpsychologie in der Kritischen Theorie" pg.31.

⁵⁶¹ Adorno. "Postscriptum" en SSI GS8 pg. 91.

de su narcisismo) está ya preprogramada la herida narcisista.⁵⁶² Que el colectivo real no puede completar esta tarea por sí solo, es lo que facilita la aparición del colectivo imaginario, que como reverso procede del desplazamiento de las propias angustias en la figura del enemigo erigida proyectivamente.

En la figura del narcisismo pudo perseguir Adorno entre otras cosas lo falso y el fracaso de la situación tras el vencimiento del autoritarismo, porque en su lugar no apareció un modelo de reconocimiento igualitario sino la falta de relación. Y en ello insistió siempre Adorno al hablar de la apropiación crítica de la tradición: para no perder de vista el poder latente del pasado en el presente, pues en ello reside en última instancia la fuerza de la transformación del presente pero también la fuerza de la emancipación de donde bebe la crítica. Pues si lo verdaderamente humano se forma como sensibilidad para la diferencia, toda identidad que entre tanto se presenta como total ha de ser leída como cifra del conformismo social -ya se trate de un hecho individual o colectivo-.

La crítica ante la fetichización del *sujeto colectivo* (sea étnica, sea de nación, sea de clase) se convierte ahora en una tarea insoslayable. Ya en 1937 Horkheimer criticó la renuncia al esfuerzo teórico separando por ello la teoría crítica tanto de la identificación con el poder como del conformismo de los movimientos sociales:

"Que ese pensamiento [del intelectual] se subordine por completo a la situación psicológica de aquella clase que, en sí, representa la fuerza transformadora, induce en ese intelectual el sentimiento gratificador de estar ligado a un poder inmenso, instilándole un optimismo profesional. Cuando ese optimismo es desmentido por períodos de fracaso profundo, muchos intelectuales corren el peligro de caer en el nihilismo y en un pesimismo social tan extremo cuan exagerado era su anterior optimismo. No soportan que (...) el pensamiento más actual

⁵⁶² "Los individuos valoran su propio *sí mismo* de acuerdo con su valor de mercado y aprenden lo que son a través de lo que les acontece en la economía capitalista. Su destino, incluso el más triste, no es exterior a ellos, y ellos lo reconocen. El chino que se despedía <decía con voz velada: amigo mío, la fortuna me ha sido adversa en este mundo. ¿Me preguntas a dónde voy? Me voy a los montes, busco paz para mi corazón solitario>. Yo he fracasado -dice el americano- Y eso es todo". Adorno y Horkheimer. DI pg. 253.

(...) en determinados períodos traiga como consecuencia el aislamiento de sus portadores y la necesidad de nadar contra corriente."⁵⁶³

En cuanto al *sujeto individual*, la posibilidad de la emancipación se regenera continuamente por medio de la experiencia de la no identidad. Pues no hay que olvidar que lo que conduce a los hombres a la exoneración institucional viene precisamente por la carga que las instituciones les imponen. Y es que cuando éstas se hacen opacas no hacen sino adoptar el carácter de potencia que está "por encima de y enfrentada a los hombres". Si bien también para Adorno eso no es algo "necesario", no se trata de una fatalidad, de algo retrotraíble a la naturaleza del hombre, frente a la cual uno apenas se puede defender. A eso habría que oponerle "el análisis crítico de las instituciones" y luego ver "si no habría que cambiarlas y poner en su lugar otras" que dejaran de impedir "la formación y la educación de un sujeto libre".⁵⁶⁴

Con ello Adorno apuntaba ciertamente a la capacidad de acción autónoma de los sujetos en base a una crítica social consecuente. La tesis de que la socialización encuentra sus límites en el sujeto no hacía pues sino constatar el carácter de *exageración* (Übertreibung) que suponía el diagnóstico de una total impotencia del sujeto: "La ética no puede ser otra cosa que el intento de cumplir con los deberes a los que la experiencia de este enredado mundo le enfrenta a uno". Y tomarse en serio ese deber no es sino el intento de "transformar aquello que impide -y que impide, ciertamente, a todos los hombres- vivir sus propias posibilidades dentro de las circunstancias y relaciones dadas y realizar el potencial en ellos insito".⁵⁶⁵

El diagnóstico de la población de las sociedades del capitalismo tardío como representante de una conciencia duplicada y contradictoria en sí, o del propio movimiento estudiantil de la época, no eran sino la prueba de la fuerza de resistencia que operaba en los individuos.⁵⁶⁶ A

⁵⁶³ Horkheimer. "Teoría tradicional y teoría crítica" pg.246. Del mismo modo escribía Adorno: "Yo sostengo que lo más importante para evitar el peligro de una repetición de Auschwitz es combatir la ciega supremacía de todas las formas de lo colectivo, fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación". Adorno. C pg.87.

⁵⁶⁴ Adorno y A. Gehlen "*¿Es la sociología una ciencia del hombre?*". En "Crítica de la impaciencia revolucionaria" pg.188.

⁵⁶⁵ Adorno y A. Gehlen "*¿Es la sociología una ciencia del hombre?*" en "Crítica de la impaciencia revolucionaria" pg.190.

⁵⁶⁶ Si bien no es menos cierto que Adorno no dejó de alertar en contra de "la ciega preponderancia de la acción" que por momentos llegó a tomar el movimiento estudiantil. No por casualidad, señalaba Adorno, que: "dialéctica significa, entre otras cosas, que los fines no sean indiferentes a los medios". Carta de 1969 de Adorno a Marcuse. Igualmente en la carta del 5 de Mayo de 1969 escribía Adorno a Marcuse: "Sé que en lo

tal contradicción habría que seguir apelando en nombre del *principium individuationis*. Pues a fin de cuentas una sociedad cuyas contradicciones de base se mantienen completamente, no puede traducirse en una conciencia totalmente integrada. En ella (en la conciencia) las patologías son en verdad puntales de la sociedad, pues frustrando mejores posibilidades impiden a su vez una sociedad objetivamente mejor que podría ser aportada por la totalidad de los hombres: "Por más que los instintos presionen para superar el falso estado de cosas, las neurosis tienden a reprimirlos y devolverlos a un narcisismo satisfecho de la falsa situación. Este es un gozne del mecanismo del mal".⁵⁶⁷ Ellas forman parte sin duda alguna del *sinsentido* del estado de cosas, pero no hay un sustrato para tales deformaciones, no hay nada (por decirlo así) ónticamente interior sobre lo que exteriormente actuaran los mecanismos sociales: "la deformación no es ninguna enfermedad que padezcan los hombres, si no la de la sociedad, la cual engendra sus hijos con algo que el biologismo proyecta en la naturaleza: con *taras hereditarias*".⁵⁶⁸

Tarea de un pensamiento dialéctico sería pues manifestar la incapacidad o las fallas para asumir mediante la reflexión contradicciones objetivas, contradicciones que el sujeto no puede resolver de manera armónica (a menos que caiga en la ilusión que busca seguridad en las regresiones socialmente sancionadas del principio del placer que dispensan de la realidad llevando la conciencia debilitada a la necesidad subjetiva y a la falta objetiva). Sólo a una experiencia no cercenada, a una experiencia que no rehuya al concepto le sería posible ir más allá del concepto de la realidad presente sin caer por debajo de éste. No por casualidad la reflexión en torno a la negatividad es ya un paso hacia su supresión real. Ella recuerda que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar: "El dolor habla: pasa".

tocante a la relación entre teoría y praxis no disintamos (...) Incluso estaría dispuesto a concederte que hay momentos en los que la teoría es empujada por la praxis. Sin embargo, hoy objetivamente no impera una situación semejante, y la más pura y brutal puesta en práctica (...) no tiene nada que ver con la teoría". Adorno, Marcuse, Horkheimer. *Memoria de los 60* (Correspondencia). Y es que el paso entre la Escala del discurso revolucionario (que desautoriza a la verdadera realidad práctica por más que tal discurso suene cada vez más a eco en lontananza) y la Caribdis propia de la indolencia y frialdad generalizadas (que adolece también de la realidad práctica necesaria al buscar de múltiples maneras su refugio en el mundo administrado por vías regresivas) es ciertamente angosto. En sus grietas hay que insistir.

⁵⁶⁷ Adorno. DN pg.295.

⁵⁶⁸ Adorno.MM pg.231; MM GS4 pg.262.

ANEXO II.

RETENTIVAS DE LA NIÑEZ O SOBRE EL MODELO DE LA INFANCIA.

Entre los escritos y apuntes de Adorno dedicados a la obra de Beethoven se pueden leer las siguientes palabras: “Recuerdo de mi infancia con claridad la magia [Zauber] que emanaba de una partitura que nombraba los instrumentos e indicaba con exactitud lo que cada uno de ellos tocaba. Flauta, clarinete, oboe (esto no prometía menos que billetes de colores o nombres de localidades). Si soy sincero, fue esta magia [Zauber] antes que el deseo [Wunsch] lo que me condujo a conocer la música...”⁵⁶⁹

Magia y deseo, por este orden, se presentan para Adorno como términos clave de la experiencia de la infancia, o quizás cabría decir, de la vivencia de la infancia.

Como Freud apreciara con profundidad el pensamiento del niño es totalmente diferente del pensamiento del adulto. No por casualidad Freud consideraba que el pensamiento del niño actúa de un modo prelógico, de manera que todavía no distingue entre el mundo de los deseos y lo que el adulto denomina confabulación, siendo por ello una forma de pensamiento que podía ser considerada como animístico-mágica. Esto es, bajo tal forma de pensamiento el niño no solamente da forma a las cosas desde el mismo momento en que pasa a infundirles vida y propiedades estrictamente humanas, sino que además las convierte en el centro de su mundo pudiendo por ello transformarlas a su conveniencia de acuerdo con su propia fantasía. Él todavía es “uno con el mundo”, encontrándose en lo que Freud denominaba la fase de la “omnipotencia del pensamiento”. Algo que como Freud señalara en “Totem y Tabú”, debía situar al infante en condiciones análogas al hombre primitivo si bien con la diferencia de no poseer todavía las mismas aptitudes motoras, siendo por lo tanto sus deseos una satisfacción verdaderamente *alucinatoria* a través de las excitaciones centrífugas de sus *órganos sensoriales*. A lo cual Freud añadía cómo si el *juego* y la representación *imitativa* bastan al niño y al primitivo, no era precisamente por su sobriedad y modestia ni por una resignación procedente de la conciencia de su impotencia real, sino más bien por una secuela

⁵⁶⁹ Adorno. “Beethoven. Filosofía de la música” pg 13; “Beethoven. Philosophie der Musik” NS Band 1 pg.21.

naturalísima que se debía al exagerado valor que ambos atribuyen a su deseo y a la voluntad que de él depende.⁵⁷⁰

Frente a esta equiparación freudiana de la magia con la omnipotencia del pensamiento (que el primitivo se atribuiría como el neurótico), en la “Dialéctica de la Ilustración” Adorno y Horkheimer señalaban sin embargo cómo la confianza en la posibilidad de dominar el mundo, que Freud atribuía anacrónicamente a la magia, correspondía más bien en realidad al dominio del mundo ajustado a la realidad por medio de la ciencia más experta. Ciertamente que en la magia las acciones rituales eran ejecutadas con acuerdo a un plan, a un deseo, pero tal actitud era perseguida mediante la *mimesis*, esto es, en un modo en que el pensamiento aún no se encontraba independizado frente a los objetos como ocurre por ejemplo con el posterior *yo* adaptado a la realidad necesario para el dominio de la naturaleza. Además de lo cual Adorno y Horkheimer, hacían hincapié en cómo por ejemplo en la magia, sueño e imagen, ni siquiera eran establecidas por medio de una relación de intencionalidad sino más bien de afinidad.

Al volver la analogía de estas cuestiones al pensamiento infantil regido aún bajo el principio del placer (frente al principio de realidad adulto), se puede observar cómo la magia, esto es, la afinidad mimética y el deseo, configuran entrelazados el universo principal del fantástico mundo del infante. Desde esta situación el mundo del niño tiene que adecuarse poco a poco al principio de realidad que constituye el mundo del adulto, así como a la situación de subjetividad “ilustrada” en que éste se encuentra.

En qué consista sin embargo un tal “principio de realidad” y el sí mismo adulto adaptado a él es en principio cualquier cosa excepto algo claro. Por lo pronto habría que retener dos sentencias de Adorno que aparecen en la “Teoría Estética”. La primera dice: “Por su estructura mimética preindividual, todo temperamento vive de las inconscientes fuerzas que en él laten”.⁵⁷¹

Sentencia que se refiere al hecho de que las *fuerzas inconscientes*, esto es, lo no intencional que se estructura histórico-socialmente, se deposita literalmente en los sujetos, esto es, hasta en sus estados más puramente *físicos*. Con ello Adorno hacía referencia a la consideración

⁵⁷⁰ Cfr. Freud. “Totem y Tabú” pg. 1801.

⁵⁷¹ Adorno. TE pg.62.; ÄT GS7 pg.69: “Jede Idiosynkrasie lebt, vermóge ihres mimetisch-vorindividuellen Moments, von ihrer selbst unbewussten kollektiven Kräften”.

histórica vista como “tacto fisiognómico”.⁵⁷² Algo apuntado ya en la “Historia Natural” donde el acento era puesto en el propio carácter de lo transitorio de la realidad material en la cual convergen naturaleza e historia. O por decirlo brevemente: aquello que aparecía como “natural” era presentado como “segunda naturaleza”, como algo históricamente producido (la naturaleza como transitoria es histórica); y aquello que aparecía como “histórico” era expuesto en términos de “primera naturaleza” material que pasa y perece en su interior (lo histórico es naturaleza que se esfuma). Así la verdad de la transitoriedad de la realidad material que desarrolla el concepto de “historia natural” consistía a la postre en que la “segunda naturaleza es en verdad la primera”.⁵⁷³ Y eso sin perder de vista que si la primera naturaleza hace referencia a lo *material*, al “mundo sensible”, y también por lo tanto al “cuerpo humano”, leer la segunda naturaleza como primera naturaleza supone al fin y al cabo leer la nueva realidad histórico-social (la objetividad) pero a la vez también la nueva realidad histórico-individual (la subjetividad). Y en este sentido el individuo singular, en tanto que repite en sí mismo el momento objetivo (histórico y social), puede resultar expositivo como síntoma *sufrido* de la realidad porque en última instancia esta “repetición” no es armónica con ese todo que lo conforma.

La segunda sentencia de la Teoría Estética que merece resaltarse afirma: “Como la individuación y el sufrimiento que trae consigo son una ley social, la sociedad sólo puede experimentarse individualmente”.⁵⁷⁴

Una sentencia que trataba ahora de concretar lo anterior, esto es, llevarlo obviamente al complejo intra-histórico concreto. Ya que si como señalaba Adorno “el origen solo puede ser buscado en la vida de lo efímero”⁵⁷⁵, la aplicación de lo histórico-natural hacía ahora referencia a la forma concreta con que la moderna sociedad “del cambio” conforma la segunda naturaleza de sus sujetos que son su sustancia misma en tanto que ellos son configurados como individuos modernos (en un mundo *desencantado*), a la vez que se refería también a la expresión del sufrimiento (la no armonía) que este concreto modo de

⁵⁷² Adorno. “Crítica Cultural y sociedad” pg 37.

⁵⁷³ Adorno. “Historia Natural” en Actualidad de la Filosofía pg 134; IN GS1 pg.365: “Es ist in Wahrheit die zweite Natur die ersten”.

⁵⁷⁴ Adorno. TE pg. 338; ÄT GS7 pg. 385: “Weil Individuation, samt dem Leiden, das sie involviert, gesellschaftliches Gesetz ist, wird einzig individuell Gesellschaft erfahrbar”.

⁵⁷⁵ Adorno. DN pg 158; ND GS6 pg.158: “Kein Ursprung ausser im Leben des Ephemeren”.

configuración personal de la individuación conlleva y que marca límites al principio de realidad vigente. Que esta segunda naturaleza es la primera podía ya sospecharse a partir del hecho de que aquello que constituye al individuo va cuajando desde la propia infancia, lo cual se bosqueja por ejemplo en lo inverosímil que resulta per se la vulneración del principio del cambio cuando [como remarca Adorno] “en todas partes hasta los niños miran con desconfianza al que da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón”.⁵⁷⁶ Indicios que, a pesar de que el niño todavía permanece ajeno al principio de realidad, marcan ya hasta que punto *la meta es el origen*: “EL niño [señala Adorno en los *Minima Moralia*] que antes se embriagaba con rubíes y esmeraldas en la lectura de *Las mil y una noches* se interroga ahora en qué consiste propiamente la felicidad que crea la posesión de tales piedras, las cuales no aparecen precisamente descritas como medios de cambio, sino como tesoros. En esta pregunta entra en juego toda la dialéctica de la Ilustración”.⁵⁷⁷

Ahora bien, ¿en qué consiste, de hecho, esa forma concreta “del cambio” que caracteriza la objetividad del “principio de realidad” presente y su imbricación con la propia subjetividad del sí mismo (con la individuación) en ella formada?

Ya la lectura alegórica sobre Odiseo, en el excursus I de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, apuntaba directamente hacia ello en tanto que hermenéutica crítica, esto es, en tanto que interpretación crítica del tiempo presente bajo la constitución de las sociedades del capitalismo y de los sujetos que lo conforman. Algo a lo que se referían ya Adorno y Horkheimer al señalar que: “La Odisea desde Troya a Itaca 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”.

Según esto, el itinerario hacia la constitución de la identidad a través de la corporalidad que supone el sí mismo ejemplificado en la lectura de Odiseo conlleva el empleo de la violencia contra la naturaleza interna en aras del control de la amenazante naturaleza externa. Así Odiseo *castiga* a “su corazón obligándole a la paciencia y prohibiéndole, en aras del futuro,

⁵⁷⁶ Adorno. MM pg 39; MM GS4 pg.158: “da und dort mustern selbst Kinder misstrauisch den Geber, als wäre Geschenk nur ein Trick, um ihnen Bürsten oder Seife zu verkaufen”.

⁵⁷⁷ Adorno. MM pg.120; MM GS4 pg. 136-7: “Dem Kind, das über der Lektüre von Tausendundeiner Nacht an Rubinen und Smaragden sich berauschte, stieg die Frage auf, worin eigentlich die Seligkeit und Besitz solcher Steine bestehe, die ja doch gerade nicht als Tauschmittel, sondern als Hort beschrieben werden. In dieser Frage spielt alle Dialektik der Aufklärung”.

el presente inmediato”. Y con ello el afecto era comparado al animal que el hombre ha de someter, ya que la supervivencia del *sí mismo* sólo resulta posible una vez que el impulso ha sido domado por la razón.

De hecho solamente después del control de la naturaleza interna del hombre, de su sumisión, es posible empezar a hablar con propiedad del sí mismo. A partir de entonces el hombre se va constituyendo en sujeto en tanto que se afirma con respecto a todas las otras cosas. Si bien con ello, desde la perspectiva del sujeto, la naturaleza dejaba de ser una fuente de sensibilidad desbordante y en muchas ocasiones placentera para convertirse en cosas, en rígidos objetos apresados conceptualmente, en tanto que al romper con la múltiple diversidad de la experiencia que le resulta amenazante lo hacía a su vez al precio de que toda aquella diversidad quedara reducida a la mera medida de ese sujeto. De ahí que en Odiseo la lucha por la supervivencia (por su victoria frente a los peligros puestos por la naturaleza externa) trajera consigo el precio de la reificación del sí mismo al perder su relación mimética con el mundo, siendo ahora preservada la mimesis solo en el sentido de un sí mismo objetivado que imitaba al mundo reificado que ha objetivado. Con ello el propio desarrollo del sí mismo resultaba ser a fin de cuentas tanto autoconservación como autosacrificio. Algo que conformaba propiamente la dialéctica de la astuta razón del sujeto ilustrado.

La astucia era así presentada como el organo mismo por mor del cual todo esto tenía lugar. Pues a través de ella Odiseo engañaba al destino de las divinidades naturales por medio del intercambio, el cual no era otra cosa mas que la “secularización del sacrificio”. Ya que el sacrificio, de hecho, consistía ya en el modelo mágico de intercambio racional en tanto que él mismo suponía una representación con vías al dominio de los dioses por medio del homenaje tributado. Así cada pieza de buena fortuna, cada avance, que los dioses concedían a los hombres debía a su vez ser pagado con algo de comparable valor. De este modo el paso previo a la astuta subjetividad racional partía ya del sacrificio, pues aunque este acto implicara a primera vista una sustitución más o menos de equivalentes entre el bien recibido y el bien ofrecido, lo cierto es que en su misma constitución el sacrificio no era un intercambio con las fuerzas a las que se ofrece el sacrificio, sino la pretensión de conseguir un deseo: el de influenciar en el curso de los eventos naturales y humanos mediante la obtención del favor de estas fuerzas, de estos dioses poderosos. Razón por la cual [señalaban Adorno y Horkheimer] “la astucia no es más que el desarrollo subjetivo de esa falsedad

objetiva del sacrificio, que ella sustituye”.⁵⁷⁸ Y de ahí que la propia razón que constituye la astucia tome también la posición de aquello a lo que sustituye, de modo que el intercambio hace de la razón una forma de dominio sobre la naturaleza y los demás, y por ende sobre el sí mismo en tanto que autoconciencia de la propia naturaleza. Con ello la negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza exterior y sobre los otros hombres, acaba constituyendo a la postre la irracionalidad sustancial de la racionalidad civilizadora: Del viejo sacrificio únicamente resta ya en Odiseo el momento del engaño, el momento en que el sacrificio es un medio instrumental.

Visto así, la alegoría de la aventura de la Odisea no era más, ni menos, que la denuncia de la entronización del medio como fin, ese modo propio de las sociedades del tiempo presente en las que bajo el contexto de la astucia como medio de “intercambio”, todo ocurre como debe al cumplirse el contrato al tiempo que la contraparte resulta engañada. Es decir, Adorno y Horkheimer desvelaban en ello el *principio del cambio* como el de lo igual y sin embargo desigual, como el principio de la identidad que supone la igualdad (en la forma universal) pero que sin embargo no tiene en cuenta la igualdad en lo cualitativamente diferente (en lo particular). O por decirlo con las palabras críticas de Adorno en la *Dialéctica Negativa*: “El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento de la identidad”.⁵⁷⁹

Así pues para Adorno la realidad del cambio, en tanto que realización universal de la sociedad moderna, se presenta como la forma concreta del principio de realidad del capitalismo tardío. Una realidad en la que la abstracción del valor del cambio va ligada al dominio de lo universal sobre lo particular, del dominio de la sociedad sobre quienes son sus miembros forzosos, a la par que la misma reducción de los hombres a agentes portadores de mercancías conlleva una relación de poder entre los hombres en tanto que esa relación viene fundamentalmente dada por la racionalidad instrumental y por ende por la eficacia de los medios. Y es que, no en vano, si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma

⁵⁷⁸ Adorno y Horkheimer. DI pg.104; DÄ GS3 pg 69-70: “Die List ist nichts anderes als die subjektive Entfaltung solcher objektiven Unwahrheit des Opfers, das sie ablöst”.

⁵⁷⁹ Adorno. DN pg 150; ND GS6 pg.150: “Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus”.

del cambio, la propia racionalidad de esta es la que constituye a los hombres, la que se convierte en su sustancia, y por lo tanto en algo propio de ellos.

Tal es pues, de hecho, la situación a la que debe adecuarse gradualmente el niño bajo el principio de realidad presente. Y no en vano el enfrentamiento entre el principio de realidad y el principio del placer en el que se encuentra todavía el infante supone ya también aquí [transportando la analogía con Odiseo], una cancelación en la multiplicidad de su experiencia para adaptarse a la racionalidad del mundo adulto de modo que el niño tiene que imitar poco a poco la realidad del adulto que no puede habérselas ya con la abierta sensibilidad infantil. Algo a lo que Adorno hacía ya referencia en los “Minima Moralia” a partir de unas anotaciones del diario de Hebbel. Éste se preguntaba de hecho por aquello que con el paso de los años resta a la vida su encanto, su momento mágico, observando cómo al igual que cuando las muñecas vistosas quedan desvencijadas y se puede apreciar en ellas el mecanismo que las mueve diluyéndose la estimulante variedad en la insulsa uniformidad, del mismo modo el niño cuando escucha a los músicos, cuando ve actuar en el circo, cuando ve pasar el tránsito, cuando ve a las personas, todavía no llega a imaginarse que la gente también come, bebe, se levanta y se acuesta. Hasta que la propia realidad es capaz de mostrarle que todo eso no acontece por el puro placer sino que la ganancia se apodera de tales actividades como simples medios. Y de ahí que con la forma de lo equivalente, del cambio, se distorsionen lentamente a su vez todas aquellas percepciones, de modo que aquello que ya no resplandece como *puro placer* de hacerlo acaba por palidecer ante sus propios ojos. Si bien frente a Hebbel (al igual que a Freud le reprochaba la *total* omnipotencia del pensamiento adjudicada en la analogía con el primitivo), Adorno volvía a subrayar cómo con todo los niños no están sin embargo tan sumidos en las ilusiones de la estimulante variedad para que su percepción espontánea no llegue a captar la contradicción entre el fenómeno y su fungibilidad, algo que la resignada percepción adulta ya no alcanzaba a registrar y ante lo cual el niño trata de escapar vivamente por medio de su defensa que no es otra que la del juego:

“Al niño no corrompido [dice Adorno] le causa extrañeza la *peculiaridad de la forma equivalente* (...) En su actividad sin finalidad toma partido, mediante una artimaña, por el valor de uso contra el valor de cambio. Al despojar a las cosas con las que se entretiene de su utilidad mediada, busca salvar en el trato con ellas aquello que las hace buenas para los

hombres y no para la relación del intercambio, que deforma por igual a hombres y a cosas”.⁵⁸⁰

Dos expresiones merecen ser ya resaltadas de esta cita de Adorno con vistas al desarrollo del modelo de la infancia. La primera tiene que ver con la relación del intercambio que “deforma por igual a hombres y a cosas”. La segunda con la expresión “niño no corrompido”.

Con respecto a la primera, se trata de destacar los aspectos de esa *deformación* que bajo la forma del intercambio supone la ilustrada madurez del capitalismo tardío, con vías a rescatar aquellos potenciales de la infancia que pueden servir de impulso para una experiencia distinta que apunte a otra relación entre los *hombres* y entre *hombres y cosas* (que tenga en cuenta lo otro de la identidad). Es decir que apunte a una nueva constelación de sujeto y objeto más laxa para la que puede resultar relevante el modelo de la infancia por su forma de relación tanto de sujeto a objeto como de sujeto a sujeto.

De sujeto a objeto (o sea entre hombres y cosas) porque en su relación -aún en vías de mediación- con los objetos, el niño establece dimensiones sensoriales a través de la imitación de las cosas, de modo que su temprana “subjetividad” es tocada por las cosas mismas: “El carrito [dice Adorno] no va a ninguna parte, y los mínimos toneles que transporta están vacíos (...) permanecen suspensos cual alegorías (...) esperan (...) a que un día el proceso vital entre el hombre y la cosa, la praxis, deje de ser práctica”. Y es que para Adorno ya en lo gratuito del juego infantil, se deja apreciar algo de esas cualidades insustituibles que el niño barrunta que sólo pueden encontrarse sintiendo el calor de las cosas, más allá de una forma que limita el trato con ellas al mero manejo. Lo cual es extensible a la propia relación de los niños con los animales, a los que ni siquiera Marx reconocía como seres generadores de plusvalía. Pues para los niños [señala Adorno]: “Los animales, al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca son algo así como la expresión de su propio nombre, lo por

⁵⁸⁰ Adorno. MM pg. 230; MM GS4 pg.260: “Dem unbestechlichen Kind fällt die <Eigentümlichkeit der Äquivalentform> auf (...) In seinem zwecklosen Tun schlägt es mit einer Finte sich auf die Seite des Gebrauchswert gegen des Tauschwert. Gerade indem es die Sachen, mit denen es hantiert, ihrer vermittelten Nützlichkeit entäussert, sucht es im Umgang mit ihnen zu erretten, womit sie den Menschen gut und nicht dem Tauschverhältnis zu willen sind, das Menschen und Sachen gleichermaßen deformiert”.

esencia no intercambiable. Ello hace que los niños los amen y que su contemplación sea dichosa. Yo soy un rinoceronte, significa la figura del rinoceronte”.⁵⁸¹

A la vez la relación mimética de la niñez se hace también algo relevante de sujeto a sujeto. Y ello porque la imitación es a su vez algo completamente necesario para la infancia en la relación del *sujeto-niño* con el sujeto-adulto (teniendo en cuenta que el sujeto-adulto es también un objeto en la mediación). Y ello porque obviamente el niño asume la razón del adulto por medio de la imitación mimética de la perspectiva de éste, de modo que gradualmente puede descentrar su perspectiva, esto es, ir saliendo de su mundo ilusorio para contrapesar su propia perspectiva e ir avanzando hacia los juicios racionales sobre las cosas que corresponden al principio de realidad. De esta manera el niño en su comportamiento, en su práctica conductual, tiene que asimilarse al otro, imitarlo, mimetizarse con él, en vez de subordinarlo meramente a sus deseos (propios de su mundo regido aún por el principio del placer).

Que la mediación en ambos casos venga gradualmente dada por el lenguaje no es por ello un problema a la hora de resaltar la fuerza mimética que presenta el *sensorium* corporal infantil. Ya Freud en “El Yo y el Ello” había señalado que la diferencia entre una idea inconsciente y una idea preconscious o consciente consiste en que el material de la primera es de carácter simbólico, mientras que la segunda se muestra enlazada con representaciones verbales.⁵⁸²

Con ello Freud trataba de marcar una diferencia entre el pensamiento racional consciente y una forma del funcionamiento mental arcaico que estaba a la base de lo que posteriormente denominaría en la “Diseción de la personalidad Psíquica” el *dominio extranjero interior*.⁵⁸³

Este dominio extranjero interior era algo que obedecía de hecho a lo que Freud denominaba la necesidad de vida (*Lebensnot*), esto es, a las necesidades que el principio de realidad imponía al principio del placer en aras de la supervivencia; con lo cual aparecía ya por cierto el ámbito de la sociedad desde dentro del ámbito puro de la psicología. Si bien frente a Freud que consideraba el ámbito inconsciente-pulsional como algo arcaico en el sentido básico de

⁵⁸¹ Adorno. MM pg. 230; MM GS4 pg.261: “Indem die Tiere ohne den Menschen irgend erkennbare Aufgabe existieren, stellen sie als Ausdruck gleichsam den eigenen Namen vor, das schlechterdings nicht Vertauschbare. Das macht sie den Kindern lieb und ihre Betrachtung selig. Ich bin ein Nashorn, bedeutet die Figur des Nashorns”.

⁵⁸² Freud “El Yo y el Ello” pg 2705.

⁵⁸³ Freud. “Diseción de la personalidad Psíquica” pg 3132 en NLIaP.

algo fundamentalmente a-histórico, Adorno hacía justamente hincapié a la hora de remarcar el ámbito inconsciente-pulsional como algo propiamente histórico. De ahí que el carácter de dominio extranjero interior del ámbito inconsciente-pulsional, que se origina gradualmente en la primera infancia, pudiera pasar ahora a ser algo fundamental para Adorno en tanto que se va formando en el contrapeso del principio del placer del niño al principio de realidad histórico del adulto, pero haciendo hincapié en lo que ese ámbito puede mantener de potencial para la corrección de la razón adulta. Y por eso ligado más a lo que ese ámbito inconsciente-pulsional tiene de mágico que a lo que tiene de deseo; pues tal y como apuntara ya Adorno en “De la relación entre sociología y psicología”:

“En contradicción con la cruda doctrina freudiana de la atemporalidad del inconsciente [der Zeitlosigkeit des Unbewussten], con toda certeza intervienen componentes históricos concretos [konkrete gesellschaftliche Komponenten] ya en la temprana experiencia infantil. Pero [en] las formas miméticas de reacción de niños pequeños (...) su mundo perceptivo es tan diferente del de los adultos que en él un aroma fugaz o un gesto pertenecen a un orden de cosas de esa magnitud tan grande (...) [para nada] conforme al patrón del mundo adulto”.⁵⁸⁴

La apelación mimética vinculada a lo que Freud consideraba como lo simbólico-arcaico aparece aquí en efecto como algo fundamental para Adorno, aunque desvinculado de su carácter ahistórico y siempre sin embargo dispuesto a ser apresado por el lenguaje en su modo expresivo. Ya que si por el contrario se omite esta diferencia entre lo simbólico-expresivo y lo conceptual se pierde buena parte del potencial apuntado por el psicoanálisis. Algo que ocurre por ejemplo cuando se interpreta el desarrollo infantil exclusivamente a partir de la internalización de las estructuras de la comunicación vinculadas al lenguaje ordinario. Según esto el énfasis se pone en que el niño reprime sus deseos allí donde siente el peligro de expresarlos públicamente, de modo que no tiene más remedio que desterrarlos hacia el inconsciente. Pero si el principio del placer infantil se centra únicamente en la represión del deseo, y si la represión se equipara a la posterior historia vital individual reencontrada de modo que la vuelta de la excomuniación pública reintroduzca al yo comprendido en el sistema de razón supra-subjetivo vigente, se pierde buena parte del potencial de espontaneidad y de crecimiento que lo Otro (el momento de exterioridad en la

interioridad, de no identidad dentro de la identidad, de naturaleza en el sujeto) conlleva para la crítica del sistema de razón vigente, o lo que es lo mismo, para la crítica del principio de realidad.

En verdad para Adorno la tarea debía consistir también en dotar de la máxima apertura lingüística al sí mismo (al yo) para con su otro inconsciente-pulsional de modo que pueda enriquecerse a través de esa “integración” de su otro interno. Pero eso no supone sin embargo dotar de sentido al territorio extranjero interior, esto es, elevarlo a su mera conceptualización actual, sino más bien a la inversa, esto es, instintualizar al sí mismo (al yo), im-pulsarlo más allá de la mera comunión con la forma de su razón ilustrada actual: “El impulso [dice Adorno en la Dialéctica Negativa], a la vez intramental y somático (...) Es lo que destella entre los polos de algo casi irreconocible, que hace tiempo que fue, y lo que pudiera ser alguna vez”.⁵⁸⁵

La relación de lo añadido pulsional como algo arcaico que fue y algo futuro que puede ser, a la vez que la relación entre lo intramental y lo somático, apuntan de hecho hacia un concepto de la corporalidad que en efecto puede ser visto con toda su fuerza desde el modelo de la infancia. No por casualidad el niño, siguiendo con la analogía de Odiseo, debe empezar a renunciar a la multiplicidad de su experiencia a través de su misma corporalidad. Y así por ejemplo al igual que en la alegoría de Odiseo con el encuentro de los Lotófagos se tenía que renunciar al recuerdo de la felicidad que centellea al sentido del olfato vinculado a la cercanía de la *incorporación* en aras de la formación del sí mismo, también el niño renuncia en su acceso al principio de realidad adulto a su peculiar *sensorium olfatorio* en el que un solo “aroma fugaz” llena de riqueza todo lo que constituye su mundo. Y al igual que en el encuentro de Odiseo con las Sirenas se tenía que traicionar a lo mágico del canto que entra por los oídos, también el niño al ir entrando en la adulta realidad renuncia por ejemplo a la frescura de su *sensorium musical* cuyo juego sonoro se vincula “al frescor de lo que ocurre por primera vez”, a todo aquello que va unido al jugar con el piano como si tales sonoridades (que son meras fórmulas) nunca antes hubieran existido y estuvieran en verdad cargadas “con todo aquello que el niño se representa al oírlos”. Y del mismo modo también

⁵⁸⁴ Adorno. “De la Relación entre Sociología y Psicología” en “Actualidad de la Filosofía” pg.188; SSI GS8 pg.75.

⁵⁸⁵ Adorno. DN pg 228-9; ND GS6 pg.228.

que en el paso de Odiseo por el Hades se debía renunciar a lo mágico con que se entretejen sueño y realidad ante la alucinación de la muda visión de la madre, el niño al adaptarse a la realidad adulta se desprende gradualmente de los matices con que la riqueza de su *sensorium óptico* se representa por ejemplo “los multicolores billetes del viaje cuya luminosidad contrasta con el gris cotidiano” y que son a su vez la huella de un mundo no confiscado aún por el principio del cambio.

Hasta que punto la renuncia al principio del placer es algo que ocurre a través de la corporalidad, era algo apuntado ya por Freud en el “Malestar en la Cultura” cuando hacía referencia a aquello que es sentido como causa de cierto malestar, de cierto descontento, de cierta sensación desagradable o molesta, de algo inasimilable en suma, para lo que constituye la propia noción de cultura. Y al respecto de lo cual, señalaba Freud, cómo cualquier forma de desaseo es algo sentido como incompatible con la propia noción de cultura, un precepto de limpieza que es extendido de hecho incluso hasta nuestro propio cuerpo.⁵⁸⁶ Visto así, la noción de limpieza era entendida por Freud como aquello mediante lo cual el miedo al retorno asimilante de la naturaleza es frustrado, razón por la cual tal noción podía verse como antimimética. No en vano, Freud, en lo que él mismo denominaba “especulación teórica”, vinculaba ya el germen de las renunciaciones que conlleva la propia civilización a la adopción de la postura bípeda (a la *incorporación*) y con ello a la consecuente desvalorización del *sensorium olfatorio*. Proceso que daba lugar tanto al fin de la influencia periódica sobre la excitación sexual psíquica (que pasaba a ser mantenida de modo permanente) como al rechazo de aquellas partes del propio cuerpo que ni siquiera son aún percibidas por el neonato como desagradables, sucias, o sea, inasimilables. El papel posterior de la educación sería el encargado de esa tendencia cultural hacia la noción de limpieza estrechamente ligada al tabú mimético.

Hasta que grado ha llegado a ser desarrollado este miedo para con la asimilación mimética vinculado a la corporalidad, es algo a lo que apuntaban de nuevo en la Dialéctica de la Ilustración Adorno y Horkheimer al hacer referencia a cómo desde el asco por los excrementos y la carne humana hasta el desprecio por el fanatismo y por la pobreza (espiritual y material), se entrelaza una línea de comportamientos que de adecuados y

⁵⁸⁶ Cfr. Freud. MC pg 3035.

necesarios fueron transformados en abominables, y que crea un continuo entre destrucción y civilización que subrepticamente conlleva una dialéctica con el cuerpo (tanto el propio como el ajeno) en tanto que objeto de atracción y de repugnancia.

Pero que todo aquello importante relacionado con la mutilación vinculada a la corporalidad en pro de la cultura sólo puede hacerse perceptible cuando la naturaleza es vista en su alienación, apunta directamente a la importancia de lo que fue ocultado por mor del lustre de la propia razón ilustrada. De ahí que sólo mediante el “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”⁵⁸⁷, pueda en verdad la propia razón ilustrada oponerse al dominio ejercido por su propio abuso. A ello se refería precisamente Adorno al referirse a lo “adicional en lo ético” que puede *sentirse corporalmente*, al hecho de que “la moral solo sobrevive en el motivo materialista sin tapujos”, en el estrato corporal alejado del sentido y vinculado al inaguantable “dolor físico”, que supone en verdad un punto de fuga para la propia objetivación de la cultura. Algo de hecho tan importante que aparece ya barruntado desde el ámbito de la primera infancia: “Los niños [dice Adorno en la Dialéctica Negativa] presienten algo de eso en la fascinación que parte de la zona del desollador, de la carroña, el olor asquerosamente dulce de la putrefacción y las expresiones prohibidas para ese terreno (...) [Y es que] un saber inconsciente susurra al oído de los niños que lo reprimido por la educación [Erziehung] que les civiliza es precisamente lo importante”.⁵⁸⁸

No en vano para Adorno el poder que ejerce en el mundo infantil la experiencia de esa zona que se dirige hacia la miserable existencia de lo físico, hacia el sentir ante el paso del carro del desollador que amontona los cadáveres de los perros muertos y que automáticamente suscita en el niño las preguntas en torno al ¿qué es esto? y ¿hacia donde va?, ¿también nosotros somos así?,⁵⁸⁹ es un poder quizás tan grande como el propio del ámbito de la sexualidad infantil y sus excitaciones infinitamente sutiles que conforman el ilusorio y mágico mundo perceptivo del Eros de la infancia (y que el analista, adaptado al patrón del mundo adulto, querría conceder únicamente a la observación del coito parental).

Pero ¿cómo encajar entonces ese trozo de naturaleza, en el sujeto adulto; ese comportamiento mimético, que proclaman ya los ecos afectivos de la infancia y que como tales suponen un

⁵⁸⁷ Adorno y Horkheimer. DI pg 93; DÄ GS3 pg. 58: “Eingedenken der Natur im Subjekt”.

⁵⁸⁸ Adorno. DN pg 366; ND GS6 pg.358.

⁵⁸⁹ Adorno. Cfr. Terminología Filosófica II pg 134.

potencial crítico frente a la identidad, frente a la dominante instrumentalidad de la razón adulta? O sea, ¿Cómo puede ser la experiencia de la infancia relevante para la corrección de la razón adulta?

Antes de abordar propiamente este interrogante último convendría sin embargo volver a la segunda cuestión surgida del texto de los *Mimima Moralia* arriba citado, y que hacía referencia a la expresión del “niño no corrompido”. Con ello se trata de ampliar un par cuestiones que surgen de esta expresión a fin de evitar una errónea comprensión en torno al ámbito de la infancia.

Lo primero tiene que ver con la antítesis de la expresión, esto es, con el hecho de que la apelación al “niño no corrompido” presupone también la del “niño corrompido”. Para ello Adorno parte del hecho de que la vuelta de la mimesis reprimida no es algo por sí mismo progresivo, al igual que tampoco lo es la satisfacción del deseo *per se*. Y es que si bien aquello que el tabú mimético prohíbe en la cultura por mor de lo que promete, da lugar, cada vez que no se cumple, a nuevas salidas patológicas frente a la nueva situación de razón afirmada, lo cierto es que en lugar del impulso que limita a esta situación e impulsa a su descomposición, en los casos más patológicamente extremos el impulso puede independizarse de su momento de razón y buscar a pesar de él salidas de tipo regresivo. Tal y como sucede por ejemplo en lo que Adorno y Horkheimer denominan en la *Dialectica de la Ilustración* la “falsa proyección” o la “mimesis de la mimesis”. Donde si “la mimesis se asimila al ambiente (...) la falsa proyección asimila en cambio, el ambiente a sí misma”.⁵⁹⁰

Así si Odiseo al controlar su naturaleza interna empezaba por controlar sus autónomas reacciones corporales en pro de la conservación futura en el sí mismo, la salida regresiva tiene justamente lugar por medio de la descarga a través de reacciones autónomas que independizadas de la situación de razón del sí mismo, a causa de las fallidas expectativas civilizatorias, transforman la libido impulsiva en agresión anticivilizatoria. No en vano en tales situaciones bajo el tabú mimético “lo interno a punto de estallar” se transpone en lo externo buscando la descarga sobre cualquier modo distinto de proceder que recuerde a la mimesis indisciplinada

⁵⁹⁰ Adorno y Horkheimer DI pg 230-1; DA GS3 pg 212: “Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich”.

Ya Freud en las “Lecciones Introductorias al Psicoanálisis” se había referido al concepto del placer de órgano (Organlust), para mencionar el hecho de que partes aisladas del cuerpo puede generar impulsos y reacciones basados sobre el principio del placer como respuesta a situaciones externas. Algo sobre lo que veladamente volvían Adorno y Horkheimer al hacer hincapié sobre el término de la Idiosincrasia, esto es, sobre los motivos en los que los órganos aislados vuelven a sustraerse al control del sujeto y, ya autónomizados y aferrados a lo particular, buscan otro tipo de descarga como esas reacciones en donde se eriza la piel y se vuelven rígidos los músculos y las articulaciones, y que suscitan el furor que delata el temor a asimilarse a aquello externo que ya ha sido olvidado. Así, por medio de tales reacciones, se justifica en el imaginario la supuesta provocación: Ya sea el judío, el vagabundo, o el foráneo errante, cualquiera sirve para “ceder a la seducción mimética sin violar abiertamente el principio de realidad”. Esto es, se proyecta la descarga sobre aquellos que real o imaginariamente no han realizado las mismas renunciaciones que se suponen acordes a las nuevas relaciones productivas del principio de realidad: “La mera existencia del otro [dicen Adorno y Horkheimer] es el escándalo. Todo otro ser *ocupa demasiado lugar* (...) Quién busca un escondite no debe encontrarlo; a aquellos que expresan lo que todos desean –paz, patria, libertad-: a los nómadas y a los saltimbanquis se les ha negado siempre el derecho de ciudadanía”.⁵⁹¹

Que al igual que en la alegoría de Odiseo el control de la naturaleza interna empezaba con el esfuerzo por dominar las propias reacciones corporales autonomizadas, el hecho de que el niño deba también empezar por controlar sus propios miembros, da prueba de hasta que punto una gran parte de su desarrollo más primordial viene regulado, antes que por el significado mismo de las palabras, por las expresiones y las tonalidades de la voz, por los movimientos que observa, en suma por los gestos y reacciones inconscientes que incorpora tempranamente en su mimetizarse con el modelo del adulto. Y de ahí también que en ello mismo suceda que, por un lado, el que ha sido educado con violencia canalice la propia agresión y se identifique con ella para transmitirla y descargarse en ella. Y que, por otro lado, con la conducta mimética pueda ocurrir también como cuando las preguntas sin fin de los niños se vuelven con el tiempo hacia otra parte, resultando sin embargo fácil que allí donde

⁵⁹¹ Adorno y Horkheimer. DI pg 227; DA GS3 pg.208.

“el deseo fue golpeado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad en la que la superficie es insensible”, y que de pié, cuando el cáncer se desarrolla hacia el interior, a la génesis de la estupidez. No en vano algo de todo eso puede resultar ya perceptible en la actitud repulsivamente agresiva del matón infantil y que se presentaba así, para Adorno, de un modo totalmente distinto a por ejemplo aquella afirmación apriorizada de Kant sobre los “malvados desde la cuna”. Pues para Kant, ocurría de hecho, que algunos hombres (ya desde la niñez y con indiferencia de la educación recibida) dejaban mostrar una malicia precoz que continuaba aumentando en la edad adulta, si bien al ser juzgados por sus acciones hasta de niños eran capaces de encontrar fundados los reproches. Ya que todo lo que se origina en su libre albedrío tenía un fundamento en la libre causalidad que se expresa en sus fenómenos (en sus acciones) y que daba por resultado la uniformidad de la conducta. Con ello se daba a conocer una conexión natural que sin embargo no hacía necesaria la perversa condición de la voluntad, sino que obedecía más bien a la consecuencia de los principios malos e inmutables libremente adoptados, cosa que hacía todavía más reprobable y digno el castigo. Si bien como señalara Adorno en la *Dialéctica Negativa* (y dejando de lado el hecho que el veredicto moral pueda equivocarse con el psicópata) lo cierto es que Kant desplegaba la causalidad presuntamente libre ya a la primera infancia, algo que por lo demás es adecuado a la génesis del superyo, pero totalmente disparatado al tratar de “atestiguar en bebés, cuya razón aún se está formando, la autonomía que corresponde a la razón madura”. Al retrotraer la libre responsabilidad moral de cada adulto a su oscura prehistoria en nombre de la emancipación, Kant acababa pronunciándose sobre el no emancipado, sobre el menor irresponsable, con “una pedagogía inmoral”. No por casualidad la estrategia de retrotraerse a los procesos que en los primeros años deciden sobre la formación del yo, o su malogro, con el fin de *apriorizarlos* es algo totalmente inadecuado; lo cual es extensible también sin duda a la formación del superyo. Algo esto último que toma aquí su importancia a la hora de hacer referencia a las condiciones concretas que impulsan la generalización de la violenta o indolente conducta infantil. Pues en tal generalización, esta ya registrado aquello que puede transformarse en el adulto, bajo la sociedad socializada, en una segunda naturaleza informe marcada por Thanatos. Algo hacia lo cual apuntaba el aforismo de los *Minima Moralia* titulado “el mal compañero” con el que Adorno se refería justamente a esa generalización de la actitud violenta propia del matón infantil: “Ciertamente [dice Adorno] tendría que poder

deducir el fascismo de los recuerdos de mi infancia. Como un conquistador en las provincias lejanas el fascismo había enviado allí a sus emisarios mucho antes de aparecer él: estos eran mis compañeros del colegio (...) En el fascismo la pesadilla de la niñez ha vuelto a sí”.⁵⁹²

Ahora bien, la prevención de Adorno frente al hecho de tomar la infancia como un estado de receptividad pura o de mimesis simpática (más allá de lo que aparece abiertamente en el ámbito del niño corrompido), era ahora llevado, aunque por otros motivos, al ámbito del niño no corrompido. Es decir, Adorno desdeña también la aceptación de la infancia como un refugio puro de autenticidad que pudiera mantenerse incólume para el ámbito de la metafísica. La propia pregunta de Adorno en la Dialéctica Negativa en torno a qué sea la experiencia metafísica apuntaba directamente hacia ello. Ya que quién la niegue como algo vinculado a supuestas protovivencias religiosas, lo más seguro es que -como señalara Adorno- se la imagine como en Proust, esto es, ligada a la felicidad que prometen los nombres idílicos de algunos pueblos como Otterbach, Watterbach, o Monbrunn, en los que el niño parece encontrar allí todo lo que ama, y en los que parece como que si uno estuviera allí habría llegado a algo cumplido, cuando lo cierto es que por el contrario una vez en ellos lo prometido se escapa: “A este respecto [dice Adorno], la diferencia existente entre los diversos paisajes y regiones que fueron decisivos en cada caso para el mundo imaginativo de la infancia no es probablemente tan grande. Lo que Proust descubrió el Illiers lo vivieron muchos niños de la misma capa social en otros lugares. Pero para que se forme este universal, lo auténtico en la descripción de Proust, hay que estar entusiasmado por el propio lugar, sin guardar un reojo para el universal”.⁵⁹³

Algo sobre lo que Adorno había incidido ya en otros lugares tal y como aparece por ejemplo en su escrito dedicado a la obra de Mahler: “Al igual que Proust [señala Adorno], de la infancia es también de donde ha salvado su idea Mahler” (...) “Las huellas de los recuerdos de infancia, cuyo brillo es tal que parece como si sólo por ellas mereciese la pena vivir, son el lugar en donde la música mahleriana se aferra a la utopía. Mas para Mahler no tiene menos autenticidad la conciencia de que esa felicidad es una felicidad perdida y de que sólo en

⁵⁹² Adorno. MM pg193-4; MM GS4 pg.219-20: “Eigentlich müsste ich den Faschismus aus der Erinnerung meiner Kindheit ableiten können. Wie ein Eroberer in fernste Provinzen, hatte er dorthin seine Sendboten vorausgeschickt, längst ehe er einzog: meine Schulkameraden (...) Im Faschismus is der Alp der Kindheit zu sich selber gekommen”.

⁵⁹³ Adorno. DN pg. 373; ND GS6 pg.366.

cuanto tal se convierte en lo que nunca fue”.⁵⁹⁴ Algo esto último que sin duda, para Adorno, acercaba mucho más la postura de Mahler que la Proust al abandono del abuso afirmativo, a la desmitologización *per se* del ámbito de la infancia. Ya que, quién meramente trata de deleitarse en tales experiencias afirmativas se equivoca en su pretensión, al igual que le ocurre al niño aún ligado al principio del placer. Si bien con la diferencia de que mientras en el primer caso la *búsqueda del tiempo perdido* se convierte realmente en *tiempo perdido*, por el contrario el caso del error del niño “funda el modelo de la experiencia de un concepto que al final sería el de la misma cosa” y no la pobre proyección de las cosas.

Justo desde aquí, desde la experiencia de un concepto que sea el de la cosa misma, es desde dónde ahora se puede tratar de responder a la cuestión capital antes planteada en torno a cómo encajar ese trozo de naturaleza en el sujeto, esa mimesis, que proclaman ya los ecos afectivo-mágicos de la infancia, y cuyo potencial puede impulsar hacia una corrección de la subjetividad adulta. Es decir, a la cuestión de cómo se vertebra el modelo de la infancia. Algo que no se trata por lo tanto de la mera recreación de la infancia, sino de que la reproducción de las situaciones de infancia alcancen a la formación general del yo adulto. Ya que por un lado con la objetivación del mundo, el sentido objetivo de los conocimientos se ha ido desprendiendo del fondo pulsional; pero el que lo pulsional quede conservado en el pensamiento es algo necesario para zafarse del hechizo que supone la negación de toda anticipación deseosa y que acaba tanto por repetir impotentemente lo ya conocido como por declarar tabú a la memoria misma. Aunque de ahí también que, por otro lado, el conocimiento sea igualmente detenido si su potencia objetivadora queda meramente bajo el hechizo de los deseos. Y es que para Adorno la filosofía es expresiva en tanto que posee un contenido de experiencia, pero sin olvidar que ella tiene también su motivación objetiva, conceptual. A saber: se trata de llevar la retentiva de lo mágico de la infancia más allá del principio del placer en que se encuentra el niño (y que aún atribuye realidad al deseo), hacia la objetividad del principio de realidad, de modo que la construcción del sí mismo adulto la integre en una experiencia que tome aquella fuerza mimético-expresiva como denuncia y

⁵⁹⁴ Adorno. “Mahler. Una fisiognómica musical”, pg 288 y 287, respectivamente; GS13 pg.288: “Wie Proust hat Mahler seine Idee aus der Kindheit errettet” y pg.287: “An der Utopie hält Mahlers Musik fest in den Erinnerungsspuren der Kindheit, die scheinen, als ob allein um ihretwillen zu leben sich Pöhte. Aber nicht weniger authentisch ist ihm das Bewusstsein, dass dies Glück verloren ist und erst als Verlorenes zum Glück wird, das es so nie war”.

límite frente a los sinsentidos sufridos por el yo bajo su universal conceptual de razón propio del principio de realidad.

La felicidad [señalaba Adorno en la *Dialéctica Negativa*] es lo único en la experiencia metafísica que es más que un deseo impotente, y que nos da el interior de los objetos mismos como lo al mismo tiempo sustraído a ellos.⁵⁹⁵ Tal experiencia corresponde a los momentos que aparecen como un relámpago conteniendo una relación de cercanía y lejanía. Su recuerdo mediado choca contra un mundo de cosas que exige distancia, siendo ella misma lo inestable entre lo particular e inconfundible de un mundo empírico que lleva la posibilidad de una tal felicidad y que a la vez la niega si la admite del todo. No hay empero para Adorno nada místico ni teológico en eso, sino el sentimiento del hombre de que la vida experimentada no puede ser el todo en la medida en que ella se mide justamente por la renuncia vivida, por la fuerza frente a ello.⁵⁹⁶

Ahora bien, por eso mismo, si lo universal-conceptual no ha de permanecer como algo meramente opuesto a la vida, entonces lo mimético-expresivo (lo otro del pensamiento) tiene que ser formulado como un continuo con la vida, antes que como algo que rompe con ella. O como señalara Adorno en la *Teoría Estética*: La renuncia de la *conducta mimética* “a las prácticas mágicas, sus predecesoras, implica su participación en la racionalidad. Al ser posible dentro de un ámbito de racionalidad y servirse de los medios de ésta, reacciona contra la mala irracionalidad de un mundo racionalista y administrado”.⁵⁹⁷ Quizás pudiera empero parecer algo ilusorio esa confianza latente en la expresión de que, cuando algo se dice o se grita, va a mejorar. Se trata de “un rudimento mágico, de una fe en lo que Freud llamó *omnipotencia del pensamiento*”. Si bien, como recalca Adorno “la expresión no cae del todo bajo la maldición de lo mágico. Decir algo, conseguir distancia respecto de la inmediatez del sufrimiento, sirve para modificarlo, lo mismo que los dolores insoportables se

⁵⁹⁵ Cfr Adorno. DN pg 374; ND GS6 pg. 367: “Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes”.

⁵⁹⁶ Por ello para Adorno la experiencia Metafísica en el todo de la teoría es “un momento”, no es el todo o algo inmediato a lo que uno pudiera retirarse como algo último o absoluto: “...sie [metaphysische Erfahrung] ist, im Ganzen der Theorie, ein Moment, nicht selbst das Ganze, nicht ein Unmittelbares, auf das man sich in Fragen der Metaphysik als auf ein Letztes, Absolutes zurückziehen dürfte”. Adorno. “Metaphysick. Begriff und Probleme” NS Band 14 pg.27.

⁵⁹⁷ Adorno. TE pg 76-7; ÄT GS7 pg.86: “...an die magischen Praktiken, ihre Ahnen, involviert Teilhabe an Rationalität. Dass sie, ein Mimetisches, inmitten von Rationalität möglich ist und ihrer Mittel sich bedient, reagiert auf die schlechte Irrationalität der rationalen Welt als einer verwalteten”.

suavizan gritando”.⁵⁹⁸ Y es que cuando eso logra alcanzar el principio de realidad, entra en el movimiento de lo humano que todavía no existe y adquiere a la vez su movimiento.

En definitiva se trata pues de que la vivencia de la infancia pueda ofrecer desde su retentiva un modelo concreto que muestre la negación de una reciprocidad dominante con los otros (y las cosas) irreductiblemente diferentes, y que sirva para ir poniendo límites mediante la incorporación de aquel rudimento mimético desde el interior mismo de ese caminar a través de la vida dañada bajo el principio del cambio, al que corresponde la configuración instrumentalizada de la individuación adulta en las sociedades del capitalismo tardío: su sustancia misma. Ya que *en primer lugar*, como señalara Adorno, el hecho de que lo universal no sea algo puesto por encima de la individualidad, sino su sustancia interna, es algo que impide reducirlo a la envolvente eticidad en vigor en el sentido de la *Aufhebung*, para tener que rastrearlo en el centro de los *comportamientos individuales* donde en verdad ocurre la dialéctica al abrirse paso a través de “lo negativo consumado”. Pero justo por eso, *en segundo lugar* se trata también de prevenir frente a la mera connivencia desde dentro de la eticidad vigente, propia del positivismo más pragmático, y cuya simpatía por la adaptación le impide vérselas con el pasado, con la afilada memoria, que debiera servir para tomar distancia, para hacer entrar la experiencia en medio del lenguaje ante el mero funcionamiento de la sociedad socializada, a fin de poder erigir la propia configuración afectiva para las crisis y quiebras inevitables en el desarrollo del yo. No por casualidad la “resistencia frente a la insistente acentuación freudiana de la necesidad de que la conciencia tenga que ser reencontrada por la propia infancia [señalaba Adorno en “*El psicoanálisis revisado*”], equivale al pragmatismo que cancela el pasado en la medida que no sirve para el control del futuro”.⁵⁹⁹ Ya que con ello se elimina todo lo que se sale de la presencia inmediata y por tanto lo que más propiamente constituye al yo. Por último, *en tercer lugar*, el hecho de que lo universal habite en la sustancia misma de la individualidad, previene también frente al hecho de entender a esa sustancia interna como algo influido por la sociedad, en el sentido de un sustrato puro que pudiera oponerse al mundo que lo rodea. Pues no sólo el individuo está mediado socialmente, sino que la sociedad se constituye sólo por los individuos de los cuales

⁵⁹⁸ Adorno. TE pg 157; ÄT GS7 pg. 178-9: “Aber nicht durchaus verbleibt der Ausdruck im magischen Bann. Dass es gesagt, dass darin von der gefangenen Unmittelbarkeit des Leidens Distanz gewonnen wird, verändert es so, wie Brüllen den unerträglichen Schmerz abschwächt”.

es su sustancia. Con ello Adorno trataba de prevenir también contra cualquier ontologización que funcione como entidad originaria, como reserva de autenticidad desde la pura interioridad. Y es que para Adorno la experiencia es necesaria para sustraerse a la apariencia del mundo endurecido de la sociedad socializada, y de hecho para eso uno tiene que estar “como el niño que se empeña en quedarse con lo que salta a la vista”. Si bien ello no supone absolutizar la experiencia de lo que se quiere decir pues la experiencia es algo que viene siempre mediado. Razón por la cual [señalaba Adorno en *Terminología Filosófica*] “varían decisivamente las llamadas experiencias originarias”.⁶⁰⁰ Es decir, para Adorno, en la expresión del lenguaje no habla el ser en medio del sujeto, sino más bien el sujeto sumergido en el lenguaje impulsa más allá de sí; por lo inconsciente-pulsional arranca en el autolvido del yo un pedazo de reconciliación al funcionamiento social, en el cual eso es negado.

Ya en los escritos dedicados a la psicología social Adorno había señalado que *la individuación* se forma por supuesto siguiendo un proceso de adaptación y de socialización, pero el que se vaya más allá de la mera adaptación constituye justamente algo que debe corresponder también, y no como algo secundario, a la propia individuación en tanto algo que pertenece a la espontaneidad, a la autonomía. Pues lo social es una zona de contacto, en ello la psicología no solo es relevante como medio de adaptación, sino también allí donde encuentra sus límites la socialización del sujeto. Ahora bien eso no significa que la espontaneidad se desarrolle necesariamente de “adentro hacia afuera”, como si el ser humano se desarrollara solo a partir de sí mismo, sin tener en cuenta la forma de lo exterior, sino también y prioritariamente en lo que Hegel llamaba alienación. No por casualidad, para Adorno, respecto del hombre justo se podría decir al menos en sentido negativo, que “no sería ni mera función de un todo que lo afectase tan profundamente que ya no pudiera distinguirse de él, ni afianzamiento en su pura mismidad”⁶⁰¹. Y es que en verdad sólo aquello que lleva también el estigma de *lo inauténtico* vive propiamente de la *herencia mimética*, en el sentido de que lo humano se aferra a la imitación y rebasa la identidad al salir de uno mismo. Al niño cuyos padres acogen a un huésped [comenta Adorno] le late el corazón por el

⁵⁹⁹ Adorno. “Die psychoanalyse Revidierte”. SSI GS 8 pg 34.

⁶⁰⁰ Adorno. “Terminología Filosófica I” pg 66

⁶⁰¹ Adorno. C pg.53; S GS10.2. pg.644: “Er wäre weder blosse Funktion eines Ganzen, das ihm so gründlich angetan wird, dass er davon nicht mehr sich zu unterscheiden vermag, noch befestigte er sich in seiner puren Selbstheit”.

cambio que ello supone en su vida, por ese *ansia de felicidad informe, en un estanque de salamandras y cigüeñas, que el niño había aprendido a reprimir poniendo en su lugar la figura del coco* que pretende raptarlo; y que ahora la vuelve a sentir sin temor al aparecer la “figura de lo diferente” entre los suyos y en intimidad con ellos, al ligar la *inmediata cercanía* a la *extrema lejanía*: “Eso [señalaba Adorno] es lo que toda la existencia del niño espera, y lo que después continuará esperando el que no olvida lo mejor de la niñez”.⁶⁰²

La verdad en la que sujeto y objeto no son para nada polos aislados e inmóviles, surge justamente de la determinación de ambos y de la modificación por el roce. Y esto es lo que lleva justamente de lo otro del pensamiento a lo otro de las cosas. Ya que después de todo, según Adorno, solo a partir de la toma de conciencia de los sinsentidos percibidos se abre el potencial para cambiar las cosas. Para apuntar por ejemplo hacia una nueva constelación entre sujeto y objeto, hacia una nueva limitación del abismo desde la finitud de la crítica inmanente, para una integración psíquica posconvencional que vaya hacia formas menos violentas, más flexibles, y espontáneas, en que la *integración* del yo pueda darse de forma renovada y más fortalecida al abrirse otra relación entre el consciente y el inconsciente, entre la lucidez y la función del imaginario, y entre las prácticas de los sujetos. Otra constelación que no sea ni síntesis violenta de la identidad ni celebración dionisiaca de la no identidad, sino que vaya por la senda de la identidad no coactiva con la diversidad.

Después de todo del ámbito de la finitud de la crítica inmanente es también de donde bebe la fuerza emancipativa que nace de la percepción sin recortes de los intereses materiales y en los que lo oprimido se expresa “con más fuerza en el dolor que en el placer”. Unos intereses, al fin y al cabo, ya barruntados en las pueriles preguntas del niño desde su *aromática* dimensión, enteramente materialista, de placer-displacer. En el aforismo de los “Minima Moralia” titulado *Segunda Cosecha*, escribía Adorno: “Al niño que regresa de las vacaciones, la casa le resulta nueva, festiva. Pero nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. El solo hecho de olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos se halla tan en concordia con las estancias, habitaciones y pasillos de la casa como a lo largo de toda la vida le afirmará la mentira. Acaso no de otro modo aparezca el mundo (...) a la perpetua luz de su festividad,

⁶⁰² Adorno. MM pg 179; MM GS4 pg. 202: “Darauf wartet das ganze Dasein des Kindes, und so muss später

cuando (...) al que regresa a casa le resulten las obligaciones tan fáciles como el juego en las vacaciones”⁶⁰³.

noch warten können, wer das Beste der Kindheit nicht vergisst”.

⁶⁰³ MM pg.111; MM GS4 pg.126-7.

CONCLUSIONES.

El presente trabajo ha tratado de dilucidar algunos de los potenciales insitos en la filosofía de Th. W. Adorno y que suponen la base de una dialéctica materialista que conlleva toda una normatividad crítica sobre la virtualidad del mundo contemporáneo.

Para ello he pretendido realizar una lectura en torno a la obra de Th. Adorno bastante alejada en múltiples aspectos de determinadas posiciones, compartidas por parte de algunos de los miembros herederos de la “Escuela de Frankfurt”, que consideran que a partir de la aparición de la obra *Dialéctica de la Ilustración* el núcleo filosófico de la teoría se impuso tan preponderantemente que disolvió todo lo científico-social, pasando así a convertirse la teoría crítica de la sociedad en una filosofía de la historia en la cual el engeguimiento del mundo moderno quedaría a su vez fundado, sobre todo para la figura de Adorno, en una “teoría del concepto a través de cuya óptica esta tesis aparece como verdadera a priori”. Y ello porque para algunos autores, como por ejemplo A. Wellmer, lo otro de ese engeguimiento habría de ser lo otro de la razón discursiva (y por tanto lo otro de la historia), siendo pues sólo desde un punto de vista mesiánico desde donde podría entenderse “el análisis de la razón real como crítica de la razón falsa”. A partir de ese momento, añade también un autor como J. Habermas, el camino ya no lo marcaría la teoría de la sociedad alimentada de la historia, sino una crítica radical de la razón que denuncia la unión de razón y poder, pero de modo que el proyecto de investigación social (el materialismo interdisciplinar) habría quedado prácticamente truncado justamente en pro de una tal filosofía negativa de la historia. La cual devendría además en una paradoja sin salida (expresada de modo paradigmático en el destino de Odisea) que arrancaría de un olvido originario, del olvido de la unidad de la razón con la naturaleza, en los mismos albores de la razón occidental. Y de ahí por tanto que siendo ya empero imposible superar la escisión razón-naturaleza al margen de la razón misma, la filosofía de Adorno, en tanto que identificaría el pensamiento discursivo con el pensamiento identificador, devendría finalmente en una racionalidad estética *transdiscursiva* al margen de la razón misma cayendo a su vez en una paradójica relación entre razón y mimesis. Una relación propuesta a caballo entre la *Dialéctica Negativa*

y la *Teoría Estética* y que a resultas acabaría estando, según esto, mucho más próxima a la teología que a las ciencias.

Dos han sido pues las premisas básicas que no he compartido en este trabajo en torno a tal lectura de Adorno. La primera la que plantea un abandono de la teoría social en pro de una prognosis histórica basada en una teoría conceptual a priori. Y la segunda la que presenta la filosofía de Adorno como una filosofía transdiscursiva al margen de todo criterio de razón. Si bien en verdad ambas premisas se hallan fuertemente imbricadas.

Para ello he hecho ante todo hincapié en que la tarea del pensar constelativo que propone Dialéctica Negativa no trata de demostrar su procedimiento, sino de justificarlo. Y de ahí que la teorización de la Dialéctica Negativa devenga muy posteriormente a la mayoría de trabajos en los que Adorno se ocupa de lo concreto, esto es, de los ensayos socio-psicológicos y culturales. Ello supone por lo tanto que no hay una continuidad entre los trabajos que se ocupan de la realidad concreta y la teoría explicitada en la Dialéctica Negativa, sino que se trata de una discontinuidad de la cual se extraen indicaciones para el pensamiento. Lo cual implica no sólo la crítica a la idea de fundamentación última, o por decirlo de otro de modo, la crítica de lo “teórico-conceptual” al margen de los modelos concretos, sino que además implica la apuesta por la prioridad del pensamiento concreto. Razón por la cual: “Uno de los temas determinantes en ella ha sido la superación contundente de la división oficial entre filosofía pura de una parte y lo concreto y formalmente científico por otra”.⁶⁰⁴

Visto así, he presentado la filosofía de Adorno como una hermenéutica de la discontinuidad que buscando en ello las claves de lo continuo histórico-filosófico se encamina a realzar el valor de la interpretación como tarea propia de la filosofía. Lo cual supone **en primer en lugar** conjugar la exigencia del rigor por determinar el objeto (propia del ámbito conceptual, del ámbito científico) con la estructura abierta e infinita que supone la interpretación en tanto que ésta no aspira a tomar al objeto como algo acabado o dado de una vez por todas. Para explicitar tal cosa he hecho también referencia a la vinculación de tal formulación de la Dialéctica Negativa con las obras tempranas de Adorno. Obras que presentan la primera

⁶⁰⁴ Dialéctica Negativa. pg. 8; ND GS6 pg.10: “Stringent über die offizielle Trennung von reiner Philosophie und Sachhaltigem oder Formalwissenschaftlichem hinauszugelangen, war dabei eines der bestimmenden Motiven”.

formulación oficial de su programa filosófico y en donde queda ya planteado que “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía la interpretación”.⁶⁰⁵ Con lo cual he pretendido resaltar que la referencia a la construcción de constelaciones se plantea ya como algo insoslayable desde el momento en que para Adorno la tarea interpretativa propia de la filosofía prohíbe la idea de lo intencional o de lo significativo de la realidad. Si bien por eso la filosofía no puede renunciar al material que le presentan las ciencias particulares (y de forma preponderante la sociología en tanto que un trozo de la reparación de la división científica del trabajo) so pena de perder el rigor necesario para poder formar una concreción no falseada de una realidad histórica que deviene como cifra, como dada en una segunda naturaleza. Esto es, la razón devenida mundo en sentido hegeliano pasa a ser construida desde el ámbito materialista de la teoría social (de las ciencias sociales). Algo que sin embargo no puede simplemente entenderse como un programa de investigación interdisciplinaria, pues en ello se sobrepasa con mucho la reunión para sí de partes independientes (que como tales permanecen autónomas en el ámbito estricto de la investigación, de la *Forschung*, de la *research*), en favor de la interpretación. Esto es, en favor de un concepto de experiencia sin merma o de fantasía exacta que, por medio de la construcción de unas constelaciones articuladas sobre un conjunto de categorías clave que toman su contenido material de las ciencias sociales (que muestran pues el contenido social desde y en las categorías), se encargan de configurar la realidad del mundo social. Realidad social que se refiere primeramente a la totalidad social como mundo comprendido en conceptos y que, justo desde su determinación material actualizada y concreta, puede ser planteada además como totalidad falsa en tanto que totalidad regida por el principio de intercambio donde todo aparece con medios justos y sin embargo todo aparece injustamente. Ahora bien precisamente por eso **en segundo lugar** junto a la construcción del saber de la sociedad que forma la razón objetiva (o el mundo comprendido en conceptos), la constelación en tanto que experiencia sin merma tiene que incluir a su vez la razón subjetiva inserta en su despliegue pero en tanto que límite frente a esa razón objetiva. Lo cual hace de ella en tanto que ámbito del sujeto empírico y vivo (en tanto pues que corrección materialista de corte freudiano de esa necesaria subjetividad limitadora de la razón, ya aquí en sentido

⁶⁰⁵ Adorno. “Actualidad de la Filosofía” pg. 87; AP GS1 pg. 334: “die Idee der Wissenschaft ist Forschung,

kantiano), el ámbito de la forma subjetiva de reacción frente a lo objetivo, el ámbito en que aparece el momento estético de la sensibilidad, el momento expresivo que marca los límites.

Con todo ello la interpretación (la constelación de ideas) presenta así la facticidad histórica concreta en toda su irrepitibilidad. Pues de acuerdo a lo ya presentado en *La Idea de Historia Natural*, aquello que se presenta como natural es visto como segunda naturaleza (como históricamente producido), y aquello que se presenta como histórico es expuesto en términos de primera naturaleza material que pasa y se esfuma en su interior. De modo que la descripción en conceptos de la experiencia queda vertebrada como la diferencia de cada experiencia con su concepto y en cuya contradicción tiene lugar lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad. Razón por la cual he presentado a su vez la noción de experiencia como algo que hace de la tarea interpretativa no una hermenéutica que se posiciona desde la constante remisión del sentido, sino una hermenéutica crítica que tiene como base de su giro materialista la negación de los sinsentidos en tanto que en ello se encarna el momento expresivo y somático que Adorno subraya también como propio de la filosofía.

Así pues he tratado de mostrar que el concepto de totalidad se presenta como algo construido desde la reflexión interpretativa sobre el material de las ciencias sociales. Si bien ese todo no es una conexión exterior al particular sino que se encarna en él, siendo pues en lo particular mismo donde se da la dialéctica entre la identidad con esa totalidad (a la que pertenece como su segunda naturaleza), al tiempo que su no identidad con ella como forma de reacción. Reacción en la que expresa su desarmonía con esa misma totalidad y en la que el particular se niega en su entera pertenencia a ella haciendo estallar a su vez lo falso universal, y viéndolo pues, en última instancia, desde la posibilidad de su alterabilidad: “Sólo para quién puede pensar la sociedad como una sociedad diferente a la existente, se convierte ésta (...) en problema; solo mediante eso que no es, se destapará como lo que es...”⁶⁰⁶

Justo lo que trata de señalar también la justificación expuesta en la teorización de la Dialéctica Negativa: si el concepto hace justicia al particular, y si el particular llena su concepto. Una dialéctica pues entre lo universal y lo particular de la cual bebe propiamente la crítica filosófica y que he presentado como una relación dialéctica en la que aparece una

die der Philosophie Deutung”.

tensión no transdiscursiva, sino intradiscursiva, al tiempo que en ella Adorno logra exponer junto al concepto de experiencia la base normativa para una teoría de la razón presentada desde la crítica inmanente. Crítica inmanente desde la que son estructuradas la relación de teoría y praxis, pasando pues a ser visto el telos emancipativo de la sociedad, única y exclusivamente, desde la negación del sufrimiento físico de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Algo que reafirma aún más el aspecto material, somático, corporal, que conlleva la dialéctica negativa.

A efectos expositivos el trabajo aquí expuesto se divide en dos grandes partes.

En la **parte I** me he ocupado:

Primero: De la teorización de la Dialéctica Negativa.

En la cual he presentado el núcleo teórico de la propuesta de la Teoría Crítica de Adorno, así como la adecuación entre filosofía y teoría social a partir de la definición y categorías de la Dialéctica Negativa. Desde ello he pretendido a su vez exponer en primer lugar el *concepto de experiencia filosófica* que, lejos de devenir en una paradoja impotente entre un momento científico conceptual discursivo de corte instrumental y un momento mimético no discursivo de corte estético-místico, supone de hecho una relación intraconceptual interior al lenguaje discursivo y en cuya tensión la filosofía tiene su vida. En cuya tensión el momento mimético o experiencial marca los límites del momento conceptual. Esto es, en donde la expresión entra en la subjetividad en tanto que reacción frente a la objetividad, logrando ir con el concepto más allá del concepto. Ya que si el momento conceptual conlleva el mundo comprendido en conceptos, el momento expresivo o experiencial marca los límites producidos por los actuales modos de socialización generalizados. Lo cual supone, obviamente, tener que pagar un amargo tributo con respecto a la multiplicidad cualitativa de la experiencia, pues lo doloroso es siempre dolor elevado al concepto. Si bien con ello he tratado de mostrar que al menos la disciplina de la dialéctica logra mantener en las constelaciones algo de la esperanza del nombre en su intento de no falsear la cosa, a través de

⁶⁰⁶ Escritos Sociológicos I pg. 525; SSI GS8 pg. 564: “Nur dem, der Gesellschaft als eine andere denken kann denn die existierende, wird sie (...) zum Problem; nur durch das, was sie nicht ist, wird sie sich enthüllen als das, was sie ist...”.

su presentación de la unidad no coactiva de lo múltiple, de su mantenimiento de lo no idéntico dentro de la identidad.

Segundo: De los Epilegómenos Dialécticos.

En ellos en primer lugar he tratado de presentar *abiertamente* la reelaboración epistemológica de la Dialéctica negativa en tanto que crítica de la sociedad. Y con ello la conexión intrínseca de la dialéctica de Adorno en tanto que pensamiento material y concreto, con la cosa misma. Para ello, allende la idea hegeliana de que lo verdadero es el todo, he tratado aquí de mostrar que la sentencia de Adorno, de que el todo es lo no verdadero, formula una relación en la que el todo y sus momentos entran en una relación efectiva de manera que el segundo giro copernicano (planteado por Adorno) supone una ruptura con el engaño de la subjetividad constitutiva que equipara el Universal y el Particular. Ruptura que permite al sujeto de la experiencia no cercenada descubrir ese todo objetivo de la sociedad como totalidad falsa. En segundo lugar he presentado la relación de la teoría y praxis como algo dependiente de esa capacidad de *experiencia* eficaz no cercenada. Por ello una praxis no represiva que sea capaz de sortear la alternativa entre la mera espontaneidad (que renueva el horror de la violencia en la mala praxis política) y la mera organización (que hace de la praxis una praxis limitada al principio de intercambio), requiere antes que nada de su reflexión teórica sobre la propia sociedad y sus actuales aporías. Por lo que se hace prioritario romper el velo ideológico de la plena autonomía, a fin de asentar con ello tanto la libertad teórica para reconocer la propia falta de libertad como la fuerza moral para conocer la limitación de la fuerza para la acción moral. Esto es, una praxis que no haga de la experiencia un tabú, y que exija del sujeto moral al menos ya la conciencia de sus límites, ya la conciencia de su complicidad con lo dado.

Tercero: Del Modelo de la Identidad Personal.

Modelo centrado en Odiseo (en tanto representación paradigmática de la *Dialéctica de la Ilustración*), que lejos presentarlo en términos de una Filosofía de la Historia, esto es, en términos explicativos, lo he presentado congruentemente desde su carácter interpretativo. Acorde pues al modo del proceder de las constelaciones o de la historia natural, la lectura de

Odiseo no supone una construcción de la lógica objetiva del mundo histórico que parta del olvido *originario* de la naturaleza por parte de la razón, y que pueda presentarse pues como una continuidad *totalizadora* desde los comienzos de la prehistoria, sino que su lectura se presenta desde el momento actual del intercambio y con vistas a su interpretación crítica. A su vez, con la inclusión de la lectura de Edipo, implícita en la de Odiseo, he pretendido incidir sobre ese carácter crítico de la segunda naturaleza que toma la interpretación en tanto alejada de aquella supuesta continuidad totalizante y que se presenta, pues, como una verdadera fisiognómica en la que la segunda naturaleza reflejada en los sujetos que la conforman (lo natural es histórico) se prolonga en una mimesis secundaria (lo histórico es natural), de modo que ambas se elaboran en complementariedad dialéctica. Esto es, el complemento dialéctico al tabú mimético es el impulso mimético, señalando tras ello una línea progresiva de comportamientos variables que engarzan subrepticamente con una noción de la corporalidad. Noción en la cual ambos aspectos presentan su constante dialéctica convirtiendo así en vano cualquier intento por trazar su supuesto origen, al tiempo que configurando la segunda naturaleza como primera.

En la **parte II** me he ocupado:

Primero: De los modelos socio-psicológicos.

En los cuales he pretendido presentar la virtualidad crítica para el mundo contemporáneo en las relaciones entre el individuo y la sociedad. Con ello he hecho referencia *en primer lugar* a la preformación social del “individuo” (en tanto que él mismo es una categoría histórica y social: *la segunda naturaleza es en verdad la primera*), que hace que pueda presentarse (sin la necesidad de la idea de sistema) como garante de la experiencia de la negatividad. Y ello porque mantiene ya en él mismo la posibilidad de desencadenar la crítica de la sociedad, al ser en verdad esa negatividad que sufre como lo más subjetivo algo objetivamente mediado. Cosa que hace además que la Teoría objetiva de la Sociedad, como algo independizado de los individuos vivientes, retenga el primado sobre la Psicología la cual no atañe aquí a lo que es decisivo. Y de ahí que el todo social sea a su vez una zona de contacto donde lo psicológico (aquí en tanto que lo perteneciente al ámbito del sujeto vivo, en tanto que corrección materialista freudiana de la subjetividad kantiana) se exprese no sólo como medio de

adaptación a lo social (la sociedad no es nada externo al individuo), sino también como límite a la socialización vigente (de lo social tampoco puede separarse aquello que le es expresamente contrapuesto). Momento éste último que apunta justamente hacia el desmoronamiento de la totalidad falsa allí donde el sujeto vivo padece el dolor de sus *sinsentidos*. Ahora bien, que bajo la objetividad de la extensión del principio del cambio la experiencia de la negatividad no es algo que aparezca per se, a pesar del potencial de la individualidad moderna, es justamente lo que impide la ascesis contra la Psicología. Por ello he presentado la Psicología como el ámbito a través del cual se interiorizan las coacciones objetivas y sin la cual no se entendería que se admitiera tan pasivamente la irracionalidad que choca con los intereses racionales históricos fácilmente perceptibles. Esto es, he presentado la Psicología como algo que (arrinconado por la dialéctica desde Hegel a Marx) cobra absolutamente relevancia a la hora de entender los modos irracionales en que se interiorizan las disonancias sociales, impidiendo así esa capacidad para la negatividad ínsita en los “individuos” y que resulta necesaria para posibilitar el vislumbramiento de los intereses racionales acordes al momento de razón alcanzado. Lo cual conlleva la búsqueda de salidas patológicas e incluso regresivas. En *segundo lugar* he tratado de mostrar como en el hecho de que lo negativo más subjetivo experimentado por el sujeto sea cada vez en verdad lo más objetivo, esto es, que las dificultades y conflictos de la situación actual llegan a ser minimizados tan pronto como se reducen de forma inmediata al hombre (a meros procesos interiores), supone ya para Adorno un tránsito en la propia individualidad moderna. Tránsito que va del capitalismo burgués (en donde la psicología social pretendía seguir la coacción social que llegaba hasta las más finas ramificaciones del sujeto que cree erróneamente que es para sí y que se pertenece a sí mismo), al capitalismo tardío (en que los mecanismos de la psicología social se dirigen muchas veces a atajar esa violencia de la sociedad). Y cuyos síntomas diagnósticos he presentado bajo el tránsito del modelo de la Neurosis a los modelos detallados de la Psicosis. En *tercer lugar* he tratado de presentar el papel relevante que toma en Adorno la teoría de Freud para la corrección materialista de la subjetividad kantiana. Corrección en tanto que ámbito de la sensibilidad y la corporalidad que apunta a la negación de los *sinsentidos* sufridos por los “individuos” bajo la racionalidad objetiva, así como la peculiaridad de su recepción con respecto a otros miembros de la Teoría Crítica.

Segundo: Del modelo de la infancia.

El cual (al igual que el modelo de Odiseo y Edipo) lo he presentado partiendo de la interpretación de las sociedades del capitalismo tardío. Modelo en el que he tratado el modo en que la segunda naturaleza cala en los individuos, desde el paisaje de la primera infancia, a través de la paulatina inclusión mediadora del lenguaje en las mismas relaciones primarias de acción mimética con los objetos y con los otros sujetos, presentándose así lo mediado en lo más inmediato. Aunque si bien de un modo tal que todavía permite disipar, en los entresijos del *juego* en que esto tiene lugar, una diferencia sustancial con respecto de la segunda naturaleza ya totalmente instalada en la realidad del mundo adulto. Diferencia que en tanto que retentiva mediada por el adulto permite integrar aquella fuerza mimético-expresiva de los ecos de la infancia como contrapeso frente a un mundo de cosas que, bajo el universal conceptual de la realidad, exige distancia para poder afrontar sus sinsentidos. Si bien desde este modelo he apuntado también a aquello que en principio puede parecer el punto más débil en relación al contexto social de la experiencia, esto es, a ese tipo de experiencia intensa que Adorno considera como metafísica. Y que se refiere a esos momentos de felicidad que aparecen como un relámpago presentándose como lo único que puede suponer algo más que un mero deseo impotente, al dar el interior de los objetos mismos como lo al mismo tiempo sustraído a ellos. Esto es, al mostrar lo inestable entre lo particular e inconfundible de un mundo empírico que lleva la posibilidad de una tal felicidad y que sin embargo la niega si la admite del todo. Algo que con todo he tratado de presentar, lejos de toda mística, como el sentimiento del hombre de que la vida experimentada no puede ser el todo en la medida en que ésta se mide por la fuerza de la renuncia vivida. Algo por cierto que incluso aquí aparece también completamente alejado de toda teología.

CITAS Y ABREVIATURAS.

Sobre el modo de citar.

En las citas de Adorno he procurado en la mayor medida hacer referencia en primer lugar a su procedencia según la edición alemana de las obras completas. Y ello sobre todo por lo que toca a las partes citadas más problemáticas como a las partes en que he pretendido resaltar la importancia de los términos, en cuyos casos he presentado también a su vez la referencia de la traducción española. Del mismo modo en las aclaraciones o reseñas que he creído más oportunas aparece, junto a la traducción existente, las correspondientes modificaciones señaladas entre corchetes o bien la versión original a pié de página. A su vez en algunos casos en los que no hay traducción castellana (o no había en el momento en que algunas partes del presente trabajo fueron configuradas) me he ceñido a la referencia y reseña originales, aportando yo mismo la traducción. A continuación presento la relación de abreviaturas utilizadas en este trabajo para las obras de Adorno (las obras restantes se citan siempre por el nombre completo).

Abreviaturas utilizadas en las obras de Adorno.

En los **Gesammelte Schriften [GS]**:

En GS1:

[BU] Der Begriff des Unbewussten in der transcendentalen Seelenlehre.

[AP] Aktualität der Philosophie.

[AF] Actualidad de la Filosofía.

[IN] Die Idee der Naturgeschichte.

[HN] La idea de historia natural.

En GS3:

[DA] Dialektik der Aufklärung.

[DI] Dialéctica de la Ilustración.

EN GS4:

[MM] Minima Moralia.

[MM] Minima moralia.

En GS6:

[ND] Negative Dialektik.

[DN] Dialéctica negativa.

En GS7:

[ÄT] Ästhetische Theorie.

[TE] Teoría Estética.

En GS8 1:

[SSI] Soziologische Schriften I.

[ESI] Escritos sociológicos I.

En GS 10.2:

[S] Stichworte.

[C] Consignas.

En los **Nachgelassene Schriften [NS]:**

[ES] Einleitung in die Soziologie.

[IS] Introducción a la sociología.

Abreviaturas utilizadas en obras de otros autores:

De J. Habermas: [CI] Conocimiento e Interés.

De E. Fromm: [ML] El miedo a la libertad.

De H. Marcuse: [EC] Eros y civilización.

De S. Freud: [MC] El malestar en la cultura.

[Elch] El chiste y su relación con lo inconsciente.

[LIaP] Lecciones introductorias al psicoanálisis.

[NLIaP] Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO:

[Gesammelte Schriften. Frankfurt. Suhrkamp 1970-1986]

Adorno. GS1 (Philosophische Frühschriften).

Adorno. GS3 (Dialektik der Aufklärung)

Adorno. GS4 (Minima Moralia).

Adorno. GS6 (Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit).

Adorno. GS7 (Ästhetische Theorie)

Adorno. GS8 (Soziologische Schriften I).

Adorno. GS10.2 (Kulturkritik und Gesellschaft II).

Adorno. GS11 (Noten zu Literaturen).

Adorno. GS13 (Die musikalischen Monographien: Wagner-Mahler-Berg).

Adorno. GS20.2 (Veremischte Schriften II).

[Nachgelassene Schriften]

Adorno. "Metaphisik. Begriff und Probleme." Vorlesungen. Band 14. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1998.

Adorno. "Einleitung in die Soziologie". Band 15. Vorlesungen. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1993.

Adorno. "Beethoven. Philosophie der Musik". Fragment gebliebene Schriften. Band 1. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1999.

ADORNO: [Traducciones]:

OBRAS DE ADORNO.

-Adorno. "Actualidad de la filosofía". Paidós 1991.

(Ensayos: "La actualidad de la filosofía", "La idea de historia natural", "De la relación entre sociología y psicología").

-Adorno. "Dialéctica negativa". Taurus. 1992.

-Adorno. "Filosofía y superstición". Taurus 1972.

(Ensayos: "Justificación de la filosofía", "Cómo leer a Hegel el oscuro", "Opinión, demencia y sociedad", "Superstición de segunda mano", "Teoría de la pseudocultura").

-Adorno. "Intervenciones. (Nueve modelos de crítica)". Monte Avila 1969.

(Ensayos: "¿Para qué aún la filosofía?", "Filosofía y maestros", "Nota sobre las ciencias del espíritu y la formación cultural", "Aquellos años veinte", "Prólogo a la televisión", "La televisión como ideología", "Los tabús sexuales y el Derecho hoy", "¿Qué significa superar el pasado?", "Opinión, Locura y Sociedad").

-Adorno. "Consignas". Amorrortu 1993.

(Ensayos: "Observaciones sobre el pensamiento filosófico", "Razón y revelación", "Progreso", "Glosa sobre la personalidad", "Tiempo libre", "Tabús relativos a la profesión de enseñar", "La educación después de Auschwitz", "Sobre la pregunta: ¿Qué es el alemán?", "Experiencias científicas en Estados Unidos", "Sobre sujeto y Objeto", "Notas marginales sobre teoría y praxis").

-Adorno. "Minima moralia". Taurus 1998.

-Adorno. "Epistemología y ciencias sociales". Cátedra. 2001.

-Adorno. "Introducción a la Sociología" Gedisa. 1996.

-Adorno. "Escritos Sociológicos I". Akal.2004.

(Ensayos. I: "Sociedad", "El psicoanálisis revisado", "Sobre la relación entre sociología y psicología", "Postscriptum", "Teoría de la pseudocultura", "Cultura y administración", "superstición de segunda mano", "Anotaciones sobre el conflicto social hoy", "Sociología e investigación empírica", "Sobre la estática y dinámica como categorías sociológicas", "Apunte sobre la objetividad sociológica", "Introducción a Sociología y Filosofía, de Émile Durkheim", "Introducción a La disputa del positivismo en la sociología alemana", "¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?". II: "Reflexiones sobre la teoría de clases", "Tesis sobre la necesidad", "Antisemitismo y propaganda fascista", "La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista", "Observaciones sobre política y neurosis", "Individuo y organización", "Contribución a la doctrina de las ideologías", "Sobre la situación actual de la sociología alemana", "Estudios de opinión y opinión pública", "Teoría de la sociedad e investigación empírica", "Sobre la lógica de las ciencias sociales". Apéndices: "Introducción a la conferencia Sociedad", "Introducción a una discusión sobre la Teoría de la pseudocultura", "Contribución al debate sobre ¿Capitalismo tardío o sociedad industrial").

-Adorno. "Educación para la Emancipación". Morata. 1998.

(Ensayos: "¿Qué significa superar el pasado?", "La filosofía y los profesores", "Televisión y formación cultural", "Tabúes sobre la profesión de enseñar", "Educación después de Auschwitz", "Educación, ¿para qué?", "Educación para la superación de la barbarie", "Educación para la emancipación").

-Adorno. "Teoría estética". Taurus 1971.

-Adorno. "Crítica cultural y sociedad". Ariel 1969.

(Ensayos: "Spengler tras el ocaso", "El ataque de Veblen a la cultura", "Aldous Huxley y la utopía", "Caracterización de Walter Benjamin", "Apuntes sobre Kafka", "La herida Heine", "El artista como lugarteniente", "La crítica de la cultura y la sociedad").

- Adorno. "Notas sobre literatura". Akal 2003.
- Adorno. "Sobre la música". Paidós. 2000.
- Adorno. "Mahler. Una fisiognómica musical". Península 2002.
- Adorno. "Alban Berg. El maestro de la transición ínfima". Alianza 1990.
- Adorno. "Beethoven. Filosofía de la música". Akal 2003.
- Adorno. "Terminología Filosófica I". Taurus 1976.
- Adorno. "Terminología Filosófica II". Taurus 1976.

ADORNO Y OTROS:

- Adorno y otros. "La disputa del positivismo en la sociología alemana". Grijalbo 1973.
- Adorno y Horkheimer. "Dialéctica de la Ilustración". Trotta 1994.
- Adorno y Horkheimer. "Sociológica". Taurus 1989.
(Ensayos: "Sociología y filosofía", "La Filosofía como crítica de la cultura", "Ideología y acción", "Cultura y Administración", "Responsabilidad y estudio", "Sobre los prejuicios", "La revisión del psicoanálisis", "Schopenhauer y la sociedad", "La actualidad de Schopenhauer", "Superstición de segunda mano", "Teoría de la pseudocultura", "Sobre el concepto de razón", "La Sociología y la investigación empírica", "Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas").

-Adorno y Walter Dirks (editores). "Freud en la actualidad". Barral 1971 [Prólogo de Adorno y Horkheimer].

CONVERSACIONES RADIOFÓNICAS:

-Adorno y E. Canetti. "Diálogo sobre las masas, el miedo y la muerte. Conversaciones entre Elías Canetti y Th. Adorno". *Archipiélago* 36. 1999.

- Adorno y A. Gehlen "¿Es la sociología una ciencia del hombre?". En "Crítica de la Impaciencia Revolucionaria". Crítica 1988.

-Adorno y Becker. "Educación ¿para qué?". En "Educación para la emancipación". Morata 1998.

CORRESPONDENCIA:

"Memoria de los 60". Adorno-Horkheimer-Marcuse. En *Letra Internacional* n° 61.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA:

Compilatorios:

“The Frankfurt School. Critical Assesments”. Vol.1-6. Routledge 1994 New York:

Vol 1: Introductory essay. Section 1: General. Section 2: On members of the Institute.

Vol 2: Section 3: On members of the institute. Section 4: Max Horkheimer.

Vol 3: Section 4: Theodor Adorno.

Vol 4: Section 4: Theodor Adorno (continued). Section 5: Herbert Marcuse (and Erick Fromm).

Vol 5: Section 5: Herbert Marcuse (and Erick Fromm) (continued). Section 6: Jürgen Habermas.

Vol 6: Section 6: Jürgen Habermas (continued).

Libros y artículos:

-Aguilera, Antonio. “Lógica de la descomposición”. En Introducción a “Actualidad de la Filosofía”. Paidós. 1991.

-Aguilera, Antonio. “El primer proyecto filosófico de Th. Adorno”. Anales del Seminario de Metafísica. N°30.1996.

-Ahrens, Jörn. “Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz”. In “Die Gesellschaftstheorie Adornos: Themen und Grundbegriffe”. Darmstad. Primus Verlag. 1998.

-Alicia Entel, Victor Lenarduzzi, y Diego Gerzovich: “Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad”. Eudeba. 2000.

-Anselm, Sigrun. Die sozialpsychologische Perspektiven der Kritischen Theorie. Zu Adornos Freud-Rezeption. In "Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie". Frankfurt/Main suhrkamp taschebuch wissenschaft. 1994.

-Barahora Arrianza, E. "Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la Dialéctica de la Ilustración de M. Horkheimer y Th. Adorno". Anales del Seminario de Metafísica. 30 1996.

-Benedito Casanova, A. "La idea de Modelo en Adorno". Quaderns de Filosofia y Ciencia. 15-16. 1989.

-Benjamin, Jessica. "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology". In "The Frankfurt School Critical Assesment" vol 4.

-Berstein, J.M. "Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel". In "The Cambridge Companion to Adorno". Cambridge University Press. 2004.

-Bonacker, Th. "Ohne Angst verschieden sein können. Individualität in der integralen Gesellschaft". In "Die Gesellschaftstheorie Adornos: Themen und Grundbegriffe". Darmstadt 1998. Primus Verlag.

-Breuer, Stefan. "Adorno's Anthropology". In "The Frankfurt School Critical Assesment". Vol 4.

-Buck-Morss, Susan. "Origen de la Dialéctica Negativa". Siglo XXI. 1981.

-Buck Morss, Susan. "La dialéctica negativa de Th. W. Adorno". Teorema. Vol.V/3-4. 1975.

-Cabot Ramis, M. "El penòs camí de la raó: Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat". Taula. Palma de Mallorca 1997.

-Cabot Ramis, M. "La formación del pensamiento de Th.W. Adorno". Pensamiento. Vol.50. Nº 196. 1994.

- Caner-Liese, Robert. *"Interior sense mobles. A l'entorn d'una possible hermenèutica en Adorno"*. Enrahonar. 28. 1997.
- Carr, Adrian. *"Critical theory and the psychodynamics of change"*. Journal of Organizational Change management. Vol.13. N°3. 2000.
- Cook, Deborah. *"The Sundered Totality: Adorno's Freudo-Marxism"*. Journal for the Theory of Social-Behaviour. Vol.25 (2). 1995..
- Cook, Deborah. *"Adorno on late capitalism. Totalitarianism and welfare state"*. Radical Philosophy. N° 89. 1998.
- Cook, Deborah. *"Adorno, ideology and ideology critique"*. Philosophy and Social Criticism, Vol 27. N° 1. 2001.
- Cook, Deborah. *"Adorno on Mass Societies"*. Journal of Social Philosophy. Vol.32 N°1. 2001.
- Cook, Deborah. *"Comunication in Constellation. Adorno and Habermas on communicative practices under late capitalism"*. Philosophy Today. Vol.46. N°1. 2002.
- Cook, Deborah. *"Ein Reaktionäres Schwein? Political Activism and Prospects for Change in Adorno"*. Revue Internationale de Philosophie. Vol.63. N°227. 2004.
- D'Amico, Robert. *"Karl Popper and the Frankfurt School"*. In *"The Frankfurt School. Critical Assesment"* Vol.IV.
- Detlev Claussen. *"Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios"*. Universidad de Valencia. 2006.
- Detlev Claussen. *"Comiat d'ahir. La teoria critica avui"*. Alzira. Germanía. 1994.

-Detlev Claussen. "Konformistische Identität. Zur Rolle der Socialpsychologie in der Kritischen Theorie". In "Soziologie im Spätkapitalismus: Zur Gessellschaftstheorie Theodor W. Adorno". Darmstadt 1995. Wissenschaftliche Buchdesellschaft.

-Dubiel, Helmut. "La teoría crítica ayer y hoy". Izatapalapa. México. 1994.

-Ehrhard Bahr. "The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School: The Failure of Critical Theory". In "The Frankfurt School. Critical Assesment". Vol.1

Freud. "El chiste y su relación con lo inconsciente". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 3.

-Freud. "Totem y Tabú". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 5.

-Freud. "Lecciones introductorias al Psicoanálisis". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 6.

-Freud. "Introducción al narcisismo". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 6.

-Freud. "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 6.

-Freud. "Neurosis y Psicosis". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 7.

-Freud. "La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 7.

-Freud. "El yo y el Ello". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 7.

- Freud. "Lo siniestro". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 7.

- Freud. "Más allá del principio del placer". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 7.

- Freud. "Psicología de las masas y analisis del yo". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 7.

- Freud. "Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 8.

- Freud. "El malestar en la cultura". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 8.

- Freud. "El porvenir de una Ilusión". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997. Tomo 8.

- Freud. "Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu". Obras Completas. Biblioteca Nueva. 1997.

- Freud, Anna: "Sigmund Freud. Los textos fundamentales del psicoanálisis". Ed. Altaya.

- Fernández Orrico, J. "Th.W. Adorno: mimesis y racionalidad: materiales para una estética negativa". Valencia. Institució Alfons el Magnànim 2004.

- Férrnandez, Sergio. "*Epistemología y psicoanálisis. ¿Ciencia, hermenéutica o ética?*". Cinta de Moebio. N°5. 1999.

- Fromm. E. "El Miedo a la Libertad". Paidós. 1980.

- Germani, Gino. Introducción a "EL Miedo a la libertad". En "El miedo a la libertad". Paidós 1980.
- Geyer, Carl Friedrich. "Teoría Crítica. Max Horkheimer y Th. W. Adorno". Alfa 1985.
- Geuss, R. "*Negative Dialectics*". The journal of Philosophy. 72. 1975.
- Gómez, Vicente. "El pensamiento estético de Theodor W. Adorno". Cátedra. 1998.
- Gómez, Vicente. "*¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th W. Adorno*". Anales del Seminario de Metafísica. 30. 1996.
- Gómez, Vicente. "*Teoría del conocimiento y teoría de la sociedad. Sobre la adecuación de objeto y método de la crítica social*". Estudios filosóficos 129 (1996).
- Gudrun Brockhaus. "Von Nutzen psychoanalytischen Vorgehens in der Sozialpsychologie". In «Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie». Frankfurt/Main 1994. Suhrkamp taschebuch wissenschaft.
- Habermas. "Conocimiento e Interés". Taurus 1992.
- Habermas. "Habermas y la Modernidad". Cátedra 1988.
- Habermas. "El discurso filosófico de la Modernidad". Taurus 1991.
- Hans-Ernst, Schiller. "Übertreibung. Philosophie und Gesellschaft bei Adorno". In «Soziologie im Spátkapitalismus: zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno», Darmstadt 1995. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

-Hans-Ernst, Schiller. "Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno". In «Kritik der Frankfurter Adorno-Konferenz 1983: Adorno-Symposium 1984». Hamburg. Dietrich zu Klampen Verlag.

-Harrich, W. "Crítica de la impaciencia revolucionaria" (Incluye la conversación entre Th. Adorno y A. Gehlen "¿Es la sociología una ciencia del hombre?"). Crítica 1988.

-Heinz Eidam. "Natur im Geist. Zur Bedeutung der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung von Subjekt und Objekt bei Theodor W. Adorno". In "Soziologie im Spätkapitalismus: Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno". Darmstadt 1995. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

-Held, David. "Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas". Polity Press. 1990.

-Hernández-Pacheco, Javier: "Corrientes Actuales de Filosofía. La escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica". Tecnos. 1996.

-Homero. "Odisea". Altaya.

-Honneth, A. "A social pathology of reason: on the intellectual legacy of Critical Theory". In "The Cambridge Companion to Critical Theory". Cambridge University Press 2004.

-Honneth, A. "A Physiognomy of the Capitalism Form of Life: A Sketch of Adorno's Social Theory". Constellation. Vol 12. N°1. 2005

-Honneth, A. "Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno". In "The Frankfurt School Critical Assessments". Vol.6.

-Huhn, Tom. "Introduction: Thoughts beside Themselves". In "The Cambridge Companion to Adorno". Cambridge University Press. 2004.

- Jarvis, Simon. *“What is Speculative Thinking”*. *Revue Internationale de Philosophie*. nº1 2004. vol 63. nº227.
- Jarvis, Simon. *“Adorno, Marx, Materialism”*. In *“The Cambridge Companion to Adorno”*. Cambridge University Press. 2004.
- Jay, Martin. *“La imaginación dialéctica”*. Taurus. 1989.
- Jay, Martin. *“Adorno”*. Siglo XXI. 1988.
- Jay, Martin. *“The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism”*. In *“The Frankfurt School Critical Assessment”* vol 1.
- Jay, Martin. *“The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge”*. In *“The Frankfurt School Critical Assessments”* vol 1.
- Jay, Martin. *“Is experience still in crisis ? Reflections on a Frankfurt School Lament”*. In *“The Cambridge Companion to Adorno”*. Cambridge University Press. 2004
- Kalász, Claudia. *“Kritik der Frankfurter <Adorno-Konferenz 1983>”*. In *“Adorno-Symposium 1984, Hamburg”*. Lüneburg. Dietrich zu Klampen Verlag.
- López Álvarez, P. *“Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer”*. Biblioteca Nueva. 2000.
- López Álvarez, P. y Jacobo Muñoz [Eds.]. *“La impaciencia de la libertad. Michael Foucault y lo político”*. Biblioteca Nueva. 2000.
- Lyotard, J.F. *“La posmodernidad (explicada a los niños)”*. Gedisa 2003.

- McCarthy, Thomas. "La Teoría Crítica de Jürgen Habermas". Tecnos 1997.

- Mandado, G. "Adorno". Ed. del orto. 1994.

- Marcuse. "Eros y civilización". Seix Barral. 1972.

- Marcuse. "El hombre unidimensional". Orbis. 1981.

- Matt F. Connell. "*Body, mimesis and childhood in Adorno, Kafka and Freud*". Body & Society. 1998 SAGE. Vol.4 (4).

- Matt F. Connell. "*Imagining Adorno. Critical Theory under Review*". Theory, culture & Society. 2000. SAGE vol.17 (2).

- Mesa, Ciro. "*Mediación e Intercambio. Sobre la relación entre crítica del conocimiento, filosofía de la historia y crítica social*". Anales del seminario de metafísica. 30. 1996.

- Mingot Marcilla, M.J. "*Metafísica y dialéctica negativa*". Anales del seminario de metafísica 22. 1987-8.

- Moncada, J.E. "*Mediación y conocimiento. Sobre algunos motivos de la dialéctica negativa en Adorno*". Estudios de Filosofía. Nº24. 2004.

- Monter Pérez, J. "*En torno al concepto de otredad (I). La otredad en el libro de Th. W. Adorno, Negative Dialektik*". Anales Valentinós. 12. 1986.

- Müller-Doohm, S. "*The Critical Theory of Society as Reflexive Sociology*". In "The Cambridge Companion to Adorno". Cambridge University Press 2004.

- Müller-Doohm, S. "En tierra de nadie. Theodor W. Adorno una biografía intelectual". Herder. 2003.

-Muñoz, Jacobo. "El sujeto de la vida dañada". En "Las identidades del sujeto" (edición a cargo de V. Sánfelix). Pretextos 1997.

-Muñoz, Blanca. "Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas". Fundamentos. 2000.

-Nedim Karakayali. *"Reading Bourdieu with Adorno: The limits of Critical Theory and Reflexive Sociology"*. Sociology. Vol. 38(2) 2004. SAGE Publications.

-Negt, Oskar. "Der Soziologe Adorno". In "Soziologie im Spätkapitalismus: zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno". Darmstadt 1995. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

-Nuyen, A.J. *"Habermas, Adorno and the Possibility of Immanent Critique"*. American Catholic Philosophical Quarterly. Vol.66. N°3. 1992.

-Pienkangura Eirstein, A. *"La dialéctica de la teoría y la praxis en Adorno"*. Estudios de Filosofía. N°24. 2004.

-Poster, Mark. "Foucault. El Marxismo y la historia". Paidós.

-Rachlis, Charles. "Marcuse and the Problem of Happiness". In "The Frankfurt School Critical Assesments" vol 5.

-Radamacher, Claudia. "Versöhnung oder Verstandigung? Kritik der habermasschen Adorno-Konferenz". Lüneburg. Zu Klampen .1993.

-Reitemeyer, Ursula. *"Bildung- ein Proyect ohne Aussicht?"*. Widerspruch. Vol.32. 1998.

-Rickert, John. "The Fromm-Marcuse Debate Revisited". In "The Frankfurt School Critical Assesments" vol 5.

- Rius, Mercé. "Th. Adorno. Del sufrimiento a la verdad". Laia 1985.
- Roberts, Julian. "The dialectic of enlightenment". In "The Cambridge Companion to Critical Theory". Cambridge University Press 2004.
- Rose, Gillian. "How is Critical Theory Possible? Theodor W. Adorno and Cocept Formation in Sociology". In "The Frankfurt School Critical Assesment" vol 4.
- Schmidt, James. "Ofensive Critical Theory? Reply to Honneth". In "The Frankfurt School Critical Assesments" vol 6.
- Schwarzböck, Silvia. "El problema del sujeto en Theodor W. Adorno. De la Dialéctica de la Ilustración a la Teoría Estética". Revista Latioamericana de filosofía.. Vol 26. nº1. 2000.
- Schweppenhäuser, G. "Kritische Moralphilosophie als negativer Universalismus. Zum Problem der Normativität bei Adorno". In "Soziologie im Spátkapitalismus: zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno". Darmstadt 1995. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schweppenhäuser, G. "Adorno's Moral Philosophy". In "The Cambridge Companion to Adorno". Cambridge University Press 2004.
- Sevilla, Sergio. "Crítica, Historia y Política". Cátedra. 2000.
- Sherrat, Ivonne. "Adorno's Concept of the Self: A marriage of Freud and Hegelian Marxism". Revue Internationale de Philosophie nº1-2004. vol 63. nº227.
- Tafalla, Marta. "Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria". Herder. 2003.
- Taberner Guasp, J. y Rojas Moreno, C. "Marcuse, Fromm, Reich: El Freudomarxismo". Ediciones pedagógicas. 2002.

- Trías, E. “Lo bello y lo siniestro”. Ariel 2001.

- Vilar, Gerard. Introducción a “Sobre la Música”. Paidós.2000.

- Wellmer, A. “Finales de Partida. La modernidad irreconciliable”. Catedra 1996.

- Wellmer, A. y Gómez, V. “Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th.W.Adorno”. Estética y crítica. Valencia 1995.

- Wellmer, A. “Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno”. Visor 1992.

- Whitebook, Joel. “The Probleme of Nature in Habermas”. In “The Frankfurt School Critical Assesments” vol 6.

- Whitebook, Joel. “Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical theory”. In “The Frankfurt School Critical Assesments” vol 6.

- Whitebook, Joel. “The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis”. In “The Cambridge Companion to Critical Theory”. Cambridge University Press. 2004.

- Whitebook, Joel. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”. In “Pluralism and the pragmatic turn: the transformation of critical theory: essays in honour of Thomas Mccarthy”. The Mit Press, 2001.

- Whitebook, Joel. “Weighty Objects. On Adorno’s Kant-Freud Interpretation”. In “The Cambridge Companion to Adorno”. Cambridge University Press. 2004.

- Wilson, H.T. “Critical Theory’s Critique of Social Sciences: Epidodes in a Changing Problematic from Adorno to Habermas”. In “The Frankfurt School. Critical Assesments” Vol.I.

-Yasuo, Imai. *“Massenmediem und Bildung. Eine pädagogische Interpretation der Adorno-Benjamin-Kontroverse”*. Zeitschrift für Pädagogik. Vol 43. N°5. 1997.

-Zamora, J.A. *“Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa”*. Enrahonar. N°28. 1997.