

Sergio Sevilla

Crítica, historia y política

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Colección dirigida por:
Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla y Jenaro Talens

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Sergio Sevilla
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 33.457-2000
I.S.B.N.: 84-376-1854-1
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Introducción	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE ESTRATEGIAS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA

1. La transformación materialista de la filosofía trascendental ..	19
-2. La Teoría Crítica y los procesos de modernización	44
-3. La construcción de la identidad personal: Th. W. Adorno .	63
-4. El «compromiso ontológico» de la Teoría Crítica. Marx y la lógica de la emancipación	79
5. Teoría Crítica y racionalidad	101

SEGUNDA PARTE NOCIÓN DE HISTORIA

6. Razón e Ilustración: los tópicos de una crisis	123
7. Lo imaginario en la comprensión de la Historia	140
8. La comprensión de la Historia: del conocimiento a las prác- ticas	160
9. La experiencia en los márgenes de la razón	188

TERCERA PARTE NOCIÓN DE POLÍTICA

10. Política y argumentación racional	215
11. Tolerancia y modernidad	229
12. ¿Es pensar lo político una aporía?	249
-13. La transformación del espacio de lo político	268

3. La construcción de la identidad personal: Th. W. Adorno

I

Es un problema, no siempre resuelto, de la filosofía moderna la separación de los niveles lógico y ontológico en el concepto de identidad, y el valor que haya de darse al primero cuando la identidad se aplica a lo personal. Qué tenga que ver la tautología lógica del $A = A$ con la multiplicidad de los cogitata, o con la todavía mayor diversidad de las experiencias, de las que se dice que forman parte de *una* biografía en tanto que es *una*, es un modo especial de volver a pensar la vieja dialéctica de lo uno y lo múltiple, en un espacio especialmente sensible para las filosofías que toman su punto de partida en el sujeto. Es incluso discutible que nociones como «sujeto», «persona» o «yo» sean conceptos sinónimos e intercambiables; pero sí está claro que cuando Heidegger deconstruye el cogito cartesiano como sustancia y como punto de partida del filosofar moderno está cuestionando el fundamento normativo de las teorías modernas de la racionalidad, y que el carácter fáctico y contingente del ser-ahí cuestiona los fundamentos de las filosofías de la conciencia, y la autocomprensión universalista del racionalismo occidental; y así lo entendió su maestro Husserl.

En el contexto de ese cuestionamiento crítico del racionalismo y de la conciencia ha de entenderse la intervención de Adorno; y ha de comprenderse, a mi juicio, en contra de lo que propone Habermas, no como una autodisolución de la instancia racional crítica, sino como una crítica de la razón que se ejerce como dialéctica negativa, en la estela de lo que como «crítica» entendieron Kant y Marx, esto es, como

demarcación del ámbito del uso legítimo del concepto, y como denuncia del carácter ideológico y vinculado a intereses sociales de una falsa racionalización que lleva a la razón más allá de sus límites.

Lo personal como «identidad» es un momento en la construcción de la razón y forma parte de su historia, en la medida en que la razón se hace real en la historia de las sociedades occidentales, en sus instituciones y formas de vida; en lo que hegelianamente llamaríamos el «espíritu objetivo». De modo que el carácter dialéctico de ese proceso de construcción presenta también la crítica del ideal ilustrado de la autonomía: la construcción del «autos» supone fenómenos de exclusión y dominio de lo múltiple (de la experiencia) por lo uno (del concepto), de modo que tal vez sería más justo hablar de la contradicción personal que de la identidad, en la medida en que la dialéctica sea el modo más apto de pensar la lógica de lo diferente. Retendremos como punto inicial la fórmula de Adorno*: «la interioridad, la forma subjetivamente limitada de verdad, estuvo siempre sometida, más de lo que ella imaginaba, a los señores externos»¹.

Adorno y Horkheimer proponen pensar la historia de la construcción de la identidad personal a través de la épica homérica sobre el mito de Ulises. Esta sencilla declaración requiere ya algunas aclaraciones. Se trata, primero, de «pensar una historia». Ulises construye su sí mismo a través de unos avatares biográficos que han de ser «narrados» porque ésa es la lógica de una sucesión de experiencias que, vividas de un modo determinado y no de otro, permiten sobrevivir y alcanzar la meta; la pregunta por el quién de la supervivencia y el éxito apunta a alguien que sólo se ha constituido adoptando determinadas posiciones de experiencia, y rechazando otras; y éste es el sujeto de la astucia, como protomodelo de la razón instrumental. Ese sujeto no es un punto de partida, sino el resultado de un proceso que se narra, como cualquier historia; pero la narración no es más que uno de los elementos del análisis de Adorno, el más apto para expresar la multiplicidad de

* Las obras a las que se hace referencia en las notas se citan mediante las siguientes iniciales:

D.I. = Horkheimer, M. & Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.

D.N. = Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid, Taurus, 1975.

M.M. = Adorno, Th. W., *Minima moralia*, trad. de J. Chamorro, Madrid, Taurus, 1987.

¹ D.I., pág. 188.

las experiencias y la variedad de posiciones que Ulises ha de adoptar en ellas para llegar a ser un sujeto —en una ocasión literalmente sujeto mediante cuerdas a un mástil. El otro elemento es el análisis conceptual que el filósofo, como teórico de la racionalidad, va efectuando acerca de esas figuras de la experiencia; de modo que narración y análisis conceptual forman una constelación que expresa la tensión entre unidad y multiplicidad, la tensión entre experiencia y concepto de la que resulta la teoría crítica del sujeto que llega a ser idéntico a sí mismo y del precio terrible que se ve obligado a pagar por ello.

La segunda aclaración, ahora ya obvia porque se desprende del procedimiento, es la consideración de la identidad como el constructo de una posición —la de sujeto— frente a la experiencia, que toma distancias, y pierde dimensiones de la experiencia, para tratarla con astucia, esto es con un tipo de racionalidad, que también se construye en esa historia, y que está guiada por los valores incuestionados de la supervivencia y el buen éxito en el logro de objetivos que no derivan de ella. Identidad del sujeto y racionalidad se construyen simultáneamente.

La tercera aclaración afecta a un hecho tan visible que corre el riesgo de pasar desapercibido como un mero ejemplo de esa remisión impotente del concepto de arte que Habermas denuncia como disolución de la crítica: el tema de análisis sólo existe en la forma de obra literaria, y se trata de una obra fundacional de la cultura occidental. El hecho de que la teoría elija una obra de arte, probablemente una ficción, para elaborar una constelación crítica sobre el sujeto y la racionalidad indica hasta qué punto Adorno realiza, de un modo característico, una especie de giro lingüístico. El sujeto no es lo más evidente, lo que primero cae en el intelecto, sino aquello que se gesta en una larga narración épica como historia. Y sólo en diálogo conceptual con la lógica que se construye en su retórica podemos extraer consecuencias filosóficas. Como afirma Adorno en *Dialéctica negativa*: «con su dependencia de los textos, sea manifiesta o latente, la filosofía confiesa su esencia lingüística, que niega en vano bajo el ideal del método. [...] La retórica representa en la filosofía lo que no puede ser pensado de otro modo que en el lenguaje. [...] Es una obcecación que la filosofía sacrifique el lenguaje, disfrutando como disfruta en él de una relación con la cosa que supera lo meramente significativo: sólo en el medio del lenguaje puede lo semejante conocer lo semejante»². La articulación, y la tensión,

² D.N., pág. 61.

del lenguaje conceptual con el lenguaje retórico es la que nos permite pensar críticamente la identidad del sujeto y la razón instrumental, sin regresar a la filosofía de la conciencia ni disolver el concepto en la obra de arte.

II

Entremos en tema: Ulises construye su identidad para garantizar su supervivencia por medio de la astucia; la identidad forma parte como elemento de la racionalidad, y ésta sirve a un fin pre-establecido. ¿Desde dónde analiza Adorno la construcción de esa identidad?

El elemento en que Adorno inscribe su análisis filosófico es la propia estructura de la obra y la relación que, a su modo de ver, ésta establece entre poema épico, mito y narración: «En el poema épico, opuesto histórico-filosófico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos, y el cosmos venerable del mundo homérico pletórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja»³. Es decisivo, para el propósito de Adorno elucidar «el nexo inextricable entre mito y trabajo racional»⁴, aclarar las interpretaciones enfrentadas sobre la interacción de los distintos estratos cronológico-literarios que la *Odisea* integra. Lo que puede parecer una polémica erudita es un episodio de su confrontación crítico-cultural con lo que llama «la actitud de los fascistas de la cultura con respecto a Homero». Sin entrar en los detalles, esta parte inicial pone de manifiesto tanto las referencias filosóficas de Adorno como su posición respecto a las críticas hostiles a la racionalidad occidental. Según Adorno, Nietzsche «ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración», porque «ha formulado su ambivalente relación con el dominio», y es esa dialéctica entre razón y dominio la que constituye el tema de su trabajo. Pero, inmediatamente tras asumir su herencia, se opone a otras interpretaciones de Nietzsche que sostienen quienes van a ser el destinatario negativo de esta polémica, los que quieren dar por muerta la Ilustración: «mientras que la relación de Nietzsche con la Ilustración, y por tanto con Homero, permaneció ambivalente; mientras que él vio en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía realizador consumado, como el poder "nihilista", hos-

³ *D.I.*, pág. 97.

⁴ *Ibíd.*

til a la vida, en sus descendientes prefascistas ha quedado sólo este segundo momento, pervertido en ideología»⁵. No es momento de discutir si Adorno expresa el pensamiento de Nietzsche, pero esta declaración expone, a mi juicio, su propia posición de análisis. Razón y dominio se encuentran inextricablemente unidos en la Ilustración, que ha de someterse a crítica oponiéndose, a la vez, a que la denuncia del segundo pueda convertirse en motivo de un ataque ideológico fascista a la primera. Conviene, tal vez, dejar abierta la cuestión de si Adorno se refiere al pensamiento heideggeriano cuando habla de «la ideología de moda, que hace de la liquidación de la Ilustración su objetivo fundamental»⁶, o cuando afirma que «la pretendida autenticidad, el principio arcaico de la sangre y el sacrificio, tiene ya algo de la mala conciencia y de la astucia del dominio, propias de la renovación nacional que hoy se apropia de la prehistoria como propaganda». El modo de pensar la relación entre el mito y la razón, el modo de analizar la génesis del individuo-sujeto en la segunda, es para Adorno una cuestión central de la confrontación filosófica y política de la Europa del momento. Hable de Heidegger directa o indirectamente, Adorno ve en un sujeto destrascendentalizado, pretendidamente auténtico, «el principio arcaico de la sangre y el sacrificio», y le importa tanto analizar el carácter contradictorio de ese sujeto del pensamiento ilustrado y proceder a su crítica, como rechazar su sustitución pura y simple por el no-sujeto más originario de la facticidad. Del tipo de crítica que se realice al dialéctico sujeto de las filosofías ilustradas de la conciencia dependen enormes consecuencias civilizatorias. Las afirmaciones habermasianas, y el documentadísimo estudio de Herman Mörchen, que intentan hoy ver un parecido de familia entre los ejercicios filosóficos de Heidegger y Adorno no tienen más remedio que pasar por alto esta cuestión.

La pregunta sobre la estructura del poema de Homero no es académica; Adorno acepta la afirmación de Nietzsche: «El Homero apolíneo es sólo el continuador de aquel proceso artístico universalmente humano al que debemos la individuación»⁷. Conviene no olvidar la caracterización de la individuación como «proceso artístico», cuya genealogía va a trazar a continuación enfatizando el carácter dual de ese proceso: «En los estratos homéricos se han depositado los mitos; pero su exposición, la unidad impuesta a las leyendas difusas, es al mismo tiempo la descripción del camino de huida del sujeto de las potencias

⁵ *D.I.*, pág. 98.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *D.I.*, pág. 99.

míticas»⁸. La dualidad del poema, la dualidad mito-razón, la dualidad entre multiplicidad y unidad marcan la oposición de la dialéctica sin reconciliación que atraviesa la realidad del sujeto ilustrado que es el modelo de la socialización en las sociedades racionalizadas. La estructura dual que tiene el poema a nivel estético, caracteriza también la dualidad del sujeto artísticamente construido. Las distintas aventuras, en su multiplicidad irreductible, expresan formas y modos de la pluralidad de la experiencia; a esa diversidad se le confiere una unidad biográfica, en cierto modo impuesta, al ponerla en función de un sí mismo que ha de llegar a su destino y ser reconocido como tal. «En la contraposición del único yo superviviente al múltiple destino se expresa la Ilustración respecto al mito. 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»⁹.

El viaje es el proceso activo de construcción de la identidad en la autoconciencia (estrato épico) a través de la multiplicidad de la experiencia (estrato mítico); la estructura de la construcción del yo coincide con la estructura estética de la *Odisea*. La unidad se produce en el nivel de la conciencia que ha de endurecerse para atravesar la pluralidad de las experiencias sobreviviendo a los peligros que encierran; una actitud ante la experiencia, distinta de la de «sí mismo autoconsciente» podría detener el camino de la corporalidad, ante una naturaleza infinitamente más fuerte. «El saber, en el que consiste su identidad y que le permite sobrevivir, toma su sustancia de la experiencia de lo múltiple, de lo que distrae y disuelve, y el que sabiendo sobrevive es al mismo tiempo aquel que se entrega más temerariamente a la amenaza de la muerte con la que se hace duro y fuerte para la vida. Éste es el misterio en el proceso entre poema épico y mito: el sí mismo no constituye la rígida oposición a la aventura, sino que se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción: unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad»¹⁰.

La identidad del sí mismo se constituye en la autoconciencia como instancia de supervivencia en un doble sentido: el del quien que responde de sí y ha de ser reconocido al llegar a Ítaca como el mismo que fue esposo y rey, y el de instrumento que se niega a disolverse comiendo lotos, se salva de morir a manos de Polifemo o de desintegrarse por

⁸ *Ibíd.*

⁹ *D.I.*, pág. 100.

¹⁰ *Ibíd.*

la magia de Circe. Sólo porque puede hacer lo segundo será posible lo primero y, en ese sentido, son funciones complementarias aunque diferenciables; dado el desequilibrio de fuerzas entre su corporalidad y el poder de la naturaleza, Ulises ha de construir, por medio de su autoconciencia, una instancia que le proteja de las dimensiones peligrosas de la experiencia, aunque esas mismas dimensiones sean también atractivas y, a veces, placenteras para su propia corporalidad. Es la misma dialéctica que, en otras partes de la obra de Adorno, se establece entre el concepto y la experiencia de lo particular. Sin el concepto, o sin la construcción del sí mismo, el hombre está abierto a la multiplicidad de una experiencia que, por su propia fuerza, amenaza con disolverle; la construcción del sí mismo mediante la astucia del concepto le permite sobrevivir imprimiendo unidad a la multiplicidad, al precio que supone mutilar la experiencia a la medida de ese concepto; y ello hace que tengamos que entender la operación de síntesis de lo múltiple en lo uno como una relación de dominio que implica necesariamente empobrecimiento por exclusión, del mismo modo que la construcción del sí mismo por la astucia de Ulises le permite atravesar vivo las experiencias en forma de aventuras, a condición de que domine la situación y no se deje llevar por ella; y ambos niveles coinciden con la operación estética de la *Odisea*: imponer unidad narrativa a una multiplicidad de historias heterogéneas de procedencia mítica. La construcción del sí mismo es un caso de la dialéctica entre concepto y particular, a la que más adelante apelaré para entenderlo mejor: en todo caso la identidad del sí mismo tiene la forma de la rigidificación de una contradicción.

La conversión en elemento rígido de la fluidez de las experiencias contradictorias —a veces pensada freudianamente como oposición entre la entrega a la experiencia gozosa y la exigencia de sobrevivir renunciando— introyecta la relación de dominio entre la propia conciencia de sí y las experiencias afectivas y corpóreas de Ulises; el tema del dominio sobre la propia naturaleza lleva a Adorno a la pregunta por el tiempo como elemento de constitución del sí mismo: «El sujeto, dividido aún y obligado a emplear la violencia tanto contra la naturaleza en sí mismo como contra la naturaleza exterior, “castiga” a su corazón obligándolo a la paciencia y prohibiéndole, en aras del futuro, el presente inmediato»¹¹. No voy a evocar la función que Kant da al tiempo como forma del sentido interno y su papel en la autoafección y la con-

¹¹ *D.I.*, pág. 101, nota 5.

ciencia de sí; ni tampoco el papel que concede el análisis de Lukacs al tiempo homogeneizado y «sin cualidades» de la producción de mercancías como mecanismo de interiorización de la alienación por el sujeto; pero el análisis de Adorno no es ajeno a estos precedentes, como lo muestra la siguiente afirmación de *Dialéctica negativa*: «El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquél; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son»¹². La identificación impuesta en las sociedades racionalizadas se basa en una descualificación de los tiempos de experiencias incomparables que se hacen conmensurables por reducción al abstracto concepto de tiempo de trabajo, de un tiempo convertido en elemento de cálculo que hace homogéneo lo diferente, como el sí mismo homérico consigue dominar la atracción de experiencias heterogéneas controlando su propio tiempo interior, al prohibir la experiencia presente en nombre de otra que no es equiparable en el futuro. Esa postergación de lo presente convierte el tiempo en sucesión homogénea de momentos intercambiables, y permite imponer la unidad del sí mismo a la diversidad de la experiencia, expresada por las aventuras. Pero ese tiempo, por un lado homogéneo, por otro plural y afín a la diversidad, introduce la diferencia en la identidad, efectuando en el sí mismo la misma tensión que narración y mito mantienen en la forma literaria de la *Odisea*: «En el estadio homérico, la identidad del sí mismo es de tal modo función de lo no idéntico, de los mitos disociados, inarticulados, que ha de pedirse prestada a ellos. La forma de organización interna de la individualidad, el tiempo, es aún tan débil que la unidad de las aventuras permanece externa y su sucesión no es más que el cambio espacial de los escenarios...»¹³. La identidad es una organización narrativa de la diversidad que, de este modo, adquiere unidad y sentido; la crítica tiene por tema el carácter coactivo de la unidad o las restricciones y empobrecimientos que eventualmente impone la estrategia de consecución del fin. La crítica ha de ser el pensamiento de la diferencia entre lo particular sensible y el concepto, y en eso consiste la tarea de una dialéctica que es intrínseca a esa actividad de expresar en el propio pensar la tensión que el pensamiento identificante tiende a eliminar, lo que produce una síntesis coactiva para la pluralidad y convierte al concepto en ideológico. En este sentido afir-

¹² *D.N.*, pág. 150.

¹³ *D.I.*, pág. 101.

ma Adorno en *Dialéctica negativa*: «Identidad es la forma originaria de ideología. Su saber consiste en su adecuación a la realidad que oprime. Adecuación fue siempre a la vez sumisión bajo los objetivos de dominación, y en este sentido su propia contradicción»¹⁴. Textos como éste iluminan el sentido del análisis de la identidad del sí mismo, por cuanto ponen en claro su conexión con la labor identificadora de la lógica conceptual y muestran el carácter crítico de la dialéctica como pensamiento crítico de la identidad en nombre de las diferencias de la propia experiencia irreductibles a concepto. La construcción del sí mismo como identidad le hace correr los riesgos inherentes a la lógica de la identidad: «Cuanto más se apodera el yo del no-yo, tanto más degradado a objeto se encuentra. La identidad se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación en la que el objeto, al que tiene que acomodarse el sujeto, se cobra en éste el daño que le causó, haciéndole cargarse de razón contra su razón»¹⁵. Por eso, la crítica de la identidad como ideología de la racionalización es una función central de la filosofía ejercida como «crítica de la razón».

Si el análisis del proceso de identificación muestra a las claras el carácter inseparablemente racionalizador y coactivo de la identidad es porque la razón, ejercida como astucia por Ulises, comporta una forma de la relación hombre-naturaleza, basada en la fuerza y en los rituales del sacrificio.

El sacrificio, entendido como intercambio mágico entre el individuo, el grupo y los dioses que representan a las potencias naturales, procede de un estadio histórico anterior cuya racionalización muestra la *Odisea* al regular el intercambio por el principio de lo equivalente e introducir el engaño como modelo de astucia: «Todas las acciones rituales de los hombres, ejecutadas según un plan, engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; ... mediante el cálculo de la propia entrega consigue la negación del poder al que se hace esa entrega. De ese modo rescata su vida arruinada. Pero engaño, astucia y racionalidad en modo alguno están en simple oposición al carácter arcaico del sacrificio»¹⁶. De hecho, como hemos visto, es un momento central en la construcción del sí mismo el sacrificio del momento presente en aras del futuro: la lógica del sacrificio queda introyectada en la construcción del sí mismo por la racionalidad que, al sustituirlo, ocupa su lugar. Por eso im-

¹⁴ *D.N.*, pág. 151.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *D.I.*, pág. 103.

porta esclarecer el lugar que éste ocupaba como forma de intercambio entre el hombre y la naturaleza. El sacrificio se presenta como una actividad virtual destinada a restablecer la comunicación simbólica con la divinidad, esto es, el nexo del hombre con las potencias naturales. Pero, según Adorno, «El sacrificio no salva mediante restitución representativa la comunicación directa, tan sólo interrumpida, que le atribuyen los actuales mitólogos, sino que la institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza. La astucia no es más que el desarrollo subjetivo de esa falsedad objetiva del sacrificio, que ella sustituye»¹⁷. La razón, que surge como astucia, adopta la posición de aquello a lo que sustituye, esto es, pretende ser una forma mejor de restablecer la comunicación del hombre con la naturaleza, bajo el principio del intercambio de lo equivalente; y, sin embargo, la ruptura entre ambos es irreparable, y el intercambio astuto hace de la razón una forma de dominio sobre la naturaleza, sobre los demás y, como condición de ello, del sí mismo de la autoconciencia sobre la propia naturaleza; ése es el origen de la dialéctica inseparable entre razón y dominación que la ilustración exalta y oculta. La identidad del sí mismo es la interiorización del sacrificio como astucia que conduce a la supervivencia. Dicho en los términos de nuestro texto: «El rescate del sacrificio mediante la racionalidad autoconservadora no es menos intercambio que lo era el sacrificio. 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. ... Justamente esa negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de la irracionalidad mítica que continúa proliferando: 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»¹⁸. El carácter dialéctico del sí mismo hereda la oposición de racionalidad e irracionalidad propia del sacrificio al que interioriza como forma de autoconstitución. A la pregunta por el quién de la supervivencia le responde señalando una identidad a la que se le ha hecho oculto el *telos* de la propia vida porque sacrifica una parte de sí a la construcción de sí misma. Todo hace pensar que el que sobrevive por su astucia y llega a Ítaca, al identificarse, está negando su propia riqueza

¹⁷ *D.I.*, pág. 104.

¹⁸ *D.I.*, págs. 106-107.

za experiencial para poder decir que es el mismo que salió de ella; es más, el análisis de las aventuras en las que se endurece muestra que tuvo que negar dimensiones enriquecedoras de la experiencia en cada una de ellas para poder regresar. En esta genealogía del sí mismo resuena en el texto de Adorno una comprensión de la identidad personal en la que, además de Hegel y Marx, se oyen motivos vitalistas nietzscheanos y mecanismos explicativos de la identidad freudianos; la vida como víctima de la razón que había de servirla, la relación entre espíritu y fuerza física, o el yo como represión, proyección e introyección son motivos teóricos cuyo peso en el análisis de Adorno habría que calibrar para afirmarlo.

Pero en la crítica del sí mismo, Adorno afirma también que «la praxis de los sacrificios ha sobrevivido a su necesidad racional»¹⁹, con lo que anuncia una visión no necesariamente trágica de la identidad. «Todos estos sacrificios son necesarios: en contra del sacrificio»²⁰. A pesar de que la *Odisea* es la narración de los episodios en que Ulises «pierde la vida que gana», no puede desprenderse de ellos un ideal de retorno a un estadio previo al sí mismo supuestamente armónico. Ese sería el camino propugnado por el «fascismo de la cultura». En *Dialéctica negativa*, al criticar el «principio de convertibilidad» como la base de un modo de identificación que suprime la pluralidad de las diferencias, expresa con claridad la distancia que le separa de aquellos que creen poder negar las mediaciones históricas en nombre de lo supuestamente originario e inmediato: «Pero aunque esta racionalidad era ideológica, contenía también una promesa. De anular simplistamente la categoría métrica de convertibilidad, harían su aparición entre nosotros la apropiación inmediata, la violencia, es decir, el puro privilegio de monopolios y camarillas. La crítica del principio de convertibilidad como instancia identificadora del pensamiento busca la realización de ese ideal del cambio libre y justo, que hasta ahora no fue más que un pretexto»²¹. Y ésta es también su posición en el análisis del sacrificio de Ulises como sacrificio para la abolición del sacrificio. De la crítica no puede derivarse una utopía, pero la razón contiene también una promesa de reconciliación, que forma parte de la dialéctica autocrítica de la ilustración. Permanezcamos en el nivel de la autocrítica, que la promesa de algo diferente hace posible. La producción racional del sí mis-

¹⁹ *D.I.*, pág. 106.

²⁰ *D.I.*, pág. 107.

²¹ *D.N.*, pág. 150.

mo es mutilación porque el astuto interioriza los golpes que debe encajar para autoconservarse.

El reconocimiento de la propia debilidad ante las potencias naturales es requisito previo para su posterior dominio y, en ese sentido, el sí mismo astuto percibe la adaptación a lo que tiene más poder que él como condición de su propia pervivencia. En el episodio en que Ulises se enfrenta a Polifemo, Adorno trata el tema de la conexión entre el propio nombre y la identidad. La astucia de Ulises consiste, en este caso, en adaptarse al estado de conciencia del torpe gigante «al que no le ha cristalizado aún una identidad estable». Y lo hace jugando con una separación entre la palabra y lo denotado por ella que Polifemo no ha sido capaz de establecer. Como señala Adorno, la ruptura del sí mismo con el mito, «cambia la posición histórica del lenguaje», puesto que «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. ... La astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa»²². Ulises utiliza el equívoco fónico entre su propio nombre y la palabra *Oudeis* («Nadie») para engañar al gigante. El sujeto de la astucia, para sobrevivir ha de adaptarse y, en ese sentido, negarse a sí mismo; su poder sobre las cosas pasa por una aceptación de la lógica cósmica que es negación de sí mismo; de la negación sale fortalecido, endurecido y, en cierto modo, cosificado: «En realidad —dice Adorno— el sujeto Odiseo niega la propia identidad que le constituye como sujeto y se mantiene en vida mediante su asimilación a lo amorfo, ... al imponer el nombre al significado, Odiseo lo ha sustraído al ámbito mítico. Pero su autoafirmación es, como en toda epopeya, en toda la civilización, negación de sí»²³. Se puede decir que la naturaleza se venga de su dominio obligándole a cosificarse.

A la misma dialéctica entre autoafirmación y renuncia remite el episodio de la magia de Circe que confronta a Ulises con el placer, que ha de rechazar para preservarse como sí mismo, puesto que Circe no amenaza con la destrucción, sino con la recaída en un estadio de satisfacción inmediata que ha de superarse. «Para conceder el placer, Circe pone la condición de que el placer haya sido desdeñado; la última hetaira se revela como el primer carácter femenino. En la transición del mito a la historia ella hace una contribución decisiva a la frialdad bur-

²² *D.I.*, pág. 111.

²³ *D.I.*, pág. 118.

guesa»²⁴. La práctica del autodomínio, en la que el sí mismo trata su propia naturaleza como cosa, trata sus propios deseos y afectos del mismo modo que al tiempo espacializado: les niega satisfacción presente para ofrecerles supervivencia futura; con lo que el sujeto, para dominar un mundo de cosas, paga el precio de cosificarse él mismo. Sólo la liberación del principio de equivalencia, que todo lo nivela y descualifica, puede constituir posibilidad de reconciliación; el diagnóstico de Adorno sobre el sí mismo cosificado ha de leerse a la luz de afirmaciones como la siguiente: «...la crítica de la desigualdad en la igualdad busca también la igualdad. ... 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 identificante»²⁵. Pero no hay que engañarse sobre la aparente sencillez de este diagnóstico. Las nociones de «trabajo» y «vida» están más cerca de la conceptualización de Hegel que de su uso cotidiano o sociológico. La afirmación sirve, sobre todo, para mostrar hasta qué punto la crítica del sí mismo que la ilustración construye ha de confrontar su realidad cosificada con lo que su concepto promete: y ha de pensar como posible una forma de la identidad no coactiva para la diversidad que, como concepto, sintetiza.

Para concluir el análisis del dialéctico viaje de Ulises hacia el reconocimiento de su identidad como sujeto, quiero añadir una observación sobre el carácter lingüístico del trabajo de Adorno. El paralelismo que establece entre la estructura dual de la obra de Homero, mitos y narración biográfica que se les sobrepone articulándolos en unidad, y la estructura dual del sujeto, que homogeneiza su tiempo en función de su supervivencia, y así impone unidad a la diversidad de su experiencia, indica la importancia filosófica que Adorno concede al hilo conductor del análisis retórico. Como él mismo afirma, «el dualismo estético da testimonio de la tendencia histórico-filosófica»²⁶. La identidad del yo es producto de «un proceso artístico», cuya fortaleza o debilidad en la articulación unitaria de lo diverso expresa la fortaleza o debilidad del propio sí mismo: «En el estadio homérico, la identidad del sí mismo es de tal modo función de lo no idéntico, de los mitos disociados, inarticulados, que ha de pedirse prestada a ellos. La forma de organización interna de la individualidad, el tiempo, es aún tan débil que la unidad de las aventuras permanece externa y su sucesión no es

²⁴ *D.I.*, pág. 122.

²⁵ *D.N.*, pág. 150.

²⁶ *D.I.*, pág. 99.

más que el cambio espacial de los escenarios... Siempre que el sí mismo ha vuelto a experimentar, en la historia ulterior, un debilitamiento de esta índole... la narración de la vida ha quedado reducida de nuevo a una serie de aventuras»²⁷.

La imbricación de las formas retórica y lógica de la construcción del sí mismo es completa, y ambas manifiestan modos de articulación constructiva del tiempo. De la capacidad de articular el tiempo en uno u otro sentido resultan diferentes configuraciones del sí mismo. Un cambio en el modo de articular narrativamente el tiempo hace posible la aparición del «sí mismo» racional: «En la imagen del viaje el tiempo histórico se libera, trabajosa y revocablemente, del espacio, modelo irrevocable de todo tiempo mítico»²⁸. La articulación narrativa del tiempo parece ser el hilo conductor de la construcción efectiva de la identidad del sujeto.

Procede, para concluir, cronológicamente que no lógicamente, añadir algunas observaciones sobre la identidad personal en las sociedades complejas. Si la historia de Ulises permite a Adorno bosquejar la prehistoria del sujeto burgués, las reflexiones sobre su actualidad le permiten mostrar el momento de su destrucción. No conoció Adorno el lema estructuralista de la «muerte del hombre», ni la afirmación por la sociología de sistemas de una «sociedad sin hombres», pero diagnosticó el proceso social de desmantelamiento del sujeto, en una sociedad dominada por el principio de funcionalidad de lo sistémico; y ejerció la crítica de esa nueva fase en que el principio de equivalencia, lejos de la retórica individualista del liberalismo moderno, ejerce una hostilidad implacable contra todo lo particular como foco potencial de resistencia.

De este modo, la negación del individuo es doblemente ideológica; lo fue en el individualismo de la ilustración moderna siempre que ignoró que «la sociedad es la sustancia del individuo»²⁹; lo es ahora cuando denuncia la inconsistencia de la idea de sujeto, cuando desde el punto de vista del desarrollo social resulta una supervivencia inactual y, por tanto, un enemigo que debe ser abatido en nombre de la funcionalidad del todo. Las «reflexiones desde la vida dañada», subtítulo de *Minima moralia*, vuelven una y otra vez sobre la destrucción de la identidad personal en la fase actual de la sociedad, y en el pensamiento filosófico que la acepta. Adorno usa a fondo en su análisis el

²⁷ D.I., pág. 101.

²⁸ D.I., pág. 101.

²⁹ M.M., pág. 12.

carácter históricamente producido y reversible de la lógica del sujeto; y, partiendo de la fase liberal del individuo que Hegel pensó, convierte su intento de pensar con Hegel contra Hegel en el trazado de la siguiente tendencia evolutiva: «En Hegel, la autoconsciencia era la verdad de la certeza de sí mismo; en palabras de la *Fenomenología*: “el reino nativo de la verdad”. Cuando esto dejó de resultarles comprensible, los burgueses eran autoconscientes por lo menos de su orgullo de tener un patrimonio. Hoy *self-conscious* significa tan sólo la reflexión del yo como perplejidad, como percatación de la propia impotencia: saber que no se es nada»; y el aforismo siguiente añade: «En muchos hombres es una falta de vergüenza decir yo»³⁰. Traer la dialéctica a pensar el presente obliga a medir la profundidad de la transformación del concepto «conciencia de sí», y la práctica imposibilidad de aplicarlo a un individuo creado para ser funcionalmente intercambiable.

Si la construcción del sí mismo que Ulises ejemplificó fue un proceso de dominación sobre la propia experiencia, que introdujo la contradicción en el seno del sí mismo, su eliminación progresiva, que hace de la totalidad social la instancia única, de ningún modo supone que se supera la contradicción en sentido emancipador. Más bien significa que la lógica de esa totalidad funciona con un nivel de crudeza e imposición que no admite filtros subjetivos que actúen como mediación potencialmente distorsionadora. En una situación, para cuyo análisis Adorno recurre al concepto de alienación generalizada, lo cierto es que «quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas»³¹.

El análisis de esa forma de existencia de la subjetividad requiere, en consecuencia, una teoría crítica de la sociedad en cuya lógica se inscribe. En ella, la existencia individual sólo puede ser descrita como una forma de la vida dañada por un mecanismo que la constituye y la excede, convirtiendo en ilusorio todo ideal de autonomía. Con la subjetividad sucede como con la metafísica: en el momento histórico de su derrumbamiento, cuando deja de valer como ideología, produce los chispazos que hacen visibles los rasgos negativos del mundo que les ha sucedido. Ésa es la fase en que se sitúa Adorno en 1945 cuando afirma: «Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta ne-

³⁰ *M.M.*, pág. 47.

³¹ *M.M.*, pág. 9.

cesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que es aún para sí pero ya no es en sí»³². La disolución del sujeto es un efecto del vínculo social inmediato vigente, producto de la racionalización que el sujeto ayudó a construir; necesitamos recurrir a él para pensar lo que queda de la experiencia individual: nuestra experiencia es, más bien, la de una perspectiva que trasciende al individuo y en la que éste no es ya el lugar de la verdad. Ni la pervivencia relativa del individuo, como modo de organizar la experiencia, puede hacer que el para-sí vuelva a ser también en-sí, ni cabe buscar la verdad filosófica del presente desde la nostalgia de esa subjetividad: «La visión subjetiva, aún críticamente aguzada respecto a sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo de lamento por el curso del mundo. Que habría que rechazar, no por lo que en éste haya de bondad, sino porque el sujeto que se lamenta amenaza con anquilosarse en su modo de ser, cumpliendo así de nuevo la ley que rige el curso del mundo»³³. Sin embargo, es justamente en la inutilidad de ese apego anacrónico donde se hace visible el alejamiento de nuestra forma de vida de todo ideal de autonomía personal; pero la tensión dialéctica, nunca bien resuelta, entre individuo y totalidad social no puede zanjarse, sin más, a favor de la segunda. El individuo, según Adorno, ni es inmediato ni es punto de partida pero, para acabar con sus palabras, «una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias»³⁴.

³² *M.M.*, pág. 10.

³³ *M.M.*, pág. 10.

³⁴ *M.M.*, pág. 102.