

Negatividad y revolución

Theodor W. Adorno

y la política

Compiladores

John Holloway
Fernando Matamoros Ponce
Sergio Tischler Visquerra



Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla

Herramienta
ediciones

Negatividad y revolución

Theodor W. Adorno y la política



John Holloway: ¿Por qué Adorno?, y Autonomismo positivo y negativo • **Adrian Wilding:** Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno • **Alberto R. Bonnet:** Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo • **Darij Zadnikar:** Adorno y la posvanguardia • **Michael Löwy** y **Eleni Varikas:** "El espíritu del mundo en las alas de un cohete" La crítica del progreso en Adorno • **Sergio Tischler:** La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases • **Werner Bonefeld:** Praxis y constitucionalidad: Notas sobre Adorno • **Marcel Stoetzler:** Todo lo fluido se convierte en piedra: sexo e individuo en el contexto moderno • **Fernando Matamoros:** Solidaridad con la caída de la metafísica: negatividad y esperanza • **José Manuel Martínez:** Distancia y mimesis: la teoría estética de Adorno en el arte y la literatura contemporáneos



Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla



Este libro es un argumento y una exploración. Argumenta a favor de que es importante desarrollar la noción de una dialéctica negativa tanto teórica como políticamente. Pero este argumento es un desafío y una exploración. El movimiento de negación hace estallar los conceptos, hace estallar el poder, la identidad y todo lo que nos resulta familiar. Abre un mundo terrorífico, vertiginoso, excitante, que nos obliga a cuestionar todo lo que nos rodea. El argumento es un caminar desplazándose sobre arenas movedizas, un sentir que el camino es incierto, un tantear hacia delante, una exploración del mundo que se abre ante nosotros, tanto teórica como prácticamente. El nuestro no es el argumento dogmático que resulta de la certeza, sino aquel que busca la apertura, a veces por medio de la provocación. Escribimos en un contexto en el que los zapatistas han hecho del “preguntando caminamos” un principio central tanto para la práctica política como para el pensamiento científico. Ése es el sentido, entonces, de nuestro argumento y de nuestra exploración: preguntando caminamos.

(De la introducción de los compiladores)

Negatividad y revolución

Theodor W. Adorno y la política

Negatividad y revolución

Theodor W. Adorno y la política

Compiladores

John Holloway, Fernando Matamoros
y Sergio Tischler



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE PUEBLA



© 2007 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina

© 2007 Universidad Autónoma de Puebla, México -

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Traducción del inglés: Anna-Maeve Holloway y Marcela Zangaro

Traducción del francés: Sylvie Bosserelle

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza

Diseño de interior: Gráfica del Parque

Coordinador de edición: Néstor López

Corrección y revisión de textos: Carlos Cuéllar

Ediciones Herramienta

Av. Rivadavia 3772 – 1/ B – (C1204AAP) Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146

Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar

Página web: www.herramienta.com.ar

ISBN: 978-987-22929-2-8

Printed in Argentina

Impreso en la Argentina, junio de 2007

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Holloway, John

Negatividad y revolución : Theodor W. Adorno y la política /
John Holloway ; Fernando Matamoros ; Sergio Tischler. - 1a ed. -
Buenos Aires : Herramienta ; México : Universidad de Puebla,
2007.

252 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-22929-2-8

I. Teorías Políticas. I. Matamoros, Fernando II. Tischler,
Sergio III. Título
CDD 320.01

Índice

Introducción	1
¿Por qué Adorno?	11
John Holloway	
Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno	17
Adrian Wilding	
Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo	37
Alberto R. Bonnet	
Adorno y la posvanguardia	73
Darij Zadnikar	
Autonomismo positivo y negativo	89
John Holloway	
La crítica del progreso en Adorno	95
Michael Löwy y Eleni Varikas	
Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases	111
Sergio Tischler Visquerra	
Praxis y constitucionalidad: Notas sobre Adorno	129
Werner Bonefeld	
Todo lo fluido se convierte en piedra: sexo e individuo en el contexto moderno	157
Marcel Stoetzler	
Solidaridad con la caída de la metafísica: negatividad y esperanza	191
Fernando Matamoros Ponce	
Distancia y mimesis en la teoría estética de Adorno y en el arte y la literatura contemporáneos	225
José Manuel Martínez	

Autores y colaboradores

Autores

JOHN HOLLOWAY

Profesor en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla (México).

FERNANDO MATAMOROS PONCE

Profesor en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla (México).

SERGIO TISCHLER VISQUERRA

Profesor en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla (México).

WERNER BONEFELD

Profesor en el Departamento de Ciencias Políticas en la Universidad de York (Reino Unido).

ALBERTO BONNET

Profesor en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQUI) y en la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA).

MICHAEL LÖWY

Director emérito de Investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de París.

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ

Profesor en la Universidad del Museo Social Argentino (UMSA) de Buenos Aires.

MARCEL STOETZLER

Profesor en la Universidad de Sussex (Reino Unido).

ELENI VARIKAS

Profesora en Ciencias Políticas, Universidad de París VIII-Saint-Denis.

ADRIAN WILDING

Profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Edinburgo (Escocia), y en la Open University, Milton Keynes (Reino Unido).

DARIJ ZADNIKAR

Profesor de Filosofía en la Escuela de Pedagogía de Liubliana.

Colaboradores

Traducción de los textos en inglés: ANNA-MAEVE HOLLOWAY y MARCELA ZANGARO.

La traducción del francés es de: SYLVIE BOSSERELLE.

También se contó con la colaboración de: LISA CANSTERN y YERSON ROJAS MARTÍNEZ como apoyo técnico a las traducciones del alemán, francés e inglés.

En Buenos Aires colaboraron en consultas terminológicas y referencias bibliográficas: ALBA INVERNIZZI, MARITA LÓPEZ, MARÍA BELÉN SOPRANSI, ERIC MEYER, DANIEL CONTARTESE, RODRIGO PASCUAL, LUIS MENÉNDEZ y MIGUEL VEDDA.

La edición se realizó especialmente para esta obra, bajo la responsabilidad de Ediciones Herramienta.

Introducción*

*John Holloway, Fernando Matamoros Ponce
y Sergio Tischler Visquerra*

I

Este no es un libro sobre Adorno. No está escrito por especialistas en Adorno y no expone un retrato completo y vigente de él y su obra. Está escrito, más bien, por un conjunto de personas que considera que para desarrollar el pensamiento anticapitalista es importante leer a Adorno y, en particular, profundizar su concepto de dialéctica negativa. El libro parte de una pregunta simple: ¿por qué, a pesar de todo, consideramos importante desarrollar las ideas de Adorno? La expresión “a pesar de todo” hace referencia a las dificultades de su lenguaje, pero sobre todo al hecho de que, cuando los estudiantes ocuparon el Instituto de Investigación Social de Frankfurt en enero de 1969, Adorno acabó por llamar a la policía para desalojarlo.

II

Este libro toma posición en una controversia político-teórica que se origina a partir del colapso de la Unión Soviética y de la concepción leninista de revolución. El debate gira en torno al significado de la dialéctica y de su papel en el pensamiento revolucionario.

En los últimos años se ha hecho costumbre denunciar la dialéctica y sostener que el movimiento anticapitalista debería abandonar dicho concepto. Este rechazo se origina en la identificación de la dialéctica con el *materialismo dialéctico* sostenido por la Unión Soviética y los partidos comunistas, y es particularmente intenso en los países en los que esos partidos han tenido una influencia política e intelectual marcadamente fuerte, en especial, Francia e Italia. Los autores que adoptan esta posición (Althusser, Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida, Macherey y,

* Traducción: Marcela Zangaro. Revisión: Carlos Cuéllar.

más recientemente, Hardt, Negri y Virno, entre otros) consideran que el *materialismo dialéctico* tiene sus raíces en la dialéctica de Hegel, y la crítica que realizan a la política del Partido Comunista adopta la forma de repudio a Hegel y de una declarada preferencia por Spinoza.

El rechazo de la dialéctica se centra, principalmente, en dos puntos que están interrelacionados. Se sostiene que el pensamiento dialéctico conduce más al cierre que a la apertura. La típica tríada hegeliana, tesis-antítesis-síntesis, culmina en una síntesis que cierra, lo que sienta las bases para la consideración de la historia como una serie de etapas o pasos. La síntesis es la reconciliación de los opuestos, el establecimiento, en otras palabras, de un nuevo *modus vivendi* entre trabajo y capital. Un reciente artículo de Hardt y el Colectivo Situaciones (2007) formula esta acusación con claridad:

La operación dialectizante consiste en poner fin a lo que no lo tiene, en dotar de orientación definida a lo que carece de finalidad, en tomar (superar) los momentos anteriores rescatando lo que tienen de útiles (conservar) al servicio de una nueva afirmación, prohibiendo toda conciencia de la diversidad irreductible, del exceso no retomado [...] Como momento final, esta idea de la dialéctica vienen a concluir procesos abiertos, a sintetizar en una unidad final multiplicidades sin relaciones determinables a priori.

En relación con esto surge la acusación de que la contradicción, en tanto concepto dialéctico, significa supresión de las diferencias, reducción de una multiplicidad multicolor de vidas y luchas variadas a una única contradicción entre trabajo y capital.

La dialéctica hegeliana destruye las diferencias en dos momentos distintos: primero, empuja todas las diferencias al punto de la contradicción, enmascarando sus especificidades; y, precisamente porque las diferencias son vaciadas como términos de contradicción, es posible subsumirlas en una unidad. (Hardt y Colectivo Situaciones, *op. cit.*)

El mundo se ve como una multiplicidad de diferencias o singularidades. El problema con la dialéctica hegeliana es doble: por un lado, arrastra esta gran multiplicidad a una única contradicción y, por el otro, dado que esta contradicción está desprovista de contenido, resulta fácil subsumirla en una síntesis unitaria. En la práctica de los partidos comunistas, la rica variedad de las luchas se subordinaba bajo un concepto de clase trabajadora (el trabajo como contradicción del capital) y esta clase trabajadora, un concepto totalmente vacío de significado en tanto había sido abstraído de la riqueza de las luchas reales y subordinado a la disci-

plina del partido, podía entonces, con facilidad, ser integrado en una nueva síntesis capitalista (el Estado de bienestar, por ejemplo).

Así argumentan quienes están en contra de la dialéctica, a fin de rechazar la clausura sintética asociada con la dialéctica hegeliana y como forma de poner énfasis en la riqueza de la lucha social, a la que consideran como una multiplicidad de diferencias más que como una única contradicción.

Este énfasis en la diferencia más que en la contradicción ha tenido una influencia considerable. Mientras que el concepto de contradicción parecía adecuarse con facilidad a formas de organización que oponían (o parecían oponer) la clase trabajadora al capital, el de diferencia se ajusta con más facilidad a una organización de la lucha que toma la forma de una multiplicidad de grupos que enfatizan identidades específicas como homosexuales, pueblos originarios, mujeres, negros, etcétera. Es claro el atractivo que ejerce el concepto de multitud para designar tales luchas: multitud se refiere, entonces, a la alianza informal de las luchas contra la forma de opresión existente (capitalismo, neo-liberalismo, posmodernismo o como quiera llamársela).

Sin embargo, a pesar de lo atractivo que pueda resultar este enfoque, existen problemas que se vinculan principalmente con la negación y la contradicción.

Al extender el rechazo de la síntesis hegeliana a la dialéctica en su conjunto, se arroja al niño junto con el agua sucia del baño. No sólo se abandona la síntesis, sino también el concepto central de movimiento por medio de la negación. “En la filosofía radical de la inmanencia no hay falta de vida, sino de negatividad, de contradicción como modelo del movimiento.” (Hardt y Colectivo Situaciones, *op. cit.*). La vida se convierte en un concepto positivo en lugar de que sea lucha contra la negación de la vida. Existe, en general, una positivización del pensamiento. Las luchas son vistas como luchas-por en lugar de que éstas sean, en primer lugar, luchas-contra. Se pierde la centralidad de la crisis (concepto negativo) y ésta es reemplazada por el énfasis en la reestructuración (concepto positivo). El rechazo es marginalizado (cuando no negado) en el movimiento que va desde los orígenes del autonomismo (Tronti (2001: 244) y su artículo fundacional “La estrategia del rechazo”) hasta el posautonomismo de los años recientes (representado, en particular, por Hardt y Negri). Ironía de ironías, reaparece una teoría de las etapas bajo la forma del cambio de *paradigmas*: en cualquier momento particular, el mundo se debe entender en términos del paradigma de dominación. Al incluir el rechazo de la negación, el rechazo de la dialéctica conduce, precisamente, a un pensamiento sintético, a un pensamiento que busca situar cada cosa en el lugar que le corresponde dentro

del esquema del paradigma dominante. Esto tiene consecuencias teóricas y también políticas: puede llevar a un desvanecimiento de la distinción entre negación y síntesis, entre rechazo y reconciliación, entre la revuelta y el gobierno reconciliador que surge tras ella¹.

El segundo problema consiste en el abandono de la idea de contradicción. El argumento, como vimos, sostiene que la idea de contradicción opera como una suerte de camisa de fuerza que obliga a la infinita riqueza de la vida y de la lucha a entrar en un antagonismo binario. Sin embargo, la pregunta es si esta entrada obligada es resultado del pensamiento dialéctico o si la dialéctica, simplemente, hace referencia al proceso de binarización antagónica que tiene lugar realmente en el mundo. El nombre que se le da a este proceso de binarización antagónica es el capital. El capital no es una cosa, sino una relación social, una transformación forzada de la actividad de las personas en trabajo: una actividad ajena moldeada por los requerimientos de la producción de ganancia. El nombre de la camisa de fuerza que obliga a nuestras múltiples diferencias a entrar en el antagonismo binario del trabajo explotado no es la dialéctica sino el capital. La inmensa y multicolor riqueza del hacer creativo-útil (trabajo concreto, como lo llama Marx) está forzosamente reducido al trabajo abstracto productor de valor: esto es lo que significa capital. El capital reduce la diferencia a una contradicción: a un antagonismo contra su propia supresión. El capitalismo nos encierra en su prisión con toda nuestra variedad y diferencia. La dialéctica constituye, entonces, el plan de escape, el pensar-en-contra-de-la-prisión, el pensar-en-contra-del-mundo-equivocado, un pensar que ya no tendría sentido si estuviésemos fuera de la prisión del mundo equivocado, pero no lo estamos. Dejar de lado la conciencia dialéctica de (no la *creación* dialéctica de) la contradicción es olvidar que estamos en una prisión, que estamos viviendo dentro de una forma de organización social que diariamente reduce nuestra infinita creatividad al monótono proceso de producir ganancia. Y esto es lo que, de hecho, pasa con esa corriente del pensamiento: el concepto de capital y de capitalismo se pierde en el trasfondo y la lucha no se ve como una lucha contra el capital, sino esencialmente como una lucha por la “democracia real”². Se pierde de vista, así, la cuestión central de toda lucha por el cambio: la organización de nuestro hacer cotidiano, la lucha del hacer en contra del trabajo. Nuestro ha-

-
1. Esto puede verse, por ejemplo, en el abierto apoyo de Negri a los gobiernos de Lula, Kirchner y Evo Morales y su justificación de esta posición en términos de argumentar a favor de un “nuevo pacto” (cf. Negri y Cocco, 2006).
 2. Este argumento ha sido construido en gran parte a partir del artículo de Alberto Bonnet (2007) que figura en este volumen. Véase págs. 37-72.

cer empuja hacia la diferencia, anhela un mundo libre de contradicción, pero por el momento está atrapado dentro de la contradicción, dentro de un mundo de coerción impuesta por el dinero. Afirmar la diferencia, entonces, es hacer una afirmación-contra, pero las posibilidades y el movimiento de esta afirmación-contra pueden ser entendidos sólo si comprendemos este concepto como el movimiento de una contradicción.

Este libro comparte muchas de las preocupaciones que mencionamos en los párrafos anteriores –el uso del pensamiento dialéctico para imponer la clausura y la uniformidad en la lucha– pero, sin embargo, insiste en la importancia de defender y desarrollar el concepto de dialéctica. No es necesario rechazar la dialéctica como tal, sino sólo su comprensión sintética: en otras palabras, es necesario insistir en una dialéctica negativa, un movimiento sin descanso de negación que no necesariamente nos conduce a un final feliz. La historia, entonces, no se considera como una serie de etapas, sino como el movimiento de una revuelta sin fin.

La importancia de Adorno, entonces, reside en el hecho de ser quien ha desarrollado de manera más específica el concepto de la dialéctica negativa en su libro homónimo. Las palabras iniciales del prólogo afirman su objetivo de liberar la dialéctica de su herencia positiva:

La formulación Dialéctica Negativa es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. (Adorno, 1986: 7)

Para Adorno, como para todos los otros autores que hemos mencionado, el punto de partida es el fracaso político-teórico del marxismo ortodoxo. Adorno (*op cit.*: 11) escribe “después que ha fracasado la transformación del mundo”, después de que “se dejó pasar el momento de su realización [de la filosofía]”, luego de Stalin, Auschwitz e Hiroshima no quedan certezas ni, sobre todo, garantías de un final feliz. Por eso es necesario abandonar el concepto de dialéctica como proceso de negación que conduce a una síntesis, negación de la negación que nos lleva a un final positivo. De la única manera en la que ahora podemos concebir la dialéctica es como negativa, como movimiento de negación más que como síntesis, es decir, como una dialéctica negativa.

En definitiva, ¿por qué la dialéctica? Simplemente porque es la única forma de pensamiento adecuada a un mundo erróneo. La dialéctica existe porque estamos en el lugar incorrecto, en un tipo de sociedad equivocada: la “dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de

contradicción” Adorno (*op. cit.*: 19). Es el carácter erróneo del mundo lo que hace necesaria la dialéctica o el pensamiento negativo. Que el mundo tenga carácter equívoco significa que el pensar o el hacer correctos son, necesariamente, negativos: pensar-*contra* y hacer-*contra*. Si el mundo está equivocada, somos seres negativos: nuestra existencia misma es un movimiento en *contra*. Para Adorno (*op. cit.*: 13) la categoría central es la de no-identidad, el movimiento *contra* la identidad, *contra* lo que es. “El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto. [...] La contradicción [...] es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto.” La no identidad es el movimiento subterráneo de rechazo de la identidad, de lo que es: “la contradicción es lo no-*idéntico* bajo el aspecto de la identidad” (*ibíd.*). La dialéctica es sensible al movimiento de este rechazo: “la dialéctica es conciencia consecuente de la diferencia” (*ibíd.*).

Entendida de esta manera, la dialéctica es un movimiento de quiebre y apertura. La no-identidad rompe la identidad y abre el camino para la creación de algo nuevo. El movimiento de la no identidad es el movimiento de la creatividad. La no identidad es un desbordamiento más allá de lo que es, es cambio y cambio de uno mismo, es creación y creación de uno mismo. Ubicar la no identidad en el centro de la filosofía es poner en el centro la negación-creación.

La dialéctica, así entendida, está muy lejos de la dialéctica rechazada por Deleuze, Guattari, Hardt y Negri y otros. Recientemente, Hardt y el Colectivo Situaciones (*op. cit.*) han reconocido el peligro de identificar toda dialéctica con la dialéctica sintética, hegeliana y, citando a Macherey, sugieren la necesidad de una dialéctica abierta: “¿Cómo es aquí y ahora una dialéctica que funcione en ausencia de toda garantía [...], sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas llevan en sí mismas las condiciones de su resolución?” Esta es, esencialmente, la pregunta que se plantean Adorno y los otros miembros de la Escuela de Frankfurt. La respuesta, sugiere Adorno, sólo puede concebirse en términos de una dialéctica firmemente negativa.

III

Este libro presenta una serie de reflexiones sobre el desafío que presenta esta idea de una dialéctica negativa.

El primer artículo breve de John Holloway pregunta por qué deberíamos leer a Adorno y sugiere que es posible responder a este interrogante confrontándolo con Tronti y la tradición autonomista:

Adorno comparte con esa tradición, a pesar de sus grandes diferencias, el considerar la negación o rechazo como punto de partida. La diferencia más llamativa entre ellos es, por supuesto, que mientras que los teóricos de la tradición autonomista han estado inmersos en la acción política directa (y a causa de eso varios de ellos sufrieron prisión), Adorno se mantuvo distanciado del movimiento estudiantil de finales del decenio de 1960.

Por medio de un análisis de las últimas conferencias de Adorno, Adrián Wilding se detiene en la compleja relación entre ese autor y el movimiento estudiantil en términos de la advertencia que él hiciera de los peligros que acarrea “pensar cediendo irracionalmente a la primacía de la práctica” y de su temor de ser considerado un gurú o, peor aún, el flautista de Hamelin del movimiento. Wilding advierte contra el peligro de caer en conclusiones simplistas y enfatiza la fuerte defensa que hace Marcuse de la importancia política de Adorno, a pesar de que el mismo Marcuse tomó en ese entonces una posición completamente diferente en relación con el movimiento estudiantil.

En “Antagonismo y diferencia”, Alberto Bonnet aborda el contraste entre el énfasis de Adorno en la contradicción y el rechazo de este concepto por parte de Gilles Deleuze y otros, quienes reemplazan contradicción por diferencia. Bonnet sostiene que la distinción entre ambos conceptos tiene importantes consecuencias políticas y que el énfasis en la diferencia puede, fácilmente, conducir a la teoría y a la política del liberalismo. El capítulo de Darij Zadnikar retoma el mismo tema de las consecuencias políticas que tiene el rechazo de la dialéctica y sugiere que este rechazo se relaciona con el crecimiento de un nuevo posvanguardismo en el movimiento global contra el capitalismo. Una breve segunda contribución de Holloway desarrolla una idea similar en términos de una confrontación entre autonomismo positivo y negativo.

El capítulo de Michael Löwy y Eleni Varikas ubica a Adorno en el contexto de la crítica romántica del *progreso*, pero señala que su preocupación no era el retorno al pasado, sino explorar las posibilidades de una emancipación genuina.

Sergio Tischler desarrolla, en su texto, la fuerza emancipatoria de la obra de Adorno. Centra su atención en la importancia que tiene la crítica de Adorno a la totalidad y en su insistencia en la importancia de la particularidad. La crisis de la totalidad es la crisis de toda una manera de comprender y organizar la lucha de clases, en resumen, la crisis del marxismo de partido que recibió su expresión teórica más acabada en la obra de Lukács. El movimiento de la particularidad (o de la no-identidad) es el principio conductor de una nueva constelación emergente de la lucha de clases.

Werner Bonefeld busca responder la pregunta por la riqueza que tiene el pensamiento político de Adorno discutiendo el concepto adorniano del concepto. El “carácter constitutivo de lo irracional para el concepto” (Adorno, 1986: 21) abre la puerta a una comprensión crítica de la lucha de clases como *revolución permanente*, el movimiento incesante de la negación determinada. Este movimiento rompe el pesimismo que caracteriza gran parte de la obra de Adorno.

Marcel Stoetzler presenta nuevas perspectivas con su exploración de las consecuencias del concepto adorniano de no-identidad para la política de la sexualidad, vinculando a Adorno con las teorías feminista y gay y la crítica a la idea de que el sexo puede entenderse en términos de una simple división binaria entre masculino y femenino. El dimorfismo sexual, sostiene Stoetzler, es un aspecto o expresión de la organización crecientemente genital de la sexualidad y la sublimación del Eros al servicio del capitalismo moderno.

Fernando Matamoros nos lleva en una dirección completamente diferente con su incursión en el concepto de la metafísica, punto de partida de la crítica necesaria al mundo cosificado y repetitivo. Se pregunta acerca de la relación que Adorno tiene con ella, con especial énfasis en la conexión entre la obra de este último y las de Benjamin y Bloch. Matamoros sostiene que la fuerza de la metafísica es la utopía crítica que se encuentra en el centro de los “carnavales dialécticos de lo cotidiano”.

El capítulo de José Manuel Martínez cierra el libro con una discusión de la teoría estética de Adorno y su relevancia política. Martínez subraya la importancia de considerar sus obras *Teoría de la estética* y *Dialéctica negativa* como un único proyecto y sugiere que ambas sientan las bases para una comprensión más rica de la lucha social en el capitalismo contemporáneo.

IV

Este libro es un argumento y una exploración.

Argumenta a favor de que es importante desarrollar la noción de una dialéctica negativa tanto teórica como políticamente. Pero este argumento es un desafío y una exploración. El movimiento de negación hace estallar los conceptos, hace estallar el poder, la identidad y todo lo que nos resulta familiar. Abre un mundo terrorífico, vertiginoso, excitante, que nos obliga a cuestionar todo lo que nos rodea. El argumento es un caminar desplazándose sobre arenas movedizas, un sentir que el camino es incierto, un tantear hacia delante, una exploración del

mundo que se abre ante nosotros, tanto teórica como prácticamente. El nuestro no es el argumento dogmático que resulta de la certeza, sino aquel que busca la apertura, a veces por medio de la provocación. Escribimos en un contexto en el que los zapatistas han hecho del “preguntando caminamos” un principio central tanto para la práctica política como para el pensamiento científico. Ése es el sentido, entonces, de nuestro argumento y de nuestra exploración: preguntando caminamos.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus Ediciones.
- BONNET, Alberto (2007) “Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo”, en J. HOLLOWAY, F. MATAMOROS y S. TISCHLER (comps.) *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, págs. 37-72. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- HARDT, Michael y COLECTIVO SITUACIONES (2007) “Leer a Macherey”, prólogo al libro de Pierre MACHEREY: *Hegel o Spinoza* (de próxima aparición). Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones. Disponible en la web: www.situaciones.org [consulta: 02/ 04/ 07].
- NEGRI, Antonio y COCCO, Giuseppe (2006) *GlobAL - Biopotere e lotte in America Latina*. Roma, Manifestolibri. Hay edición en español: *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- TRONTI, Mario (2001) “La estrategia del rechazo”, en *Obreros y capital*. Madrid, Ediciones Akal.

¿Por qué Adorno?

John Holloway¹

Adorno es difícil de leer. Peor todavía, Adorno llamó a la policía en 1969 cuando el Instituto de Investigación Social de Frankfurt fue ocupado por los estudiantes. Entonces ¿por qué volver a él ahora cuando nuestra meta no es convertirnos en especialistas en Adorno y la Escuela de Frankfurt, sino agudizar nuestra crítica al capitalismo?

Ruptura y revuelta, fragilidad e incertidumbre, y apertura y dolor están en el centro del pensamiento de Adorno: por eso es tan emocionante.

El punto de partida, tanto para él como para nosotros, es el fracaso político-teórico del marxismo ortodoxo; escribe “después que ha fracasado la transformación del mundo”, después de que “se dejó pasar el momento” de la realización de la filosofía, como dice en las primeras líneas de su *Dialéctica negativa* (Adorno, 1986: 11). Después de Stalin, Auschwitz e Hiroshima no existe ninguna certidumbre, sobre todo ninguna garantía de un final feliz. Por eso es necesario abandonar cualquier noción de la dialéctica como proceso de negación que lleva a una síntesis, como negación de la negación que conduce a un final positivo. La única manera en la cual podemos concebir la dialéctica ahora es en forma negativa, como movimiento de negación, más que de síntesis, es decir, como dialéctica negativa.

Pero ¿por qué preocuparnos por la dialéctica cuando el “materialismo dialéctico [ortodoxo] ha degenerado [...] en dogma” (*op. cit.*: 15)? Otros autores –como Negri, por ejemplo, pero también

* Sobre la base del original publicado en la revista *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 28, marzo de 2005. Traducción del autor.

1. Muchas gracias a Sergio Tischler y a Werner Bonefeld por sus comentarios.

toda la corriente posestructuralista (Foucault, Deleuze, Guattari, Virno, etcétera) que ahora tiene tanta influencia en el pensamiento anticapitalista— tomaron el camino opuesto y decidieron rechazar la dialéctica y enfatizar el materialismo. Enfocarnos en Adorno es ya cuestionar el camino posestructuralista tomado por esos autores.

¿Por qué la dialéctica, entonces? La respuesta de Adorno es que la dialéctica no es un punto de vista, sino que más bien expresa la inevitable insuficiencia del pensamiento, la desgarrada relación entre el pensamiento y los objetos del pensamiento. “El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto [...] La contradicción [...] es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto” (*op. cit.*: 13). El pensar identifica —“pensar quiere decir identificar”—, pero lo pensado desborda el pensamiento. La dialéctica es la conciencia del pensamiento de su propia insuficiencia, de la no-identidad que está contenida dentro de, revienta y desborda la identidad que el pensamiento quisiera imponer. “La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad [y] dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad” (*op. cit.*: 13)².

Este es el tema central en el pensamiento de Adorno: la dialéctica como conciencia consecuente de la no-identidad, de aquello que desborda. Es libertario y revolucionario. Libertario porque su eje y su fuerza motriz es lo inadaptado, la particularidad irreducible, la no-identidad que no se deja contener, el rebelde que no se subordina a la disciplina del partido. Revolucionario porque es explosivo, volcánico. Si no existe otra identidad que la identidad que está socavada por la no-identidad, entonces, no hay posibilidad de estabilidad. Toda identidad es falsa, contradictoria, se basa en la negación de la no-identidad que no puede suprimir, que busca contener y que no puede contener. Y no puede ser contenida, no por alguna razón fortuita como podría ser la ineficiencia de la policía, sino porque la identificación siempre corre detrás del flujo de no-identidad, nunca puede ser atrapada ni inmovilizada.

Está claro que la no-identidad es lo protagónico, el centro, la fuerza motriz del mundo que nos presenta Adorno. Pero ¿qué entendemos por no-identidad? ¿Es, simplemente, un concepto filo-

2. En la edición de referencia se lee: “dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia”.

sófico o es la conceptualización de una fuerza social? La respuesta es que *nosotros* somos la no-identidad. La fuerza que rebasa, la fuerza que contradice toda identificación, la fuerza que desborda es la subjetividad, *nosotros*. ¿Y quiénes somos *nosotros*? Nosotros somos el sujeto que no puede ser encerrado dentro de ningún concepto, dentro de ninguna definición. Podemos decir que somos la clase trabajadora, pero esto tiene sentido sólo si entendemos *clase trabajadora* como un concepto que estalla contra sí mismo, un concepto que rompe sus propios límites.

¿Dice Adorno, de forma explícita, que *nosotros* somos la no-identidad? No, que yo sepa. Tal vez, estoy leyendo a Adorno de una manera no-identitaria, contra-y-más-allá de Adorno. Pero ¿de qué otra manera podemos entender la no-identidad? La no-identidad sólo puede ser una fuerza que se cambia a sí misma, se autoimpulsa, se desborda, que crea y se recrea. ¿Y dónde encontramos una fuerza creativa y auto-creativa? No en los animales, ni en dios, ni en la naturaleza, solamente en los humanos, en nosotros. Un nosotros que no es identitario, sino un nosotros desgarrado, inadaptado, creativo.

Éste no es un nosotros liberal-humanista, sino un nosotros antagónico y auto-antagónico. Somos parte de una “totalidad antagonista” en la cual “el sujeto [es] enemigo del sujeto”. La dialéctica existe porque estamos en un lugar falso, en una sociedad falsa: “Dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción” (*op. cit.*: 19). El *nosotros* dialéctico es el *nosotros* contradictorio que vive en-y-contrita la sociedad falsa, la sociedad capitalista, un *nosotros* clasista no-identitario.

Adorno se encuentra con Tronti. En su artículo fundacional, “Lenin en Inglaterra”, dice Tronti (2001: 93): “También nosotros hemos visto, primero, el desarrollo capitalista, después las luchas obreras. Es preciso transformar radicalmente el problema, cambiar el signo, recomenzar desde el principio, y el principio es la lucha de clases obrera.” Palabras que parecen bastante alejadas de las de Adorno, pero aquí está la cuestión, el entretejerse de la teoría autonomista y la teoría crítica. Tronti –y los otros teórico-prácticos del *operaísmo*– pusieron el marxismo ortodoxo de cabeza ubicando a la lucha de la clase trabajadora (y no al capital) en el centro de sus análisis. Adorno –y los otros miembros de la Escuela de Frankfurt– pusieron el marxismo ortodoxo de cabeza ubicando a la no-identidad (y no a la identidad) en el centro de

sus análisis. Adorno, probablemente, nunca se haya encontrado con Tronti y es posible que tampoco lo hubiera deseado, pero nosotros sí podemos hacer que ellos se encuentren.

La “dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad”. La dialéctica significa pensar el mundo desde lo que no puede ser encerrado, desde aquellos que desbordan, aquellos que son negados y suprimidos, aquellos cuya insubordinación y rebeldía rompe los límites de la identidad, desde *nosotros* que existimos dentro-contra-y-más-allá del capital. Pero esto es lo mismo que el proyecto autonomista formulado por Tronti: quizá no tan explícitamente político, pero mucho más profundo porque el ataque en contra de la identidad llega al corazón de la vida misma, toca directamente al *quiénes somos* y al *cómo pensamos*. El proyecto autonomista del *operaísmo* era ambiguo, precisamente porque no prosiguió el desarrollo de su propio argumento hasta sus últimas consecuencias, y porque no cuestionó el concepto identitario de la clase trabajadora como grupo de personas identificable. Puso la relación capital-trabajo de cabeza, pero para ser consecuente hubiera debido poner el mundo entero de cabeza, ubicando la no-identidad en el centro de nuestra vida y de nuestra forma de pensar. Es esta limitación que conduce, entonces, a la unión desafortunada y confusa entre algunos pensadores autonomistas y el posestructuralismo, una tradición que niega la centralidad del sujeto y, por lo tanto, de la lucha de la clase obrera.

El desarrollo del proyecto autonomista —es decir, el impulso hacia la autodeterminación— necesita de la teoría crítica (como también el desarrollo de la teoría crítica requiere el estímulo del proyecto autonomista y no las reflexiones socialdemócratas de Habermas, por ejemplo). ¿Por qué? Porque el proyecto autonomista pone la lucha de clase trabajadora (o la lucha anticapitalista) en el centro de nuestra comprensión del mundo, como fuerza motriz y no como reacción. Y porque el proyecto de la teoría crítica también pone la lucha de la clase trabajadora (como no-identidad) en el centro de nuestra comprensión del mundo. ¿Estoy diciendo, entonces, que podemos reemplazar la *no-identidad* con la *lucha de la clase trabajadora* en Adorno: “La dialéctica es la conciencia consecuente de la lucha de la clase trabajadora”? Sí, pero, obviamente, sólo si entendemos la lucha de la clase trabajadora como movimiento de la no-identidad (una expresión tautológica, ya que no-identidad sólo se puede entender como movimiento). Así también podemos decir, parafraseando a Adorno: “También nosotros he-

mos trabajado con un concepto que pone la identidad en primer lugar y la no-identidad en segundo lugar. Esto es un error. Es preciso transformar radicalmente el problema, cambiar el signo, recomenzar desde el principio, y el principio es el movimiento por la no-identidad.” ¿Esto no es violentar tanto a Adorno como a Tronti? Sí, por supuesto, pero ¿no es, acaso, una violencia creativa, que nos lleva hacia adelante en la lucha en contra del capitalismo, en contra de la identidad de un sistema construido sobre la muerte?

La no-identidad es creatividad, la identidad es la negación de la creatividad: allí todo *es*. En el capitalismo la no-identidad existe “bajo el aspecto de la identidad” (Adorno, *op. cit.*: 13), la creatividad existe en la forma de no-creatividad, el hacer existe en la forma del trabajo enajenado. La fuerza del sujeto existe como el sofisma de la subjetividad constitutiva: “Desde que el autor se atrevió a confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva” (*op. cit.*: 8). La dialéctica vuelve la fuerza del sujeto contra la falacia de una subjetividad constitutiva: “el sujeto [es] enemigo del sujeto” (*op. cit.*: 19). La dialéctica es la conciencia consecuente de lo que permanece escondido: la no-identidad que existe bajo el aspecto de la identidad, la creatividad que existe en la forma del dominio fetichizado de las cosas, la fuerza del sujeto que está oculto por “el engaño de una subjetividad constitutiva”. “La resistencia del pensamiento a lo que meramente existe, la imperiosa libertad del sujeto, busca en el objeto lo que éste ha perdido al consolidarse como tal” (*op. cit.*: 28). La dialéctica busca sacar a la luz el poder de la creatividad humana que yace escondido en todo lo que niega este poder, comprender el mundo y no solamente la relación capital-trabajo (entendida en términos identitarios tradicionales) desde la perspectiva de la creatividad humana. Es por eso que la dialéctica tiene que estar en el centro del proyecto autonomista y que el proyecto autonomista tiene que estar en el centro de la teoría crítica. Sin ese vínculo, los dos se secan, se convierten en juguetes académicos y Adorno se vuelve un adorno intelectual, parte de la industria de la cultura que él odiaba.

“El pensamiento es, por su misma naturaleza, un acto de negación, de resistencia a lo que se le impone”³. La vida también.

3. En la versión española de referencia (Adorno, *op. cit.*: 27) se lee: “El pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia a lo que se le impone”.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- TRONTI, Mario (2001) “Lenin en Inglaterra”, en *Obreros y capital*. Madrid, Ediciones Akal, págs. 93-99.

Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno*

Adrian Wilding

Para muchos, la filosofía de Theodor W. Adorno es sinónimo de intelectualidad esotérica, elitismo cultural y aislamiento del teórico de las luchas sociales de su tiempo. El filósofo inglés Bryan Magee expresó este sentimiento generalizado en el año 1978 durante una entrevista televisada con otro miembro de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse. Sostuvo ante Marcuse que los escritos de Adorno eran “ampulosos”, incluso “ilegibles”, y que creaban una barrera entre el autor y cualquier agente político que pudiera posiblemente realizar estas aspiraciones (Magee, 1982: 72). La respuesta de Marcuse fue sorprendentemente magnánima, en vista de lo que conocemos sobre su relación tensa con Adorno. Repitió una afirmación que ya había realizado en el sentido de que Adorno era “sin duda un genio”, que no conocía a nadie que se desarrollara “con tanta soltura en el campo de la filosofía, la sociología, la psicología, la música”. Cuando Adorno hablaba —remarcó Marcuse— las palabras se podían imprimir de manera textual, tan claras eran sus formulaciones. Y la dificultad de las ideas que Adorno expresaba no representaba un oscurantismo intencionado, sino la opacidad y el carácter contradictorio del sistema social que intentaba comprender. Algunos años más tarde, los comentarios de la figura prominente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas (1992: 220), hicieron eco de esta defensa enérgica de Adorno por Marcuse:

Adorno era un genio; lo digo sin ninguna sombra de ambigüedad [...] tenía una inmediatez de conciencia, una espontaneidad de pensamiento y un poder de formulación que nunca he vuelto a encontrar ni había encontrado antes. El proceso evolutivo de los pensamientos de Adorno era algo que no se podía seguir: salían

* Traducción: Anna-Maeve Holloway.

de él completos, era un virtuoso en este aspecto. [...] Mientras uno se encontraba con él, estaba envuelto en el movimiento del pensamiento. Adorno no era una persona común; era para él imposible, de una manera bastante dolorosa, ser corriente.

Lo que Habermas atribuye a la personalidad, Marcuse –de modo interesante– lo politiza. Se considera que el estilo difícil de Adorno se debe, precisamente, a su objeto, el mundo invertido [*verkehrte*] del capitalismo tardío. En tal mundo del revés y de ilusión sistemática, quizás el adivinar la verdad sobre el conjunto social requiera de un lenguaje y un pensamiento que no se acobarde ante la contradicción y la complejidad. En una época en la que el trabajo abstracto y el valor de cambio llegan a impregnar no sólo las relaciones sociales, sino también el lenguaje y el pensamiento, incluido el lenguaje de la crítica, quizás sea necesario resistir la “vulgarización prematura de los problemas terriblemente complejos a los que nos enfrentamos” (Magee, *op. cit.*: 73)

Una razón por la que Adorno se considera, como filósofo, algo distanciado del *sensus communis* es, sin duda, el curioso y un tanto absurdo pormenor de sus últimos meses. Su lenguaje lo alejó no sólo de los filósofos estadounidenses, cuyas objeciones expresó Magee, sino también de los estudiantes radicales de finales del decenio de 1960, quienes se burlaron de su actitud política distante y lo ridiculizaron de maneras que, probablemente, contribuyeron a su fatal ataque al corazón. El ahora tristemente famoso acontecimiento en el cual dos mujeres estudiantes lo atacaron con flores y consignas (“¡Adorno como institución está muerto!”) reflejaba un sentimiento generalizado de que incluso este teórico de la represión compartía las tendencias represivas de la propia sociedad. Estos juicios deben haber sido todavía más mortificantes para Adorno, que mientras tanto observaba la trayectoria meteórica de su antiguo colega Marcuse, quien participaba en las protestas estudiantiles precisamente con los métodos por él cuestionados.

Es posible que con la publicación de la obra póstuma de Adorno, sobre todo de sus conferencias de finales del decenio de 1960, se pueda determinar, por fin, si esta imagen del intelectual distante y políticamente impotente sea cierta. Quizás sea también posible poner a prueba lo acertada de la afirmación de Marcuse, según la cual lo que Adorno decía podía existir tal como lo expresaba, palabra por palabra, sin ninguna revisión, puesto que las conferencias que dio durante el último decenio de su vida en la Universidad de

Frankfurt eran improvisadas y, en gran medida, espontáneas. Estas conferencias son todavía más notables por este hecho y confirman la imagen de un hombre cuyas improvisaciones podían en viarse directamente al papel y a la imprenta. No sólo su espontaneidad, sino también la variedad de las cuestiones que Adorno abordaba en sus conferencias con gran erudición, temas que abarcan el amplio abanico de las humanidades y las ciencias sociales, en efecto, apoyan el retrato que hace Marcuse de Adorno, como un intelectual que se sentía cómodo en cualquier tema que abordase.

Sin embargo, mientras uno no puede sino admirar la erudición polifacética de estas conferencias, es fácil caer en la trampa de confirmar el culto del genio, ante el cual el intelecto del propio Adorno se situaba de manera crítica. En este aspecto, quizá sea más esclarecedor leer estas conferencias en su contexto histórico, en vez de abordarlas como pensamientos etéreos de un “intelectual ubicuo”, según la imagen que le atribuían sus estudiantes críticos, una imagen que, además, él ya había criticado por estar fundamentalmente enraizada en la misma división capitalista del trabajo que separa la mano de la mente, el intelecto de la acción, y que, a su vez, sería, ella misma, superada (Adorno, 1962).

Por lo tanto, sería útil leer estas conferencias no simplemente como una filosofía o una teoría, sino también como una expresión de los tiempos políticamente transcendentales en las que fueron pronunciadas. Leer a Adorno de manera que concuerde con su confesado “materialismo”, no un materialismo crudo que reduce la filosofía y las ideas a la historia o a los intereses de clase, sino que hace justicia al concepto del propio Adorno del momento filosófico como un todo, donde el pensamiento es capaz de articular una coyuntura histórica plagada de crisis y, sin embargo, llegar a través de ello a algo “esencial”. Leer a Adorno, en otras palabras, de la misma manera en que vemos a Adorno (2001a: 251) leer la filosofía de Kant: no sólo como una filosofía, sino como “una especie de texto codificado del cual se podía leer la situación histórica del espíritu, con la expectativa vaga de que al hacer esto, uno podía adquirir algo de la propia verdad”.

“Esta es la generación de Auschwitz”

Para eso debemos situar en contexto a los acontecimientos de finales del decenio de 1960 y también comentar la trayectoria que

hizo que Adorno regresara a Frankfurt después de la guerra para convertirse en una de las figuras principales de las letras alemanas. Los lectores de izquierda de hoy están familiarizados con parte de este contexto: las obras que habían generado la fama de Adorno, hasta el momento de su exilio de la Escuela de Frankfurt de la Alemania nazi a América, son ahora muy leídas, aunque, a menudo, se comprenden de manera aislada en cuanto a las experiencias particulares que las inspiraron. Las piedras de toque intelectuales, por ejemplo, de la colaboración de Adorno con Horkheimer en la *Dialéctica del Iluminismo* –Schopenhauer, Nietzsche y Sade– fueron testimonio de la medida en que la experiencia del fascismo había dislocado la fe en las tradiciones humanistas del Iluminismo alemán. En los primeros momentos de la posguerra no sólo se volvía a reflexionar sobre las concepciones políticas de Adorno y Horkheimer (aunque la predicción que hicieron del fascismo en el decenio de 1920 se confirmó con una precisión escalofriante); ambos empezaban a creer en la profunda complicidad entre la filosofía del Iluminismo, con su defensa del dominio racional de la naturaleza interna y externa, y las cosmovisiones que caracterizaban el totalitarismo. En vez de figuras principales del Idealismo y el Iluminismo alemán, Horkheimer y Adorno se convirtieron en sus críticos más severos. Aunque no abandonaron por completo el proyecto del Iluminismo, ciertamente, habían perdido la fe en su ideal cosmopolita y pacífico. Si en el decenio de 1760 Voltaire podía sostener con convicción que la tortura y otras atrocidades humanas pronto serían cosa del pasado, para Horkheimer y Adorno, quienes escribían en el exilio mientras les llegaban noticias del Holocausto, este juicio parecía cada vez más panglosiano*. Para Adorno, sólo los “escritores oscuros de la burguesía” podían en ese momento sostener que habían reconocido el curso del mundo, la inversión de una humanidad que se estaba, aparentemente, autoperfeccionando hacia la barbarie.

El tiempo transcurrido entre la publicación de la *Dialéctica del Iluminismo* (1947) y la obra más importante de Adorno, *Dialéctica negativa* (1966), constituye, quizás, una época menos conocida en cuanto a su influencia sobre la orientación de la teoría crítica. Se trataba de una era en que las tendencias previstas por Horkheimer y Adorno no podían encontrarse más alejadas de la concien-

* Neologismo inspirado en el doctor Panglos, personaje del *Cándido* (1759) de Voltaire: una mirada optimista de las circunstancias. [NdE]

cia dominante en la sociedad alemana a la que regresaron tras el exilio. La población se estaba esforzando por restarle importancia al pasado reciente de Alemania a favor de la unidad ideológica, la reconstrucción económica y la reeducación política, por instruir a la nueva generación con valores democráticos. Efectivamente, Alemania estaba siendo testigo de los inicios de su milagro económico [*Wirtschaftswunder*], ese notable crecimiento en producción y consumo que le daría con el tiempo una situación económica dominante en Europa. Sin embargo, para un escritor como Adorno existía algo inquietantemente inmutable en la sociedad alemana: la re-educación política que los Aliados deseaban infundir entre los jóvenes dejaba considerablemente indiferente a la generación de sus padres.

Había, en el seno de la izquierda política, un sentimiento creciente de que el capítulo fascista de la historia alemana no se había clausurado. Las continuidades en el poder político de la esfera personal, de la estructura del Estado y del mundo empresarial entre la Alemania de la posguerra y los doce años de fascismo eran obvias para muchos. Para un número creciente de personas, la Alemania del decenio de 1950 no parecía una democracia, sino una “sociedad de restauración” (Thomas, 2003: 13). Para Adorno, en particular, las precondiciones estructurales para el recrudescimiento del fascismo estaban lejos de haberse extirpado. En un ensayo de 1959 sostuvo que “el pasado se habrá superado sólo cuando las causas de lo que pasó hayan sido eliminadas. El hechizo cautivante del pasado no se ha roto hasta hoy porque las causas todavía persisten” (Adorno, 1998: 103). Lo que Horkheimer y Adorno habían postulado ya en los años treinta como una continuidad y no una oposición estricta entre democracia liberal y fascismo, se reconocía ahora como el secreto oscuro de la situación pactada de la posguerra.

A mediados del decenio de 1960 el fascismo residual que estos autores divisaban en las profundidades de la sociedad del consumo masivo se estaba haciendo también visible para la generación estudiantil; el hecho de que muchos antiguos nazis conservaran sus empleos en las universidades hacía este tema especialmente cercano. Un Estado dirigido por un canciller que no respondía a la oposición por medios parlamentarios y, paralelamente, una estructura universitaria no democrática y jerárquica; los estudiantes sentían que ambos estaban dirigidos por las mismas “personalidades autoritarias” que la Escuela de Frankfurt había diagnosticado.

El aumento del nivel de vida provocaba en la generación más joven el efecto paradójico de generar un rechazo hacia el *boom* económico basado en el consumo que, aparentemente, había justificado la tendencia a la reactivación de posguerra. La juventud alemana se politizó no sólo por el rechazo de las complicidades de sus padres durante el período de la guerra, sino también debido a la aparición de nuevas culturas de expresión personal y experimentación que hacían uso del tiempo libre que el crecimiento económico ofrecía. Alimentadas por las protestas internacionales contra la guerra de Viet Nam, estas actitudes producían una mezcla explosiva. Tampoco se deben ignorar las acciones provocadoras de una prensa popular alemana de derecha, que presentaba a los estudiantes como una quinta columna peligrosamente cercana al corazón de la sociedad alemana. Durante el decenio de 1960 el imperio mediático de Alex Springer se alimentó del número creciente de enfrentamientos extraparlamentarios, sosteniendo ante sus lectores que los estudiantes eran parte de una insurrección apoyada por la Unión Soviética. Los vilipendiados responderían en especie: en 1968 la Escuela de Cine de Berlín fue ocupada por sus estudiantes, quienes emprendieron una obra de propaganda política, *Fabricando un cóctel molotov*, una película que termina con una visión incitante de la fachada de vidrio del edificio del periódico de Springer (Elsaesser, 1989: 156).

Muchos estudiantes no necesitaban de tal tipo de provocaciones. El 2 de junio de 1967, durante las protestas contra la visita a Berlín del Shah, el renombrado gobernante fascista del Irán, un joven llamado Benno Ohnesorg fue herido de muerte por un disparo a la espalda de un policía de la brigada de “crímenes políticos” vestido de civil (Thomas, 2003: 112). Cuando la policía intentó encubrir lo que había pasado, decenas de miles de estudiantes de Berlín y Frankfurt salieron a la calle. El mismo día, horas más tarde, una joven llamada Gudrun Ensslin, tataranieta de un tal Georg Wilhelm Friedrich Hegel, habló en una reunión de estudiantes radicales: “Este Estado fascista tiene la intención de matarnos a todos. [...] La violencia es la única manera de responder a la violencia. Esta es la generación de Auschwitz y no se puede discutir con ellos” (Aust, 1987: 44). Un poco más tarde, Ensslin, junto con su compañero Andreas Baader, arrojarían bombas incendiarias en los grandes almacenes de Frankfurt, describiendo el acto como un “compartir con los capitalistas adinerados algo de la realidad de la Guerra de Viet Nam”.

Tales acciones aumentaron de manera considerable lo que estaba en juego en esta lucha. En efecto, el Estado de Alemania Occidental no se quedó cruzado de brazos. Una amplia coalición se ocupó de crear, apresuradamente, las leyes de emergencia [*Notstandegesetze*], que daban al gobierno carta blanca para censurar, “en tiempos de emergencia”, a la prensa, impedir las huelgas, aumentar la vigilancia de los disidentes y convocar al ejército para dispersar manifestaciones. Este consenso político impuesto de manera opresiva autorizaría una suspensión de las mismas garantías que la Constitución de la *Bundesrepublik* había querido consagrar. Parecía que la inversión dialéctica del Iluminismo se había reemplazado por una inversión dialéctica de la democracia.

“La falsa persona de un gurú”

Cuando se hacen comparaciones desfavorables con las figuras decorativas radicales del movimiento estudiantil alemán se olvida que el propio Adorno en partes clave de su discurso expresó su simpatía por los objetivos de librar las universidades del personal políticamente corrupto y por resistir contra la legislación de emergencia (Wiggershaus, 1995: 627-628). Sin embargo, las revueltas estudiantiles fueron, además, testigos de una creciente presión sobre Adorno para que llegara más lejos y se encargara de dar un liderazgo intelectual a la causa de los estudiantes. Los miembros radicales del movimiento estudiantil acusaron a Adorno de lo mismo de lo que Marx y Engels habían acusado a la “Ideología alemana”: que su filosofía se perdía en los reinos borrosos de la especulación. Muchos sentían que Adorno había privilegiado la teoría por encima de la práctica y había abandonado el proyecto revolucionario justo en el momento en que una nueva revolución parecía posible. Adorno (2001b: 3), quien no era ajeno al clamor alrededor de su persona, se refirió explícitamente a esta cuestión en el dictado de las conferencias que dictó en la Universidad de Frankfurt.

Una y otra vez, al realizar varios análisis teóricos –y los análisis teóricos son esencialmente críticos por naturaleza– me encuentro con la pregunta: “¿Sí, pero qué haremos?”; y esta pregunta se plantea con un cierto trasfondo de impaciencia, un trasfondo que proclama: “De acuerdo, ¿pero qué sentido tiene toda esta

teoría?” Dura demasiado, no conocemos cómo debemos comportarnos en el mundo real, ¡y el hecho es que tenemos que actuar enseguida!

Adorno se ve obligado a responder de manera explícita a la situación cada vez más tensa y a las presiones políticas. Sostiene ante sus estudiantes que el llamado a la acción política directa es problemático, puesto que se trata de un deseo por la inmediatez en medio de la más mediada, compleja y opaca sociedad del capitalismo tardío en que se encuentran tanto el estudiante como el maestro: “existe hoy en día un gran peligro –dice– lo que se podría llamar un atajo ilícito a la acción práctica” (*op. cit.*: 2). Tales atajos, les dice, se basan, irónicamente, en lo contrario de lo que se acusa al filósofo, en una subordinación de la teoría a la práctica (y una atenuación del significado original de ambos términos), y en esta subordinación Adorno divisa una alianza nefasta de la política radical con las actitudes más instrumentales de la ideología reinante, un *síntoma* de la alienación y no la solución a ella.

El giro de Adorno en estas conferencias hacia una exposición cuidadosa y notablemente favorable de la filosofía de Immanuel Kant se puede interpretar como su propia manera de examinar, con las restricciones de un programa académico en un departamento de filosofía, tales atajos ilícitos a la acción práctica. La filosofía moral de Kant, nos recuerda Adorno, siempre mantuvo un interés por la acción y la “razón práctica”, como se llamaba de manera reveladora al pensamiento moral. A su vez, Kant se basó en los recursos de la filosofía antigua, sobre todo de la filosofía griega que ponía en primer plano a la praxis y a la “sabiduría práctica” (la *phrónesis* de Aristóteles) en su estudio de “la buena vida”. Sin embargo, en la época de Kant la razón práctica ya había perdido gran parte de las connotaciones que el concepto de praxis encerraba para los griegos. El apogeo del Iluminismo coincidió con una emergente división del trabajo que se ocupaba de repartir la experiencia en esferas separadas, de manera que filosofías como la de Kant podían corresponder únicamente con sus propias críticas especializadas. A mediados del siglo xx, sostiene Adorno, esta atenuación de la praxis sólo había empeorado: se había convertido en un mero “detalle práctico”, guiado por una idea de acción enteramente instrumental y contraria a la teoría. Para Adorno (*op. cit.*: 3), la retórica del “aspecto práctico” es sintomática, y no esclarecedora, de un estado de no-libertad:

Cuanto más incierta se vuelve la acción práctica, cuanto menos conocemos realmente sobre lo que deberíamos hacer y menos encontramos la buena vida que se nos garantizó –si es que alguna vez se le garantizó a alguien– mayor es nuestra prisa por aprovecharnos de ello. La impaciencia puede fácilmente vincularse con cierto resentimiento hacia el pensamiento en general, con una tendencia a denunciar la teoría como tal.

Irónicamente, el menosprecio a la teoría y al intelectual por parte de los que se encuentran fuera del mundo académico tiene su equivalente opuesto dentro del mundo académico: una sumisa supervaloración del intelectual, quien se convierte en una especie de figura paterna, un ego ideal, capaz de infundir un aire decisivo en un momento de incertidumbre política. Esto también, sostiene Adorno (*op. cit.*: 2), debe ser resistido: “precisamente porque soy consciente de que gran parte de ustedes confía mucho en mí, me resistiría enérgicamente a abusar de esta confianza, asumiendo –aunque sólo fuera por medio de mi estilo de hablar– la falsa persona de un gurú, de un sabio”. La supervaloración del intelectual, sostiene Adorno, es una especie de transferencia, síntoma de una impotencia que se infunde al individuo desde una edad temprana y se reproduce en la estructura jerárquica de la sociedad, de la misma manera que los *Estudios sobre autoridad y familia* de la Escuela de Frankfurt habían mostrado, durante los años treinta, que la vulnerabilidad de los individuos ante los líderes autoritarios se había originado en las estructuras más íntimas de la familia. El gran aprecio que sentían los estudiantes por su maestro podía fácilmente convertirse en una humillación masoquista ante el poder carismático. La responsabilidad del maestro en un momento de crisis era evitar tales tentaciones. El arte de impartir sabiduría práctica se convierte, para Adorno, en un caminar sobre la cuerda floja, utilizando, de modo no patológico, la autoridad del orador para dar poder a quien lo escucha.

El deseo por un liderazgo firme en momentos de crisis política se ve envuelto en una serie de mediaciones sociales, entre ellas la estructura existente de la jerarquía y la autoridad. No es que Adorno esté, simplemente, negando la inmediatez a favor de la mediación; sería en sí algo no dialéctico. Sin embargo, la cuestión filosófica escondía cierto razonamiento político: Adorno parece anticipar la facilidad con que las acciones directas de los estudiantes serían utilizadas para legitimar la toma de

contramedidas represivas por parte del Estado, convirtiendo el poder latente en poder manifiesto, limitando las posibilidades para la lucha futura. Y sin embargo, es consciente de que, incluso si llama la atención sobre esta posibilidad, será acusado de reaccionario.

Sin embargo, no creo que porque definamos sin piedad el Estado bloqueado y las relaciones de poder desproporcionadas de la presente situación deberíamos ser acusados de quietismo o resignación. Porque cualquiera que se acobarde ante el análisis de la estructura existente con el fin de demostrar una tesis o conseguir un objetivo traiciona tanto a la verdad como a la teoría; y eso, con toda certeza, no es lo que se quiso decir con la unidad de teoría y práctica en ningún momento. (Adorno, 2006)

El reconocimiento de la mediación de lo inmediato no convierte lo inmediato en superado [*aufgehoben*]; al contrario, es igualmente cierto que no existe mediación sin un momento de inmediatez (Adorno, 1991, cf. Hegel, 1988)¹. No es que se deban condenar las acciones espontáneas. Simplemente, el movimiento estudiantil no tenía, a los ojos de Adorno, “la más mínima experiencia” –en palabras de Hegel– que hubiera revelado la naturaleza dialéctica de su actividad política.

Las formulaciones de Adorno no carecen de problemas. Su concepto del “Estado bloqueado” (2001b: 3), una condición tanto intelectual como social en la que cada intento por cambiar la sociedad de manera radical parece condenado, daba la impresión de otorgar una existencia en la forma de una restricción estructural a algo que es, sin duda, más contradictorio y fluido. Adorno parece responder a esta crítica en sus conferencias sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant, condenando una concepción similar del Estado bloqueado que llevó a Kant a considerar la libertad individual como algo nouménico, algo que no es posible experimentar. Es posible, dice Adorno, que este concepto simplemente documente un límite inherente en la sociedad burguesa de la época de Kant. El deber de una teoría crítica de la sociedad es negar la fijación de límites de la filosofía kantiana y pensar en una libertad actualizada y actualizable.

1. “Sólo hace falta una poca experiencia para ver que donde hay conocimiento inmediato también hay conocimiento mediado, y viceversa. El conocimiento inmediato, como el conocimiento mediado, es, por sí solo, completamente parcial.” (Hegel, 1988: 99)

“Un texto codificado de la situación histórica”

Adorno no sólo utiliza estas conferencias para advertir a sus alumnos sobre la relación compleja de la teoría con la práctica; también aborda la situación concreta en la que se encuentran sus estudiantes, su posición social como futura fuerza de trabajo en un sistema educativo mediado por imperativos económicos. Al fin y al cabo, los estudiantes llegan a estas conferencias en el marco de su preparación universitaria para una vida de “trabajo socialmente útil” –Adorno (2006) cita la frase irónica de Marx– bajo el signo de los “procedimientos económicos [cada vez más] anónimos y opacos”. Como Weber en su ensayo de 1918 sobre la “Ciencia como vocación”, Adorno inicia su serie de conferencias de 1968, *Introducción a la sociología*, advirtiéndole a sus estudiantes de los riesgos de estudiar esta problemática. Mientras que Weber (1969: 180-231) había advertido de la *americanización* del mundo académico –allí un estudiante trata al conferenciante como alguien que vende conocimientos “de la misma manera que el verdulero vende repollos”–, leemos, casi medio siglo más tarde, cómo Adorno dice a sus estudiantes que descubrirán que su trabajo académico se encuentra, igualmente, sujeto a la mercantilización de la vida de la mente. También les advierte que las nuevas maneras de comprender la sociedad que surgirán del estudio de esta materia podrían hacerles muy difícil adaptarse felizmente a esta misma sociedad, encontrar en ella su condición social y los deberes que les corresponden.

Hoy en día lo que se da es probablemente que el sector más avanzado de los estudiantes, muchos de los cuales sospecho que se encuentran en esta sala, han tomado conciencia de este hecho, es decir, del hecho de que cuanto mejor comprendo una sociedad, más difícil resulta ser útil para esa sociedad. (Adorno, 2006: 14)

Estas palabras se pronunciaron en abril del 1968, casi en el momento de auge de las protestas, y muestran que Adorno era plenamente consciente de cuán radicalizados se habían vuelto sus estudiantes. Pero también reconocía cómo este radicalismo podía ser instrumentalizado por aquellos que pretendían hablar en nombre de los estudiantes. Estaba emergiendo, claramente, una división entre la Escuela de Frankfurt y el liderazgo estudiantil. Las exigencias para que la teoría crítica mostrara el camino hacia la intervención política, para que “describiera una utopía

concreta”, como reclamó de la Escuela el dirigente del movimiento estudiantil Rudi Dutschke (Wiggershaus, 1995: 622), eran para Adorno un anatema a la propia naturaleza dialéctica del objeto social que la teoría crítica analiza. Era una mala teoría aquella que condenaba la teoría como tal por carecer de una praxis clara.

No es que esto explique todas las acciones de Adorno durante el momento álgido de las movilizaciones estudiantiles: su pedido de intervención a la policía para que desalojara a los estudiantes en huelga en la sede del Instituto de Investigación Social de Frankfurt se ha hecho, con razón, tristemente famoso, aunque, probablemente, sea tan sólo por el notorio contraste con el papel de Marcuse en las ocupaciones de las universidades estadounidenses. Quizás este contraste refleje, meramente, el carácter directo y claro de la versión de Marcuse de la teoría crítica y no algo inherentemente conservador de la de Adorno. De hecho, este último parece haber considerado que su pedido para que se desalojara a los estudiantes de los recintos universitarios le otorgaba el papel de flautista de Hamelin –lo que Weber llama “autoridad carismática”– lo que un intelectual verdaderamente crítico debería sentir con profunda desconfianza.

Quizás una de las razones por las que Adorno se haya mostrado reacio a aprobar semejante actividad haya sido –paradójicamente– la influencia de uno de sus estudiantes, Jürgen Habermas. Éste había llevado a cabo un estudio en Frankfurt sobre la conciencia política de la generación que había alcanzado la mayoría de edad durante la reconstrucción de la posguerra. La obra *Estudiantes y política* (1957) fue el resultado de muchas encuestas que buscaban determinar la actitud de los estudiantes ante el intento de la *Bundesrepublik* por instaurar valores democráticos. La investigación de Habermas se basó en las técnicas del estudio de la primera generación de la Escuela de Frankfurt sobre la autoridad que a principios de los años treinta había encontrado el germen del autoritarismo en varios estratos de la sociedad alemana. Habermas encontró una actitud ambivalente igualmente arraigada hacia las ideas democráticas en el período de la posguerra. Lo que aprendió con este estudio le ofrecería más argumentos para su postura de finales del decenio de 1960, o sea que las revueltas estudiantiles bien podrían estar condenadas a fracasar.

Habermas llegó más lejos que Adorno en su crítica de las revueltas estudiantiles y utilizó un lenguaje más extremo. Cuando

Rudi Dutschke (en respuesta al asesinato de Benno Ohnesorg y a los ataques incendiarios de Ensslin y Baader que se le sucedieron) pronunció el reclamo relativamente sumiso de “acción continua contra toda forma de autoridad”, Habermas llamó a la ideología de Dutschke “una ideología voluntarista que en 1848 se hubiera llamado socialismo utópico”, pero que en 1967 equivalía a un “fascismo de izquierda” (Ryan, 2003). Estas palabras fueron una provocación para el movimiento estudiantil y Habermas no sería perdonado por ellas. Sin embargo, no se arrepentiría. Reflexionando en 1969 sobre las acciones del año anterior, sostuvo que las protestas estudiantiles habían sido una “revolución fantasma” que, como los actos de rebelión de los hijos contra sus padres en *Moisés y el monoteísmo* de Freud, había simplemente reafirmado el poder estatal patriarcal. La identificación de los que protestaban con las luchas revolucionarias en el Tercer Mundo constituía, según Habermas, una compensación ilusoria por el descarrilamiento del proyecto revolucionario en el Primer Mundo y subrayaba la naturaleza sintomática de la revuelta. Sostuvo que lo sucedido en Alemania dejó intacto al orden existente, legitimando aún más el estado de emergencia. Había algo de verdad en esto: ciertamente, el jefe de policía alemán no vio con mal ojo la carta blanca que le fue concedida para encontrar y encarcelar a los *terroristas*, imagen que la opinión pública tenía de los estudiantes activistas como resultado de una campaña mediática orquestada con maestría. Las muertes de Ensslin y Baader en la cárcel de Stamheim unos años más tarde darían una idea de la ferocidad y violencia de la reacción del Estado. Irónicamente, la Escuela de Frankfurt sería considerada en parte responsable por la ideología de grupos como Baader-Meinhof, aunque sobre todo por el testimonio de un miembro prominente del CDU con una aversión particular hacia la “teoría crítica”, un tal Josef Ratzinger (Ryan, *op. cit.*).

Esta difamación póstuma de la primera generación de la Escuela de Frankfurt constituía el aspecto ideológico de la victoria del Estado en esta lucha; una razón más para cavar bajo la superficie de la historia de Alemania durante el decenio de 1960 que “fue escrita por los vencedores”. Pero también, esto requiere ir más allá del aparente silencio de las conferencias de Adorno sobre lo que estaba sucediendo *extra muros* y darse cuenta de que los acontecimientos políticos, a pesar de las apariencias, se reflejan en ellas a un nivel profundo, a través de los temas académicos, los

conceptos y el lenguaje que Adorno escogía. Necesitamos escuchar el ruido de fondo que, ocasionalmente, es mencionado por el editor de las conferencias, en las aclamaciones que acompañan, por ejemplo, a las declaraciones más comprometidas de Adorno. Debemos notar todo lo que estaba en juego en caso de que el programa académico diera un giro hacia temas que se sabía tenían importancia teórica y práctica para las acciones políticas que estaban sucediendo fuera. Incluso en el tema aparentemente abstruso de las primeras y segundas *Críticas* de Kant, se puede ver cómo Adorno revela a sus estudiantes nuevas maneras de concebir la relación entre teoría y actualidad social. Los recursos prácticos de la tradición filosófica alemana se veían, a su vez, amenazados por un marxismo crudo —que, sin embargo, gozaba de popularidad— que había aparentemente *solucionado* los problemas de la filosofía.

También es posible que Adorno haya querido transmitir algo de la inspiración que sintió en su primer encuentro con la *Crítica de la razón pura* de Kant, siendo un estudiante de 17 años. Adorno (2001a: 251) sospechaba que había más de lo que aparecía a primera vista en este texto de gran dificultad:

Desde el principio experimenté esta obra no como una mera epistemología ni como un análisis de las condiciones de los juicios científicamente válidos, sino como una especie de texto codificado del cual se podía leer la situación histórica del espíritu.

En la primera *Crítica* de Kant encontró la expresión de un mundo burgués temprano, una modernidad emergente en la que el Iluminismo científico y el ideal del progreso habían, no obstante, impuesto restricciones sobre la razón y el conocimiento, se habían volcado sobre lo práctico.

Se podría decir que el gran logro de la *Crítica de la razón pura* es que toda una serie de estos grandes conceptos metafísicos y fundamentales desapareció de la esfera de lo que podía ser decidido de manera racional. [...] Es una crítica de la capacidad de la razón de plantearse tales cuestiones [metafísicas], de hacerles justicia. Quizás podamos decir que el enorme impacto de la *Crítica de la razón pura* se debe a la circunstancia de que fue de hecho la primera obra en dar expresión al elemento de la resignación burguesa, a esta negativa a hacer cualquier declaración significativa sobre las cuestiones cruciales y en vez de ello dedicarse al mundo finito. (*op. cit.*: 6)

La filosofía de Kant se alejó de la especulación metafísica, colgó una señal de “prohibida la entrada” alrededor de lo Absoluto

(una vez más, ese “bloqueo”) y, mientras dirige su mirada hacia el cielo (como termina famosamente la segunda *Crítica* de Kant), en realidad, se resigna a la esfera práctica mundana: “Casi podríamos, entonces, decir que lo que fue codificado en la *Crítica de la razón pura* es una teodicea de la vida burguesa que es consciente de su propia actividad práctica y a la vez pierde la esperanza de alcanzar su utopía” (*op. cit.*). Es, precisamente, contra esta resignación, este perder la esperanza de alcanzar su utopía, que Adorno previene a sus estudiantes, claramente consciente de que su obra era acusada de lo mismo. Este tipo de declaraciones, en las que Adorno parece defender el impulso metafísico que Kant critica severamente por “perderse en reinos inteligibles” sugiere, a su propia manera codificada, la lealtad a una imagen utópica que no se puede realizar en el contexto de la vida burguesa. No la utopía concreta y bien planeada que exigían los líderes del movimiento estudiantil, sino un ideal que sólo puede definirse negativamente, mediante su relación negativa con todo lo burgués.

Este tema es abordado con más profundidad en un conjunto específico de conferencias que Adorno (2001c) impartió entre 1964 y 1965 sobre Hegel, Kant y la filosofía de la historia. En estas conferencias, tituladas “Hacia una teoría de la historia y la libertad”, esclarece su relación con las filosofías de Hegel y Kant y con la actitud de ambos hacia conceptos del progreso histórico. Durante las primeras conferencias de este semestre Adorno trata el tema recurrente de “mediación e inmediatez” y también desarrolla su propia filosofía de la historia de manera negativa, mediante una crítica de la mirada de Hegel sobre estas mismas cuestiones. Una conferencia posterior de ese mismo semestre se dedica a la lectura detenida de las “Tesis sobre el concepto de la historia” de Walter Benjamin, una crítica poderosa de las teorías progresistas que nacieron durante el Iluminismo. Es muy revelador el hecho de que Adorno aborde, en un momento de gran agitación política, el argumento de Benjamin a favor de una historia discontinua de saltos revolucionarios y su defensa de un “verdadero estado de emergencia” por sobre su análogo represivo impuesto por el Estado.

La conferencia más intrigante del ciclo sobre *Historia y libertad* trata un término obtenido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el concepto de curso del mundo [*Weltlauf*]. Con este término Hegel expresaba la percepción de un carácter maligno y perverso en los acontecimientos históricos. Divisó en las filosofías morales de su tiempo una tendencia a situar la virtud del individuo contra la

“manera del mundo”, entendido como “universalmente pervertido”. Según Hegel el individuo moral virtuoso protestó enérgica pero inútilmente contra la supuesta locura de este “curso del mundo” y, al hacerlo, falló en reconocer su propio papel en el mundo que denunció.

Algo en este concepto del curso del mundo atrajo a Adorno, quien empezó a adoptarlo cada vez más como una manera abreviada de describir la tendencia maligna y aparentemente irracional de su propio mundo de capitalismo tardío. Es cierto que criticará severamente a Hegel por considerar la “manera del mundo” como algo inevitable y contra lo cual el individuo se muestra impotente; de allí la acusación, durante las conferencias, de que la filosofía de Hegel es “apaciguadora”. Ya he sostenido que, en partes clave de las conferencias sobre la *Historia y libertad*, Adorno tergiversa parcialmente la filosofía de Hegel, de manera tal que se revelan ciertas debilidades en la política del propio Adorno (Wilding, 2007). Sin embargo, debemos centrarnos en el uso específico que Adorno hace de este concepto. La clave se encuentra en la idea de que una sociedad podría ser “generalmente pervertida”, canalizada en un camino completamente irracional. Para Adorno, el curso del mundo legitima su propia irracionalidad tildando al individuo que protesta de irracional. Esta característica de la sociedad es *transferida*: pareciera que no es la sociedad la que está loca, sino el individuo. Sin embargo, el individuo irracional, a su vez, se alinea con el mundo irracional mediante una suerte de identificación perversa con la perversión general.

Y eso nos conduce a un círculo vicioso extraordinario: todos los sujetos cuyo interés objetivo debería ser el cambio del *Weltlauf* —y sin cuyas acciones tal cambio sería imposible— se encuentran a su vez tan formados por este mecanismo de identificación que son incapaces de actuar de la manera espontánea y consciente que podría cambiar al *Weltlauf*; de hecho, al identificarse con él (una identificación infeliz, neurótica, dañina) en realidad lo refuerzan. Y ésta diría que es la verdad sobre la posición del hombre en la historia. (Adorno, 2001c: 112)

Sería fácil tomar esta declaración como el epitafio de Adorno para el movimiento estudiantil. Sin embargo, no debe ser tomada al pie de la letra; hay algo deliberadamente hiperbólico en esta formulación, como debe haberse dado cuenta su autor: ¿Cómo podría el individuo que protesta (el “individuo moral virtuoso” de Hegel)

mostrar esta doble atadura si su falsa ilusión fuera tan completa como es sugerido, si la identificación revolucionaria del sujeto con el *Weltlauf* o “manera del mundo” fuera completa? Y si el curso del mundo es completamente irracional, entonces, ¿qué individuo podría articular de manera razonable este hecho y esperar ser escuchado? Adorno parece darse cuenta del carácter insostenible de su formulación y renuncia de ella en una carta que escribe a Horkheimer.

Sólo de la otra cara de la misma moneda pueden surgir hoy o mañana, en el contexto del curso actual del mundo [*Weltlauf*], las situaciones que, aunque muy posiblemente sean catastróficas, a la vez restablezcan la posibilidad de la praxis que hoy en día se ve obstruida. Mientras el mundo permanezca antagonista y perpetúe él mismo contradicciones, la posibilidad de cambiarlo será un legado. (Wiggershaus, 1995: 566)

Aquí el curso del mundo parece impredecible, no es el movimiento imparabile que, supuestamente, fue para Hegel y pareció ser para el Adorno de las conferencias sobre *Historia y libertad*; puede favorecer la represión y, sin embargo, también puede dar lugar a contratendencias revolucionarias. Esta formulación es, sin duda, más dialéctica y más plausible. Se alinea con los numerosos ejemplos que ya mencionamos. Adorno, en vez de ser la personificación del filósofo resignado, en realidad, señala maneras de huir de la resignación política y, de hecho, condena la resignación por su actitud obstinada. En este sentido, Adorno considera que la resignación domina en las ciencias sociales existentes, en la sociología por ejemplo, una disciplina que él siente que abandonó la teoría crítica de la sociedad a favor del conocimiento especializado y fragmentado: “uno ya no se atreve a concebir el todo, puesto que perderá la esperanza de cambiarlo” (Adorno, 1973: 137). Al contrario, la teoría crítica comprende que concebir el todo social significa superar las divisiones que existen entre las disciplinas y dentro de ellas, que captar el todo se relaciona de manera inmanente con la posibilidad de concebir su cambio.

“Como si se encontrara en su torre de marfil”

En cierta manera, la erudición de estas conferencias, el mero alcance del intento de Adorno por encontrar sentido en el todo social y transmitir estos descubrimientos a sus estudiantes, es un

legado tan importante como sus diversas reflexiones sobre la mediación de teoría y práctica. Se puede considerar que esta erudición toma una tradición del Iluminismo –la perspectiva enciclopédica de los *filósofos*, de Goethe, Schiller y hasta de la *universalidad fáustica* de Weber (1984)– y la contrapone al pensamiento dividido en compartimientos de ese otro gran *iluminista*, Kant, mostrando que las limitaciones de su filosofía son aquellas de la propia sociedad burguesa. En las manos de Adorno la erudición descompone conscientemente la división intelectual del trabajo, intenta frenar el empuje implacable hacia la especialización académica, busca percibir un todo alienado.

Sin embargo, esto difícilmente tranquilizará a los que consideran que tales tradiciones filosóficas son de dudosa importancia para la práctica política. Cualquier nuevo estudio o rehabilitación de Adorno en un contexto marxista tendrá que enfrentarse con el prejuicio de que la Escuela de Frankfurt en general, y Adorno en particular, personifican el pesimismo histórico de los intelectuales aislados de los movimientos revolucionarios de su tiempo. Se acusa a Adorno de que su filosofía carecía de una política y de que se mostró desesperadamente impotente ante la auténtica praxis política; peor aún, de que ayudó a apagar el fuego del entusiasmo revolucionario. El Adorno de estas conferencias, sostendrán sus detractores, es la ilustración perfecta de cómo pueden ser los académicos retrógrados, incapaces de unirse al activismo político de sus estudiantes o a las luchas que se libran fuera de las aulas universitarias.

Lo expuesto debería hacer más difícil sostener estos cargos, que no nacen de una lectura detenida de estos textos, que revelan la influencia de los tiempos en que fueron escritos y se refieren a ellos con un lenguaje filosófico que hace justicia a su complejidad y su carácter mediado. La política no se vuelve, de una forma o de otra, menos mediada en tiempos en que la lucha se intensifica. Esta es la ilusión de un cierto tipo de espontaneidad y una razón por la que puede tener resultados políticos desastrosos. Adorno (1986) no juzga de forma negativa el potencial de la acción espontánea, sino únicamente al “pensamiento que se inclina irracionalmente ante la primacía de la práctica”, una práctica que, en su naturaleza contraria a la teoría, se ve “presa del poder”, ya sea el de líderes carismáticos o el de partidos revolucionarios.

Para los marxistas, el contraste entre las reacciones de Marcuse y de Adorno ante los acontecimientos de finales del decenio de

1960 seguirán siendo, sin duda, la memoria que permanece de la Escuela de Frankfurt de posguerra, aunque la manera en que se presenta hoy es todavía acuñada en los términos severos que poco han cambiado en el siglo y medio que pasó desde que Sainte-Beuve (1838: 98) elogiara a Víctor Hugo por encima de Alfred de Vigny:

Hugo, fuerte combatiente... luchó con la armadura,
y mantuvo enhiesto su estandarte en medio de la batalla;
todavía está en alto; y Vigny, más discreto,
como si se encontrara en su torre de marfil, se retiró antes del mediodía.

El término “torre de marfil” se lo debemos a Sainte-Beuve, con todas sus connotaciones negativas de separación entre lo académico, la política y la sociedad, entre el pensamiento filosófico y la práctica política. Sin embargo, no podemos imaginar –sobre todo hoy en día– que lo académico sea algo inmune a la influencia del “mundo exterior”, de lo que sucede extramuros. Está sujeto a los mismos imperativos y muestra las mismas luchas, como ya reconoció Adorno, sobre la reducción de la vida y la mente al trabajo, luchas que impregnan cada vez más espacios de la sociedad. Estas conferencias nos permiten empezar a dismantelar la caricatura de Adorno como un pensador que dista del “tumulto” de Sainte-Beuve y también dismantelar el legado de la tendencia contraria a la teoría que todavía se burla del erudito por ser un “hombre de muchos oficios y maestro de ninguno”. Se opuso al deseo de una figura decorativa intelectual, un flautista de Hamelin, y a la vez defendió el papel crítico –ni crudamente dedicado a cada causa, ni tampoco ubicuo– del intelectual erudito en un mundo especializado e instrumentalizado: en estas últimas conferencias, Adorno fuerza su camino más allá de estas falsas alternativas.

En el año 2003 en el centenario de Adorno tuvo lugar una conferencia en el tristemente famoso salón de actos VI de la Universidad de Frankfurt, donde en 1969 una estudiante con el pecho desnudo anunciaba: “¡Adorno como institución está muerto!”. Los delegados estuvieron de acuerdo en considerar que el pensamiento de Adorno, institucionalizado o no, perdura vivamente. La gradual traducción y publicación de estas conferencias del decenio de 1960 muestra una supervivencia de su pensamiento mucho más vibrante que aquella de muchos filósofos del siglo xx, cuyo radicalismo superficial no ha podido superar la prueba del tiempo. El que la no-institución que es Adorno viva vigorosamente da testimonio de su esencia radical y profética.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2006) *Introducción a la sociología*. Barcelona, Gedisa.
- (2001a) *Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge (Reino Unido), Polity.
- (2001b) *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge (Reino Unido), Polity.
- (2001c) *Zur Lehre von der Geschichte un von der Freiheit*. Frankfurt (Alemania), Suhrkamp Ed. Rolf Tiedemann.
- (1998) "The Meaning of Working through the Past", en *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Nueva York, Columbia University Press.
- (1991) *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus.
- (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- (1973) "Sobre la lógica de las ciencias sociales", en ADORNO *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México, Grijalvo.
- (1962) "La sociología del conocimiento y su conciencia", en *Prismas, la crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona, Ariel.
- AUST, Stefan (1987) *The Baader-Meinhof Group: The inside Story of a Phenomenon*. Londres, Boodley Head.
- ELSAESSER, Thomas (1989) *New German Cinema: a History*. Londres, Macmillan.
- HABERMAS, Jürgen (1992) "Critical Theory and the Frankfurt School", en Peter DEWS (comp.) *Autonomy and Solidarity: Interviews*. Londres, Verso.
- HEGEL, Georg W.F. (1988) *Lectures on the Philosophy of Religion*. Londres, University of California Press.
- MAGEE, Bryan (1982) "Herbert Marcuse and the Frankfurt School", en *Men of Ideas*. Londres, Oxford University Press.
- RYAN, Alan (2003) "The Power of Positive Thinking", en *New York Review of Books* (Nueva York), 16 de enero 2003.
- SAINTE-BEUVE, Charles Augustin (1838) *Pensées d'Août*. Bruselas, Laurent.
- THOMAS, Nick (2003) *Protest Movements in 1960s West Germany*. Oxford (Reino Unido), Berg.
- WEBER, Max (1984) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Editorial Sarpe.
- (1969) "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1995) *The Frankfurt School: its History, Theories and Political Significance*. Cambridge (Estados Unidos), Polity.
- WILDING, Adrian (2007) "The World's Course and its Discontents", inédito, aparición anunciada en *Studies in Social and Political Thought*, núm. 12, primavera.

Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo

Alberto R. Bonnet

1. Estas notas se inspiran en una discusión sostenida en el seminario permanente sobre *Subjetividad y teoría crítica* que se desarrolla en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla y que me permitió más de una vez cosechar las mejores de las ideas. El colectivo del seminario se propuso durante 2004, a instancias de Sergio Tischler, uno de sus animadores, la ardua tarea de leer y discutir la *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno. Fue específicamente una intervención de John Holloway (2007) en esa discusión la que inspiró estas páginas. Holloway, en pocas palabras, justificaba en su intervención aquella propuesta de leer y discutir dicho texto con un argumento de corte político: Adorno nos ayuda a profundizar nuestra crítica del capitalismo contemporáneo. Yo compartía y sigo compartiendo ese argumento, por más extraño, por más paradójico que pueda parecer a la luz del carácter *abstracto* de esa obra o del carácter *conservador* de las posiciones políticas que Adorno adoptara mientras la escribía. Y más pertinente que nunca me parecía ese argumento en aquella coyuntura en la cual la conmemoración del centenario del nacimiento de Adorno, en septiembre de 2003, había sido ocasión para ratificar que estaba bien muerto en diversos ámbitos académicos. Estas notas apuntan, entonces, a ratificar la importancia de la dialéctica negativa para la crítica del capitalismo contemporáneo.

La dialéctica negativa, como una modalidad de pensamiento que se hace cargo consecuentemente del carácter antagónico de la sociedad capitalista, argumentaremos, es crítica revolucionaria de esa sociedad capitalista. Sin embargo, argumentar esto hoy no exige tanto esa reivindicación del carácter crítico de la dialéctica negativa en oposición al carácter apologético de la dialéctica positiva heredada del idealismo —en la que se empeñó predominantemente

Adorno en su *Dialéctica negativa*—cuanto una reivindicación de la pertinencia misma de conceptos algo menospreciados como los de *antagonismo* y *negatividad dialéctica* para una crítica revolucionaria de la sociedad capitalista. Más adelante, justificaremos este deslizamiento de nuestro énfasis. Por ahora, adelantemos que hoy el problema no radica tanto en que las prácticas políticas anticapitalistas sean pensadas en términos de una reaccionaria dialéctica positiva—como aquella, ya difunta, codificada en el *diamat* soviético—, sino en que lo sean en términos de una filosofía ajena o incluso opuesta a cualquier dialéctica como, por excelencia, la posestructuralista.

2. Por cierto, *Dialéctica negativa* es un escrito “decididamente abstracto”, como advierte Adorno en su prólogo. Pero no olvidemos que ese mismo Adorno cuestionó como nadie el empleo despectivo del adjetivo en cuestión, normalmente acompañado de una reivindicación de las “cosas concretas” que condena a la irracionalidad a la teoría y a la práctica políticas por igual (Adorno, 1979: 175 ss.). Nada más cosificado y, por ende, más alejado de la crítica de la sociedad capitalista, que una modalidad de pensamiento que tenga en un “¡a las cosas mismas!” su santo y seña. *Dialéctica negativa* no es un escrito “abstracto” en ese sentido despectivo, pues, porque versa sobre una modalidad de pensamiento cuyas características—su carácter dialéctico y negativo, pero también su propio carácter *abstracto*—deriva de muy *concretas* determinaciones de su objeto.

Alcanza con revisar los primeros movimientos de *Dialéctica negativa* para advertirlo. La dialéctica nace de la constatación de la diferencia entre el objeto y su concepto—sostiene Adorno (1986a: 13 ss.)—diferencia que deviene contradicción *vis-à-vis* la naturaleza inherentemente identificante del pensamiento. El pensamiento dialéctico es así *index falsi* de la realidad. Pero ni aquella diferencia entre el objeto y su concepto ni la conversión de dicha diferencia en contradicción pueden atribuirse a la dialéctica misma, que resultaría así implícitamente reducida a un método, sino que deben atribuirse a la propia realidad. Sostiene Adorno (1986a: 54):

Concepto y realidad muestran la misma naturaleza contradictoria. El principio del poder, que desgarrar en antagonismos a la sociedad, es el mismo que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo que le está sometido. Pero la diferencia adquiere esa forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se somete a la unidad del principio del poder, aparece medi-

do con él no como algo distinto e indiferente, sino como una trasgresión de la lógica.

A la vez la identificación y la ausencia de identidad, que esa identificación convierte en contradicción, son pues dimensiones de la propia sociedad antagónica. La identificación remite en última instancia a la conversión de una pluralidad de trabajos concretos cualitativamente diversos en cantidades de un único e indiferenciado trabajo abstracto en el intercambio. La falta de identidad reenvía a su vez, en definitiva, a la explotación subyacente a ese intercambio de equivalentes. Pero, en su calidad de dimensiones inherentes a la sociedad antagónica, no pueden ser superadas en el pensamiento sin ser reconciliadas en la realidad. Citemos *in extenso* a Adorno (1986a: 149-150):

La humanidad tiene que alcanzar la identidad junto con su concepto si es que debe librarse de la coacción que padece en forma de identificación real. Todas las categorías importantes participan de aquella identidad. 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 aislados que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad. Por el contrario, negar abstractamente el principio, proclamar a mayor gloria de la irreductibilidad de lo cualitativo el ideal de que ya no se debe proceder paso a paso, significaría buscar excusas para recaer en la injusticia anterior. Yes que el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo. Pero, aunque esta racionalidad era ideológica, contenía también una promesa. [...] 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. Sólo así quedaría superado el canje. Aunque la teoría crítica lo ha desenmascarado como cambio de lo igual y, sin embargo, desigual, la crítica de la desigualdad en la igualdad busca también la igualdad. Nada cambia en esto la fuerte reserva frente al rencor que encierra el ideal burgués de igualdad, incapaz de tolerar cualquier cosa que sea relativamente distinta. 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.

La identidad resultante de esa reducción de la pluralidad de trabajos concretos a la unidad del trabajo abstracto es, a la vez, ilusoria, en la medida en que le subyace la explotación, y objetiva, en la medida en que resulta de la producción y el intercambio de mercancías. Es, precisamente, como esta apariencia socialmente necesaria, es decir, como ideología, que esa identidad queda plasmada en los sistemas filosóficos. En este sentido, escribe Adorno (1986a: 312):

Por más que la elevación de la unidad al rango filosófico la pueda haber sublimado fraudulentamente a costa de lo múltiple, y aunque el predominio de que disfruta en la triunfante tradición filosófica desde los eleatas no sea el *summum bonum* por el que es tenida, en todo caso, es un *ens realissimum*. Algo de la trascendencia que los filósofos elogian en ella como idea lo posee también en el mundo real.

El sistema hegeliano, donde la dialéctica positiva culmina como reconciliación de la totalidad social en el espíritu absoluto, es su máximo exponente, es decir, el sistema en que aquella identidad alcanza, a la vez, su expresión más verdadera y más falsa. Así, puede decir Adorno (1981: 51) que:

Si la filosofía hegeliana fracasa medida con el criterio más alto, el propio, se acredita a la vez por él: la no identidad de lo antagonístico, con la que choca y que sólo a duras penas logra doblegar completamente, es la de ese todo que no es verdad, sino falsedad, oposición absoluta a la justicia; pero, precisamente, esta no identidad adopta en la realidad la forma de la identidad, el carácter clausurador omnicomprendivo sobre el que no impera ningún tercer elemento reconciliador; y semejante ciega identidad es la esencia de la ideología, de la apariencia socialmente necesaria. Ahora bien; ésta únicamente podría desvanecerse pasando por la contradicción devenida absoluta (no merced a mitigarla en lo absoluto), y tal vez sería así capaz un día de encontrar aquella reconciliación que Hegel tuvo que simular, pues se le ocultaba su posibilidad real.

La dialéctica negativa aspira, por su parte, a guardar una suerte de fidelidad a ese carácter antagonístico de la sociedad capitalista: es una modalidad de pensamiento dialéctica porque la sociedad es antagonista, y negativa porque dicho antagonismo no puede superarse por medio del pensamiento, y utópica, ciertamente, porque sigue aspirando a una realidad reconciliada.

Sin embargo, también el carácter abstracto de la dialéctica negativa remite a una determinación de la sociedad. Porque su abstracción no es una abstracción subjetiva, del pensamiento, sino una abstracción arraigada en su objeto, la sociedad. Así, a propósito del sujeto trascendental kantiano escribe Adorno (1986a: 181)¹:

El sujeto trascendental es un extremo caso límite de la ideología. Por eso se acerca a la verdad hasta tocarla. La universalidad trascendental no es simplemente autoglorificación narcisista del yo ni la *hybris* de su autonomía, sino que tiene su realidad en la dominación que impone y perenniza el principio de equivalencia. La filosofía transfigura y atribuye sólo al sujeto cognoscente un proceso de abstracción que tiene lugar en la sociedad de canje realmente existente.

Y también en este sentido el sistema hegeliano, en su idealismo, roza la verdad.

Quien atribuye carácter conceptual a la realidad social no tiene por qué temer la objeción de idealismo. Y no me refiero tanto a la constitución conceptual del sujeto cognoscente, como a la que impera en la cosa misma: en la doctrina de la mediación conceptual de todo cuanto es, Hegel ha apuntado también a algo decisivo desde el punto de vista de la realidad. La ley que guía el fatal destino de la humanidad es la del intercambio. Pero esta ley no es pura inmediatez, sino algo conceptual: el acto de cambio implica la reducción de los bienes intercambiados a su equivalente, algo abstracto, en modo alguno, como suele decirse, material. (Adorno, 2001: 30)

No hay, pues, en la dialéctica negativa más abstracción que la inherente a la sociedad misma que la motiva.

3. *Dialéctica negativa* se publicó en Frankfurt en 1966. *Diferencia y repetición*, de Gilles Deleuze, en París en 1968. A finales del decenio de 1960, el mayo francés y alemán impugnaban el carácter *identificante* del capitalismo avanzado de posguerra: producción y consumo en masa de mercancías indiferenciadas, mercantilización del arte y la cultura, actividad repetitiva en la fábrica y la

1. Sohn-Rethel (1980) había puesto de relieve mejor que nadie, aunque en sintonía con Adorno, esa exterioridad de las estructuras cognitivas del sujeto trascendental derivándolas de la abstracción inherente al intercambio de mercancías.

escuela, normalización en el hospital y la cárcel. Ambos escritos –que, acaso, añoraban una misma reivindicación de la diferencia ante un pensamiento y una realidad crudamente “identificatorios”– no eran ajenos a esa coyuntura. La reivindicación de la diferencia estaba, como decía Deleuze en el prefacio de su libro, “en la atmósfera de nuestro tiempo”.

Pero, mientras Deleuze convocaba a prescindir de la dialéctica para pensar “un concepto de la diferencia sin la negación”, Adorno convocaba a construir una dialéctica negativa entendida como “conciencia consecuente de la diferencia”. Por supuesto, no es que Adorno desconociera las penosas consecuencias que la reducción de la diferencia a la negación acarrea para el pensamiento, sino que más bien las consideraba como el precio que inevitablemente debía pagarse por una operación que la realidad misma imponía al pensamiento. “Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico”, reconocía en las primeras páginas de su *Dialéctica negativa* (1986a: 14), pero para advertir, a continuación, que:

Ésta no es una ley del pensamiento, sino una ley real. Quien se ajusta a la disciplina dialéctica tendrá, sin duda, que pagar un tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia. Pero si el empobrecimiento que la dialéctica reporta a la experiencia es objeto de escándalo para la sana razón, en el mundo tecnocrático se revela adecuado a la abstracta uniformidad de este. Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo. A ésta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología en que, de hecho, está empeñando a convertirse.

En cambio, Deleuze achacaba a la dialéctica, antes que a la realidad, la “sustitución del juego de la diferencia y de lo diferencial por el trabajo de lo negativo”, para cerrar *Diferencia y repetición* (2002: 397)² declarando que:

-
2. En el mismo sentido, sobre *Diferencia y repetición* de Deleuze decía Foucault (1999: 32-33): “A decir verdad, la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. [...] Para liberar la diferencia precisamos de un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple, de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo”.

La historia no pasa por la negación, ni la negación de la negación, sino por la decisión de los problemas y la afirmación de las diferencias. No por ello es menos sangrienta y cruel. Sólo las sombras de la historia viven de negación; los justos, en cambio, entran en ella con toda la potencia de un diferencial planteado, de una diferencia afirmada [...]. Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una fiesta. La contradicción no es el arma del proletariado, sino más bien la manera en que la burguesía se defiende y conserva.

Subordinación de la diferencia en la negación, disciplina dialéctica, adecuación del pensamiento a la dolorosa pobreza del mundo; afirmación de la diferencia más allá de la negación, juego de las diferencias y fiesta. El choque entre los argumentos es tan frontal que queda resonando en los lenguajes, más precisamente, en el contraste entre las dolidas palabras de Adorno y las rebeldes de Deleuze... Y recordemos, además, que mientras Deleuze se sumaba a los insurrectos estudiantes parisinos, Adorno desalojaba a los estudiantes frankfurtianos de la universidad... Y sin embargo, muy a contrapelo de lo que pueden sugerir estos lenguajes y estas posiciones políticas, insistiremos aquí en el carácter crítico de la dialéctica negativa adorniana, así como afirmaremos el ambiguo carácter de la filosofía deleuziana de la diferencia. No pretendemos, ciertamente, que uno deba deshacerse, a su gusto y sin más trámite, del lenguaje ni de las posiciones políticas en cuestión como si fueran meramente accesorias. Adorno (cf. 1976) era perfectamente consciente del nexo entre lenguaje y pensamiento filosóficos y no casualmente, por ejemplo, había bautizado sus fragmentos de moral como “ciencia melancólica” en contraposición con la “gaya ciencia” nietzscheana (ídem, 1987: 9). Podía, igualmente, acompañar con argumentos, errados o acertados pero en ningún caso ajenos al conjunto de su pensamiento, su muy dolorido rechazo de la nueva izquierda de finales de los sesenta (véase, por ejemplo, Adorno, 1993). Sólo pretendemos que las reacciones inmediatas que puedan motivar ese lenguaje y esas posiciones políticas no sustituyan el análisis de los argumentos en juego.

Presentemos, entonces, esos argumentos. Adorno y Deleuze comparten un mismo reconocimiento de que esa reducción de la diferencia a la negación, operación inherente a cualquier dialéctica, conlleva una violencia sobre la diferencia.

La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. (Adorno, 1986a: 13)

Pues ¿cuál es la condición para que la diferencia sea empujada, proyectada en un espacio plano? Precisamente, cuando se la ha colocado sobre esa pendiente de lo idéntico que, necesariamente, habrá de llevarla y hacerla reflejar donde la identidad quiere, es decir, en lo negativo. (Deleuze, 2002: 94)

La divergencia entre ambos se inicia en el momento en que Adorno rechaza decididamente cualquier intento de emancipar la diferencia respecto de la negatividad en el plano del pensamiento, mientras esa emancipación no haya tenido lugar en el plano de la realidad, mientras que Deleuze emprende, no menos decididamente, un intento en ese mismo sentido. El objeto y su concepto no pueden reconciliarse en el plano del pensamiento –como pretendía hacerlo la dialéctica hegeliana– pero tampoco en ese plano del pensamiento puede la diferencia entre ambos emanciparse de su reducción a la negatividad, como pretende la filosofía deleuziana de la diferencia. Esta tensión aspira a albergar en el pensamiento el carácter antagónico de la realidad pensada, el antagonismo inherente a las relaciones sociales capitalistas, y es constitutiva de la dialéctica negativa adorniana.

La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales. Sí, en cambio, comprenderla; todo lo demás son vanas aseveraciones. [...] La dialéctica no tiene por qué temer el reproche de estar poseída por la idea fija del antagonismo objetivo, cuando, en realidad, la cosa ya está pacificada: nada individual encuentra su paz en un todo sin ella. Los conceptos aporéticos de la filosofía son jalones de lo irresuelto objetiva, no sólo mentalmente. (Adorno, 1986a: 156)

Pero en esta misma tensión radica también el carácter crítico de la dialéctica negativa. Pues si esta tensión es constitutiva de la dialéctica negativa adorniana, como dijimos, su resolución en el plano del pensamiento, cualquiera sea el sentido en que se dirija esa resolución, a saber, sea hacia la unidad de un sistema idéntico a sí mismo o hacia la multiplicidad de las diferencias, es constitutiva de la noción adorniana de ideología.

4. La ideología específica que nos incumbe, si de una convivencia no antagónica de las diferencias en una multiplicidad estamos

hablando, es el liberalismo. Y, en efecto, el liberalismo es un fantasma que recorre insistentemente las páginas deleuzianas, dejando su huella en sus reiteradas precauciones contra la figura del alma bella, ¡postrer venganza hegeliana! Ya la citada advertencia deleuziana de que, si bien la historia no pasa por la negación, no por ello es menos sangrienta y cruel, es una precaución contra esa alma bella. Pero las hay más explícitas.

Existen muchos peligros que podrían invocarse con relación a las diferencias puras, liberadas de lo idéntico, independizadas de lo negativo. El mayor consiste en caer en las representaciones del alma bella: nada más que diferencias, conciliables y confederables, lejos de las luchas sangrientas. El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos. [...] Sin embargo, creemos que los problemas, cuando alcanzan el grado de *positividad* que les es propio, y cuando la diferencia se convierte en el objeto de una afirmación correspondiente, liberan una potencia de agresión y de selección que destruye al alma bella. (Deleuze, 2002: 16-17)

Deleuze intenta borrar las huellas de esa figura del alma bella conjurando las figuras de Marx y Nietzsche. Así, en su tratamiento de los problemas, más específicamente de la multiplicidad en la Idea, advierte que:

La filosofía de la diferencia debe temer aquí el convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan sólo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales [...] Pero el nombre de Marx basta para preservarla de ese peligro. (*op. cit.*: 313)

Y debería bastar, pero no basta, porque el personaje invocado por Deleuze no es el Marx crítico de la naturaleza antagónica de las relaciones sociales capitalistas, sino una suerte de Durkheim dedicado a la sociología de la división del trabajo.

Los comentaristas de Marx, que insisten sobre la diferencia fundamental entre Marx y Hegel, recuerdan con razón que la categoría de diferenciación [*différenciation*] en el seno de una multiplicidad social (división del trabajo) sustituye, en *El capital*, a los conceptos hegelianos de oposición, contradicción y alienación. (Deleuze, *op. cit.*: 312)³

3. Deleuze remite, naturalmente, a la lectura althusseriana de Marx (Althusser y Balibar, 1985). No hay manera de sobreestimar la influencia que alcanzó el

Y en su tratamiento de la diferencia, Deleuze (*op. cit.*: 96) sostiene que:

En su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, es ella misma afirmación. En su esencia, la afirmación es diferencia. Pero en este punto, la filosofía de la diferencia ¿no corre acaso el riesgo de aparecer como una nueva figura del alma bella? En efecto, es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas.

Pero esta vez es Nietzsche la figura conjurada por Deleuze (*ibíd.*) para apartar las huellas del alma bella.

Hay dos maneras –argumenta– de recurrir a la destrucción necesaria: la del poeta, que habla en nombre de una poética creadora, apta para derribar todos los órdenes y todas las representaciones para afirmar la Diferencia en el estado de revolución permanente del eterno retorno; y la del político, que se preocupa de entrada por negar lo que “difiere”, para conservar, prolongar un orden establecido en la historia, o para establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación.

Este recurso a Nietzsche parece más prometedor en la medida en que, a diferencia de Marx, no caben dudas de que Nietzsche rechazaba la dialéctica. Y precisamente, en esta clave antidialéctica es conjurado por Deleuze y los restantes posestructuralistas franceses⁴. Acerca de la dialéctica hegeliana ya había escrito Deleuze (1986: 171) que:

Althusser de la *École* de los años sesenta –influencia no siempre reconocida por sus discípulos– en la formación del posestructuralismo francés. Y esto incluye, ciertamente, muchos de sus peores vicios pero, de todas maneras, no debe achacarse a Althusser esa burda reducción de Marx a Durkheim realizada por Deleuze.

4. Negri y Hardt (2002: 329) sostienen que, antes que en la recuperación marxista de la dialéctica de los años veinte, es en esta recuperación posestructuralista de Nietzsche del decenio de 1960 que culmina la crítica de la modernidad europea. “A quienes más debemos los enfoques que aclaran realmente este escenario es a los diversos autores franceses que hicieron una relectura de Nietzsche varios decenios más tarde, en el decenio de 1960 [se refieren a Deleuze, Foucault y Derrida]. Esa lectura implicó una reorientación del punto de partida de la crítica, que se produjo cuando estos autores comenzaron a reconocer el fin del funcionamiento de la dialéctica y cuando ese recono-

El hombre del resentimiento tiene necesidad de concebir un no-yo, después de oponerse a este no-yo, para afirmarse finalmente como él. Extraño sociologismo este del esclavo: necesita dos negaciones para conseguir una apariencia de afirmación. Presagiamos ya bajo qué forma el silogismo del esclavo ha tenido tanto éxito en filosofía: la *dialéctica*.

Y la había denunciada en términos de una “ideología del resentimiento”, una “especulación de la plebe” y otras aristocráticas expresiones semejantes.

Pero volvamos a nuestra figura del alma bella. En palabras de Deleuze (1986: 18): “Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de placer”⁵. Esta afirmación de la diferencia, con su potencia de agresión y selección, es, justamente, la que disolvería ese pluralismo de diferencias en apacible coexistencia propia del alma bella. Pero este recurso a Nietzsche tampoco basta. Mercado y democracia capitalistas son los nombres que designan por excelencia el hábitat de esa convivencia de las diferencias dentro de la ideología liberal. Y en todo caso, la agresividad y selectividad liberadas por esa afirmación de la diferencia no son ajenas en modo alguno a dicho hábitat: cierto darwinismo es un rasgo constitutivo del concepto mismo de mercado capitalista. Naturalmente, esa afirmación de la diferencia

cimiento se vio confirmado en las nuevas experiencias prácticas y políticas que se concentraron en la producción de subjetividad. Esta fue una producción de subjetividad entendida como poder, como la constitución de una autonomía que no podía reducirse a ninguna síntesis abstracta o trascendente. Ya no era la dialéctica, sino la denegación, la resistencia, la violencia y la afirmación positiva del ser lo que marcaba la relación entre la localización de la crisis y la respuesta adecuada.” Esto puede confrontarse con el papel muy diferente que Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo* (1987: 124 ss.) atribuyeron a Nietzsche, en su calidad de “pensador negro de la burguesía”.

5. Aquí, dicho sea de paso, puede comprobarse el origen nietzscheano del báquico lenguaje de Deleuze (1986: 18-19). “El *sí* de Nietzsche se opone al *no* dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas [...] Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que dominan: sólo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que no ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia.”

puede adquirir diversos grados de brutalidad –así como las estrategias de competencia incluyen desde las más sangrientas guerras interimperialistas justificadas invocando diferencias raciales hasta las más sutiles diferenciaciones de producto– pero en ningún caso parece incompatible con el mercado. Incluso la propia expresión de “hacer la diferencia” [*faire la différence*], que Deleuze escoge y emplea asiduamente en *Diferencia y repetición*, ya resulta indiscernible de su uso para referirse a la competencia entre trabajadores en los segmentos privilegiados de mercado de trabajo: uno debe hacer la diferencia respecto de los otros si quiere imponerse en la selección de personal. Desde luego que, en la filosofía de la diferencia de Deleuze (2002: 99), no es la gerencia de personal, sino el eterno retorno nietzscheano quien selecciona. Escribe así que:

Nietzsche reprocha a todos los procedimientos de selección fundados sobre la oposición o el combate, beneficiar la medianía y el “gran número”. Corresponde al eterno retorno operar la verdadera selección, porque elimina, por el contrario, las formas medias y desentraña “la forma superior de todo lo que es”.

Pero cuando aquella afirmación de la diferencia se viste de revolución o bien este eterno retorno de revolución permanente, la ambigüedad política inunda las páginas deleuzianas.

5. El liberalismo no es, ciertamente, un fantasma que recorra exclusivamente las páginas deleuzianas. Así pues las precauciones contra el liberalismo reaparecen cuando el concepto de multiplicidad de las diferencias de Deleuze, que sigue siendo de factura más bien filosófica, intenta adoptar aristas más explícitamente políticas, con alguna ayuda de Spinoza, en el de multitud de Negri o Virno (2003: 77)⁶.

La noción de multitud parece tener cierto aire de familia con el pensamiento liberal porque valoriza la individualidad, pero, al mismo tiempo se diferencia radicalmente de aquel en el hecho de que tal individualidad es el fruto final de una individuación que proviene de lo universal, de lo genérico, de lo preindividual. La aparente cercanía se convierte de este modo en la mayor lejanía.

6. El concepto de multitud empleado por Negri o Virno es de origen espinosiano (Negri: 1993, en particular), pero el contenido que le atribuyen sería inconcebible sin la mediación de la filosofía deleuziana de la diferencia.

La noción de multitud de Virno se apartaría así del liberalismo en que el concepto de individuo asociado a la misma sería a posteriori respecto de un proceso de individuación, mientras que el concepto de individuo del liberalismo sería a priori. Aclara Virno (2004) en un reportaje:

La idea de individuo de los liberales y de singularidad de la multitud son como dos gemelos, pero opuestos el uno al otro. [...] Son muy parecidos, pero con dos significados profundamente distintos. Porque el liberal piensa que el individuo es el elemento primero y después se trata de comprender cómo el individuo actúa en relación con los otros y con el Estado. Desde el punto de vista de la multitud, el individuo, la singularidad es el resultado de un proceso.

Y en efecto, esa distinción entre conceptos a priori y a posteriori de individuo permite apartar la noción de multitud del liberalismo... *iusnaturalista* de los siglos XVII y XVIII, que erigía sus conceptos de Estado y mercado sobre la base de antropologías filosóficas. Pero ya es dudoso que permita hacerlo a propósito del liberalismo de John Stuart Mill, y es seguro que no a propósito del de Richard Rorty. Además, en los hechos, las propias relaciones sociales mediadas por la producción y el intercambio de mercancías son un componente decisivo de esa esfera preindividual a partir de la cual tiene lugar esa individuación –como el propio Virno parece reconocerlo– y no hay razones para suponer que un concepto de individuo que reconozca semejante individuación a partir del mercado sea incompatible con el liberalismo. Nada impide, en otras palabras, que el capital asuma en su politología esa noción de individuo reducido a una combinación de las marcas de las mercancías que consume promovida por su propio marketing, como ya lo hizo, ciertamente, con tantas otras nociones provenientes del mercado.

Muy próximos a Virno, Negri y Hardt definen en *Imperio* (2002: 100): “la multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él”. Pero, enfrentados a la necesidad de apartar su noción de multitud respecto de la tradición liberal, no echan mano a la relación entre multitud e individuo, sino a la relación entre multitud y clase. “La multitud es un concepto de clase”, aseveran Negri y Hardt (2004: 131). Sin embargo, el inconveniente

con las concepciones económicas de las clases, argumentan, radica en que imponen una falsa opción entre la unidad (el marxismo, las clases capitalista y trabajadora) y la pluralidad (el liberalismo, las diferencias de raza, etnia, género, sexualidad, etcétera). “La obligación de elegir entre unidad y multiplicidad –escriben Negri y Hardt (2004: 132) un poco más adelante– equivale a tratar la clase como un concepto meramente empírico y omite la consideración de hasta qué punto la propia clase se define políticamente.” El argumento no carece de algunas ambigüedades, pero aceptamos su conclusión: “la indagación sobre la clase económica, al igual que una indagación sobre la raza, en vez de empezar por un mero catálogo de diferencias empíricas, debe fijarse en las líneas de la resistencia colectiva al poder” (*ibid.*). Esta conclusión aleja de manera contundente el fantasma del liberalismo. En efecto, si la noción de multitud es definida en estos términos de resistencia colectiva al poder resulta incompatible, ciertamente, con esa convivencia de las diferencias tan grata al liberalismo. Pero el inconveniente con esta definición, rigurosamente dialéctica, es que resulta no menos rigurosamente incompatible con la definición antes mencionada y con cualquier otra que descansa en una sustitución de la negación por la diferencia o del antagonismo por la multiplicidad. Negri y Hardt pagan el precio por expurgar el concepto de multitud del fantasma del liberalismo, en pocas palabras, en moneda nietzscheana y en la ventanilla hegeliana.

Adviértase que de este atolladero no se puede salir invocando una supuesta prioridad y exterioridad de la resistencia respecto del poder. De Foucault (en particular, 1987: 112 ss., y 2001: 255 ss.), en este sentido, Deleuze (1987: 119) rescata:

La última palabra del poder es que la *resistencia es primera*, en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están, necesariamente, en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas. Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de resistencia.

Luego, una vez que esa resistencia haya sido asimilada al deseo o la vida, volveremos sobre este punto. Por ahora sólo digamos que esta salida, simplemente, desplaza el problema: se presenta esta vez como la tensión resultante entre una resistencia definida en relación con el poder y una resistencia que guarda

prioridad o exterioridad respecto del poder⁷. Y la solución sigue siendo dialéctica: la resistencia y el poder se constituyen ambos recíprocamente en el antagonismo y cualquier prioridad o exterioridad son meras ilusiones.

Pero retomemos el hilo de nuestra argumentación. Sospechamos, en resumen, que aquellas dificultades que enfrentaba Deleuze y éstas que enfrentan Negri o Virno para apartar el fantasma del liberalismo de conceptos como multiplicidad o multitud radica, en última instancia, en que estos conceptos fueron intencionalmente concebidos con prescindencia de la dialéctica, o en que sus objetos fueron privados de su inherente carácter antagónico, que es decir lo mismo. Esta es la diferencia clave entre conceptos como los de sociedad como totalidad antagónica o de clase como resultado de la lucha de clases, por un lado, y conceptos como los de multiplicidad de diferencias o multitud de singularidades, por el otro. Y así, casi inadvertidamente, volvemos a Adorno y su dialéctica negativa. Porque, como antes dijimos, la dialéctica negativa puede definirse, justamente, como el modo de pensamiento adecuado a ese carácter antagónico de la sociedad capitalista, aunque apunte a superarlo. Escribe Adorno (1986a: 148):

La dialéctica no es de hecho ni sólo método ni tampoco algo real entendido ingenuamente. [...] No es un método: ya que la cosa no reconciliada, y que carece precisamente de esa identidad que el pensamiento imita, está llena de contradicciones y se cierra a cualquier tentativa de una interpretación unánime. Pero es la cosa la que da motivo a la dialéctica, y no el impulso organizador del pensamiento. Tampoco es algo simplemente real: puesto que la contradictoriedad es una categoría reflexiva, la confrontación pensante de cosa y concepto. La dialéctica como procedimiento significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción

7. No casualmente Deleuze remite, en este momento de su argumentación acerca de Foucault, a la "inversión" de Tronti (2001: 93). "También nosotros hemos visto, primero, el desarrollo capitalista, después las luchas obreras. Es preciso transformar radicalmente el problema, cambiar de signo, recomenzar desde el principio: y el principio es la lucha de clases obrera." La confrontación entre Adorno y Tronti propuesta por Holloway (2007) es, en este sentido, muy pertinente: la prioridad y exterioridad de la potencia respecto del poder en el neoautonomismo de Negri tiene como antecedente esa inversión autonomista de Tronti, es decir, esta afirmación de la prioridad y exterioridad del trabajo respecto del capital. Y ambas operaciones caen bajo una misma crítica dialéctica, que alcanza en la dialéctica negativa de Adorno su máxima expresión.

experimentada en la cosa y en contra de ella. Siendo contradicción en la realidad, es también contradicción a la realidad. Pero dicha dialéctica no es conciliable con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfía de lo idéntico.

Más aún. La propia legitimidad de la dialéctica negativa como modo de pensamiento no excede la existencia histórica de esa sociedad antagónica: “su propio ser se ha ido constituyendo y es tan caduco como la sociedad antagónica” (Adorno, *op. cit.*: 145)⁸.

6. Pero dejemos las definiciones y despleguemos algunas implicancias de esta confrontación entre la dialéctica negativa adorniana y aquella filosofía deleuziana de la diferencia. La dialéctica negativa adorniana hereda de su precursora hegeliana su mandato de pensar sin partir de principios —en el sentido de *ar-jai*— habida cuenta del carácter mediado de toda inmediatez. Recordemos, por ejemplo, la crítica de Adorno (1986a: 109; véase asimismo 1982) a la conversión heideggeriana del *Sein* en principio trascendente:

Su proceder es dialéctico en cuanto sujeto y objeto no son algo inmediato y último; pero deja de serlo al lanzarse más allá de ellos a por algo inmediato, primero. El pensamiento se convierte en arcaizante con sólo transfigurar en *arjé* metafísica lo que en la dispersión del ente hay de más que este mismo.

La filosofía deleuziana de la diferencia, a pesar de su intención inmanentista, a pesar de sus rigurosas críticas a las tradiciones filosóficas trascendentalistas, acaba postulando un principio semejante⁹. La propia afirmación de la diferencia, asociada con la *voluntad*

8. También en este sentido la dialéctica negativa adorniana difiere de la filosofía de la diferencia deleuziana que, heredera en esto del formalismo estructuralista, sueña con “sistemas sometidos al eterno retorno” en la mecánica, la física, la biología, la psicología, la literatura, etcétera (Deleuze 2002: 184 ss.), con “sistemas de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales” como el atomismo físico, el organismo biológico, la sociedad (*op. cit.*: 279 ss.), etcétera.

9. Su propia tesis anti-aristotélica de la univocidad del ser, planteada en *Diferencia y repetición* (2002: 72), es una buena síntesis de esa intención inmanentista: “El ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia”. Esta tesis de la univocidad del ser se encuentra ya, según argumenta Deleuze (1996), a propósito de la relación entre sustancia y modos en Spinoza.

de poder nietzscheana, ya parecía implícitamente elevada a un principio trascendente en los escritos mencionados antes, que reaparecerá de forma mucho más evidente a posteriori bajo los nombres de *deseo* y *vida*. Detengámonos un momento en este asunto.

Es sabido que, en su crítica del psicoanálisis, Deleuze y Guattari ponen énfasis en la naturaleza productiva del deseo, desvinculándolo de la carencia de objetos reales, pero también de la producción de realidades meramente fantasmales. El deseo es, entonces, productivo en sentido estricto, y la producción social no es sino producción deseante en ciertas condiciones. El problema del psicoanálisis radicaría, justamente, en que edipizaría esa producción deseante, es decir, en que reduciría la multiplicidad de los objetos parciales a representantes parentales: “toda la producción deseante es aplastada, abatida, sobre las imágenes parentales, alineada en las fases preedípicas, totalizada en Edipo: de este modo, la lógica de los objetos parciales es reducida a nada” (Deleuze y Guattari, 1998: 50). El esquizoanálisis se propone, entonces, “esquizofrenizar el inconsciente” para “recobrar la fuerza de las producciones deseantes” (*op. cit.*: 59), “deshacer el inconsciente expresivo, siempre artificial, represivo y reprimido, mediatizado por la familia, para llegar al inconsciente productivo inmediato” (*op. cit.*: 104)¹⁰. El argumento clave de Deleuze y Guattari en este sentido reside en que no puede deducirse la naturaleza de lo reprimido a partir de su represión, esto es, la naturaleza edípica del deseo a partir de su edipización por la familia.

La represión implica una doble operación original, una mediante la cual la formación social represiva [*répressive*] delega su poder en una instancia reprimente [*refoulante*], otra por la que, correlativamente, el deseo reprimido [*reprimé*] está como recubierto por la imagen desplazada y trucada que de él suscita la represión. (*op. cit.*: 125)

Resta, entonces, precisar la naturaleza del deseo, de ese tercer respecto de la represión y la imagen que esa represión impone del mismo, con independencia de ambas.

10. Demás está decir que esta “esquizofrenización del inconsciente” es el correlato psicoanalítico de aquella empresa de liberación de la diferencia respecto de su reducción a la negatividad que Deleuze había anunciado en *Diferencia y repetición* (2002: 168). “Los fenómenos del inconsciente –decía ya por entonces– no se dejan comprender bajo el formato demasiado simple de la oposición o del conflicto.”

Recordemos el papel que Deleuze y Guattari atribuyen al psicoanálisis freudiano dentro de la ruptura, señalada por Foucault (1998: 248 ss.), entre la *episteme* clásica de la representación y la *episteme* moderna de la producción.

Del mismo modo que Ricardo funda la economía política o social al descubrir el trabajo cuantitativo como principio de todo valor representable –anotan–, Freud funda la economía deseante al descubrir la libido cuantitativa como principio de toda representación de los objetos y de los fines del deseo. Freud descubre la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del deseo, Ricardo, la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del trabajo, más allá de toda representación que la vincularía a objetos, fines e incluso fuentes en particular. Freud es, por tanto, el primero en despejar el *deseo a secas*, como Ricardo *el trabajo a secas*, y con ello la esfera de la producción que desborda efectivamente la representación. (Foucault, *op. cit.*: 309)

En efecto, puede considerarse como un enorme acierto de la economía política el de remitir el valor de las mercancías a ese concepto de trabajo privado de cualquier especificidad como trabajo comercial, manufacturero, agrario, etcétera, que preanuncia de alguna manera el concepto marxiano de trabajo abstracto. Pero adviértase que, en cambio, no es acierto, sino ceguera suya la de asumir ese concepto como ajeno a cualquier determinación analítica e histórica: esas determinaciones que se encuentran en la mediación mutua entre abstracción del trabajo y asalarización y monetización de las relaciones sociales en el concepto marxiano de trabajo abstracto¹¹. Porque el valor no remite a un trabajo indeterminado, sino a un trabajo en abstracción de su específica

11. Marx atribuye ya a Smith, a pesar de sus ambigüedades, ese concepto de *trabajo a secas*. “Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro” (Marx, 1986: 25). Pero enseguida remarca que este concepto, que contempla la relación social más simple, vigente en cualquier sociedad, sólo puede concebirse como resultado del desarrollo de la sociedad capitalista. Tanto el concepto como su objeto son productos históricos, abstracciones muy determinadas. “Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites” (*op. cit.*: 26).

determinación como diversos trabajos concretos. Más importante aún. Mientras este trabajo abstracto existe objetivamente, como una abstracción objetiva resultante de la producción de mercancías para el intercambio, aquel trabajo indeterminado apenas si existe como una idea más o menos vacía de contenido, como una abstracción subjetiva resultante de la puesta entre paréntesis en el pensamiento de todas las determinaciones que diferencian a los distintos trabajos históricos. El *trabajo a secas*, entendido de esta última manera, sólo podría aspirar a ser un concepto residual, casi carente de contenido. Ahora bien, ¿puede aspirar a otro destino la noción de *deseo a secas* que persiguen denodadamente Deleuze y Guattari? Ciertamente, a Marx no puede objetársele el que determinara ese concepto de *trabajo a secas* como trabajo abstracto productor de mercancías. ¿Podría objetársele a Freud el que insistiera en pensar ese *deseo a secas* como deseo vinculado a objetos y fines edípicos particulares? Marx no puede ser acusado de “mercantilizador” por reducir el trabajo a ese trabajo abstracto productor de mercancías. ¿Podría acusarse a Freud de “edipizador” por reducir el deseo a objetos y fines edípicos?

Pero vayamos un paso más adelante. Esa determinación marxiana del *trabajo a secas* como trabajo abstracto no solamente es una determinación analítica, sino también histórica. Sabemos que la historicidad del deseo edípico, en la concepción freudiana explícita, es más controvertible. Sin embargo, ya en su inevitable remisión al triángulo de una estructura familiar determinada, ese deseo es implícitamente más histórico que cualquier supuesto *deseo a secas*. Un paso más aún. Al concepto marxiano de trabajo abstracto, a causa de la mencionada mediación mutua entre abstracción del trabajo y asalarización y monetización de las relaciones sociales, es inherente el antagonismo. La conversión generalizada de los distintos trabajos concretos en un único trabajo abstracto es pues inseparable de la conversión del trabajador en trabajador asalariado, separado de los medios de producción, explotado por el capital. Pero también al concepto freudiano de deseo edípico, inseparable respecto de la ley paterna, subyace el antagonismo, como ejercicio de la represión social delegado en la familia. La determinación, en ambos casos, es negación. Y esta negación es, en ambos casos, inscripción de un antagonismo.

Por supuesto, Deleuze y Guattari no sostienen que Freud haya inventado el Edipo, sino que la práctica psicoanalítica dominante, psicologista y adaptacionista tiende a reforzar sus mecanismos. “No

decimos que Edipo y la castración no sean nada: se nos edipiza, se nos castra, y no es el psicoanálisis quien inventó estas operaciones a las que tan sólo presta los recursos y procedimientos de nuevo cuño” (1998: 73). “No es el psicoanálisis el que inventa a Edipo: sólo le proporciona una última territorialidad, el diván, como una última ley, el analista déspota y recaudador de dinero” (*op. cit.*: 277). Esta crítica a la práctica psicoanalítica predominante se encuentra ampliamente justificada. Pero los inconvenientes comienzan cuando Deleuze y Guattari enjuician la teoría freudiana —así como a su relectura lacaniana— en su conjunto a partir de esa mala praxis. Porque el filo crítico de una teoría capaz de desnudar las huellas de la represión en la subjetividad no queda mellado por el conservadurismo de una praxis terapéutica, ni siquiera cuando ésta se inspirara fielmente en esa teoría, que convalide esa represión¹². Ese filo crítico puede quedar mellado, en cambio, si, en nombre de un deseo indeterminado, esa represión es desplazada del puesto clave que esa teoría le otorgaba en la génesis de la subjetividad, aun cuando este desplazamiento aspirara a sustentar una praxis más progresista. Porque la insistencia de Freud en el nexo entre deseo y represión es, aún más allá de sus propias intenciones, una denuncia de la sociedad represora. La grandeza de Freud radica, pues, en que “rehúsa pretender una armonía sistemática allí donde las cosas estén desgarradas en sí mismas, [en que] hace patente el carácter antagónico de la realidad social en la medida en que éste alcanza a su teoría y a su praxis en el interior de una división del trabajo prescrita”, afirma Adorno (1979: 117).

Salvando las distancias entre Deleuze y Guattari por un lado, y Fromm o Horney por otro, naturalmente, la crítica adorniana del revisionismo psicoanalítico discurre en un camino pertinente en este contexto. En efecto, Adorno (*op. cit.*: 105 y 107) rechazó de plano cualquier intento apresurado de sociologizar el psicoanálisis:

Al detenerse con obstinación en la atomística existencia del individuo, Freud ha alcanzado a ver la esencia de la socialización mucho más que la ligera ojeada de los otros a las circunstancias sociales. [...] Cuanto más se sociologiza el psicoanálisis, más romo se vuelve en cuanto órgano para lograr un conocimiento de los conflictos de origen social.

12. En esta afirmación del carácter crítico del psicoanálisis freudiano, así como en el rechazo de la interpretación revisionista que mencionaremos más abajo, sin desconocer otras diferencias, Marcuse (1986) coincide con Adorno.

Adorno reivindicó asimismo la importancia concedida por el psicoanálisis a las experiencias traumáticas infantiles que tienen lugar en el seno de la familia –por excelencia, a la castración edípica en la génesis de la neurosis– porque:

Lo que propiamente llevó a Freud a otorgar un peso especial a ciertos procesos singulares de la niñez es –aunque no lo haya formulado– el concepto de lesión. Una totalidad de carácter, según la dan por supuesta los revisionistas, es un ideal que sólo sería factible en una sociedad no traumática. (*op. cit.*: 104)¹³

Afirmar que ese carácter invocado por los revisionistas era, en los hechos, algo más que un “sistema de cicatrices” equivalía, para Adorno (*op. cit.*: 113-114), a una apología de la sociedad en la que ese carácter se configuraba.

En la constitución actual de la existencia, las relaciones entre los hombres ni proceden de su libre albedrío ni de sus instintos, sino de leyes sociales y económicas, que se salen con la suya por encima de ellos; y si en tal situación la psicología se humaniza o se hace idónea para la sociedad, obrando como si fuese ésta la determinada por los hombres y por su yo más íntimo, presta a una realidad inhumana el resplandor de lo humano.

¿La empecinada búsqueda de un deseo a secas, carente de determinación edípica, por parte de Deleuze y Guattari no los arroja al borde de una apologética semejante?

7. Pero Adorno había respondido *avant-la-letre* también al postrer vitalismo deleuziano, y no casualmente en sus críticas al vitalismo bergsonian, que constituye a su vez una de las inspiraciones decisivas del deleuziano.

13. Demás está decir que, en esta crítica adorniana al revisionismo, no está en juego una adhesión a una ortodoxia freudiana. Adorno (1987: 58) reconoce la veta conservadora de un pensamiento freudiano que “siguió de un modo materialista, y contra la ideología burguesa, la acción conciente hasta el fondo inconsciente de los impulsos, pero adhiriéndose a la vez al menosprecio burgués del instinto, producto éste de aquellas racionalizaciones que él desarmó”. Está en juego, en cambio, una estrategia dialéctica de asimilación del psicoanálisis que apunta a superar ese conservadurismo a partir de la radicalización de las dimensiones críticas inherentes al propio psicoanálisis, una estrategia parecida, justamente, a la adoptada por Adorno ante la dialéctica afirmativa hegeliana. Ése es el significado, que merece generalizarse, encerrado en el aforismo de que, “en el psicoanálisis, nada es tan verdadero como sus exageraciones” (*op. cit.*: 47).

La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida. (Adorno, 1986a: 16)

Adorno reconoce esto con palabras que, acaso, Deleuze hubiera suscrito. Pero, un poco más adelante, agrega que, en confrontación con esta tradición:

Por amor a lo irracional ha creado Bergson, con un golpe de mano, otro tipo de conocimiento. La sal dialéctica es arrastrada por el flujo uniforme de la vida; lo que ha cuajado como una cosa es considerado sin más como secundario, en vez de comprendido junto con esa accesoria. El odio contra el universal petrificado funda un culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido, a la vez que planea sus dos formas de conocimiento en un dualismo tan tirante como no pudieron serlo más las doctrinas de sus adversarios, Descartes y Kant. Al conocimiento del mecanismo causal en cuanto saber pragmático le molesta tan poco la intuición como a la estructura burguesa la elegante liberalidad de quienes le agradecen su situación privilegiada. (*ibíd.*)

Ese “culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido” define adecuadamente por anticipado el pensamiento deleuziano tardío. Y la crítica adorniana de ese culto incumbe, igualmente, a Bergson y a Deleuze (Adorno, *op. cit.*: 17; véase asimismo 1986b: 61 ss., 145 ss. y 161):

Si un conocimiento, incluido el de Bergson, quiere concretarse, tiene que echar mano de la racionalidad que desprecia. De otro modo, duración elevada a Absoluto, el puro devenir, el acto puro se convertirían en la misma intemporalidad que critica Bergson a la metafísica desde Platón y Aristóteles. A Bergson no le preocupó que aquello en cuya dirección tantea se queda en fantasmagoría si no es enfocado con el instrumental del conocimiento y la reflexión sobre medios propios; un procedimiento que desde un principio carece de mediación con el del conocimiento está abocado a la arbitrariedad.

[...] La ilusión de poseer inmediatamente lo múltiple repercutiría como regresión mimética en mitología, en niebla de lo difuso, lo mismo que en el polo opuesto el pensamiento unitario,

imitación de la ciega naturaleza a fuerza de reprimirla, termina en opresión mítica. La reflexión de la ilustración sobre sí misma no es su revocación, aunque el mantenimiento del *statu quo* haga que sea corrompida en este sentido.¹⁴

Este rechazo de cualquier intento de dejar atrás esa violencia identificatoria que ejerce el concepto sobre el objeto mediante un pretendido acceso inmediato a ese objeto es constitutivo de la dialéctica negativa. Adorno (1981: 100) se sitúa a sí mismo en este punto más próximo a Hegel que a Bergson, porque “sabía que toda crítica de la conciencia cosificadora, fragmentadora y enajenadora que meramente la haga contrastar, desde afuera, con otra fuente de conocimientos permanece impotente”.

Pero sigamos avanzando. Adorno no se limita a una crítica filosófica de este vitalismo bergsoniano, sino que esboza una crítica histórica de su concepto clave, el de vida. En las páginas de *Dialéctica negativa* (1986a: 261) dedicadas a reflexionar sobre el par libertad-necesidad en términos de la imposición de la ley del valor sobre los individuos formalmente libres, recupera así el concepto de vida.

La vida se sigue reproduciendo en un contexto carente de libertad, a pesar de que su concepto presupone por su mismo significado la posibilidad de lo todavía por incorporar, de una experiencia abierta, hoy disminuida hasta el punto de que la palabra vida suena ya como un consuelo vacío. [...] En la anarquía de la producción de mercancías se manifiesta la instintividad de la sociedad, como lo connota el hecho de designar con una categoría biológica, vida, lo que es esencialmente social. Si el proceso productivo y reproductivo de la sociedad fuese transparente para los sujetos y determinado por ellos, tampoco seguirían siendo arrojados pasivamente de un lado para otro por las ominosas tormentas vitales.

La irracionalidad del concepto de vida responde pues a la irracionalidad de su objeto, por ejemplo, la reproducción de la vida social como reproducción del capital, y si este objeto quedara atrás

14. Esta reflexión adorniana empalma, naturalmente, con la dialéctica de la Ilustración en su conjunto. La consigna de Adorno y Horkheimer (1987: 11) de que “el Iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no quiere que los hombres sean completamente traicionados” equivale a rechazar cualquier intento regresivo respecto de la razón ilustrada, como el bergsoniano, en su caso (¿y el deleuziano, en el nuestro?).

arrastraría consigo a su concepto. Desde luego que esto no sucedió hasta nuestros días, que la reproducción de la vida social sigue desenvolviéndose como reproducción del capital, pero acaso el significado de ese concepto de vida se haya modificado, entre tanto, con las modificaciones en la propia reproducción capitalista. Revisemos ciertas imágenes sugerentes. Las *tormentas vitales* mencionadas por Adorno aluden a la pieza de piano homónima de Franz Schubert: esa pasión romántica desencadenada a finales del siglo XVIII, ciertamente, dejó sus huellas en el concepto de vida del vitalismo de finales del siglo XIX. Pero las imágenes deleuzianas son menos apasionadas. La vida comatosa del villano de *El amigo común* de Dickens, que sobrevive a su ejecución y goza de la empatía de quienes antes lo habían condenado pero ahora lo cuidan. El relato está bien escogido. Deleuze (1995: 2) concluye que “entre su vida y su muerte, hay un momento que no es sino el de una vida jugando con la muerte”. El concepto de *una vida* que Deleuze tiene en mente quiere ser sinónimo de inmanencia absoluta y debe, por ende, ser vida singular aunque no individualizada, ni personalizada, ni conciente, ni subjetiva. Este concepto completamente indeterminado de vida es, ciertamente, otra de aquellas fantasmagorías denunciadas por Adorno. Pero antes de seguir, reparemos en el contraste entre aquella vida tormentosa y esta vida comatosa, entre aquella vida animal y ésta vegetativa, contraste sintomático acaso, parafraseando a Adorno (1986a: 262), de lo cada vez menos de vida que va quedando en la vida: una vida reducida a autoconservación desnuda o, más exactamente, a autoconservación que perdió su prefijo (*op. cit.*: 232). En su inmanencia a sí misma, en su no pertenencia a un sujeto y su no remisión a un objeto, en su consecuente indiferencia ante distinciones como las de actividad y pasividad o potencia y acto, esta vida vegetativa es un ciego perseverar: una “potencia, beatitud completas” como esa que insiste en el moribundo (Deleuze, 1995), una “mera contemplación sin conocimiento” como la que conduce a una rata a contraer un hábito (Deleuze y Guattari, 1991: 215). Yaquel concepto de deseo no corre mejor suerte, puesto que también es concebido como inmanente a sí mismo, es decir, como un gozarse a sí mismo¹⁵. Deleuze insiste así en que el deseo no se relaciona con la ca-

15. A propósito del vínculo entre vida y deseo en Deleuze, Agamben (1998) explica que la vida es “el campo de inmanencia variable del deseo” y que, por ende, la vida designa la inmanencia del deseo a sí mismo.

rencia ni con la ley, ni con la naturaleza ni con la espontaneidad, ni siquiera con el placer y la sexualidad: requiere una *ascesis* que, como en el amor cortés o en el masoquismo, permite que “el deseo se alimente de sí mismo” (Deleuze y Parnet, 1997: 112-113). Vida y deseo quedan ambos reducidos así a un “residuo vacío y menesteroso”, como ese que resultaba, según Adorno, de los procedimientos reductivos husserliano y heideggeriano (Adorno, 1986b: 12 ss.).

8. Volvamos ahora a nuestro asunto de la crítica del capitalismo. Aunque no nos hemos alejado de la misma tanto como parece, porque esas nociones deleuzianas de vida y deseo no sólo operan como principios de su pensamiento filosófico en un sentido amplio, sino que también aspiran a operar como tales principios de su pensamiento político. Deleuze (1987: 122) decreta, solidariamente con el último Foucault, que “la vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida”, esto es, cuando el poder deviene biopoder¹⁶. Pero tan indeterminado filosóficamente era ese concepto de vida, como neutro es políticamente. La vida vegetativa del personaje de Dickens difícilmente pueda aspirar a sostener política alguna, pero en caso de que así fuera, sería completamente antojadiza la atribución de cualquier signo político definido a dicha política. La crítica adorniana en el sentido de la disponibilidad política en que se encontraron las filosofías sustentadas en el concepto de existencia (1986a: 126 ss.) se aplica igualmente a una filosofía sustentada en el concepto de vida. El existencialismo heideggeriano supo adaptarse al nazismo como el sartreano al comunismo, aunque sus lectores moderados no tienen razones para alarmarse, porque el vitalismo deleuziano se acomoda, en los hechos, a orientaciones políticas mucho menos extremas¹⁷.

16. Naturalmente, existen afinidades importantes entre las filosofías deleuziana y foucaultiana en general y, en particular, ambos comparten en sus últimos escritos una misma preocupación por la vida. Pero no creemos que sea tan claro que en el último Foucault haya ese vitalismo que Deleuze (1987: 121 ss.) le atribuye: la vida sigue apareciendo predominantemente, en Foucault, antes como objeto de poder que como origen de una resistencia al mismo.

17. El correlato de esta disponibilidad política es cierto decisionismo que, en el existencialismo francés de posguerra, condujo al intento de “oponer desesperadamente a la omnipotencia de la sociedad un concepto aislado, presuntamente ontológico, de espontaneidad subjetiva” (Adorno, 1993: 41).

Pero al deseo no le va mejor que a la vida como sustento de un pensamiento político crítico. Deleuze y Guattari (1998: 121) habían proclamado, poco después y partiendo de la revuelta del mayo francés, que “el deseo en su esencia es revolucionario”. Un revolucionario deseo esquizo era confrontado entonces, bastante esquemáticamente, con la neurótico-paranoica represión vigente. La irrupción del deseo inconsciente de grupo, antes que la del interés conciente de clase, encendía la revolución (*op. cit.*: 263 ss.). “La sociedad capitalista –suponían– puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo” (*op. cit.*: 390). El esquizoanálisis se proponía, en ese marco, “desedipizar el inconsciente para llegar a los verdaderos problemas” (*op. cit.*: 88), para “llegar al inconsciente productivo inmediato” (*op. cit.*: 104). Pero el supuesto de que un presunto deseo a secas es revolucionario es tan arbitrario como lo sería su contrapartida de que ese deseo a secas es reaccionario. A deseos en plural, no en singular, a deseos determinados conforme sus objetos y fines, no a un deseo indeterminado, en el mejor de los casos, podría atribuirse esos caracteres revolucionario o reaccionario. Y agreguemos que la sociedad capitalista puede soportar unas cuantas manifestaciones de deseo: las promueve incluso mediante el *marketing* cuando el consumo es su fin y la mercancía su objeto. Esa invocación de un presunto deseo a secas no es, pues, más revolucionaria que la invocación hedonista de un goce a secas. Ya en los años cuarenta, es decir, mucho antes del mayo y de la ulterior conversión de ese mayo en mercancía redituable, Adorno (1987: 60) supo advertir:

La exhortación a la *happiness*, en la que coinciden el científico entusiasta que es el director del sanatorio y el nervioso jefe publicitario de la industria del placer, tiene todos los rasgos del padre temible que brama contra los hijos por no bajar jubilosos las escaleras cuando, malhumorado, vuelve del trabajo a casa.

(¿Y si el mandato del padre fuera: ¡goza!/? Pero dejemos de lado esta complicación) Adorno (*ibíd.*) se negaba, por consiguiente, a que el psicoanálisis asumiera para sí la tarea de restituir a los hombres su capacidad de goce:

Dado que la gente tiene cada vez menos inhibiciones, o no demasiadas, sin estar por ello ni una pizca más sanas, un método catártico cuya norma no fuese la perfecta adaptación y el éxito económico tendría que ir encaminado a despertar en los hombres la conciencia de la infelicidad, de la general y de la propia e irre-

mediable derivada de la primera, y a quitarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantiene en ellos con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de no tenerlos en su poder.¹⁸

Desde luego que aquella apelación al deseo de Deleuze y Guattari quería ser más radical que esta exhortación a la *happiness*, es decir, a un goce decretado y manipulado por el sistema, criticada por Adorno. Pero apenas ese deseo indeterminado comienza a cobrar alguna determinación, surgen las ambigüedades: los mismos Deleuze y Guattari señalan insistentemente el parentesco entre producción social capitalista y producción deseante esquizofrénica en su calidad de decodificadoras de flujos ambas... Aunque la diferencia radicaría, argumentan, en que la primera se vería obligada a inhibirse, recurriendo a la familia y al Estado como instancias recodificadoras, mientras la segunda podría desarrollarse sin inhibiciones. Esta suerte de paráfrasis de –una lectura bastante mecanicista de– ciertas afirmaciones marxianas a propósito de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, ciertamente, será relegada al olvido junto con la noción misma de revolución más adelante. La revuelta del mayo francés, en una lectura retrospectiva, había resultado de líneas de fuga moleculares, flujos de descodificación que escaparon a las máquinas binarias de codificación estatales. Tendríamos así por una parte un dominio molar de las representaciones (las clases y sus organizaciones, como los partidos y sindicatos, resultantes de esa codificación), y por la otra un dominio molecular de los deseos (las masas o los flujos decodificantes). Los movimientos de descodificación, como el mayo, se iniciarían pues como fugas: “no son contradicciones –aclaran Deleuze y Guattari (1997: 224)–, son fugas”. El concepto de fuga se convierte así en el sustituto del concepto de contradicción o, en un lenguaje algo más político, el de éxodo reemplaza al de antagonismo¹⁹.

18. Nuevamente, a propósito de ese supuesto del argumento adorniano de que “la gente tiene cada vez menos inhibiciones sin estar más sana”, conviene recordar las reflexiones marcussianas sobre la “desublimación” y la “tolerancia” represivas (Marcuse, 1984 y 1969). En reflexiones como éstas, Adorno y Marcuse vislumbran ya esa profunda mutación en la ideología dominante a la que nos referiremos más adelante.

19. Un lenguaje más político, decimos, simplemente porque es el empleado por Negri y Hardt a lo largo de sus escritos políticos (2002 y 2004), aunque dicho

Pero ¿en qué consistiría una política de fuga? Deleuze (y Parnet, 1997: 46 y 58) intenta precisar la noción de fuga advirtiendo que:

Huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huída [que] el gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, huir es producir lo real, crear vida.

La noción de fuga remite así a aquellos conceptos de vida y deseo inmanentes a sí mismos, de manera que una política de fuga quedaría definida como una biopolítica, como una creación de la propia vida. Pero entonces ¿seguir una línea fuga consiste, en pocas palabras, en seguir los consejos de un manual de autoayuda redactado por uno mismo? Veamos. Esta biopolítica empalmaría en verdad con una nueva era de luchas políticas inaugurada por el mayo francés, de luchas transversales e inmediatas (no centralizadas ni mediatizadas) por una subjetividad sin identidad (no creadoras de identidad). Deleuze (1987: 139), con Foucault, escribía en este sentido que:

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.

Y aunque aquellos viejos buenos tiempos del mayo ya quedaron atrás, asegura Deleuze (y Parnet, 1997: 90) “que una eclosión de deseo se produzca en la célula familiar o en una escuela de barrio, poco importa, lo cierto es que siempre cuestionará las estructuras establecidas”. Olvidemos entonces las barricadas de los estudiantes insurrectos y sentémonos a la mesa familiar de la anoréxica..., es decir, revisemos una de las pocas ilustraciones que el último Deleuze (1987: 124) ofrece de la fuga biopolítica que tiene en mente: el deseo anoréxico como micropolítica.

El vacío anoréxico no tiene nada que ver con una carencia, al contrario, es una manera de escapar a la determinación orgánica de la carencia y del hambre, de escapar a la hora mecánica de

éxodo termine adoptando formas políticamente tan ambiguas como los flujos migratorios.

la comida. [...] La anorexia es una política, una micropolítica: escapar a las normas del consumo para no ser uno mismo objeto de consumo. Es una protesta femenina, la protesta de una mujer que desea tener un funcionamiento del cuerpo y no sólo funciones orgánicas y sociales que la entreguen a la dependencia.

Esta micropolítica de la anorexia, reconoce Deleuze, enfrenta en su extremo el peligro de que la militante involucrada muera de inanición. Y tiene razón. Pero olvida que desde su inicio enfrenta otro peligro, acaso menos dramático para la anoréxica aunque devastador para el argumento del filósofo. El peligro de que a la anoréxica de carne y hueso –y no a este personaje, que convive con otros no menos extraños esquizofrénicos y masoquistas deleuzianos– su conducta le haya sido dictada sin más por el anoréxico ideal de cuerpo femenino impuesto por los desfiles y las revistas de moda. Seguir una línea de fuga, en este caso, ni siquiera es seguir los consejos de un manual de autoayuda redactado por uno mismo, sino por otros.

Frente a esta biopolítica, o mejor, para emplear la noción foucaultiana, frente a esta ética del cuidado de sí, alcanza con esgrimir aquel filoso aforismo adorniano (1987: 37) de que “no cabe la vida justa en la vida falsa”. Pero, si el filo de ese aforismo no alcanzara, recordemos algunas reflexiones sobre la identidad subjetiva de la *Dialéctica negativa* (Adorno, 1986a: 240-241):

En la realidad configurada según el principio de identidad –escribe Adorno acerca del sujeto kantiano– no existe positivamente la libertad. Bajo el hechizo universal hay hombres que parecen eximidos personalmente del principio de identidad y con él de determinantes racionales; en realidad, no son más sino menos que determinados: la libertad subjetiva es esquizofrénica y por consiguiente devastadora; ella es quien de verdad entrega a los hombres a la esclavitud de la naturaleza.

Y más importante aún, su evaluación inversa del par neurosis-esquizofrenia:

Lo que hay de verdad en las neurosis es que demuestran al yo su falta de libertad en sí mismo allí donde fracasa su dominio sobre la naturaleza interna, en lo extraño al yo, en la sensación: ¿esto no soy yo! [...] ya no hay nada importante espiritualmente que no entre en la zona de la despersonalización y su dialéctica. La esquizofrenia es la verdad sobre el sujeto desde el punto de vista de la filosofía de la historia. (Adorno, *op. cit.*: 222 y 278)

9. Recapitemos y precisemos nuestros argumentos. ¿Qué puede aportarnos la dialéctica negativa adorniana –y no así la filosofía deleuziana de la diferencia– para la crítica del capitalismo contemporáneo? Conviene remarcar antes que nada que ambas comparten una misma dimensión utópica, que casi coinciden incluso en las palabras que emplean para nombrar esa utopía. “Arrancar la diferencia a su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia”, escribe Deleuze (2002: 63). Y en un mismo sentido, Adorno (1986a: 14-15; 28; 153 y 192) sostiene:

El fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. [...] La esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable. [...] La utopía sería una convivencia de lo distinto por encima de la identidad y la contradicción. [...] Una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio.

La divergencia entre ambas radica más bien en que la fidelidad a esa utopía exige, en la dialéctica negativa, un rechazo de cualquier intento de emancipar la diferencia respecto de la negatividad en el plano del concepto (de la dialéctica), toda vez que esa emancipación no haya tenido lugar en el plano del objeto (de la sociedad)²⁰. Esta fidelidad a la utopía es sinónimo de crítica dentro de la dialéctica negativa. Todos nuestros argumentos precedentes no son, en verdad, más que variaciones de este único argumento.

Pero esta divergencia, aunque sugerente, todavía no nos dice nada concluyente acerca de sus posibles aportes a la crítica del capitalismo contemporáneo. ¿Una filosofía como la deleuziana, centrada en un concepto de diferencia que quiere escapar de la

20. Conviene aclarar que esto no significa que no existan destellos de libertad, es decir, relaciones verdaderamente humanas, en las cuales lo diferente no suscite violencia identificatoria, antes de que la sociedad en su conjunto sea emancipada. El aforismo adorniano “sólo serás amado donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza” (1987: 193) quiere definir al amor como una de esas relaciones.

negatividad, es verdaderamente apologética? ¿Es verdaderamente crítica una dialéctica como la adorniana, que permanece anclada en una negatividad que remite al carácter antagónico de las relaciones sociales? Veamos. La respuesta inmediata a la primera pregunta no puede ser sino negativa. La filosofía deleuziana de la diferencia, decíamos, cuenta con una potente dimensión utópica. A esta afirmación puede objetarse que toda ideología, incluido, en particular, ese liberalismo que invocamos a propósito de varios argumentos deleuzianos, cuenta con una dimensión utópica. Pero incluso esta objeción no alcanza para cambiar aquella respuesta, pues la filosofía deleuziana de la diferencia no puede asimilarse sin más ni al liberalismo ni a ninguna otra ideología abiertamente apologética de la sociedad capitalista. La filosofía deleuziana de la diferencia recupera en cambio, evidentemente, muchos motivos de tradiciones de pensamiento anarquistas: la vida como resistencia, el Estado como máquina despótica, la exterioridad de la resistencia respecto del poder, el propio rechazo de la dialéctica y, naturalmente, sus reiteradas y explícitas invocaciones de la multiplicidad de las diferencias como anarquía coronada y otras expresiones semejantes. La filosofía deleuziana de la diferencia puede, entonces, ser asumida –y así es asumida por algunos de sus seguidores– como anarquista o, mejor aún, como posanarquista. Pero con éstas no están dichas las últimas palabras. Ahora debemos dejar por un momento la crítica interna y preguntarnos por la relación que guarda esta filosofía posanarquista de la diferencia con la ideología dominante en el capitalismo contemporáneo.

Acaso la respuesta más tajante a esta pregunta se encuentre en esa provocativas preguntas que Slavoj Žižek (2004: 11-12) plantea a propósito de la escena, trazada por Jean-Jacques Lecercle, de un *yuppie* leyendo en un medio de transporte público *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari.

Ysi no hubiera perplejidad, sino más bien entusiasmo, a medida que el *yuppie* lee acerca de la comunicación de las intensidades afectivas por debajo del nivel del sentido (“Sí, ¡así diseño mis publicidades!”), o cuando lee consignas como las de hacer explotar los límites de la subjetividad autocontenida y acoplar directamente el hombre a la máquina (“¡Esto me hace acordar al juguete preferido de mi hijo, el superhéroe que se transforma en automóvil!”), o sobre la necesidad de reinventarse a sí mismo permanentemente, abriéndose a la multitud de deseos que nos

empujan al límite (“¿No es ése el objetivo del nuevo videojuego de sexo virtual que estoy desarrollando? Ya no se trata de reproducir el contacto sexual corporal, sino de ¡hacer estallar los confines de la realidad establecida e imaginar modos intensivos inéditos de placer sexual!”). Hay, efectivamente, características que justifican que llamemos a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío.

Esta respuesta de Žižek, es acaso demasiado tajante y provocadora, pero creemos que encierra un núcleo de verdad. Si hubiera tenido lugar una mutación ideológica tal que la ideología dominante ya no descansara tanto en valores universalistas como los asociados a las nociones de totalidad y sistema, historia universal, sujeto y objeto idénticos a sí mismos y dualistamente distinguidos, etcétera, si más bien la fragmentariedad y la multiplicidad de las diferencias, la disolución del dualismo y las identidades de sujeto y objeto, el acontecimiento fueran valores claves de la ideología dominante en el capitalismo contemporáneo, entonces, el carácter crítico de una filosofía de la diferencia como la deleuziana no podría asumirse acríticamente. Una filosofía que reivindicara la diferencia de manera inmediata, por ejemplo, una diferencia que esquivara la negatividad, quedaría condenada en semejante contexto, en el mejor de los casos, a una versión radicalizada del discurso acerca de la convivencia armónica de las diferencias dentro del horizonte delimitado por el mercado y la democracia capitalistas propia del liberalismo dominante en ese contexto. Y acaso en ese gesto radical pusiera en juego una dimensión utópica, pero simultáneamente estaría traicionando su propia utopía de una emancipación de la diferencia.

Terry Eagleton (1997: 68-70) describe con exactitud aquella mutación ideológica.

Hubo un tiempo, durante los días del capitalismo liberal clásico, cuando todavía era bastante posible y necesario justificar nuestras acciones de buenos burgueses con una apelación a ciertos argumentos racionales con fundamentos universales. [...] Cuando el sistema evoluciona, empero –cuando coloniza nuevos pueblos, importa nuevos grupos étnicos a sus mercados de trabajo, impulsa la división del trabajo, se ve obligado a extender sus libertades a nuevos espacios–, comienza, inevitablemente, a minar su propia racionalidad universalista. Pues es difícil no reconocer que existe ahora una serie completa de nuevas culturas, idiomas y maneras de hacer cosas que compiten, mientras que la naturale-

za hibridadora, transgresiva, promiscua del capitalismo las ha ayudado a surgir. [...] El sistema es, en consecuencia, confrontado con una elección: seguir insistiendo en la naturaleza universal de su racionalidad, frente a la enorme evidencia, o tirar la toalla y volverse relativista, aceptando con tristeza o alegría que no puede exhibir fundamentos últimos para legitimar sus actividades. Los conservadores cerrados toman el primer camino, mientras que los liberales actualizados toman el segundo. [...] En esta fase posimperialista, y en una sociedad que se supone multicultural, el sistema no puede ya plantear plausiblemente que sus valores son superiores a los de los demás, sino simplemente –término clave posmoderno– diferentes.

Pero ya Adorno había anticipado filosóficamente, a propósito del sistema como antinomia, en *Dialéctica negativa*, esta dialéctica ideológica originada en la tensión entre universalización de las relaciones sociales capitalistas y subordinación de las diferencias. Escribe Adorno (1986a: 34):

Ya en Kant lo único que aún contenía a la *ratio* emancipada, al *progresus ad infinitum* era el reconocimiento, por lo menos formal, de la diferencia. La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa. También ésta debe extenderse constantemente para conservarse, para permanecer igual a sí misma, para “ser”; tiene que avanzar más y más, rechazar cada vez más lejos sus fronteras sin respetar ninguna, no permanecer igual a sí misma.

La tendencia histórica hacia la universalización de las relaciones sociales capitalistas (Adorno tiene en mente las afirmaciones marxianas acerca de la naturaleza global del capital) se traduce pues en la tendencia sistemática del idealismo. La subsunción del trabajo al capital se reproduce idealmente como subsunción de la diferencia a la identidad del sistema. Demás está decir que es este imperialismo filosófico el que alcanzaría en el sistema de Hegel su culminación. “El de Hegel realmente no se iba construyendo a sí mismo, sino que implícitamente ya estaba penado de antemano en todos sus detalles. Una garantía tal lo condena de antemano a ser falso” (Adorno, *op. cit.*: 35). Pero, a la vez, es esa diferencia la que sostiene al sistema: si se resolviera en su autosuficiencia, en

totalidad sin infinitud, en estática sin dinámica, en una indiferenciada identidad consigo mismo, el sistema se disolvería... ¿acaso en una multiplicidad de diferencias? Al propio éxito de aquella tendencia a la subsunción de la diferencia inherente a los sistemas idealistas –y al de su contracara, la tendencia a la subsunción del trabajo al capital– atribuye Adorno (*op. cit.*: 31), justamente, la crisis de los sistemas idealistas del siglo XVII y XVIII desde finales del siglo XIX:

El proceso en que los sistemas se desintegraron en virtud de su propia insuficiencia sirve de contrapunto a un proceso social. La *ratio* burguesa, como principio de convertibilidad que es, homogeneizó con los sistemas todo aquello que quería hacer commensurable, idéntico consigo misma; y su éxito en esta tarea fue cada vez mayor, aunque potencialmente devastador: fuera quedó cada vez menos.

Pero volvamos a finales del siglo XX: ¿no representa la filosofía deleuziana de la diferencia –así como la filosofía posmoderna de conjunto– un momento ulterior de esa crisis de los sistemas filosóficos idealistas? Más exactamente, ¿no remite a un nuevo encuentro entre los restos de esa razón universalista de la que esos sistemas filosóficos habían sido la máxima expresión y la proliferación de diferencias desatada por el mayo francés, pero también de la posterior asimilación de esas diferencias, no a través en esa razón universalista en crisis, sino de una nueva razón relativista en ascenso, dentro de los límites del mercado y la democracia capitalistas? Si éste fuera el caso, poco puede aportar la filosofía deleuziana de la diferencia a la crítica de la ideología dominante en el capitalismo contemporáneo. Y más podría aportar la dialéctica negativa adorniana en la medida en que, en su insistencia en el carácter antagónico de las relaciones sociales capitalistas, es incompatible con cualquier ilusión acerca de una auténtica emancipación de la diferencia respecto de la negatividad dentro de esos límites del mercado y la democracia capitalistas. Vale la pena leer, como decíamos al comienzo, la *Dialéctica negativa* de Adorno. Pero agreguemos que estamos hablando no de cualquier lectura de esa obra. No estamos hablando de leerla como una reivindicación inmediata de la diferencia, sumándola así más o menos imperceptiblemente al espectro del pensamiento filosófico posmoderno. Porque esta lectura –además de violentar su contenido– cercenaría su carácter crítico frente a una ideología que convirtió esa misma reivindicación de la diferencia –siempre, desde luego, dentro de los límites del mercado y la democracia

capitalistas— en uno de sus valores decisivos. Dejemos pues esta lectura a la crítica literaria —o a la militancia micropolítica— de las universidades norteamericanas. Estamos hablando de una lectura de la *Dialéctica negativa* como dialéctica de la lucha de clases.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2001) “Sociología e investigación empírica”, en *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid, Cátedra.
- (1993) “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1987) *Minima moralia*. Madrid, Taurus.
- (1986a) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- (1986b) *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1982) *La ideología como lenguaje*. Madrid, Taurus.
- (1981) *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus.
- (1979) “La revisión del psicoanálisis”, en T.W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Sociológica*. Madrid, Taurus.
- (1976) *Terminología filosófica*, vol. I. Madrid, Taurus.
- y HORKHEIMER, Max (1987) *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- AGAMBEN, Giorgio (1998) “La inmanencia absoluta”, en E. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. París, Synthélabo.
- ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne (1985) *Para leer El capital*. México, Siglo XXI.
- DELEUZE, Gilles (2002) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik.
- (1995) “L’inmanence: une vie...”, en *Philosophie* (París), núm. 47.
- (1987) *Foucault*. Buenos Aires, Paidós.
- (1986) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- y GUATTARI, Félix (1998) *El Anti-Edipo*. Barcelona, Paidós.
- y ——— (1997) *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos.
- y ——— (1991) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- y PARNET, Claire (1997) *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos.
- EAGLETON, Terry (1997) *Las Ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2001) “El sujeto y el poder”, en el *postscriptum* a H. L. DREYFUS y P. RABINOW (comps.) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1999) “Theatrum Philosophicum”, en M. FOUCAULT y G. DELEUZE, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama.

- FOUCAULT, Michel (1998) *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.
- (1987) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- HOLLOWAY, John (2007) “¿Por qué Adorno?”, en J. HOLLOWAY, F. MATA-MOROS y S. TISCHLER (comps.), *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, págs. 11-16. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México). Anteriormente, *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 28, marzo de 2005 y *Topos y Tropos* (Córdoba, Argentina), núm. 4, 2005.
- MARCUSE, Herbert (1986) *Eros y civilización*. México, J. Mórtiz.
- (1984) *El hombre unidimensional*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- (1969) “Repressive tolerance”, en AAVV, *A critique of pure tolerance*. Londres, Jonathan Cape.
- MARX, Karl (1986) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol I. México, Siglo XXI.
- NEGRI, Antonio (1993) *La anomalía salvaje*. Madrid, Anthropos.
- y HARDT, Michael (2004) *Multitud*. Buenos Aires, Debate.
- y ——— (2002) *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- SOHN-RETHEL, Alfred (1980) *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Barcelona, El Viejo Topo.
- TRONTI, Mario (2001) “Lenin en Inglaterra”, en *Obreros y capital*. Madrid, Akal, págs. 93-99.
- VIRNO, Paolo (2004) “Crear una nueva esfera pública, sin Estado”, reportaje a Virno realizado por H. Pavón publicado en *Clarín* (Buenos Aires), 27/ 12/ 04.
- (2003) *Gramática de la multitud*. Buenos Aires, Colihue.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004) *La revolución blanda*. Buenos Aires, Parusía.

Adorno y la posvanguardia*

Darij Zadnikar

Tal vez sea ya evidente, pero como quiera lo remarco: también me cago en las vanguardias revolucionarias de todo el planeta. (Subcomandante Marcos, 2003a)

El punto de vista del sudeste de Europa

Desde mi punto de vista, el de alguien que viene de Eslovenia postsocialista, un país que formó parte del experimento fallido de Yugoslavia, la manera de abordar el marxismo occidental¹, la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, a Adorno podría ser un tanto particular. Vivimos en un ambiente que, a nivel manifiesto, renuncia a toda tradición marxista, pero en el terreno ideológico del llamado sentido común acepta las ideas más autoritarias del Estado, de los partidos y de la democracia representativa, condicionadas por el legado del marxismo burocrático. Diría que, en este aspecto, no existe gran diferencia en cuanto a otros países de Europa del Este. Y sin embargo, sí existe, puesto que en la ex Yugoslavia hubo una fuerte recepción académica del marxismo occidental; incluso se le hizo una importante contribución, por ejemplo, a través del círculo Praxis (Gajo Petrović, Milan Kangrga, Mihajlo Marković y otros) que también tuvo una gran resonancia en debates más allá de las fronteras yugoslavas. En otros países de Europa del Este que se encontraban bajo el dominio de la Unión Soviética y la ideología estalinista, la tradición del marxismo occidental fue ignorada e incluso prohibida, por ser considerada una muestra de intelectualidad burguesa y reaccionaria. Aun así, la presencia rica

* Traducción: Anna-Maeve Holloway.

1. Sobre la base del pensamiento de György Lukács y Karl Korsch.

e influyente del marxismo antiestalinista no podía prevenir el deterioro y fracaso del experimento yugoslavo. Es más, algunos de los filósofos más famosos, como es el caso de Mihajlo Marković, contribuyeron a la expansión del nacionalismo más agresivo y apoyaron a Slobodan Milošević² y otros líderes nacionalistas. Hacia finales de los decenios de 1970 y 1980 muchos jóvenes intelectuales abandonaron el marxismo occidental a favor del posmodernismo. Slavoj ŽIŽEK, el filósofo más famoso de Eslovenia, es uno de ellos. Su desarrollo filosófico, desde la Escuela de Frankfurt al psicoanálisis lacaniano y el eclecticismo posmoderno³ es importante e incluso constituye un paradigma del clima intelectual de este país.

Mi opinión es que debemos reflexionar de nuevo sobre la relación de las teorías emancipadoras y de liberación dentro del marco de los movimientos emancipadores y de liberación. Mi contribución al debate sobre la importancia del pensamiento de Adorno para los movimientos contemporáneos de alter-globalización expresa nuestra sensibilidad histórica dentro de estos movimientos y se concentra en la ruptura entre teoría y práctica en las formas del vanguardismo y el elitismo.

Las multitudes contra el vanguardismo

Si queremos comprender la condición actual y futura de los nuevos movimientos sociales que emergieron desde las protestas en Seattle debemos abordar los cambios estructurales y los rasgos específicos del capitalismo contemporáneo. La sublevación en el sudeste mexicano en enero de 1994 ha señalado la globalización neoliberal como el mayor problema que amenaza la existencia de los pueblos originarios en el ámbito local. La globalización neoliberal supera la división entre lo local y lo metropolitano, no sólo en la organización de la vida económica, sino también al ni-

-
2. Mihajlo Marković, un filósofo de gran importancia en el círculo Praxis, fue coautor del Memorando de la Academia de Serbia para las Ciencias y las Artes, que fue una base ideológica para la política de la Gran Serbia de Milošević.
 3. Su filosofía es una retórica brillante que va más allá del mero sibaritismo teórico controversial. Aunque fue una de las figuras ideológicas clave del Partido Liberal-Democrático gobernante y propagó la anexión de Eslovenia a la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), fuera de las fronteras eslovenas es considerado un pensador de izquierdas.

vel de la resistencia. Ya no existe un actor privilegiado ni alguna guía o manual para la emancipación, como se suponía en la era del capitalismo industrial; por lo tanto, podemos observar toda la heterogeneidad y multiplicidad de la resistencia contemporánea. Todas estas resistencias surgen, por lo general, de sus condiciones específicas, pero con la conciencia más o menos clara de que el enemigo común es el neoliberalismo. Esto las distingue de la simple política de las identidades y los estilos de vida del decenio de 1980, del mero humanismo o compromiso de las organizaciones no gubernamentales (ONG). El pluralismo de narrativas emancipadoras crea las experiencias multidimensionales y las prácticas de resistencia; se desvanecen las fronteras entre el activismo político, la expresión artística, la manera de vivir, de luchar, de sobrevivir, de disfrutar, etcétera. Incluso la diferencia entre lo político y lo privado se está perdiendo en este ambiente de militancia. El movimiento por la justicia global consiste, sobre todo, en estos elementos heterogéneos, en multitudes⁴ dinámicas y veloces, anárquicas e incluso caóticas. Todo se asemeja al llamado movimiento caótico de Brown, de partículas microscópicas en un líquido calentado, que antes de Einstein no tenía una explicación adecuada. Puesto que las ciencias sociales tienden a engañarse a sí mismas más que las ciencias naturales, también tienden a interpretar las nuevas realidades a través de viejos esquemas, a minimizar su importancia o incluso a ignorarlas. Esto se refleja también en las formas dominantes de la política, la cultura, los rituales educativos, los medios de comunicación, y a otros niveles ideológicos. Debido a su naturaleza pluralista, heterogénea y caótica, estos movimientos tienen mayores dificultades en los procesos de autorreflexión que los ideólogos dominantes en la producción de sus falsificaciones dogmáticas (en la producción, por ejemplo, del fantasma de la *antiglobalización*). Pero, incluso en este ambiente caótico y acelerador de resistencias, están emergiendo nuevas formas no institucionales de creación de consenso. Las multitudes no se esfuerzan por alcanzar la hegemonía en movimientos, no tienden a imponer sus ideas y prioridades, sino más

4. No creo que el debate sobre el término multitud en el sentido de Negri o de Virno y su relación con la noción de clase sea de gran importancia en este momento para los nuevos movimientos. Así como necesitan subrayar su heterogeneidad a través del primer término, también necesitan el concepto (no sociológico) de clase para situarse respecto a las relaciones de capital.

bien a expresarlas de una manera creativa que pueda impactar y contaminar a otros sujetos. Esta falta de un discurso clásico con el fin del consentimiento no constituye en todos los casos el lado fuerte de los movimientos, pero sí es la manera común en las comunicaciones rápidas que se están llevando a cabo en varias redes formadas como neuronas. Tal estructura de multitudes en resistencia hace imposible construir una metanarrativa de resistencia, como la que se dio en la era industrial. Las multitudes, por lo general, se expresan a sí mismas, a sus condiciones de lucha y de supervivencia, negando la posibilidad de las metanarrativas privilegiadas y sus representantes.

A pesar de la nueva forma de resistencia global, ésta fue, desde el principio, acompañada por cierto tipo de organizaciones anticuadas, como partidos, sindicatos, etcétera. Algunas contribuyeron de manera importante al movimiento, tanto en el aspecto material como de experiencias. Tras las protestas en Génova durante el verano septentrional de 2001 el movimiento fue ampliamente reconocido como una fuerza política, a pesar de la propaganda corporativa. En los meses que siguieron a estas protestas, las ideas del movimiento global fueron aceptadas por varios de los mayores sindicatos. Estas partes de los movimientos desempeñaron un papel importante en la provisión de apoyo material y de infraestructuras para algunos acontecimientos de mayores dimensiones (foros sociales y otros). En el seno de las multitudes, estas organizaciones anticuadas fueron, a menudo, objeto de burla. Los típicos partidos socialistas obreros eran descritos como el Ejército de Salvación o los Testigos de Jehová⁵. Existen tres razones principales para rechazar a estas organizaciones o ser cautelosos ante ellas: son jerárquicas y autócratas, tienen una concepción lineal de la historia e imponen el vanguardismo en el movimiento.

Aunque los movimientos revolucionarios marxistas concibieron el Estado en el contexto de la transición social más amplia, la realidad fue una fetichización absoluta del poder estatal. Consideraban su tarea *histórica* la de tomar el poder estatal (tanto los socialdemócratas como los comunistas, sea mediante elecciones

5. Sin embargo, no deben ser subestimados, como se hizo evidente en el Foro Social Europeo de Londres, arruinado por la organización autoritaria e incluso violenta del *War-Torn Societies Project* (WSP, Proyecto de las sociedades desgarradas por la guerra).

o revolución) como un instrumento para el cambio social. Por lo tanto, tenían que construir partidos militaristas y burocráticos.

La instrucción en la conquista del poder inevitablemente se convierte en una instrucción en el poder mismo. Los iniciados aprenden el lenguaje, la lógica y los cálculos del poder; aprenden a manipular las categorías de una ciencia social a la que se le ha dado forma, enteramente según esta obsesión por el poder [...] La manipulación y la maniobra por el poder se convierten en una forma de vida. (Holloway, 2002: 33-34)

El resultado fue un gran empobrecimiento de objetivos y métodos emancipadores y su subordinación a fines orientados hacia el Estado. La sociedad disciplinante fue construida sobre el modelo de la fábrica. La organización jerárquica de la vida política fue concebida como una base racional adecuada para la propia sociedad, como si ésta no fuera más que la extensión de una fábrica. La política se convirtió en ingeniería y en administración burocrática. Con tal mentalidad, los miembros de los sindicatos y de los partidos de estilo anticuado no se pueden adaptar a las maneras dinámicas y caóticas de los movimientos sociales contemporáneos. Echan de menos las reuniones con delegados, las agendas, las actas, los oradores, etcétera. Desean el orden y las instrucciones claras. Toda la pluralidad de las multitudes en resistencia y sus maneras de expresar la rebelión son concebidas como un juego de niños. Son muy serios. Actúan como si fueran miembros del clero. Lo conocen. Son personas decentes y se nota en sus corbatas y sus ropas. No tienen *rastas*, tatuajes, ni perforaciones en su cuerpo.

Esta proximidad organizativa con el clero muestra una conexión profunda con las concepciones judeocristianas sobre la sociedad y la historia. Para ellos la historia es un drama explicable con un desenlace catártico. La historia es vista como una progresión lineal hacia este desenlace y es medida según el criterio del progreso industrial. Se trata de una versión más protestante que católica del cristianismo. Siempre es posible reconocer la *ética* del trabajo en los criterios del progreso histórico. Del trabajo que, por supuesto, produce una plusvalía. No existe mucho espacio fuera de estos criterios. Me gustaría subrayar aquí que una concepción lineal de la historia se reduce a criterios únicos de progreso. Tal historia consiste en una narración reducida; consiste en el empobrecimiento, que se construye con exclusiones de narrativas plurales

o, al menos, con su jerarquización. El final de la historia, su desenlace o el Día del Juicio Final es, por supuesto, la Revolución, que instaura el reino de los cielos en la tierra: el comunismo o la anarquía. La pregunta es ésta: ¿cómo identificar este hilo rojo de la historia y no perder de vista el punto histórico del desenlace revolucionario? El clero revolucionario, los intelectuales del partido y la burocracia tienen que descifrar este punto histórico. Según sus predecesores cristianos, existen algunos revolucionarios que esperan pacientemente este punto histórico y otros que están tramando una conspiración en sus cocinas de la historia. Puesto que en las narrativas del movimiento global contemporáneo, las multitudes son plurales, dispersas, no-céntricas, caóticas, anárquicas, no-jerárquicas, etcétera, la historia pierde su característica unidimensional. Pierde su rasgo enfáticamente explicable, se convierte, más que en una única Verdad, en un escenario para muchos guiones. Esto no significa que tengamos que someternos a algún tipo de escepticismo posmoderno extravagante, sino que tenemos una tarea más amplia de lo que los burócratas revolucionarios quieren admitir. Desde el punto de vista de las bases de las multitudes y de la multiplicidad de sus resistencias la revolución es real, está sucediendo ahora mismo. Las multitudes, entonces, están cumpliendo con sus tareas plurales y divergentes sin esperar el momento histórico más oportuno y sin realizar un programa enfático. La noción de la revolución y de la clase obrera revolucionaria de la era industrial siguió el ejemplo de la Revolución Francesa, donde la burguesía revolucionaria derrocó a la aristocracia, de manera que el capitalismo tomó el lugar del feudalismo en la *línea histórica*. Los revolucionarios del partido pasaron por alto el hecho de que el mundo de la vida burguesa ya había aplastado al feudalismo. La alternativa ya ha existido al nivel de las experiencias cotidianas. En el caso de la revolución del partido en el contexto industrial, la clase obrera había sido idealizada, aunque no construía muchas alternativas positivas en el ámbito de la vida cotidiana. Yéste, precisamente, es el punto de la comprensión marxista del proletariado revolucionario: es su negatividad social absoluta, que se realiza a través de la mercantilización del trabajo. El proletariado es el exceso de alienación, el punto desde el cual uno debe salir del reino del trabajo. El proletariado es el punto de la autodestrucción del capital, no es un actor idealizado de la Historia. Es el final de la humanidad. Es el punto de vista desde el cual la libertad sólo es divisada más allá del trabajo. Las características nómadas y contin-

gentes de las multitudes en relación con los imperativos sistémicos del neoliberalismo están produciendo grietas en la historia, bolsos de resistencia, el éxodo del Imperio, la revolución. Esta pluralidad es productiva e inventiva a través de la negatividad. La pluralidad de mundos diferentes posibles es real, pero no en el sentido de un trueque histórico gigantesco. Las multitudes son inconsistentes y contradictorias, por lo tanto, el sistema las quiere normalizar. Debemos comprenderlas en términos de la *heterogeneidad* de Georges Bataille. Deben construir las prácticas de la trasgresión. El significado real de la revolución, que se mueve a través y más allá del mundo del capital, es comparable con el abono en el cultivo biológico. Las multitudes deben descomponer el sistema con una pluralidad de prácticas de vida rebeldes y convertirlo en algo que se pueda vivir, en algo que valga la pena ser vivido.

Puedo comprender las posturas de ciertos camaradas británicos como Alex Callinicos (2003), por ejemplo, desde el punto de vista de la rica tradición del movimiento obrero británico. Sin embargo, lo único que nos ofrecen es la nacionalización de la industria, que sólo puede dar como resultado el reforzamiento del Estado y la integración de los trabajadores en el modo capitalista de producción. Es más, tal economía nacionalizada sólo puede funcionar en marcos nacionalistas y protectores. No es casualidad que esta clase obrera, que tan a menudo se idealiza, también sea la base social para la extrema derecha. La idealización de la clase obrera, tan extraña para el concepto marxiano del proletariado como negatividad social, es coherente con la contemplación de la historia como un proceso lineal de progreso. Esta postura ha de identificar los actores sociales, los sujetos de la historia de manera intelectual y desde arriba. La historia ya no emerge de la negatividad rebelde de los grupos sociales, sino que éstos deben cumplir con la tarea de la historia como sus héroes. El problema es que no ven esta tarea histórica o, simplemente, no se interesan por sus metas distantes: la Revolución carece de sujeto revolucionario. Como sabemos, esto fue compensado por partidos *revolucionarios*, sus burocracias, sus militantes y sus líderes. Tienen que traer el sujeto a la razón, sea de manera justa o injusta. La visión clerical de la historia es lo que da lugar al nacimiento del vanguardismo. El vanguardismo es ciego ante cualquier movimiento social que no pueda ser manipulado y que exprese por sí mismo sus visiones revolucionarias. El vanguardismo es la realización absoluta de la política representativa. Como ya mencionamos, es

manipulador y totalitario. La dictadura del proletariado es, de hecho, la dictadura de la vanguardia del partido, que toma el poder estatal para cumplir con la tarea de la historia. La jerarquía del partido comunista de vanguardia, como abandona la heterogeneidad de la vida negativa (creatividad) no puede ver la sociedad emancipada fuera de las visiones de la administración de la fábrica. La clase trabajadora *gobernante* se convierte en lo que sólo podría existir dentro de los límites de la fábrica: en ejecutora de órdenes. Cuanto más explotada y reprimida es esta clase, más idealizada se vuelve su imagen social. Sus miembros se convierten en los superhéroes del trabajo (viviendo en condiciones pobres). Es similar a la idealización de las mujeres (madre-virgen) en las sociedades patriarcales. Las multitudes son inútiles para los vanguardistas. No aceptan la tarea histórica suprema. No aceptan los representantes. Son difíciles de observar. No son serias. Están formando redes y enjambres en vez de organizarse. Son inútiles y por lo tanto invisibles. Este vanguardismo está dificultando la evolución de muchos partidos, grupos y miembros de sindicatos irrespetuosos de sus orígenes socialistas, anarquistas u otros. Los objetivos de su lucha se definen en los libros del siglo XIX y principios del siglo XX, por lo tanto, a menudo, no conciben la esencia de la lucha contemporánea. El punto de vista anarquista en cuanto al Estado se define típicamente por imágenes anticuadas de poder estatal, que poco tienen que ver con la realidad de la sociedad del control que está emergiendo en las sociedades posindustriales. Los socialistas sueñan con un Estado de pleno empleo. Los comunistas están debatiendo las diferencias entre el leninismo, el maoísmo, el trotskismo y otros *ismos*. Parece que, en el campo de las luchas contemporáneas, sólo el proyecto cuenta. De hecho, se trata de una proyección de la vida individual, colectiva y *natural*. En los límites y los perfiles de las multitudes podría nacer el nuevo mundo. Esto, obviamente, no significa que sí lo hará, puesto que las multitudes no tienen a la Historia de su lado. En este sentido limitado de la *historia*, éstas carecen de una naturaleza histórica. De cierto modo, se aceleraron hasta el punto de ausencia del tiempo. Es más o menos el resultado de las nuevas tecnologías de la comunicación, que no sólo cambiaron el flujo de la información sino también los estilos cognitivos y la sensibilidad perceptora. Por lo tanto, los resultados de las luchas son impredecibles. Tomemos dos ejemplos: Génova 2001 y Madrid 2004. La batalla de Génova reforzó el movimiento, a pesar de la

cobertura hostil de los medios de comunicación y la guerra sucia de la policía italiana. Las movilizaciones tras Génova fueron numerosas, irrespetuosas del señuelo del supuesto Bloque Negro, que empezó en Génova y acabó en Tesalónica en 2003. El movimiento global por la paz no impidió la agresión contra el Iraq. Sin embargo, tras los atentados terroristas de marzo de 2004, los españoles no reaccionaron con patriotismo primitivo ni con actitudes anti islámicas. Los activistas, quienes se habían autoorganizado el año anterior contra la guerra, fueron capaces de movilizar a las masas en pocas horas: “¡Vuestra guerra, nuestras muertes!”. En las elecciones, los socialistas no ganaron en base a su programa, puesto que fueron obligados por las multitudes a cambiar su política y a retirar de inmediato las tropas españolas del Iraq, seguidas por otros contingentes. Cuando los medios de comunicación corporativos se preguntaron de manera sarcástica cuál sería la eficacia de las protestas por la paz en el invierno boreal de 2003, nadie podía haber predicho la reacción y el impacto de las multitudes españolas. Ellas consiguieron instrumentalizar a los partidos políticos, cuando son ellos quienes, normalmente, instrumentalizan a la llamada opinión pública. En este sentido, el impacto de las multitudes es igual a la descomposición de la opinión pública, que consiste en el *voyeurismo* pasivo de los medios de comunicación corporativos y de los partidos políticos.

De los pueblos originarios aprendemos a recuperar nuestra dignidad; de las mujeres oprimidas aprendemos a cobrar valor y de los *piqueteros* argentinos a reconstruir la sociedad urbana; de los *borrados* de Eslovenia o indocumentados en Europa aprendemos a sobrevivir; de los migrantes aprendemos a transformar los nuevos países y no sólo a ser asimilados; de los *punks* a ocupar espacios para vivir y divertirnos; de los campesinos brasileños a ocupar latifundios, etcétera. Existen muchas preguntas: ¿qué comer? ¿Qué respirar? ¿Cómo comprar? No existe una doctrina única que nos proporcione todas las respuestas. No existe un método único para ganar la lucha. No existe ninguna garantía para el éxito. El planteamiento de las luchas en el ámbito local podría ser exitoso, si se toma en consideración el modo de funcionamiento del sistema globalizado neoliberal en su dimensión local. En este momento el proceso de expansión de la sociedad de control –que sucede a la sociedad disciplinaria– podría ser superado con las tácticas de la aceleración y la velocidad, la divergencia y la conexión rizomática, la superación y la autonomía, el esconderse

en las redes cibernéticas y emerger de las sombras, a través de la interrupción de flujos, las artimañas y la piratería, el nomadismo y el tecno-fanatismo, el abandonar el trabajo e ir a protestar, el ser juguetones y creativos. ¡Ycagarse en todas las vanguardias!

¿Murió Adorno?

Sería fácil refutar la importancia del pensamiento de Adorno en la multiplicidad contemporánea de las luchas sociales, mediante la referencia a su escepticismo ante el movimiento estudiantil de 1968, o a su negación de la cultura de masas. Los estudiantes en rebeldía interrumpieron su conferencia, y él murió poco tiempo después. Sin embargo, podríamos añadir, de manera sarcástica, que el movimiento estudiantil no tardó mucho más en morir. Aunque sí existen algunos puntos de comparación entre el “68” y el movimiento antiglobal, la duración, las utopías y la representación política del movimiento estudiantil no son de gran importancia; hoy en día, este movimiento ha fracasado por completo en el ámbito político, por no haber conseguido superar el carácter excesivamente ideológico de sus metas. Sin embargo, las astillas del 68 sobrevivieron en la dimensión (contra) cultural y también son constitutivas de los movimientos que surgieron tras las protestas de Seattle en 1999. Tenemos aquí una analogía interesante con Adorno y la Escuela de Frankfurt más en general. El *papel histórico* de la clase obrera fracasó con el ascenso del fascismo⁶ y el sujeto revolucionario se esfumó. El proyecto del marxismo occidental, como podía ser derivado del *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch, ya no era posible. Así, el refugiarse en el santuario académico y dar un giro hacia la crítica de la cultura [*Kulturkritik*] parece comprensible. En este sentido fragmentado, el pensamiento de Adorno podría ser, igualmente, importante para la (auto) reflexión de los movimientos. Es más, toda la obra de Adorno es una suerte de fragmentación sistemática, y viceversa (cf. Adorno, 1976). La autorreflexión a partir de los casos singulares de resistencia que están construyendo el movimiento global es posible como una obra de *micrología*, un concepto importante para la idea de Adorno (1986) de la dialéctica negativa.

6. Algunos partidos de izquierda no apoyaron a los estudiantes en el 68, ni tampoco reconocieron de manera significativa la importancia de los movimientos tras Seattle.

La Ilustración no nos dejó casi nada del contenido metafísico de la verdad, *presque rien*, por utilizar un término musical contemporáneo. Lo que se echa atrás se hace todavía más pequeño, como ilustró Goethe en la parábola de la pequeña caja de la Nueva Melusina, que nombra una extremidad; todavía más inconspicuo; es por ello que, tanto en la crítica de la cognición como en la filosofía de la historia, la metafísica emigra a la micrología. Ésta es el refugio de la metafísica ante la totalidad.

El pensamiento micrológico previene la reconciliación dialéctica en la totalidad. En la dialéctica negativa, la reconciliación es “mediación en la multiplicidad que ya no es hostil”:

La dialéctica desarrolla la diferencia dictada por lo universal, de lo particular con respecto a lo universal. Mientras que ella, la cesura entre sujeto y objeto penetrada en la conciencia, es inseparable del sujeto (y surca todo lo que, incluso de objetivo, piensa éste), tendría su fin en la reconciliación. Ésta liberaría lo no idéntico, lo desembarazaría aun de la coacción espiritualizada, abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso, sobre la que la dialéctica ya no tendría poder alguno. La reconciliación sería la rememoración de lo múltiple ya no hostil, que es anátoma para la razón subjetiva. (Adorno, 1986)

Tal idea de la dialéctica negativa se desvía considerablemente del rechazo general típico del pensamiento dialéctico de Derrida, Deleuze (1988) y otros y, sobre todo, de los pensadores notables cercanos a los nuevos movimientos, como, por ejemplo, Antonio Negri, quien se autodefine explícitamente *deleuziano*. Esto nos trae de vuelta al problema del vanguardismo, que está emergiendo desde dentro de los movimientos como una suerte de nuevo *posvanguardismo* activista. Se puede detectar en *Imperio* de Hardt y Negri (2002) en el pasaje sobre el militante. Mi tesis es que los activistas posvanguardistas están libres de presiones, mientras que Adorno y otros del Instituto de Investigación Social tuvieron que obrar bajo la amenaza del fascismo. No hay necesidad para la reducción de la idea de la dialéctica a la lógica de Hegel. Ha habido una amplia reconceptualización poshegeliana de la dialéctica y la dialéctica negativa de Adorno es sólo una de las más conocidas. Lo que debemos tener en cuenta es el significado original de la palabra *dialegein* y la necesidad de exponer la dimensión comunicativa de la dialéctica por encima de su significado lógico. La micrología deriva del habla y de la interacción antes de dividirse

en-y-contra de la metafísica. Ante la ausencia del componente dialéctico, sólo queda el residuo de monólogos defragmentados e inconexos. Podemos divertirnos con su ingenio, pero no hay ninguna necesidad de adoptar una postura, donde podamos hacerlo; es como un supermercado de ideas: simplemente las cambiamos, como ropa usada o canales de televisión. No se trata de reconciliar las diferencias, simplemente de ignorarlas. En este sentido, podemos señalar de manera crítica a los activistas profesionales y a los activistas por misión, los misionarios de la nueva era, que parecen monjes franciscanos medievales que deambulan por las redes cibernéticas de resistencia. Ayer se encontraban en las calles de Génova, hoy están preparando la campaña “comida, no bombas” en los campamentos del colectivo No Border, mañana visitan una nueva ocupación en Croacia mientras ya están meditando sobre dónde estar durante el 1º de mayo europeo. Estos activistas pueden contribuir con sus experiencias en el ámbito local, pero también abandonan la escena instantáneamente cuando la situación se vuelve complicada o aburrida. Tal activismo posmoderno no puede suplir la necesidad de instancias informales de intercambio de ideas entre las comunidades en resistencia, la única manera de construir la solidaridad global contra el neoliberalismo. El activista *franciscano* asume el punto de vista intelectual –el mirar desde arriba– describiendo y prescribiendo, interpretando y nombrando, empleando teorías para poder *comprender* y *dirigir* la situación. No es la manera de la micrología, es más bien un funcionalismo de científicos sociales.

La idea de la dialéctica no hegeliana se basa en la derivación de la lógica a partir de una cosa y no en la aplicación de algunos conceptos lógicos-teóricos sobre ella. Significa que el pensamiento revolucionario se tiene que entretejer fuertemente con las luchas locales, teniendo como objetivo una perspectiva más global a través de diálogos pacientes entre los casos singulares, consiguiendo el consenso más por medio de la sedimentación lenta⁷ que a través de contiendas argumentativas. Las teorías que los movimientos necesitan para su autorreflexión deben ser modestas y alejadas de las ideologías enfáticas del pasado, pero también de la tendencia contemporánea intelectual del *aplicacionismo* ecléctico.

Tal posvanguardismo de activistas nos recuerda de los *bíoi* (Aristóteles) más teóricos que políticos de Adorno y otros miem-

7. Hemos visto un método parecido en las comunidades rebeldes de los pueblos originarios de Chiapas.

bros de la Escuela de Frankfurt. Teóricos no en el sentido del no compromiso, que en el caso del activismo contemporáneo ni siquiera se plantea como posibilidad, sino en el sentido de lo sublime, que posibilita la mirada y la interpretación monológica. Existe alguna semejanza respecto a la (no) accesibilidad a los santuarios académicos. Sin embargo, el marxismo occidental quedó en soledad en el vacío revolucionario del fascismo, de modo que el giro a la crítica de la cultura y al marxismo académico es comprensible. También es comprensible que Adorno (a diferencia de Marcuse) no haya reconocido el potencial revolucionario del 68 y no se haya comprometido en ningún movimiento social. Podemos descifrar las *razones* de marxistas académicos sublimes como Mihajlo Marković, quien otorgó a la nación de Serbia y a su líder la tarea histórica del genocidio. Los intelectuales ubicuos u oportunistas fueron fácilmente transformados de *revolucionarios* a nacionalistas. Quizás habría sido mejor para ellos quedarse en su sublimidad académica del no compromiso, como hizo Adorno. La sublimidad del vacío y la excelencia académica son mejores que el giro desde la mirada teórica *desde arriba* (el vanguardismo intelectual) al intervencionismo burocrático (la vanguardia del partido y el terror de Estado). La teoría y los teóricos de los nuevos movimientos globales y multitudinarios tienen que reconsiderar su papel respecto a esto.

Modestia de pensamiento

Lo que propongo es un concepto de *dialéctica como dialegon microológico*. No se trata sólo de abordar las cosas, sino también de reconstruirlas y reestructurarlas: formar espirales hacia dentro y hacia fuera, escuchar y actuar. Por supuesto, esta metáfora se refiere a la idea zapatista del *caracol*. Los zapatistas están reconstruyendo y recuperando sus comunidades sobre la base del *encuentrista* y los *caracoles* son los espacios para este proceso.

Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que

dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decían. Yo no sé. Yo camino contigo de la mano y te muestro lo que ve mi oído y escucha mi mirada. Y veo y escucho un caracol, el *pu* y, como le dicen en lengua de acá. (Subcomandante Marcos, 2003b)

La nueva praxis social ha de reformar a su propia teoría; la teoría de los movimientos no puede evolucionar desde las universidades y los institutos⁸ (ni tampoco de las oficinas de los partidos y los sindicatos). Es más, tal teoría necesita una nueva epistemología activista que trascienda la división entre sujeto y objeto. Su objetividad ha de ser ganada por y a través de la constitución de la subjetividad rebelde. ¿No es éste el sentido de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach?

Pero ¿se trata simplemente de mi deseo por ser optimista, o existe alguna base real aparte de la magia del lenguaje maya? Parece que están teniendo bastante éxito en reformar su mundo (y el nuestro), así que es posible que su magia sea una epistemología que se pueda usar. El problema es que no es completamente traducible, puesto que las condiciones de nuestra lucha y de las otras son muy diferentes. Un ejemplo del no vanguardismo es el Colectivo Situaciones y su relación con y en el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de la localidad de Solano (provincia de Buenos Aires), uno de los grupos piqueteros más radicales de la Argentina. Radical en el sentido de la invención creativa de la sociabilidad no jerárquica a través de la oposición al capitalismo neoliberal, el encuenstrismo, las nuevas formas de la vida cotidiana y la imaginación reflexiva. El Colectivo Situaciones es un grupo de investigadores militantes que ha destrozado en sus proyectos la jerarquía de las narrativas y está construyendo algo que, en palabras de los zapatistas, sería un proceso de interpretación a través del saber escuchar. La interpretación, por supuesto, no es autosuficiente; parece que la investigación militan-

8. Los puede visitar o jugar con ellos al escondite durante un tiempo. Sin embargo, en las universidades europeas de hoy en día, donde está teniendo lugar el llamado proceso Bologna, cambiando a las universidades de santuarios académicos hacia la producción para el mercado laboral, la supervivencia de nuestro pensamiento es casi imposible.

te está proporcionando las posibilidades y los términos conceptuales para las acciones y las reflexiones de los piqueteros. La teoría es constantemente digerida en la praxis y la praxis, por otro lado, toma sus posibilidades reflexivas de la teoría.

Situaciones pretende ser un proyecto de lectura interna de las luchas, una fenomenología (una genealogía) y no una descripción objetiva. Porque sólo de esta forma el pensamiento asume una función creadora, afirmativa, para dejar de ser una mera reproducción de lo existente. Y porque sólo en esa fidelidad con la inmanencia el pensamiento es aporte real, dinámico, lo cual es todo lo contrario de la elaboración de un programa o un esquema que encasille y sature las prácticas. (Colectivo Situaciones, 2001, véase también Khorasane, 2005)

Los amigos de este colectivo me han contado cómo en las reuniones, que consisten mayoritariamente de obreros desempleados y residentes de los barrios suburbanos, se usaban teoremas en las discusiones para aclarar asuntos de la práctica cotidiana. En este método no se percibe nada del vanguardismo o el esfuerzo de los intelectuales de los partidos por dirigir a las personas como un rebaño y reformular sus narrativas como metas históricas. Esperemos poder aprender de ellos y que sepamos construir la multiplicidad micrológica del *dialekein* para recuperar nuestro mundo y nuestra vida. Se podría concluir que la forma hegeliana de la dialéctica en su forma más primitiva y degradada se encarnó como algo que diseña la historia desde arriba a través del vanguardismo e incluso la dictadura; sin embargo, refutar tal vanguardia a través de una abolición deleuziana del pensamiento dialéctico parece restaurar un posvanguardismo activista. El concepto de la dialéctica negativa de Adorno, que respeta y preserva las diferencias, podría sobrevivir y sernos transmitido (a quienes estamos comprometidos en los movimientos globales) de una manera provechosa, a pesar de su retirada política de las luchas del movimiento del 68.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
——— (1976) *Terminología filosófica*. Madrid, Taurus.
CALLINICOS, Alex (2003) *Un manifiesto anticapitalista*. Barcelona, Crítica.

- COLECTIVO SITUACIONES (2001) “Prólogo”, en *Contrapoder, una introducción*. Buenos Aires, Ediciones de mano en mano.
- DELEUZE, Gilles (1988) *Diferencia y repetición*. Madrid, Júcar.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002) *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- KHORASANEE, DINA (2005) “Upor kot ustvarjanje, nova druzbenost v Argentini”, en *Capolis za kritiko znanosti* (Liubliana), núm. 222.
- MARCOS, Subcomandante (2003a) “Respuesta a ETA”, en *La Jornada* (México), 15/ 01/ 03.
- (2003b) “Chiapas: la treceava estela”, disponible en: [www.margen.org/desdeelmargen/ num4/ estela.html](http://www.margen.org/desdeelmargen/num4/estela.html) [consulta: 04/ 03/ 07].

Autonomismo positivo y negativo*

John Holloway

1. El punto de partida es lo que Mario Tronti escribió en su artículo “Lenin en Inglaterra” de 1964:

También nosotros hemos visto, primero, el desarrollo capitalista, después las luchas obreras. Es preciso transformar radicalmente el problema, cambiar el signo, recomenzar desde el principio, y el principio es la lucha de clases obrera.

Esto es el núcleo del autonomismo u *operaísmo* y su revolución copernicana de la tradición marxista. Es una inversión de perspectiva comparada con el marxismo ortodoxo que siempre ha puesto en primer lugar el análisis del capital o de la dominación y luego la lucha de la clase trabajadora. Coincido plenamente con esta inversión porque, simplemente, empezar desde la dominación significa encerrarse dentro de las categorías de la dominación, y de esta forma la única salida posible sería a través de una fuerza externa, es decir, de un partido vanguardista. En este sentido, me considero parte de la tradición autonomista u *operaísta*.

Sin embargo, hay dos formas diferentes de entender esta inversión: una forma positiva y una negativa. Es sobre esta diferenciación y su significado que quisiera aquí extenderme.

2. El **autonomismo positivo**: En esta interpretación, la inversión autonomista llega nada más que a la mitad del camino: no hay ninguna revolución conceptual.

La clase trabajadora es el punto de partida, pero es entendida como sujeto positivo. Hay un movimiento de composición-descomposición-recomposición. La clase trabajadora reemplaza al

* Una versión ligeramente diferente de este texto fue presentada como ponencia en el coloquio sobre La autonomía posible, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, el 25 de octubre de 2006.

capital como fuerza motriz del capitalismo. Lucha en contra del capital desde cierta composición de clase; el capital responde, tratando de descomponer a la clase trabajadora, lo que conduce a una recomposición de la clase trabajadora y una nueva ola de lucha, una nueva descomposición, etcétera. El capitalismo se desarrolla bajo el impulso de las luchas de la clase trabajadora, y la clase trabajadora se recompone, a su vez, con cada ola de lucha.

Parece que este movimiento disuelve todo lo fijo y, hasta cierto punto, así es. Pero, en realidad, ya que no hay ningún cuestionamiento de la positividad de las categorías, la atención se centra casi exclusivamente en la composición de la clase trabajadora. Esto reproduce dentro de la inversión autonomista el concepto identitario de la clase trabajadora que caracteriza el marxismo ortodoxo. Así:

- El flujo de composición-descomposición-recomposición queda remplazado en la práctica por un concepto de composición estático, es decir, por el intento de identificar la composición actual de la composición de clase, de clasificar, de construir paradigmas. Así van surgiendo una serie de definiciones que van saltando: de fábrica social a capitalismo integrado mundial a imperio, por ejemplo, todas congelaciones y exageraciones de tendencias reales. Este enfoque de paradigmas conlleva el rechazo explícito a la dialéctica como método teórico y comporta borrar el antagonismo entre teoría capitalista y teoría anticapitalista.
- Hay un deslizamiento en este pensamiento paradigmático desde el énfasis en la fuerza de la lucha hacia una caracterización de la fase actual del capitalismo. Es decir, que el punto de partida de Tronti se va olvidando o, más bien, se hace casi una reverencia al impulso inicial autonomista, pero, en realidad, se enfoca en el análisis de la dominación: uno puede pensar en Hardt y Negri o en Virno como ejemplos.
- Ya que la conceptualización del sujeto es positiva, el antagonismo polar que da sentido a este sujeto se pierde. La contradicción se disuelve en una multiplicidad de diferencias, la lucha en contra del capital se diluye en una lucha por una democracia genuina.
- Ya que la centralidad de la lucha en contra del capital se pierde, la lucha puede muy fácilmente reaparecer en la

forma de una lucha entre diferentes expresiones del capitalismo: sólo así se puede explicar, por ejemplo, el apoyo que Negri ha expresado por los gobiernos de Kirchner y Lula.

3. El autonomismo negativo: Este enfoque empieza desde una interpretación mucho más radical de la inversión inicial. El punto de partida no es solamente la clase trabajadora en lugar del capital, sino también la negatividad en lugar de la positividad.

El punto de partida es la lucha de la clase trabajadora y el punto de partida es el *no*, el grito. Es decir que el punto de partida es la clase trabajadora como negación, no como sujeto positivo, sino como sujeto negativo.

La clase trabajadora existe como la negación del capital, es decir, como crisis. El énfasis no está en la reestructuración del capital (como en el autonomismo positivo), sino en la crisis. La crisis no es tanto una afirmación empírica, sino una opción teórica. La crisis es el centro del pensamiento porque lo que nos interesa no es la estabilidad del capitalismo, sino su inestabilidad, su fragilidad. El marxismo no es una teoría de la reproducción del capitalismo, sino de su crisis.

La clase trabajadora es la negación y crisis del capitalismo y, por lo tanto, la negación y crisis de sí misma. Negar el capital es negar lo que crea el capital, es decir, negar el trabajo abstracto o enajenado. Negar el trabajo abstracto es luchar por la emancipación de lo que está negado de forma cotidiana por el trabajo abstracto, es decir, por la emancipación del hacer útil o creativo, ese hacer que empuja hacia su propia autodeterminación. El hacer es la negación del trabajo abstracto y, por lo tanto, la negación del capital. La lucha de clases no es solamente la lucha del trabajo en contra del capital, sino, a un nivel más profundo, la lucha del hacer en contra del trabajo y, en consecuencia, contra el capital (entendiendo por trabajo, el trabajo abstracto o enajenado). Yeso quiere decir la lucha en contra de todo el edificio de clasificación que está construido sobre el trabajo abstracto, es decir, contra la propia clase trabajadora en tanto clase y como trabajadora.

El sujeto de la lucha es, por lo tanto, un sujeto anti-identitario. Lo podemos llamar clase trabajadora, pero teniendo presente que es una clase trabajadora anti-clase y anti-trabajadora. O bien, podemos llamar al sujeto simplemente *nosotros*, pero entendiendo *nosotros* no como una identidad, sino como una anti-identidad, como

negación, como pregunta abierta. O nos podemos llamar la anti-identidad, el sujeto sin nombre.

Como anti-identidad no buscamos definir, sino movernos en contra de toda definición. Definimos, pero vamos más allá de la definición en el mismo aliento. Somos indígenas, pero somos más que eso. Somos mujeres, pero somos más que eso. Somos gays, pero somos más que eso. Si la negación de la definición no se incluye en la definición misma, la definición se vuelve reaccionaria. Conceptualizamos porque no podemos pensar sin conceptos, pero negamos el concepto en el mismo momento porque cada concepto es inadecuado, cada concepto se erige como obstáculo al movimiento y, por lo tanto, a la lucha de clases. Todo concepto contiene, pero no contiene, y nosotros somos la fuerza de aquello que no se deja contener, nosotros somos el desbordamiento.

El movimiento de la anti-identidad abre. El movimiento de la anti-identidad no es simplemente negativo. Es un movimiento que abre hacia otro hacer, es un movimiento en contra-y-más-allá, un movimiento de negación y creación, un movimiento de crear grietas en el tejido de la dominación, espacios o momentos de creación alternativa: grietas que se van expandiendo y multiplicando.

La anti-identidad ataca las identidades y las abre, buscando el movimiento de la anti-identidad que la identidad contiene y no contiene. Ataca las categorías de la economía política, las abre para descubrir el antagonismo entre el trabajo abstracto y el hacer útil o creativo que las categorías contienen y no contienen. Ataca todas las categorías fetichizadas del pensamiento burgués en una crítica *ad hominem*, una crítica que busca siempre el hacer humano y su existencia contradictoria como fuente de todo movimiento. Ataca los sustantivos para liberar los verbos que estos sustantivos mantienen encarcelados, congelados. Ataca los relojes que contienen y no contienen los ritmos creadores, plenos del hacer, y dispara contra ellos, demostrando que la única revolución es la revolución aquí y ahora, que la idea de una revolución futura es un sinsentido. Ataca el Estado y lo abre para encontrar en él la lucha del capital para contener el movimiento hacia la autodeterminación, una contención que no logra contener. Abre los llamados gobiernos de izquierda y allí ve no solamente un determinado gobierno de izquierda, sino una lucha entre dos formas de organización: por un lado, un impulso revo-

lucionario hacia la creación de comunidades autodeterminantes y, por el otro, el intento de contener este impulso dentro de la forma Estado, una contención que contiene y no contiene. Abre a las masivas manifestaciones populares contra el fraude electoral de 2006 en la plaza del Zócalo de la Ciudad de México y ve no solamente los líderes, sino también las muchas voces discordantes de la desesperación.

El movimiento de la anti-identidad es, para usar una expresión de Vaneigem, el movimiento de la revolución sin nombre.

4. Dos autonomismos, entonces, uno positivo y el otro negativo. ¿Importa? Sí, importa, importa mucho. Importa porque la revolución es un movimiento en contra-y-más-allá del capital, movimiento del hacer en contra-y-más-allá del trabajo abstracto. No hay que definir, no hay que cerrar. El capital es el movimiento de la clausura y la definición. El anti-capitalismo es el movimiento opuesto, el movimiento de la apertura en contra de la definición. Definición y anti-capitalismo son incompatibles. La definición de la revolución es la fetichización de la izquierda, la infiltración del capital dentro del movimiento anticapitalista, el sectarismo. La revolución anti-identitaria es una revolución sin nombre, una revolución sin definición, el florecimiento del hacer creativo en contra de la disciplina del trabajo abstracto.

Preguntando caminamos.

El espíritu del mundo en las alas de un cohete La crítica del progreso en Adorno*

Michael Löwy y Eleni Varikas

La ideología del progreso nacida —en su forma moderna— con el Iluminismo encuentra su suprema expresión filosófica en la concepción de la historia de Hegel. Cada acontecimiento era interpretado como un momento en el camino de la humanidad hacia la libertad: cuando Napoleón hizo su entrada triunfal en su ciudad, Hegel estaba convencido de haber visto “el espíritu del mundo [*Weltgeist*] montado a caballo”.

Es en las antípodas de este optimismo progresista e identificado con la marcha conquistadora de la Razón dominadora donde se ubica el pensamiento de Adorno. Durante la Segunda Guerra Mundial parodió la metáfora hegeliana en un irónico y amargo pasaje de *Minima moralia*: “He visto el espíritu del mundo, no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza”¹ (Adorno, 1998: 53). Según él, la historia del siglo xx es la más dramática refutación de la filosofía de Hegel.

Adorno nunca trató de forma *sistemática* o específica la problemática del progreso, a excepción de una conferencia de 1962. No obstante, la crítica de las ilusiones *progresistas* atraviesa el conjunto de su obra. Este elemento, central en su visión de la historia, contribuye también de forma determinante a la elaboración de sus ideas sobre el arte, la literatura y la cultura.

Es obvio que la crítica del progreso no era algo novedoso en la cultura y filosofía de Europa central. La reflexión de Adorno, cuyas raíces se encuentran en el conjunto de una tradición polémica, a menudo acerba, en contra de la modernidad burguesa,

* Una versión de este texto apareció en la *Revue des sciences humaines* (Villeneuve d'Ascq, Lille, Francia), núm. 229, enero-marzo de 1993. Traducción: Sylvie Bosserelle. Revisión: Carlos Cuéllar.

1. “J'ai vu l'esprit du monde, non à cheval, mais sur *les ailes d'une fusée*.”

está ligada a una profunda corriente que atraviesa la historia de la cultura alemana (y europea) desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días: el *romanticismo*, no en el sentido restrictivo de la escuela literaria, sino como concepción del mundo [*Weltanschauung*] cimentada en la crítica a la civilización industrial-capitalista moderna a partir de valores sociales y culturales precapitalistas. Los dos momentos significativos de la evolución de esta corriente son el romanticismo *clásico* a principios del siglo XIX y el *neorromanticismo* que predomina, en particular, en los ámbitos universitarios a finales de ese mismo siglo. Ambos son la principal fuente de la reflexión adorniana en cuanto al progreso; fuentes obviamente reinterpretadas y filtradas por una filosofía que, a pesar de todo, no deja de reclamarse de la herencia del Iluminismo.

Así es como Adorno reconoce la legitimidad –parcial y limitada, desde luego– de las críticas formuladas por los románticos en contra de la modernidad y del Iluminismo: como pura instrumentalidad, “como pura construcción de medios, el Iluminismo es tan destructivo como lo afirman sus enemigos románticos” (Adorno y Horkheimer, 1969: 58-59). Hasta el romanticismo más reaccionario –como, por ejemplo, la contrarrevolución católica– tenía razón contra el Iluminismo [*Aufklärung*] liberal al demostrar cómo la libertad se transformaba en su contrario gracias a la economía de mercado.

Aun cuando Adorno se demarcaba radicalmente por su opción social marxista, en ciertos aspectos, su modernismo estético y su rechazo a todo tipo de restauración de los privilegios aristocráticos del pasado (Lunn, 1986: 243-245) tenía rasgos comunes con los mandarines universitarios alemanes de finales del siglo XIX en su elitismo cultural, su hostilidad a los valores positivistas y utilitarios de una sociedad de masas moderna dominada por la tecnología y el mercado².

¿No habrá sido esta postura contradictoria con el progresismo marxista? Todo depende de la interpretación de los textos de Marx, por cierto, sujetos a tan diversas lecturas... La lectura de Adorno (1984a: 172) valora el hecho que, en su crítica al programa de Gotha, Marx rechazó “la absolutización de la dinámica en la doctrina del trabajo como única fuente de la riqueza social; y admitió la posibilidad de un regreso a la barbarie”. Por medio

2. Según Lunn, Adorno era un “mandarín de izquierda” motivado por un anticapitalismo “aristocrático-socialista”.

de esta interpretación –selectiva, pero no forzosamente errónea– el filósofo francfortés pudo reducir las tensiones entre su sincera y profunda adhesión al proyecto marxista de emancipación social y su simpatía por las críticas culturales del progreso. Su amigo, Walter Benjamin, cuyos escritos son, probablemente, la fuente más importante y más directa de su reflexión en este campo, le precedió en esta lectura del marxismo.

La grandeza y los límites de la crítica *conservadora* o *reaccionaria* del progreso son ilustradas, a los ojos de Adorno, en los escritos de dos autores del siglo xx que él examinó detenidamente: Aldous Huxley y Oswald Spengler. Tanto en la *Dialéctica del Iluminismo* como en *Minima moralia* presenta a Huxley (junto con Jaspers y Ortega y Gasset) como un típico ejemplo de *crítica reaccionaria* de la civilización, en nombre de la nostalgia al pasado y en defensa de la cultura (Adorno y Horkheimer, 1969: 17, y Adorno, 1998: 148-150). Este análisis, desarrollado en una conferencia de 1942 y retomado en *Prismas* (1986b), pasa por el cedazo el contenido de la célebre novela distópica: *Un mundo feliz* (Huxley, 1999). Para Adorno esta obra expresa el sentimiento de pánico del intelectual confrontado al choque de la maquinaria de la relación mercantil exclusiva y universal. Huxley tiene el mérito de rechazar toda concesión con la creencia infantil según la cual “los supuestos excesos de la civilización técnica se equilibran por sí mismos en el constante progreso”; en su utopía, las “observaciones del actual estado de la civilización son llevadas hasta la evidencia de su monstruosidad”. Sin embargo, después de todo, su libro es un fracaso reaccionario que “desconoce la promesa humanista de la civilización” y la dimensión positiva (“desde luego, problemática e insuficiente”) de la reificación; puritano, no hace distinción entre la liberación y la degradación de la sexualidad; cercano a los “filisteos románticos”, opone la técnica a la humanidad, la máquina al hombre, y confunde una “limitación de las condiciones de la producción, de la entronización, determinada por el principio del beneficio del aparato productivo” con una “propiedad de las fuerzas productivas técnicas y humanas”. Finalmente, se trata de “un individualismo sin reflexión”, de un romanticismo tardío y de una moral *nihilista* por que “no asuma, además, en la reflexión el momento de una praxis capaz de reventar el infame continuo” (Adorno, 1984b: 98-127).

Uno no puede dejar de pensar que se trata de una crítica bastante injusta y demasiado parcial para dar cuenta de la riqueza y

fuerza de la novela, además de ser basada en tesis muy poco... adornianas: ¿consideraría reprocharles a Beckett o a Kafka por no haber integrado en su reflexión la idea de una praxis transformadora? En este curioso texto, se encuentran pasajes que nos llevan a pensar, más bien, en los ataques de un Lukács contra el *nihilismo* de los escritores modernos que a la estética literaria del filósofo de la dialéctica negativa...

Paradójicamente, Adorno es más indulgente con Oswald Spengler, el “socialista prusiano” (antes de volverse nacional-socialista) e ideólogo conservador, que con el novelista inglés. Por cierto, las posiciones de Spengler se orientan hacia las clases dominantes y su filosofía de la historia legitima el orden existente:

[S]egún Comte, ha hecho del positivismo una metafísica, del sometimiento al ente ha hecho un *amor fati*, del absurdo ha hecho misterio y de la negación de la verdad ha hecho la verdad. [Sin embargo,] Spengler debe contarse entre aquellos teóricos de la extrema reacción cuya crítica al liberalismo ha resultado ser en muchos puntos superior a la crítica progresiva del mismo. (Adorno, 1984b: 45)

Al mismo tiempo, nunca tomó en serio las posibilidades presentes de una recaída en la barbarie.

No se justifica el olvido en el que cayó el autor de *La decadencia de Occidente* después de su muerte: “Spengler no ha encontrado prácticamente ningún contrincante a su altura: el olvido es una escapatoria” (Adorno, *op. cit.*: 26); si se examinan las críticas hasta 1922, notamos “hasta qué punto fracasó el espíritu alemán ante un contradictor que parecía recoger todo el poder histórico del pasado de aquel espíritu” (*op. cit.*: 26-27). La agudeza intelectual de Spengler le permitió adivinar “la ambigüedad de la Ilustración en esta época de dominio universal” (*op. cit.*: 31). “No menos asombrosas son las profecías específicas” (*op. cit.*: 32) de Spengler: ya sean de arte, de prensa, de guerra, de economía, el transcurso de los acontecimientos... No podemos oponérselos en nombre de la fe en el progreso continuo, “ésta se cumple aún más visiblemente en la estática de la cultura” (*op. cit.*: 33): la única posible respuesta al desafío spengleriano es la protesta de aquellos que la historia desplaza y aniquila, protesta desesperada que constituye “la sola esperanza de que el destino y el poder no tengan la última palabra en el mundo” (*op. cit.*: 56).

A pesar de todo lo que se pueda pensar de esta sorprendente sobrestimación de Spengler³ (y, simultáneamente, una excesiva subestimación de Huxley), es obvio que Adorno toma en serio este tipo de crítica romántica de las ideologías conformistas del progreso –sin aceptar en lo absoluto sus premisas anti-iluministas retrógradas y conservadoras. Su estrategia frente a esta corriente intelectual se encuentra definida en un magnífico y esclarecedor pasaje de *Minima moralia*: “De las tareas que el pensamiento tiene por delante, no es la última la de poner todos los argumentos reaccionarios contra la cultura occidental al servicio de la ilustración progresista” (Adorno, 1998: 192). Se puede considerar toda la filosofía de la historia de Adorno (1984a: 165) y, en particular, su reflexión en cuanto al progreso, como una tentativa de poner en marcha este programa, que también formula en la conferencia sobre el progreso en 1962 en la proposición siguiente: “una teoría del progreso deberá integrar todo lo que hay de pertinente en las invectivas relacionadas con la fe en el progreso como antídoto de la misma mitología que lo socava”.

Esta estrategia conlleva una actitud hacia el pasado que se distingue profundamente de aquella de los restauracionistas románticos: el objetivo no es la conservación del pasado, sino *la realización de las esperanzas del pasado*. Esto significa que aquello que sobrevive de lo antiguo, de lo pre-burgués no tiene otro valor que el de ser *fermento de lo nuevo* (Adorno y Horkheimer, 1969: 7, y Adorno, 1998: 196)⁴.

Curiosamente, en su consideración del campo de los críticos románticos del progreso, Adorno distingue únicamente la corriente reaccionaria, conservadora, contrarrevolucionaria y pareciera no tomar en cuenta que, en ese mismo ámbito cultural, existe una sensibilidad romántica-revolucionaria desde Jean Jacques Rousseau y William Blake hasta Ernst Bloch y Walter Benjamin. Este hecho resulta todavía más sorprendente si se considera que este último es –a pesar de las divergencias que los separan– una referencia central en la elaboración de su propia concepción del progreso.

Es muy probable que, de toda la obra de Benjamin, las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) sea el texto que más profundamente

3. “Su apreciación controversial y muy matizada de Spengler y de otras figuras ostensiblemente reaccionarias testimonian su deseo de salvar lo que queda de válido en una crítica romántica de la modernización” (Jay, 1984: 17).

4. Estas dos ideas son centrales en los escritos de Benjamin de los años treinta.

influyó en Adorno, en particular la tesis VII en la cual una tempestad propulsa a un ángel de la historia hacia el porvenir, alejándolo del paraíso; tempestad que provoca desastres y ruinas y cuyo nombre es “el progreso”. Casi palabra por palabra encontramos esta alegoría en la *Dialéctica del Iluminismo* (Adorno y Horkheimer, 1969: 213): “El ángel de la espada flamígera que ha expulsado a los hombres del paraíso y los ha puesto en el camino del progreso técnico es, él mismo, el símbolo de este progreso”.

En su conferencia de 1962 sobre el progreso Adorno (1984a: 156) se refiere a las tesis de Benjamin: “sin duda, el pensamiento más pertinente sobre la crítica de la idea del progreso emitida por aquellos que, de una manera un poco apresurada, fueron clasificados políticamente entre los progresistas”. Comparte con su amigo el rechazo a confundir el progreso de las técnicas y del conocimiento con el progreso de la humanidad y está convencido, como Benjamin, que, aun secularizado, el momento de la redención está presente en el auténtico progreso. Sin embargo, Adorno rechaza por “teología ahistórica” cualquier tentativa de asimilación directa entre los dos momentos, tal como lo planteó San Agustín, “la redención y la historia no van la una sin la otra y no se confunden” (Adorno, *op. cit.*: 159).

Si Adorno parece tener una actitud más sutil y, a veces, más positiva que su amigo con relación al progreso, su reflexión queda atravesada por una tensión permanente, es decir, por un rechazo a ser categórico. Pero, este rechazo forma parte de su propio enfoque, fiel a su profunda sospecha en cuanto a la conceptualización abstracta, y que rechaza un concepto totalizante del progreso. No hacer de éste una *categoría conclusiva o concluida* releva del “tabú dialéctico sobre los conceptos fetiches” que caracterizan el Iluminismo [*Aufklärung*] crítico del mismo y del cual él se reclama, a pesar de todo (Adorno, *op. cit.*: 172).

En este sentido, lo que aparece en sus escritos, más que una hesitación entre una evaluación positiva o negativa, es una verdadera dialéctica del progreso que, a su vez, se nutre de la dialéctica del Iluminismo. Una dialéctica cuyas huellas se pueden rastrear en la sospecha que tiene del racionalismo occidental en sus escritos de principios de los años treinta (*La actualidad de la filosofía*). Entre los miembros del estrecho círculo de la Escuela de Frankfurt, el menos confiado en la dinámica progresista de la razón era, probablemente, Adorno, a la manera de Benjamin (cf. Buck-Morss, 1981 y Wolin, 1987). La *Dialéctica del Iluminismo* que

hace aparecer al progreso con los rasgos de una dominación progresiva es, seguramente, el punto culminante de este escepticismo. Desde luego, esa obra es el resultado de una reflexión compartida con Horkheimer, cuyos escritos posteriores quedaron impregnados por esta orientación histórico-filosófica negativa (*Dialéctica del Iluminismo*). Pero, este último estuvo menos directamente preocupado por las consecuencias epistemológicas de la crítica del Iluminismo [*Aufklärung*]; por lo contrario, a partir de los años cuarenta, éstas devienen una constante de la reflexión adorniana. En ese cuadro de preocupaciones se plantea como tarea primordial de la filosofía la reflexión sobre sus propias aporías desarrolladas sobre la idea de una dialéctica del progreso.

Si la dialéctica del Iluminismo presupone un punto de vista a la vez interno y crítico del Iluminismo [*Aufklärung*], también la dialéctica del progreso conlleva un punto de vista crítico de la idea del progreso sin eliminarla del horizonte conceptual. En ese sentido, Adorno (*op. cit.*: 154) interpreta y retoma para sí mismo la crítica benjaminiana del progresismo socialdemócrata: “según la imaginación del cacumen socialdemócrata, el progreso era [...] un progreso de la humanidad misma (no de sus aptitudes y conocimientos)”. Según Adorno, este pasaje plantea una cierta visión del progreso y no la voluntad de excluir el progreso de la teoría crítica⁵. Ésta no podría pasar por alto la noción de progreso portadora de la esperanza de “que las cosas van a mejorar, que algún día los hombres podrán respirar” (Adorno, *op. cit.*: 159). No hay posibilidad de bien ni de nada que se le parezca sin progreso. Mejor dicho, éste radica en la guerra en contra del triunfo del mal radical, la resistencia al constante peligro de regresión, la posibilidad de evitar la catástrofe integral.

Si la contradicción dialéctica del Iluminismo se sustenta en la posición ética que no toma como medida el punto de desarrollo de los conocimientos ni su único potencial de emancipación humana, pero sí el grado de cumplimiento de esas promesas de emancipación, pasa lo mismo que con la dialéctica del progreso. Es el rechazo de disociar el progreso del conocimiento y el progreso de la humanidad lo que revela el “doble carácter” de una

5. Según Adorno (1984a: 156) el concepto de progreso en Benjamin “encuentra su legitimación en la teoría de la representación de la felicidad de las generaciones aún no nacidas –sin las cuales no podríamos hablar de progreso– se acompaña, inevitablemente, de aquella de la redención”.

dinámica “que siempre va desarrollando el potencial de la libertad de consumo con la realidad de la opresión” (Adorno, 1998: 146).

“Todo progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva de mitigarlo” (Adorno y Horkheimer, 1969: 56).

El doble carácter del progreso se manifiesta, en primer lugar, en el desarrollo tecnológico y científico. Ya sea que se trate de la introducción de la máquina, de la evolución, de los medios de comunicación o del perfeccionamiento de la división del trabajo, el progreso nunca pudo escapar de transformarse en regresión. La imbricación entre progreso y regresión se vuelve evidente: “cómo se ensamblan hoy el progreso y la regresión, lo vemos en el concepto de las posibilidades técnicas” (Adorno, 1998: 117). Si tomamos el ejemplo de la reproducción mecánica, podemos constatar que el progreso de los modos de reproducción se hace a costa de una producción definida por las necesidades y, por el contrario, coincide con una adaptación-avasallamiento real de las necesidades a los procedimientos mismos. Peor todavía: cuando se trata de la producción de bienes culturales o materiales, son los procedimientos en sí, desarrollados de forma independiente de lo que reproducen, y no por su potencial de satisfacer necesidades, lo que les vuelve señales del progreso.

La modernización y la racionalización calculadora, correlativas al progreso técnico, significaron una pérdida, un ocaso, una degradación respecto a las sociedades premodernas. La tecnificación quitó a los gestos humanos “toda demora, todo cuidado, toda civilidad” (*op. cit.*: 37); produciendo la “extinción de la esperanza” (*ibíd.*: 37) y la “decadencia del don” (*op. cit.*: 219). En resumen, con el progreso “en la cultura, lo humano, lo más inmediato, lo que representa su ser propio respecto al mundo se ha vuelto extraño para los hombres” (*op. cit.*: 146-147). El gran arte modernista, ya sea la obra de Kafka o de Beckett, ofrece un testimonio angustiado sobre el ocaso del sujeto humano en la vida moderna. Por eso, para Adorno, tiene importancia aquello que sobrevive de los elementos precapitalistas que se encuentran en Europa, aun en el siglo xx, al contrario de lo que ocurre en la sociedad norteamericana, totalmente *modernizada*. Por ejemplo, en Alemania, las instituciones culturales y artísticas como las universidades, los teatros, los museos quedaron por fuera del mecanismo del mercado: “los poderes políticos [...] que habían recibido estas instituciones en herencia del absolutismo les habían dejado

su parte de aquella independencia respecto a las relaciones, fuerza explícita en el mercado que les había sido concedida a pesar de todo hasta finales del siglo XIX por los príncipes y señores feudales” (Adorno y Horkheimer, 1969: 160-161). Por el contrario, en América, las antinomias del progreso se revelan con toda su paradójica inhumanidad:

[L]a candorosa ausencia de todo esnobismo respecto a lo contrario al honor –en el sentido feudal– de las relaciones de mercado y la democracia del principio adquisitivo contribuyen a la perpetuación del elemento antidemocrático por excelencia, de la injusticia económica, de la degradación humana. A nadie se le ocurre pensar que podría hacer alguna cosa no expresable en valor de cambio. (Adorno, 1998: 196)

De la misma forma en que la razón, desviada de su finalidad emancipadora, renuncia a su cumplimiento, al igual que el progreso tecnológico, que es su medio privilegiado, se transforma en progreso del poder en cuanto se autonomiza de los fines a los que, supuestamente, sirve. En este sentido, no es la evolución de la ciencia o de la tecnología que permite la transformación de la máquina en mecanismo de dominación, pero sí su adaptación al poder. La manipulación de la conciencia colectiva por parte de lo que Adorno llama la industria cultural y la utilización brutal de las técnicas más sofisticadas por la barbarie fascista son dos aspectos esenciales de esta siniestra inversión del progreso científico.

Sin embargo, el doble carácter del progreso señala no simplemente un mal uso de la ciencia, sino más radicalmente la existencia de un potencial de deshumanización en las mismas raíces de la empresa científica. Al hacer remontar la dialéctica de la razón a la emergencia del racionalismo occidental, Adorno y Horkheimer esbozaban una tendencia a la *dominación progresiva* ligada a la articulación de dos aspectos constitutivos del proyecto científico: la reducción de lo cualitativamente diferente a una identidad cuantitativa que encontrará su apogeo en el precepto “La ciencia es medida” [*Science is measurement*] y en el dominio de la naturaleza. La manipulación instrumental de la naturaleza llevaba inexorablemente a la instrumentalización del hombre, así como la transformación del mundo en puro objeto y lleva a la reificación de las relaciones humanas (Jay, 1974). Condición necesaria del progreso científico, la ceguera frente al dolor y los sufrimientos que causa el dominio de la naturaleza se dan vuelta contra el

hombre como revancha de la naturaleza violentada. A pesar de su sorprendente actualidad y, más que una reflexión ecológica, este análisis se refiere, esencialmente, a las desastrosas repercusiones de la alienación del hombre sobre sí mismo, y no sólo de la naturaleza sobre la cual ejerce su dominio, sino también de lo que en él mismo existe de naturaleza. Al desmitificar las supersticiones del mundo animista que otorgaba un alma a las cosas, el progreso acabó por someterse a una mitificación todavía más temible, la de un mundo que transforma en cosa el alma del hombre. Al olvidar su antigua unidad con el mundo natural, el hombre moderno quedó como embrujado: *toda reificación* —escribían Adorno y Horkheimer— *es un olvido*.

El tema del “regreso a la naturaleza” no deja de pensarse en la reflexión de Adorno en cuanto al progreso, a veces como *revancha de la naturaleza violentada*, a veces como necesidad de *reconciliación*. En “Juliette o Iluminismo y moral”, el *regreso de la naturaleza* no es una simple regresión a un estado anterior a la civilización y al progreso, sino un momento de la civilización misma: “Juliette [...] no encarna en términos psicológicos la libido no sublimada ni una libido en regresión, sin el placer intelectual de la regresión, el *amor intellectualis diaboli*, el gusto de destruir la civilización con sus mismas armas” (Adorno y Horkheimer, 1969: 117). En el *Elipse de la razón* Horkheimer (1974: 130-131) lo iba a formular diferentemente, describiendo el fascismo como “una síntesis satánica de la razón y la naturaleza, como una reconciliación de los dos extremos, lo que la filosofía siempre soñó”.

Según Adorno, el destino reservado a las mujeres en la civilización moderna tiene el valor paradigmático de la deshumanización que entraña esta doble condición previa al progreso: la nivelación o el rechazo de lo cualitativamente diferente y el dominio de la naturaleza. Llevando las marcas indelebles de una diferencia inasimilable impuestas por la naturaleza, la mujer se vuelve objeto predilecto de la dominación; ella representa a la naturaleza en una civilización que se enorgullece de oprimirla y que llega a ser, entonces, “substrato de infinita subsunción en la idea, de infinita sumisión en la realidad” (Adorno y Horkheimer, 1969: 136). Como signo más visible de la imposibilidad de autonomía absoluta del ser humano respecto a la naturaleza ella atrae un odio sin límite, cuya violencia y dimensión se revelan en Sade mucho más que toda la benevolencia con la cual se enaltece el paternalismo burgués. La dominación de la mujer es emblemática del

destino de los hombres modernos en una sociedad gobernada por la coerción y la reificación. Despojada de cualquier acceso al estatuto de individuo ella resulta ser, únicamente, *un ejemplo social de la especie*, de la misma forma que los hombres modernos despojados de su individualidad se vuelven “los representantes de una especie vueltos todos semejantes por el aislamiento” (Adorno y Horkheimer, *op. cit.*: 119).

Así, como los pueblos originarios de las colonias o los judíos entre los arios, su incapacidad de defenderse “le confiere un título legal a la opresión” (*op. cit.*: 121). Por lo mismo, las mujeres representan una minoría aun cuando son mayoritarias. Ahora bien, esta impotencia conjugada a su larga ausencia del ejercicio del poder confirma, a su vez, su proximidad con la naturaleza. Pero, esta proximidad, así como la *naturaleza femenina*, en realidad, son el hecho de la opresión. Esto, en la lógica patriarcal y en “lo que dentro del sistemático enmascaramiento burgués se denomina, en general, naturaleza es, simplemente, la cicatriz que deja la mutilación producida por la sociedad” (Adorno, 1998: 94). Lejos de ser ligada al *instinto*, la femineidad “constituye en todos los casos el ideal por el que cada mujer debe, violentamente –con violencia masculina–, esforzarse” (*ibíd.*). Dicho de otra forma, “la mujer, en tanto que ser supuestamente natural, es un producto de la historia que la desnaturaliza” (*op. cit.*).

Profundamente pesimista, este análisis es el balance de un progreso que, lejos de pacificar lo destructor y maléfico de la naturaleza, acercó las amenazas de una destrucción final. En la *Dialéctica negativa*, Adorno (1986a: 318) señalaba, amargamente, que “no hay historia universal que guíe desde el salvaje al [hombre civilizado], pero sí de la honda a la superbomba”. De esta sombría evaluación surge un desesperado llamamiento a una reconciliación nutrida de nostalgia por un lejano pasado en el cual el hombre vivía en armonía con la naturaleza. Si el momento mimético del arte posee una dimensión utópica es porque preserva la memoria de esta armonía perdida y porque, al mismo tiempo, constituye la prefiguración de una posible restauración de esta condición en el porvenir (Jay, 1984). El recuerdo de una felicidad más lejana y remota de una “prehistoria sin dominación y sin disciplina” (Jay, 1984: 156) atormenta las páginas de la *Dialéctica del Iluminismo*. Pero, como lo nota, muy a propósito, Martin Jay (1974: 285-357, y 1984: 64-65), a pesar del tono profundamente nostálgico, no se trata, para Adorno, de un llamamiento a la reconciliación

completa con la naturaleza, en el sentido de una identidad total. Aun cuando tal identidad fuera posible, ésta no sería oportuna porque no se trata de someter al hombre a las fuerzas naturales, sino, dentro de lo posible⁶, conservar viva la memoria de su unidad primera con la naturaleza como antídoto al sortilegio de la reificación. Más que la naturaleza en sí, es el recuerdo de la naturaleza el enemigo de la dominación.

Las destrucciones provocadas por el progreso deberían ser reparables “gracias a sus propias fuerzas, pero sin jamás retroceder a la situación anterior” (Adorno, 1984a: 155). El rechazo de la ilusión retrograda de un regreso al pasado está ligado a una doble preocupación de salvar las promesas y el potencial emancipador del progreso y, al mismo tiempo, la memoria de la antigua injusticia contra la cual se había levantado. Promesas en cuanto al advenimiento de un mundo mejor, en cuanto a la posibilidad de abolir el hambre en la tierra, promesas de “este elemento socialista del progreso” (Adorno, *op. cit.*: 166) que permite a cualquiera ejercer alguna función indistinta. Aun la lógica cuantitativa del intercambio y del *pensamiento identificante* (Adorno, 1986a: 151) y su corolario, la comparación, encubrían como promesa el ideal de un intercambio libre y justo; es cierto que ese ideal sirvió de pretexto a la injusticia. También es cierto que la comparación, en tanto que categoría de medida, fue utilizada para reducir lo cualitativamente diferente a un conjunto de determinaciones cuantificables, arrojando en una alteridad inferiorizante todo lo que no se sometía a sus normas cuantitativas. Pero, al mismo tiempo, constituyó el único terreno que permitió afirmar con legitimidad la igualdad de todos los seres humanos más allá de su humanidad común. Al volver legítima una comparación de la posición social de los oprimidos con la de los opresores, al abrir a los primeros la posibilidad de decir “nosotros también”, el principio de la identidad demostró su afinidad subterránea con la tendencia antiautoritaria de la Razón que, como lo subrayaron Adorno y Horkheimer, “no presta al dominio aquellos servicios que le prestaron siempre las antiguas ideologías” (Adorno y Horkheimer, 1969: 115). Efectivamente, el golpe dado a la legitimidad de la dominación es quizás el único progreso logrado en la historia, ya que ha nutrido todas las rebeliones contra la opresión y la injusticia.

6. No se puede evitar por completo el olvido: véase la carta del 23 de febrero de 1940 de Adorno a Walter Benjamin (cit. en Jay, 1974: 285-357).

ticia. Renunciar a la comparación, con el pretexto del respeto hacia el irreductiblemente cualitativo, sería para Adorno (1986a: 150) “buscar excusas para recaer en la injusticia anterior”. Hoy en día, cuando el “derecho a la diferencia” se está enfeudando integralmente a la ilegalidad, al racismo y la xenofobia, este llamamiento encuentra su pleno sentido.

Desde el punto de vista histórico, el balance de la dialéctica del progreso era ampliamente negativo, ya que “mientras la historia real se halla constituida por sufrimientos reales, que no disminuyen de ningún modo en proporción al aumento de los medios para abolirlos” (Adorno y Horkheimer, 1969: 56), la realización de las perspectivas del progreso humano permanecían todavía como potencialidad o promesa. La lección que extrae Adorno ha sido el rechazo de toda filosofía positivista de la historia que conlleva una finalidad, leyes preestablecidas y una temporalidad lineal. Si la historia está lejos de ser una progresión hacia la libertad y la emancipación, tampoco podía considerarse la como un descenso escalonado a los infiernos. Contenía la posibilidad de rupturas que interrumpen su curso anterior y que se abren sobre algo radicalmente diferente. Posibilidad amenazadora que experimentó el filósofo de la Escuela de Frankfurt después de Dachau y de Hiroshima. Pero esa posibilidad no excluía la irrupción del momento mesiánico tanpreciado a su amigo Walter Benjamin. En esta visión de la historia el pasado podía irrumpir en cualquier momento, ya sea como reaparición de *lo eternamente igual* (Adorno, 1986a: 62) –la dominación que nunca dejó de asediar a la humanidad– o como memoria de las esperanzas mesiánicas en un cambio radical (Jay, 1984: 104).

Cualquiera sea el grado de su pesimismo, Adorno se obstinará en su rechazo a ontologizar no solamente el progreso, sino también su debacle. Es evidente que en el centro de su argumentación dialéctica se encuentra la crítica del Iluminismo [*Aufklärung*], pero también las repercusiones epistemológicas y políticas de esta crítica. Esta postura ya se anunciaba en los años treinta cuando afirmaba: “la interpretación de cualquier realidad dada está ligada a su abolición”. En la medida que se aleja la esperanza de una praxis realmente transformadora, la necesidad de un pensamiento que resiste a la realidad existente se impone como único recurso. Esta preocupación anima su rigurosa crítica de las filosofías progresistas y antiprogresistas de la historia: ambas amenazan en legitimar el orden existente al borrar para siempre lo

que en la conciencia de su posible transformación representa la utopía. Las primeras, por naturalizar lo que existe, todo lo que la humanidad ha creado y que al devenir un hecho positivo se impone a la conciencia humana como algo cotidiano o ineluctable, a tal punto que hasta “la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí como utopismo y degenera en pasiva confianza en la tendencia objetiva de la historia” (Adorno y Horkheimer, 1969: 58). Las segundas, al transformar “la desesperación histórica en norma que habrá que respetar [...] ya que si hasta la fecha no hubo progreso no lo podrá haber”. Las dos proceden de la misma postura positivista que “plantea que lo no logrado por los hombres les ha sido negado ontológicamente” (Adorno, 1984a: 158-159, 164-165, y 1977: 129).

Fiel a su método fragmentario, Adorno no hizo en sus escritos una crítica sistemática del progreso, tampoco una teoría de la historia que pueda servir de base a tal crítica. Por el contrario, al proceder por toques sucesivos, bosquejó una tentativa admirablemente rica y matizada de *problematización dialéctica* de la noción de progreso. Más allá de los mitos burgueses y de las nostalgias reaccionarias, del optimismo insípido de los marxistas-positivistas y de la apología misticadora de los liberales enfoca las contradicciones y antinomias, los peligros y promesas contenidas en el progreso. Trabajado por tensiones internas, su pensamiento no descansa nunca y no puede satisfacerse con conclusión alguna. Lejos de la melancolía y el pesimismo, el tono predominante de esta sinfonía inconclusa es el rechazo de sucumbir al canto seductor de las sirenas del progreso y de la modernidad.

Su reflexión tiene como punto de partida la experiencia histórica de su generación, más precisamente, la confrontación del intelectual judío de Europa central con dos figuras perversas (por cierto, muy diversas) del progreso en el siglo xx: el fascismo y la civilización americana. No es una casualidad que la nota pesimista más aguda se encuentre en sus escritos del período 1944-1948, *Dialéctica del Iluminismo* y *Minima moralia*, redactadas durante su exilio en los Estados Unidos y bajo el impacto directo de la Segunda Guerra Mundial.

Pero el conjunto de sus escritos provienen de una misma postura dialéctica y una tentativa desesperada por salvar la esperanza de un porvenir emancipado del círculo mágico de la fatalidad *progresista-regresiva*.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1998) *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus.
- (1986a) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- (1986b) *Prismes*. París, Payot.
- (1984a) *Modèles critiques*. París, Payot.
- (1984b) *Crítica cultural y sociedad*. Madrid, Editorial Sarpe.
- (1977) “The Actuality of Philosophy”, en *Telos* (Nueva York), núm. 31, primavera, págs. 120-133.
- y HORKHEIMER, Max (1969) *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- BUCK-MORSS, Susan (1981) *El origen de la dialéctica negativa*. México, Siglo XXI.
- HORKHEIMER, Max (1974) *L'éclipse de la raison*. París, Payot.
- HUXLEY, Aldous (1999) *Un mundo feliz; retorno a un mundo feliz*. México, Porrúa.
- JAY, Martin (1984) *Adorno*. Cambridge (Reino Unido), Harvard University Press. Hay edición en español: *Adorno*. Madrid, Siglo XXI, 1988.
- (1974) *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid, Taurus.
- LUNN, Eugene (1986) *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. México, Fondo de Cultura Económica.
- WOLIN, Richard (1987) “Critical Theory and the Dialectic of Rationalism”, en *New German Critique* (Nueva York), núm. 41, primavera-verano, págs. 23-52.

Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases

Sergio Tischler Visquerra

I

Si el punto de partida teórico de la crítica al capitalismo es la lucha de clases, como lo es en nuestro caso, entonces, ¿tendrá Adorno algo importante que decir al respecto?

Nos parece que la crítica adorniana al positivismo, a la dialéctica hegeliana, y, en general, a todo el pensamiento identitario es un punto de partida fundamental para pensar en clave no identitaria la lucha de clases. En ese sentido, la idea adorniana de sujeto negativo, entendido como lucha que no culmina en una síntesis nueva, o totalidad positiva de distinto signo, es un aspecto central de ese proceso teórico.

Para Adorno el concepto central de la dialéctica de negación de la negación, al encontrarse subordinado a la síntesis o a la identidad, es parte de una constelación de poder que prolonga la forma abstracta material y simbólica de la dominación. En ese sentido, el sujeto negativo, no-identitario, es una crítica a la forma sintética de producción de las categorías del cambio social, centralmente a la noción de sujeto revolucionario como figura de totalidad y síntesis. Razón por la cual, en Adorno la categoría de particularidad adquiere el rango de principal categoría crítica. Siguiendo su argumentación, en la particularidad se expresa el *plus* de lo existente frente a lo dominante o sistema, *plus* o *excedente* engendrado por el antagonismo social.

En tal sentido, la particularidad es entendida en su función dialéctica (negativa) como *crisis de la totalidad*. El cambio social, visto de esa manera, hace de la particularidad su principal categoría, a diferencia de la dialéctica positiva –cuya cúspide es Hegel– en donde la totalidad y la síntesis son protagonistas principales.

Dicho en otros términos, para Adorno la superación del capitalismo (el sistema) conlleva la crítica del horizonte conceptual de la forma burguesa de la ciencia y la filosofía. El desmontaje de la forma identitaria del concepto, parte constitutiva de la subjetividad burguesa, es central en Adorno en la crítica al fetichismo teórico. Si bien esto es cierto, para éste Marx es el gran crítico de dicha forma y hay en él desarrollos teóricos insuficientes que se pagaron y se continúan pagando al precio de *una mala práctica*, y que han permitido que la forma burguesa de pensamiento no haya sido radicalmente superada por el pensamiento marxista y revolucionario.

La crítica adorniana al absolutismo de la función identificante del concepto es un horizonte que abre las posibilidades para pensar cómo incluso un concepto revolucionario como el de lucha de clases puede llegar a ser prisionero de una forma conceptual mistificante. En ese sentido, Adorno permite hacer la distinción entre la negatividad, el *no*, y las figuras específicas de organización política, diferenciación fundamental para pensar en forma abierta la dialéctica entre organización y lucha, y no reducir el *no* a una síntesis organizativa. Asimismo consideramos que Adorno representa una apertura teórica muy importante que permite una lectura no identitaria de Marx. Como veremos, en el centro de dicha lectura se encuentra el planteamiento teórico de la *crisis de la forma valor*; lo cual conlleva un despliegue conceptual a partir del valor de uso y del trabajo vivo como categorías críticas fundamentales.

II

Uno de los temas principales de *La dialéctica negativa* es la crítica a la versión hegeliana del marxismo lukacsiano¹. Para Lukács (1969) el concepto revolucionario de lucha de clases está íntimamente ligado al de totalidad. El proletariado, desde esa perspectiva, es una clase revolucionaria porque es la personificación de una nueva totalidad cuyo fin es superar la totalidad del capital. Este movimiento de transformación estaría mediado por *la conciencia de clase*. Por tal razón, el tema filosófico de la conciencia de clase, ligado al de la totalidad, se convierte en Lukács en el principal tema del materialismo histórico.

1. El marxismo de Lukács forma parte del acontecimiento de la Revolución Rusa de 1917. Se puede considerar que sus planteamientos expresan el punto filosófico más agudo de ese acontecimiento.

A diferencia de Hegel, para quien la totalidad es un asunto del movimiento real del mundo que el filósofo aprehende, Lukács hace coincidir dicha categoría con la figura del partido y del proletariado. De tal manera, el sujeto ya no es la forma burguesa reificada en la figura del espíritu absoluto, sino el proletariado. Pero no es el proletariado a secas, como objeto de la explotación capitalista, sino el proletariado redefinido como sujeto por la transformación operada en él por la conciencia de clase. Si en Hegel la unidad de sujeto/ objeto se produce en una síntesis subjetiva, síntesis realizada por el sujeto en la forma de espíritu absoluto (idealismo objetivo), en Lukács dicha unidad ocurre a partir de la superación de la forma burguesa por la intervención del proletariado; el cual, en virtud de sus características objetivas, estaría en posibilidades de producir una unidad real del desgarramiento del mundo, una verdadera identidad entre sujeto y objeto.

Se puede plantear que Lukács se propuso realizar una suerte de superación de Hegel reteniendo y preservando el método de éste. La verdadera síntesis no es el espíritu absoluto, sino el proletariado convertido en clase dominante. En dicho sentido, la respuesta al tema de la totalidad y el sujeto se resuelve en Lukács a partir de la centralidad del proletariado y la conciencia de clase en el proceso histórico².

Quizás por esa herencia hegeliana se pueden advertir en Lukács dos modos, a veces contradictorios, de pensar la totalidad: por un lado, como categoría crítica y, por el otro, como categoría positiva. Primero, como categoría crítica, la totalidad es vista por Lukács como conocimiento unitario de una realidad desgarrada

2. Habría que señalar, que el tema de la totalidad y de la conciencia de clase se plantea en Lukács en varios planos. En el plano del conocimiento de la realidad, se argumenta que sólo desde la perspectiva del proletariado (un proletariado con conciencia de clase) se puede pensar la totalidad. El concepto de capital como relación social antagónica, es decir, como totalidad histórica es algo que se puede visualizar a partir de la perspectiva del proletariado. En contraste, la burguesía sería una clase ciega en este aspecto, y sus *intelectuales orgánicos*, para emplear un concepto de Gramsci, producirían la noción de una totalidad espiritualizada, es decir, una unidad en el campo del discurso y de la filosofía. Pero nunca una visión de la totalidad como antagonismo que debe ser superado por otra totalidad no antagónica. Es decir, que la vivencia y la conciencia del antagonismo son centrales para poder abrir el pensamiento a la totalidad como categoría crítica. En Lukács el aspecto gnoseológico está inscrito dentro del antagonismo, de tal suerte que nombrar la totalidad como parte del antagonismo es ya un punto de partida crítico.

y contradictoria. Este conocimiento, como se planteó, no es asunto de individuos aislados. Su núcleo es la conciencia (teórica) del sujeto social (el proletariado) que enfrenta al capital. La totalidad, no es, entonces, una categoría gnoseológica desligada de la praxis revolucionaria. Dicho en otros términos: la totalidad es lucha, lucha de clases³.

Desde otro lado, al hablar del proletariado como el sujeto que puede pensar la totalidad porque él mismo es una suerte de totalidad alternativa, Lukács tiende a darle un giro positivo a la categoría. Como se dijo con anterioridad, cuando él habla del proletariado como *el sujeto* no refiere a todo el proletariado (el proletariado empírico), sino a una parte que ha asumido la conciencia de clase, es decir, al proletariado revolucionario. Asume, no obstante, la tesis de que todo el proletariado tiene las posibilidades objetivas de transformarse en un proletariado revolucionario. La conciencia revolucionaria es una conciencia *posible* para todo el proletariado. Sin embargo, en los hechos, sólo una fracción del proletariado es la que adquiere la conciencia de clase, y ese proceso exige una mediación fundamental: el partido de clase. De tal suerte, que la elaboración del concepto de sujeto va deslizándose del proletariado en su conjunto a una fracción iluminada del mismo, a una vanguardia. Esa vanguardia sería una suerte de síntesis del proletariado. El sujeto, entonces, es entendido en términos de una nueva síntesis: la organización revolucionaria.

Un problema central que se le puede atribuir a dicha argumentación es que la síntesis pensada de esa manera forma parte de una abstracción: la forma política que se separa y autonomiza para producir una nueva figura de organización jerárquica. Aquí la síntesis no supera la escisión sujeto/ objeto, sino que la prolonga como unidad de poder y dominio; una cuestión afín al campo hegeliano del concepto, a su vez dirigida a la producción de un sujeto homogéneo, el cual tiene por núcleo teórico una totalidad normativa o abstracta (Jay, 1984: 115).

Sin embargo, lo importante aquí es que la teorización de Lukács expresa de manera muy elaborada un *modo de organización conceptual* a partir del cual se piensa la lucha de clases. La síntesis

3. Entre otras cosas, dicho concepto de totalidad era una crítica a la dicotomía típicamente sociológica entre estructura y acción del concepto objetivista de lucha de clases, un concepto que reproducía la epistemología moderna de la escisión sujeto/ objeto.

es el principal personaje: la clase, el partido, el Estado son figuras de ésta. Eso quiere decir que la teoría de la primacía de política respecto a lo social, en donde este último aspecto es definido en términos de subordinación respecto al primero, es parte de ese modo de organización conceptual, el cual, por otro lado, es constitutivo de la teorización sobre la dialéctica entre clase y partido en el *¿Qué hacer?* de Lenin (1981), y en la manera (leninista) de concebir de forma vanguardista la lucha de clases.

De esta forma, la crítica de Adorno al concepto hegeliano de totalidad es fundamental porque está dirigida contra el modo de organización conceptual que permite pensar de forma vanguardista el cambio social.

III

En el prólogo a la *Dialéctica negativa* Adorno plantea su programa teórico como un esfuerzo por liberar la dialéctica de la primacía del principio de identidad. “Ya en la dialéctica platónica el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de la negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante de lo mismo.” Este texto intenta “liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión” (Adorno, 1986: 7).

La dialéctica negativa presupone la totalidad, pero lejos de ponerla en el centro del conocimiento y de la elaboración de una teoría revolucionaria del sujeto como en Lukács, hace de lo negado en la totalidad el punto de partida epistemológico. Desde este principio, ya no va a ser posible pensar el cambio radical de la sociedad en términos de una totalidad alternativa plenamente identificada con el sujeto⁴.

Como ya se planteó, uno de los focos de la dialéctica negativa es la crítica a la teoría lukacsiana del sujeto, montada al final de cuentas en la totalidad hegeliana. Entre otras cosas, dicha crítica está dirigida a desmontar la forma de poder y de dominación que encierra y encubre el concepto como expresión del principio de identidad. De allí que Adorno haga de la contradicción el principio fundamental de la dialéctica, en clara oposición a la centralidad que la categoría de totalidad tiene para la dialéctica positiva.

4. Adorno cuestionó la posibilidad de una plena identidad entre sujeto y objeto (cf. Jay, 1984, 1988).

Ahora bien, la crítica adorniana a la centralidad epistémica de la totalidad no equivale al aniquilamiento conceptual de la misma. Significa pensar la totalidad en clave negativa, es decir, a partir de su crisis. Dicho en otros términos, la negación de la negación no se mueve hacia la síntesis, hacia una nueva totalidad representada por un sujeto abstracto y homogéneo. Lo nuevo surge de la crisis de la totalidad y tiene sus principales figuras en la particularidad y la constelación.

Las categorías de la crítica al sistema son, a la vez, las que comprenden lo particular. Aquello que en el sistema ha llegado legítimamente a superar lo singular tiene su lugar fuera del sistema. La mirada que seculariza la metafísica es la que al interpretar el fenómeno descubre lo que es, gracias a que percibe en él más de lo que meramente es. Sólo una filosofía en forma de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad que, como tal, es irrepresentable en lo particular. (Adorno, 1986: 36)

Para Adorno la particularidad es la categoría crítica por excelencia. Es el excedente al sistema, y dicho excedente puede ser entendido como crisis de la totalidad organizada como sistema⁵. De tal manera, el centro de la cuestión del sujeto en Adorno se desplaza radicalmente a la particularidad, dejando la totalidad positiva como aquello que debe ser superado⁶. Es decir, la superación de la totalidad no conlleva *otra* totalidad no igual pero simétrica en su estructura lógica, sino el despliegue del excedente negado en la totalidad⁷.

-
5. “El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos es idealista antes de argumentar a favor del idealismo.” (Adorno, 1986: 32)
 6. En discusión con Karl Popper y sus discípulos, Adorno plantearía: “Más que una categoría positiva [*affirmative*] la totalidad es una categoría crítica. La crítica dialéctica busca salvar o ayudar a establecer lo que no obedece a la totalidad, lo que se le opone, o las formas potenciales de una forma de individualización todavía no existente [...] El ser humano liberado de ningún modo debe ser una totalidad.” Citado por Jay (1984: 266-267).
 7. Habría que decir que en Adorno la totalidad es parte del tema de la identidad. Se podría argumentar, siguiendo su pensamiento, que la totalidad es identidad porque en su centro se encuentra un núcleo de poder y de dominio que determina la forma de la realidad y la forma del concepto. En parte, por esa razón, la totalidad se identifica con el sistema.

En la argumentación de Lukács la totalidad capitalista es superada por otra totalidad que es el proletariado. La totalidad cambia de una totalidad mala o perversa a otra donde se realiza la unidad sujeto-objeto; de tal manera, el mundo social se libera de la explotación, la dominación y las formas enajenadas de existencia. En dicha argumentación, la estructura lógica permanece sin alteración: se piensa la totalidad en términos de identidad. En el capitalismo la identidad sujeto-objeto no puede producirse por el antagonismo de clase, pero el comunismo es su realización. La meta que se persigue es la totalidad plena, la plena identidad. El sujeto es pensado como totalidad, y mediante figuras de la totalidad: clase, partido, Estado. De tal manera, que la liberación del antagonismo de clase sería, al mismo tiempo, la producción de una síntesis identitaria plasmada en las nuevas figuras de la totalidad.

Por el contrario, para Adorno pensar el cambio social radical mediante figuras de totalidad es parte de un proceso de perversión y fetichización de la idea del cambio revolucionario. Imaginarlo de esa manera, lleva a identificar totalidad con sistema, es decir, a renunciar a la totalidad como categoría destinada a disolverse con la emancipación.

De tal suerte, la categoría de totalidad es crítica sólo si es pensada como contradictoria, es decir, a partir de su rebasamiento o excedente, como ya se ha dicho. Se puede plantear, entonces, que la particularidad, vista como crisis de la totalidad, es el esfuerzo teórico por pensar el rebasamiento en términos no identitarios, o en términos de anti-sistema. Su utopía es la abolición de la sociedad como reificación que subsume al individuo. Por eso, para Adorno, una filosofía del futuro no estaría amarrada a la totalidad y la dialéctica (Jay, 1984: 267).

La crítica adorniana a la totalidad se mueve haciendo visible lo que está negado en la síntesis. Yes en este punto donde Adorno introduce la centralidad del dolor como figura negada *en el concepto y por el concepto*.

Pero ¿qué es el dolor? El dolor es un quién: el oprimido y negado por el sistema. El dolor es un *nosotros* (Holloway, 2007). Porque para Adorno (1986: 14): “Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza [del] mundo”.

En otras palabras, para Adorno el punto de partida es el sujeto negado por la realidad objetiva transformada en sistema, es decir, en una “objetividad negativa, no el sujeto positivo” (*op. cit.*: 28). Dicha “objetividad negativa”, es decir, objetividad que niega

al “sujeto positivo” dicta las pautas de lo universal como dominio y represión. Por tal razón, la dialéctica negativa “desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular” (*op. cit.*: 15). Una diferencia que es contradicción y antagonismo, porque la dialéctica es el “desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia” (*ibíd.*). Su objetivo es la reconciliación por la vía de la emancipación de lo no idéntico, es decir, de lo reprimido y subordinado en la totalidad, lo cual “señalaría por primera vez la pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno” (*ibíd.*).

Es decir, en la dialéctica negativa el concepto está al servicio de la no-identidad, esto es, del excedente de realidad que desborda la unidad conseguida a costa de la mutilación que implica la homogeneidad. La particularidad, como categoría anti identitaria, es el grito de rebelión elevado a concepto contra el sistema.

Para Adorno, la imposibilidad de la dialéctica positiva para poder pensar la particularidad⁸ sin subordinarla a la totalidad tuvo un efecto histórico perverso en las prácticas revolucionarias. Ese efecto tuvo también su expresión en la imposibilidad de pensar auténticamente la individualidad como figura cultural. Al respecto, es interesante traer a colación cómo Bajtín (2003: 45-47), en su célebre ensayo sobre Dostoievsky, establece su teoría de la novela polifónica señalando, acertadamente, la imposibilidad de imaginar la figura cultural de la individualidad a partir de la dialéctica de corte hegeliano.

IV

Habría que señalar que la crítica adorniana a la dialéctica positiva en particular, y al pensamiento identitario en general, es simultáneamente una develación de la constelación burguesa que ese concepto encierra⁹. Por un lado, es una crítica a la homogeneidad, co-

8. Hegel nunca pudo darle contenido propio a la categoría de particularidad porque siempre fue subordinada a lo universal (cf. Adorno, 1986: 36). “No hay que filosofar sobre lo concreto, sino a partir de ello” (*op. cit.*: 41). Se podría decir: no hay que pensar la particularidad, sino a partir de ella.

9. En Benjamin y en Bloch se puede encontrar también el esfuerzo teórico por superar la idea hegeliana del concepto. En el primero, a partir de la crítica de una dialéctica que tiene como presupuesto la temporalidad homogénea a la cual opone el *tiempo mesiánico*. En Bloch (2004: 26-31), esta crítica es más

mo ya fue planteado; por otro, implica el develamiento de una subjetividad impregnada por el *miedo de clase*. Al respecto, dice:

La misma *ratio* que, en consonancia con el interés de la clase burguesa, destruyó el orden feudal y su forma de reflexión, la ontología escolástica, sintió enseguida angustia ante el caos cuando se encontró con las ruinas, su propia obra. Esa *ratio* tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder. Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. (Adorno, 1986: 29)

El miedo es parte del proceso teórico que lleva a la autonomización del concepto y a la idea de sistema como “objetividad autónoma” (*ibíd.*). En otras palabras, la “cosificación del concepto” (*op. cit.* 20) es una forma de parálisis producida por la naturaleza antagónica de la sociedad burguesa. Es decir, que el pensamiento identitario tiene la función de cerrar el antagonismo a través del fetichismo del concepto. En otras palabras, Adorno está diciendo que con el pensamiento identitario, con la dialéctica hegeliana en especial es imposible pensar radicalmente el mundo: el hegelianismo es parte de una constelación burguesa, de una subjetividad de ese signo.

La prolongación de Hegel en una filosofía de Estado (el materialismo dialéctico y el materialismo histórico), se podría decir –siguiendo a Adorno–, es parte de una constelación de poder específica donde no se ha producido la emancipación humana. El despliegue de un pensamiento identitario es parte de una relación social basada en relaciones de dominación y en la jerarquía. Usando la terminología de Benjamin, el “núcleo temporal”¹⁰ al

abierto. Cuando este último plantea que “pensar es traspasar” y que el concepto ha sido parte de lo “dado”, es decir, de una realidad ya concluida, está diciendo que la dialéctica hegeliana ve hacia el pasado, y que no se puede pensar el futuro con ese tipo de concepto.

10. Para Benjamin (2005: 465) el marxismo adolecía de una teorización dialéctica sobre la relación entre concepto y tiempo, cuestión que era fundamental superar. “Hay que apartarse decididamente del concepto de ‘verdad atemporal’. Sin embargo, la verdad no es –como afirma el marxismo– únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volado de un vestido que una idea.”

que se refiere el concepto es una situación histórica donde el proyecto de emancipación falló¹¹. De tal suerte que la producción conceptual derivó en ideología, en una subjetividad del poder.

La dialéctica materialista odiaba de tal modo toda *Weltanschauung*, que prefirió aliarse con la ciencia. Pero en su decadencia como medio político de dominación se convirtió ella misma en burda *Weltanschauung*. [...] Allí donde el materialismo ha alcanzado el poder político, se ha vendido a esa praxis tanto como el mundo que en otro tiempo quiso cambiar. En vez de comprender y transformar la conciencia, la sigue esclavizando. El terror de las maquinarias estatales se hace fuerte en una institución duradera bajo la gastada excusa, desde hace cincuenta años, de la dictadura de un proletariado al que hace tiempo no se gobierna sino burocráticamente. (*op. cit.*: 201, 205)

Como parte de ese proceso histórico, la teoría se habría vuelto sirvienta de la práctica, y la gnoseología transformado en una “teoría de la reproducción”¹² (*op. cit.*: 206). En otras palabras, se podría decir que para Adorno la práctica no es plana y clara sino contradictoria; necesita de la teoría como momento de autocrítica. Lo cual implica la existencia de un sujeto de cambio que no se ha reificado o suspendido en el movimiento de transformación del mundo. Por el contrario, se podría decir que la forma Estado, la forma partido, la totalidad ligada a las figuras de la síntesis son para Adorno la expresión de constelaciones de poder enfrentadas a la emancipación de la humanidad y al libre despliegue del individuo.

11. Se tiene en mente el proceso histórico de perversión y burocratización de la Revolución Rusa y el reformismo de la socialdemocracia.

12. Esta observación no se le puede hacer a Lukács, cuya teoría de la totalidad está destinada a la crítica del reduccionismo objetivista y del economicismo. En ese sentido, Lukács representa el aporte filosófico más importante relacionado con la Revolución Rusa. Sin embargo, esa crítica, que le valió al filósofo húngaro la censura estalinista, está hecha bajo el embrujo del concepto hegeliano. Se podría decir que la experiencia rusa no fue lo suficientemente radical como para producir un material histórico sobre el cual elaborar una teoría del sujeto no contaminada con el material filosófico tradicional existente. Al respecto, véase Lukács (2000), así como el postfacio de Slavoj Žižek, (2000).

V

Pensar, entonces, la particularidad vista como crisis de la totalidad nos lleva a la crítica que Walter Benjamin había adelantado respecto al marxismo de su época, la cual sería decisiva en la elaboración adorniana de la particularidad y de la constelación. Por eso nos permitimos una nota al respecto. Según Benjamin (1982:128-129):

Al pensamiento no le pertenece sólo el movimiento de las ideas, sino también la detención de éstas. Cuando el pensamiento se detiene de golpe en una constelación cargada de tensiones, le imparte un golpe por el cual la constelación se cristaliza en una mónada. El materialista histórico afronta un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En dicha estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acontecer o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La toma para hacer saltar una época determinada del curso de la historia, así como para hacer saltar una determinada vida de la época o una determinada obra de la obra general. El resultado de su procedimiento reside en que *en* la obra se halla conservada y suprimida la obra general, en la obra general la época y *en* la época el entero curso de la historia.

Desde esta perspectiva, pensar es romper con el concepto de una temporalidad de dominio penetrada por la abstracción y la homogeneidad. Esta posibilidad es un atributo, según Benjamin, del sujeto revolucionario, que es la clase *en* lucha. De tal suerte, que el concepto es el golpe que hace surgir lo negado en la totalidad homogénea y vacía del tiempo como *continuum* de dominación. Por tal razón, es necesario, según Benjamin, liberar al marxismo de la idea de progreso, una representación ligada a dicho tipo de temporalidad (homogénea y vacía). En ese sentido, la mónada benjaminiana puede interpretarse como forma conceptual revolucionaria pues está constituida por tiempo *vivido, pleno*, en contraposición a la categoría de totalidad. La mónada de Benjamin no es una totalidad que se enfrenta a otra como resultado del movimiento de las contradicciones objetivas de la realidad. Por el contrario, la mónada expresa la temporalidad de la rebelión, el corte con la temporalidad abstracta de la totalidad. En otras palabras, la mónada es la clase en lucha como sujeto heterogéneo, múltiple, que interrumpe, como un rayo, la historia.

Porque *la clase revolucionaria no es una síntesis como la burguesía*, sino la constelación de luchas contra la síntesis del capital.

La clase se puede pensar, entonces, como una comunidad de luchas, diversos modos de resistencia colectiva. Esa posición va contra la idea de la clase como una forma social homogénea y sintética. La unidad de la mónada no es la homogeneidad, sino, se podría decir, la *comunidad concreta*. Entonces, la comunidad concreta es la irrupción del *tiempo mesiánico* en el *continuum* de la comunidad abstracta. En dicho sentido, los conceptos de mónada y constelación son una rebelión contra la unidad basada en la preservación de la abstracción material y conceptual como forma de dominio, es decir, contra el sujeto abstracto: el capital, el Estado, la nación, la historia.

Ahora bien, sería difícil, cuando no imposible, encontrar en Adorno un nexo explícito entre clase-lucha-constelación como en Benjamin. Sin embargo, la categoría de particularidad, que, como ya se planteó, es la categoría crítica fundamental de Adorno, se nutre abundantemente del pensamiento benjaminiano en tanto que forma conceptual de rebelión contra la totalidad y la abstracción, entendidas éstas como trama de dominación social.

VI

Si los planteamientos expuestos se vinculan con el tema de la lucha de clases, entonces se podría llegar a la conclusión de que la lucha de clases ha sido en su forma conceptual dominante, ortodoxa, prisionera del fetichismo de la totalidad, un concepto identitario. En todo caso, un concepto insuficientemente elaborado que, por tal, se hizo prisionero de la epistemología dominante: “Lo que en Hegel y Marx fue insuficiente teóricamente, se comunicó a la praxis histórica” (Adorno, 1986: 148).

¿Se podrá pensar, entonces, la lucha de clases en términos no reificados recurriendo a la categoría adorniana de particularidad? La respuesta no es sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que en Adorno el tema de la explotación pareciera estar ausente, o desdibujado; no es el centro de su reflexión crítica, en todo caso. Ésa es una de las razones por lo que con el método micrológico de Adorno, heredado de Kracauer y Benjamin (Jay, 1988: 79), se puede correr el riesgo de transformar la particularidad en fetiche (Eagleton, 1998: 145) y producir una suerte de deslizamiento hacia la completa indeterminación del sujeto en la teoría del

cambio revolucionario y de la lucha de clases. Sin embargo, de quedarnos paralizados en ese *peligro* corremos el riesgo de perder de vista la fuerza revolucionaria del pensamiento de Adorno y cerrarnos la posibilidad de pensar la lucha de clases desde la perspectiva de la no identidad.

¿Cómo seguir? Nos parece que el camino teórico recorrido ha llegado a un punto en que es necesario retornar a Marx, pero no como precaria tabla de salvación, sino como posibilidad de su lectura desde la perspectiva de la teoría crítica, en particular de la dialéctica negativa. Sostenemos que los planteamientos de Adorno permiten una lectura más profunda y radical de Marx, y que esa posibilidad de interpretación había estado congelada por el modo de organización conceptual dominante sobre la lucha de clases. Como se ha visto, uno de los grandes méritos de Adorno es haber exhibido las limitaciones conceptuales y de clase de dicho modo de organización, cuestión hasta hoy poco comprendida y cuyo resultado ha sido una suerte de interpretación de Marx desde la trama epistémica de la forma valor.

VII

La crítica de Marx a la economía política está centrada en el develamiento del capital como una relación social determinada, la cual entraña una forma histórica de explotación y relaciones de dominación correspondientes. La explotación y la dominación tienen la característica de ser impersonales, lo cual implica una forma de poder históricamente específica basada en la racionalidad funcional y en la abstracción material.

El capital es una dominación real fundada en dicho tipo de abstracción. El núcleo es el trabajo general o trabajo abstracto: un metabolismo social que transforma la heterogeneidad constitutiva de la forma natural del trabajo en unidades homogéneas de tiempo. De tal suerte, que el capital es una relación social que produce una temporalidad específica y, al mismo tiempo, la racionalidad de dicha temporalidad está marcada por la apropiación privada de tiempo general. Más que una lógica de apropiación de cosas, el capital es apropiación de tiempo por medio de cosas, pues lo que las cosas tienen en común en esta forma social es que son el resultado de una actividad humana destilada como trabajo general o tiempo homogéneo. La explotación no es nada más la apropiación de productos arrancados a sus productores.

Lo específico de la explotación es que se basa en la organización del tiempo en función de la apropiación del tiempo: la fuerza de trabajo del trabajador no es un objeto que se apropia el capital, sino un tiempo que le pertenece al capital. Sin embargo, para que el capital pueda apropiarse de ese tiempo éste se tiene que objetivar en cosas, en productos útiles. Ahora bien, dichos productos ya no guardan una relación directa con la forma natural del trabajo, la satisfacción de necesidades, sino son como fantasmas que quieren despojarse de su forma corpórea porque ésta no los deja descansar: una verdadera esquizofrenia.

La mercancía es esa forma social de esquizofrenia. Por un lado, es un objeto útil, pero esta característica se encuentra subordinada a una *sustancia social* radicalmente diferente de su forma corpórea: el valor o trabajo abstracto. Esa sustancia social, el capital, se mueve con sus propios pies. De tal manera, la riqueza, cuya fuente fundamental es el trabajo, se transforma en una reificación que adopta la forma de fetichismo. Las cosas se mueven según la lógica aparente de un sistema autónomo, precisamente porque lo heterogéneo de sus cuerpos está dominado por lo homogéneo de la dichosa sustancia social. Esa sustancia social es una abstracción, pero no una abstracción lógica formal, sino la abstracción de una lógica social. De tal suerte que, como vimos anteriormente, la autonomización del concepto entraña la lógica social de la abstracción como forma específicamente burguesa de explotación y de dominación, es decir, la abstracción como poder social totalizante que se expresa en la figura del sistema. Como lo plantea Stavros Tombazos (cit. en Bensaïd, 2003: 144): “El capital es justamente una organización conceptual del tiempo. No es ni una cosa, ni una simple relación social, sino una racionalidad viva, un concepto activo, la abstracción *in actu*”.

Por lo expuesto en este trabajo, resulta obvio que el tema de la homogeneidad y de la abstracción como lógica formal y lógica social es de central importancia en la crítica adorniana a la noción de sistema y de totalidad positiva. Se podría decir, que Adorno centra la crítica a la categoría positiva de totalidad, precisamente, develando la naturaleza totalitaria de la racionalización burguesa del mundo.

Sin embargo, encontramos en Marx mucho más claramente el núcleo de la racionalización totalitaria del mundo: el trabajo abstracto, la *sustancia social* que gobierna el mundo, un tipo radicalmente nuevo y perverso de objetividad, en apariencia autóno-

ma, y que tiene su propia subjetividad: el fetichismo. Éste es la apariencia de autonomía de la objetividad, porque dicha apariencia no es más que la objetividad reificada en un *nosotros negado*. En Marx, el nosotros negado se encuentra en la figura del *trabajo vivo*¹³, *del valor de uso*¹⁴ del trabajador subordinado y enfrentado al metabolismo homogeneizante de la valorización del capital (cf. Tischler, 2006).

Teniendo en cuenta el aporte de Adorno, se podría decir que la reflexión de Marx sobre el capital no se suspende en la *forma valor*, sino que la forma valor es pensada desde su negación. La forma valor es una negación de la forma natural del trabajo, pero, a su vez, el trabajo en esa negación no se transforma en objeto dominado plenamente. Por el contrario, el trabajo aparece como sujeto contra su reificación en una materialidad objetiva, abstracta y homogénea.

En este sentido, la teoría del sujeto en Marx no se deriva de la forma valor, sino es el proceso de su negación. En otras palabras, el sujeto se piensa en término de crisis de la forma valor. La lucha de clases, entonces, no es algo que tenga que derivar de una determinada objetividad o estructura independientes del sujeto; la lucha de clases está inscrita en la objetividad misma, porque dicha objetividad es lucha de clases. De tal suerte, el sujeto sería el rebasamiento de la objetividad como explotación y forma de dominio desde la crisis de la objetividad, la contradicción *in acto*.

VIII

Se puede decir que en Marx la lucha de clases es teorizada a partir de la *forma antagónica* que entraña la relación capitalista. *El capital* es precisamente el pensamiento más conspicuo del antagonismo como forma de existencia social. Ciertamente, esto se puede plantear de manera regulacionista: el capital como antagonismo abierto y dinámico en la figura de la reproducción. Sin embargo, en Marx el antagonismo es siempre un excedente a la

13. La parte central de nuestro argumento comparte mucho con las reflexiones de John Holloway.

14. Desde nuestro punto de vista, se puede decir que el trabajo vivo como capacidad general de trabajo se encuentra en la forma capitalista en la forma del valor de uso del trabajo. Lo cual entraña la contradicción capital/ trabajo y la posibilidad de liberar al trabajo vivo de la forma valor de subordinación. Conlleva, entonces, la posibilidad de la forma emancipada del trabajo.

forma capitalista: la figura del sujeto rebelde y del *traspasar*, para usar la terminología de Ernst Bloch (2004). El antagonismo como sujeto es siempre apertura de mundo, una apertura que se hace desde la negatividad del sujeto: el *no* que existe en todas las acciones de resistencia. Este *no* es pensado como nosotros en la medida que la lucha desfetichiza la realidad (cf. Holloway, 2002) y la *sustancia general* (valor) que la domina pierde autonomía y poder.

De tal manera, el movimiento de la lucha de clases es un movimiento contra el poder autónomo de la objetividad, contra la forma material abstracta de la dominación que produce una forma social concreta, el capital, en cuyo corazón está el metabolismo del trabajo abstracto. La producción de una reificación no objetivada, de un nosotros como sujeto, va en la línea de la superación de la totalidad como forma de dominio. En dicho sentido, podemos pensar en un concepto de lucha de clases que va en contra de la síntesis. Quebrar el trabajo abstracto no es un asunto de una nueva síntesis, sino de la disolución de la síntesis como forma de poder. Pensar el concepto a partir de la categoría crítica de valor de uso, supone un movimiento de emancipación que es la construcción de un nosotros que pone en crisis la categoría de homogeneidad, porque es la conciencia de que las figuras de la homogeneidad niegan a la verdadera universalidad fincada en el trabajo emancipado.

De tal suerte, la lucha de clases se puede pensar como una lucha contra las abstracciones materiales como formas de dominio y poder. La categoría de valor de uso, de trabajo vivo, permite entonces eludir el lastre metafísico que ronda las categorías de particularidad y de constelación. Pero, a su vez, la categoría de particularidad como crisis de la totalidad permite pensar la lucha de clases en clave antiidentitaria y trabajar el valor de uso como categoría crítica fundamental.

Entre otras cosas, la perspectiva expuesta permite pensar en las limitaciones gnoseológicas de nuevas formas de pensar la clase en el mundo actual, particularmente la categoría *multitud* de Hardt y Negri (2004). Dicha categoría, claramente, se despliega desde la forma valor. Por eso los autores, aunque reconocen la primacía del principio de la lucha, terminan por derivar la categoría de la forma del capitalismo actual. No es la lucha la que va abriendo las formas, sino la lucha entendida en términos de una nueva figura política positiva. La *multitud*, en ese sentido, es

vista como una suerte de nueva síntesis emergente, con los rasgos característicos de la forma de valorización actual. En Virno (2003), a pesar de la categoría multitud encuentra una argumentación diferente, también se puede encontrar el esfuerzo de derivarla de la forma del capitalismo posfordista.

Un proceso diferente es el que se expresa en el método del “caminar preguntando” zapatista, un método que inaugura una nueva forma de la lucha de clases a través de la potenciación del valor de uso (Tischler, 2006), lo cual se puede apreciar en el nuevo tipo de acción política que los caracteriza.

Una de las cuestiones fundamentales que distinguen al zapatismo de cualquier otra organización revolucionaria es que saben distinguir entre el movimiento de insubordinación y las formas específicas de organización. Se mueven en la contradicción entre el verticalismo propio de una estructura político-militar y el despliegue de una política de autonomía de las comunidades indígenas como forma de lucha contra el capital, así como el respeto y potenciación de los diversos modos de organizar la resistencia en los diferentes espacios sociales y geográficos.

Los zapatistas son y quieren ser conscientes de que lo militar debe ser disuelto por la organización autónoma de los sujetos en lucha. No promueven una política de homogenización y de centralización de la acción política, es decir, no se proponen ser una síntesis. En otras palabras, el zapatismo no reduce el *no* de la resistencia y de la insubordinación a una figura política positiva. El *no* va más allá de esa figura y la estrategia de su captura en una síntesis organizativa es algo que conscientemente se rechaza, porque tal reducción es la mutilación del movimiento emancipatorio: la historia revolucionaria que hay que superar.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- BATÍN, Mijail M. (2003) *Problemas de la poética de Dostoievsky*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, Walter (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid, Ediciones Akal.
- (1982) *Para una crítica de la violencia*. México, Premiá Editora.
- BENSAÏD, Daniel (2003) *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- BLOCH, Ernst (2004) *El principio esperanza*, vol. 1. Madrid, Editorial Trotta.

- EAGLETON, Terry (1998) *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- HOLLOWAY, John (2007) “¿Por qué Adorno?”, en J. HOLLOWAY, F. MATA-MOROS y S. TISCHLER (comps.), *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, págs. 11-16. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México). Anteriormente, en revista *Herramienta* (Buenos Aires) núm. 28, marzo de 2005.
- (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona, Editorial Debate.
- JAY, Martín (1988) *Adorno*. Madrid, Siglo XXI.
- (1984) *Marxism & Totality. The adventure of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley (Estados Unidos), University of California Press.
- LENIN, Vladimir Ilich (1981) [1902] *¿Qué hacer?* Moscú, Editorial Progreso.
- LUKÁCS, Georg (2000) *A Defence of History and Class consciousness. Tailismo and the Dialectic*. Londres y Nueva York, Verso.
- (1969) *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. México, Editorial Grijalbo.
- TISCHLER, Sergio (2006) “Valor de uso y política. Notas teóricas sobre la *Otra Campaña zapatista*”, revista *Bajo el Volcán* (México), núm. 10, Posgrado de Sociología. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- VIRNO, Paolo (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de la vida contemporánea*. Madrid, Editorial Traficantes de Sueños.
- ŽIŽEK, Slavoj (2000) Postfacio a G. LUKÁCS, en *A Defence of History and Class consciousness. Tailismo and the Dialectic*. Londres y Nueva York, Verso.

Praxis y constitucionalidad: Notas sobre Adorno*

Werner Bonefeld

Ellos [los partidarios del materialismo dialéctico] no cuestionaron las ideas de la humanidad, la libertad y la justicia como tales, sino que meramente contradijeron a nuestra sociedad, que afirma representar la realización de estas ideas. Aunque trataron a las ideologías como ilusiones, las consideraron ilusiones de la propia verdad. Esto prestó un esplendor reconciliador, si no a las tendencias existentes, al menos a sus *tendencias objetivas*. Su doctrina del aumento de los antagonismos sociales y sus declaraciones sobre la recaída potencial en la barbarie apenas se tomaban en serio. Las ideologías eran desenmascaradas y presentadas como ocultaciones apologéticas. Sin embargo, muy pocas veces eran concebidas como poderosos instrumentos que funcionaban con el fin de cambiar la sociedad liberal competitiva en un sistema de opresión inmediata. La pregunta de cómo es posible que lo existente sea cambiado precisamente por sus víctimas, psicológicamente mutiladas por su impacto, ha sido planteada muy pocas veces, con la excepción de dialécticos de la tradición hegeliana, como Georg von Lukács [...] Sobre todo los críticos de tendencias izquierdistas no lograron comprender que las propias *ideas* en su forma abstracta no son meramente imágenes de la verdad que se materializará más adelante, sino que también están enfermas, afligidas por las mismas injusticias bajo las cuales fueron concebidas y atadas al mundo contra el cual se han dirigido. (Adorno, 1941: 318-319)

* Se presentó una versión más temprana de este texto en la conferencia “La filosofía hoy”, que tuvo lugar en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Creta (Grecia) en noviembre de 2005, en memoria de Kosmas Psychopedis. Agradezco a los numerosos participantes por sus comentarios. Quiero dar las gracias, especialmente, a Joe Fracchia, Helmut Reichelt y Stavroula Tsinorema. Son pertinentes los típicos descargos de responsabilidad. Traducción: Anna-Maeve Holloway.

Introducción

Lukács es uno de los marxistas occidentales más estudiados, a pesar de su defensa del partido de vanguardia de Lenin como el lugar de práctica revolucionaria. Su concepto de la revolución era anatema para Adorno, quien consideraba que Lukács era célebre por su teoría de la reificación. Se podría sostener, como de hecho hace Fracchia (2005), que la teoría de la reificación de Lukács proporcionó a Adorno (y a Horkheimer) un programa de investigación que los condujo al descubrimiento de la reificación en cada aspecto de la vida social. Al contrario de Lukács, Adorno no se preguntó cómo cambiar el mundo. Su dialéctica negativa exige la praxis emancipadora, pero se muestra reacia a actuar según su propia exigencia. Sin embargo, ¿qué es lo que queda del concepto de praxis de Lukács en la ausencia de la forma ahora desacreditada del partido revolucionario? ¿Qué pasó con el concepto del partido que siempre sabe lo que es mejor? Sin la presencia del partido de vanguardia, su teoría de la reificación es, de hecho, simplemente esto: una teoría de la reificación. Sin embargo, Lukács consideraba el partido de vanguardia como el lugar para la conciencia de clase no reificada del proletariado. Adorno (y Horkheimer) no tenían tiempo para las formas leninistas de organización de la praxis. Se refugiaron en la teoría y sostuvieron que era el lugar que conservaba la promesa de un mundo humano cuyo momento de realización había pasado. Lukács (1985) piensa que el trabajador puede luchar efectivamente contra la reificación por medio de la resistencia consciente con el liderazgo del partido. Considera asimismo que en la forma partido, el alma del trabajador escapa a los flujos de la reificación y es capaz de visualizar al enemigo de clase. Para Adorno (2004a), no existe posibilidad para tal *huida*:

Sólo cuando el proceso que empieza con la metamorfosis de la fuerza de trabajo en una mercancía haya impregnado por completo a los hombres y haya convertido en objeto a cada uno de sus impulsos, como variaciones formalmente conmensurables de las relaciones de intercambio, es posible que la vida se reproduzca bajo las relaciones de producción prevalecientes. Su organización consumada exige la coordinación de personas que están muertas.

De este modo, en vez del partido leninista de Lukács que personificaba y mantenía viva la promesa de la trascendencia, Ador-

no sostuvo que la reproducción social es posible sólo a condición de que los seres vivos hayan sido reemplazados por los muertos, es decir, que cada actividad social es ya la actividad de lo que Marx había llamado las máscaras de personajes de cosas objetivas o personificaciones de categorías económicas. Así, el “68” equivalía, según su opinión, a nada más que *pseudoactividad*, una actividad que fingía ser práctica humana que se opone a las cosas y a sus relaciones constituidas de poder, pero que, de hecho, simplemente operaba dentro de ellas, alentando el destacamento del potencial de barbarie de la sociedad burguesa (Adorno, 1969b). Parece sugerir que el mundo reificado sólo permite actividad reificada y que, por lo tanto, la práctica humana es, meramente, una práctica fingida: se engaña a sí misma declarándose a favor de la emancipación cuando, en realidad, simplemente, imita y refuerza aquello a lo que se opone. La noción de praxis de Adorno no es realmente praxis, es una noción de desesperación, sostenía que era “el momento para una praxis que combata a la barbarie” (citado en Böckelmann 1969: 31), sólo para desesperarse ante el conocimiento de que tal praxis era imposible puesto que “cualquier cosa que uno haga es falsa” (*ibíd.*). Al final, “todo es lo mismo” (Adorno, 2004b). Sin embargo, sería erróneo decir que no participó en el “68”. Sí lo hizo. Cuando los estudiantes ocuparon el Instituto de Investigación Social, Adorno llamó a la policía para que los desalojara por la fuerza.

En mi opinión, el rechazo de parte de Agnoli de la *acción* de Adorno es acertado. Como él mismo dijo, “el Adorno que llamó a la policía ya era su sucesor” (Agnoli, 1969: 202). Hans-Jürgen Krahl (1971) se pronunció de manera similar. Agnoli y Krahl comparan su dialéctica negativa con la obra de un topo que cava la tierra bajo nuestros pies, preparando de este modo la insurrección en el momento de su retirada forzada. Cuando el tiempo de interpretar el mundo pasa y llega el momento de cambiar el mundo, la filosofía se va. La dialéctica negativa estaba por delante de sus tiempos y cuando llegó su momento práctico, la realidad fue más rápida que la crítica de Adorno, quien en vez de intentar concretar su dialéctica negativa en términos de su dimensión revolucionaria práctica, empezó a lamentarse. Según Krahl, la dialéctica negativa de Adorno es una teoría de la emancipación sin revisión o ritualización dogmática; se considera práctica de la manera más enfática. Primero, está el trabajo del topo que hace desaparecer lo que parece fuerte y estable. Y luego está el tema práctico y el cuestionamiento

de la praxis revolucionaria: ¿qué significa decir *no* en la totalidad falsa de la sociedad burguesa?

Sobre todo en tiempos amargos, tiene sentido volver la mirada hacia la dialéctica negativa de Adorno para ver el topo trabajar, para apreciar su destrucción filosófica y preguntarse sobre la dimensión práctica de sus esfuerzos. Krahl (1971: 292) tiene razón en constatar que la conceptualidad [*Begrifflichkeit*] es uno de los elementos más importantes de la dialéctica negativa de Adorno; mejor aún, es un elemento clave. ¿Cuál es el concepto del concepto [*Begriff*]? La sección que sigue desarrolla en términos más amplios algunos aspectos del “concepto del concepto” de Adorno; el objetivo no es regurgitar su argumento, sino explicarlo. La conclusión se centra en las consecuencias prácticas: la dificultad de decir *no*.

I

En la tradición crítica, la conceptualidad no significa exponer metateorías que, por medio de la regresión infinita, acaban pareciéndose a la doctrina de la mano invisible, con concepciones deístas de existencia social. Más bien, ubica las bases de la existencia de principios invisibles en las relaciones sociales humanas y sostiene que son éstas las que producen y se pierden en lo invisible, sea en sus formas religiosas o seculares. Además, no significa la explicación de una cosa mediante la referencia a otra. Este tipo de pensamiento se mueve de una cosa a otra en un intento por legitimar su término por medio de la referencia externa. El Estado se explica con referencia a lo económico y lo económico mediante la referencia al Estado, y viceversa. Del mismo modo, la oferta explica la demanda y la demanda la oferta. Por medio, entonces, de una circularidad viciosa, la explicación se vuelve tautológica. Es más, la conceptualidad no equivale al descubrimiento de leyes naturales como, por ejemplo, la tendencia natural del hombre hacia el trueque, como sostenía Adam Smith. El que el hombre tenga que comer nada nos dice de su modo de subsistencia, ni de las necesidades sociales de un modo de subsistencia.

Conceptuar significa traer una cosa a su concepto [*die Sache auf den Begriff bringen, der Begriff der Sache*]. La conceptualidad tiene que ver con el reconocimiento de la realidad y no con el análisis de conceptos. Se exige de los conceptos que reconozcan la realidad. La conceptualización va más allá de la percepción inmedia-

ta de la realidad para comprender lo que se esconde en su inmediatez o apariencia. Una apariencia, ¿de qué es apariencia? Los conceptos pertenecen a la realidad y existen a través de la realidad. No llevan una vida propia, desprendida de la realidad. Un concepto sin contenido no tiene realidad y, por lo tanto, es vacío: es el concepto de ninguna cosa. La conceptualidad, pues, es la manera de volver concreta a la realidad, es nuestra manera de comprender la realidad mediante el pensamiento y la experiencia. Se centra en la experiencia de la realidad y piensa desde dentro de la realidad. Los conceptos son, por lo tanto, momentos de una realidad que requiere de su formación. En pocas palabras, el pensamiento conceptual es un asunto crítico. Subvierte el sujeto crítico denunciando su propia forma engañosa, según la cual su naturaleza reificada es un fenómeno natural o algo autoconstituido. Denuncia preguntando “por qué este contenido (las relaciones sociales humanas) cobran esta forma (la forma de capital)” (cf. Marx, 2000). Esto significa también que la calidad crítica del pensamiento no depende de las respuestas que da, sino de las preguntas que formula.

La comprensión de las cosas no es lo mismo que su definición por medio de la identificación, o su registro en un sistema gobernado, por ejemplo, por tipos ideales. La comprensión conceptual de una cosa significa percibir su momento individual en su conexión *no* con otras cosas sino *en y a través* de ellas. El pensamiento en términos de la definición o la identificación es perfectamente capaz de decir a qué categoría pertenece algo, qué es lo que ilustra, ejemplifica o representa. Sin embargo, no dice qué es. El pensamiento, según Adorno (1969a) es, en esencia, la negación de la inmediatez de las cosas, de su carácter inmediatamente perceptible. La conceptualización, entonces, equivale a la disolución de la apariencia inmediata de las cosas para así reconocer la cosa en su inmediatez ahora preñada: una inmediatez mediada [*vermittelte Unmittelbarkeit*]. La conceptualización disuelve lo que en un principio parecía duro y sólido. Cada acto de conceptualización conlleva este esfuerzo. La conceptualización es un acto de rebeldía contra la inmediatez. No se inclina ante las cosas. Quiere conocer lo que son, y lo que son se encuentra dentro de ellas. No considera que la apariencia inmediata de las cosas no sea real; tampoco es que niegue el mundo de las apariencias como si no fuera más que un velo que esconde el verdadero ser humano en sus relaciones sociales. Más bien reconoce la realidad tal como es: el hombre en sus relaciones sociales. El

que estas relaciones sociales estén reificadas no las hace menos *humanas*. La reificación no es algo objetivamente dado. Es un producto social. Su inmediatez, entonces, es real, al ser una apariencia cosificada [*gegenständlicher Schein*]. La conceptualización es necesaria para descifrar esta ilusión, para revelar su génesis social histórica o su constitución social. En el contexto de la forma constituida de su apariencia, su génesis existe contra sí misma en el modo de ser negada (cf. Gunn, 2005).

La conceptualización, pues, no significa *pensar sobre* las cosas. Más bien significa pensar *fuera de* las cosas (cf. Adorno, 1986). Si se tratara, realmente, de pensar *sobre* las cosas, la conceptualización sería externa a este tema; el pensamiento sería aplicado a algo que se da por supuesto como un hecho. El pensamiento pues, se relaciona con su mundo como una herramienta que puede ser utilizada en relación con la sociedad. Tal pensamiento sería un pensamiento sin concepto [*begrifflos*]: la cosa o realidad se da por supuesta como algo externo al pensamiento y viceversa. Sin embargo, la externalidad es más de lo que parece. El pensamiento que entra en su objeto no reconoce su objeto. Al contrario, aborda su objeto como una hipótesis y al hacerlo, lo analiza como un y *si*. En pocas palabras, al hipotetizar el mundo objetivo se hipotetiza a sí mismo como un derivado de objetos. Este tipo de pensamiento es capaz de nombrar y ordenar las cosas, pero no las puede reconocer; en su versión vulgar, opera como una ética similar a una caja registradora: indiferente en cuanto a su propia sustancia, ansiosa por calcular.

El pensar partiendo de las cosas es preguntarse sobre su constitución social. La conceptualización tiene como objetivo descubrir la esencia escondida. En otras palabras, el objetivo es descubrir dentro de las cosas lo que no son, y de este modo enfrentar lo que afirman ser con lo que realmente son. ¿Es el “*precio del trabajo* [...] algo tan irracional como un logaritmo amarillo” (Marx, 2000, vol. III) o cinco libras esterlinas por hora son un precio justo y equitativo por un trabajo? Independientemente de si las cinco libras esterlinas son un precio justo por una hora de trabajo, el pensamiento analítico no trae la cosa a su concepto. Da la cosa por supuesta y la describe en términos analíticos, pero no la reconoce. ¿Por qué la existencia social humana ha adquirido la forma de una mercancía? ¿Y qué leyes de necesidad existen en una sociedad cuya fuerza de trabajo es algo que se puede vender? ¿Coinciden los intereses de los vendedores y los compradores de la fuer-

za de trabajo? Estas preguntas sugieren que la reificación es, en realidad, sólo un epifenómeno. ¿Qué es lo que está reificado, y la reificación, de qué es? La crítica de Marx de la religión sostiene que Dios no necesita de ninguna explicación. Esto no sucede porque Dios no pueda ser explicado, sino porque la explicación de Dios se basa en la comprensión de las relaciones sociales que revelan a Dios como una santidad abstracta que controla e intimida a las relaciones sociales de las cuales surge. Igualmente, las cosas reificadas no requieren de una explicación por sí mismas y de sí mismas. Su comprensión se basa en el entendimiento de las relaciones sociales que requieren la síntesis en formas reificadas. Su existencia reificada es una necesidad; la pregunta, entonces, es: ¿por qué la reificación es el modo de la práctica humana? ¿Qué es lo que hace que el modo particular de la práctica humana exista contra sí mismo a modo de objeto?

El *reductio ad hominem* que para Adorno (1973) caracteriza el intento crítico de la obra de Marx no conlleva el reemplazo del objeto por el sujeto. Equivale a la comprensión del objeto como un modo de existir del sujeto. Así como la existencia de un objeto sin un sujeto es un sinsentido, ser sujeto sin un objeto no es nada. La práctica humana no sólo constituye el mundo social; también constituye el hombre como un ser social. El hombre es un concepto social, no es un hecho biológico ni tampoco la sociedad es el resultado del instinto; el hombre no está hecho por Dios, ni tampoco la sociedad está regulada por un sujeto social total [*gesamtgesellschaftliches Subjekt*] que gobierna la reproducción social a través de medios invisibles. Para que uno pueda comprender las cosas, debe estar dentro de ellas. De este modo, la noción de Hegel del trabajo del concepto [*die Arbeit des Begriffs*] conlleva una conexión interna entre el concepto y la cosa, entre la experiencia y la sustancia. El concepto, por supuesto, no trabaja. Nosotros sí lo hacemos. El trabajo del concepto, pues, significa ser llevado por el pensamiento sin temor a dónde nos pueda llevar. El trabajo del concepto significa reconocer la vida interior de la naturaleza reificada de la sociedad, participar en sus contradicciones y, de este modo, comprender no sólo la necesidad de su movimiento, sino también su capacidad. ¿Qué es lo que pertenece a la conceptualidad constituida de, digamos, el Estado? ¿De qué es capaz? ¿Qué es lo que se encuentra dentro de este concepto? Revelar la conceptualidad constituida de las cosas conlleva el descubrimiento de su vida interna, la comprensión de la necesidad de su modo de

movimiento [*Bewegungsweise*], de la capacidad de su poder [*Macht*], sus medios y sus objetivos. La conceptualización, pues, significa articular lo que está activo en las cosas, revelar su constitución y movimiento contradictorios, y comprender de qué son capaces cuando la situación se pone difícil. La excepción revela la violencia que se esconde tras su apariencia civilizada y que sustenta esta misma apariencia; la libertad de contrato esconde la coacción económica, la libertad esconde la coerción que se necesita para separar el trabajo de sus medios, la igualdad establece la desigualdad en la propiedad en la forma de las relaciones de igual intercambio, etcétera (cf. Benjamin, 1965). Sin embargo, esto significa que la conceptualización —el trabajo del concepto— trabaja en contra de su propia tendencia. Su intento crítico tiene el objetivo de desmitificar el fetiche. No obstante, conceptualizar también significa identificar. La identificación no destruye el fetiche; lo reafirma. La propia conceptualización, entonces, es contradictoria: tiene que pensar contra sí misma. Para que la cosa pueda ser traída a su concepto [*Sache auf den Begriff bringen*], el concepto no debe abarcar la cosa [*aufgehen in der Sache*]. Debe ser más que la cosa y este *más* también tiene que estar dentro de la cosa. Si la cosa y el concepto coincidieran, la ciencia sería superflua.

II

Toda vida social es esencialmente práctica.

Esta frase de la octava tesis sobre Feuerbach de Marx engloba el pensamiento. El pensamiento es parte de la vida social y, sin ninguna excepción, la vida social es esencialmente práctica. La tesis continúa: todo misterio que lleva la teoría al misticismo encuentra su explicación racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. La tesis es clara y a la vez muy difícil. La parte fácil es que el pensamiento puede desmitificar la realidad y la desmitificación depende de la comprensión de la práctica humana. El propio pensamiento es considerado práctico y, por lo tanto, algo que no trasciende a la realidad: toda vida social es esencialmente práctica. Es más, para que el pensamiento sea pensamiento tiene que ver a través de las cosas, revelar su constitución en la práctica humana. De este modo, la práctica es considerada esencial, y el pensamiento debe traerla a primera plana. El pensamiento, entonces, es una tarea subversiva. Piensa en contra de la apariencia de las cosas, revela su esencia y, al ha-

cerlo, las desmitifica. El aspecto difícil es éste: así como la realidad a través de la cual existe, el pensamiento puede reforzar el misticismo en contra del cual –aparentemente y como pensamiento– opera. Para que el pensamiento sea pensamiento, debe comprender la práctica humana: su comprensión desmitifica. Y aquí empiezan las dificultades: ¿qué práctica humana tiene en mente Marx? ¿Cómo puede ser revelada y dónde se puede encontrar? La apariencia de la práctica humana en el mundo tal como lo conocemos no muestra la práctica humana cuya comprensión supuestamente explica, por sí sola, la apariencia del mundo. Si lo hiciera, no habría necesidad para la desmitificación, puesto que la esencia y la apariencia coincidirían. La tesis de Marx parece sugerir que la práctica humana debe ser descubierta por el pensamiento para que se pueda comprender el misticismo de su propia apariencia en formas que la niegan. En pocas palabras, la comprensión de la práctica humana desmitifica, pero ésta no está inmediatamente dada en su apariencia. ¿Qué tipo de práctica humana debemos comprender para que la desmitificación ocurra en un sentido válido? ¿Puede su validez ser probada por medio de la verificación experimental, o es que se necesita otro tipo de *prueba*? ¿Es válida a condición de que sea cierta en la práctica (cf. Reichelt, 2005)? ¿Qué significa que algo sea cierto en la práctica? ¿Qué práctica se considera válida?

Este problema está abordado satisfactoriamente por Helmut Reichelt (2002: 143). Comentando la crítica de Marx del fetichismo –las relaciones humanas aparecen contradictoriamente como relaciones entre cosas, y esta apariencia es verdadera– Reichelt sostiene que, según las relaciones de intercambio capitalista, los sujetos se encuentran en el mercado actuando de manera racional para realizar sus intereses racionales, mientras que, de hecho, actúan como autoridades supremas de leyes sociales abstractas que fueron generadas históricamente por ellos mismos, que se siguen reproduciendo mediante su comportamiento racional y sobre las cuales no tienen ningún control. En este contexto, Marx habla del hombre como una personificación de una categoría económica: una abstracción real de una actividad sensual y, por consiguiente, una actividad que desaparece en su abstracción: el hombre es gobernado por abstracciones y de ellas recibe lo que en ellas ha invertido.

La circunstancia de que el comportamiento racional subjetivo subsista mediante un contexto de irracionalidad objetiva, es

decir, más allá del control de la razón humana, a menudo, se toma como una afirmación de que la praxis social humana se mueve dentro de un marco objetivo de estructuras aparentemente extramundanas. Estas estructuras no son consideradas estructuras de práctica humana, mejor aún: formas invertidas [*verkehrte*] y pervertidas [*verrückte*] de práctica humana. Se plantean, más bien, como el marco objetivo dentro del cual se desenvuelve la acción humana. Son sus leyes objetivas de desarrollo las que estructuran el comportamiento y las acciones de los grupos sociales (cf. Hirsch y Roth, 1986). La acción humana, por lo tanto, da por supuestas estas estructuras, existe dentro de ellas y realiza su fuerza objetiva en entornos específicos. Esta opinión es ampliamente compartida: desde los elogios de Hayek a la lógica del mercado como el mejor marco posible para la búsqueda de la autonomía individual, a la teoría de Althusser de las consecuencias no intencionadas de la lucha de clases y la opinión de Hirsch de que la lucha social se desenvuelve en el seno de un marco objetivo que él define como la ley de acumulación capitalista. Si, como sostiene Marx, la clave para la comprensión de la existencia social es la comprensión de la práctica humana, ¿puede ésta ser un derivado de las mismas cosas cuya comprensión se considera dependiente de la comprensión de la práctica humana? En vez de ser desmitificado, el mundo de las cosas sería afirmado de cada manera concebible. La idea mitológica del destino no se vuelve menos mítica cuando es convertida “en una ‘lógica de cosas’ secular” (Adorno, 1986).

La derivación de la práctica social humana a partir de estructuras sociales presupuestas, es decir hipotéticas, acepta lo que la tradición crítica se dispone a subvertir a modo de desmitificación: acepta el fetichismo de la mercancía como algo que es, a la vez, inmediatamente válido y más allá de la comprensión; no busca la desmitificación a través de la comprensión de la práctica humana, sino mediante la derivación de la acción humana a partir de leyes objetivas. En estricta oposición a esta afirmación de las cosas como entidades secularizadas que poseen un poder divino, se plantea la lógica de las cosas que se deriva a partir de las relaciones entre los hombres. El hombre no es revelado ni por Dios ni por las cosas objetivas. Más bien, es la práctica humana la que lo revela. Hipotetizando el mundo constituido de las cosas como una *anatomía* ya existente y definida o un marco objetivo de acción, el entendimiento de que la sociedad tiene que ver con el

hombre es reducida a la noción de que los hombres son poco más que un derivado de las cosas (cf. Adorno, 1975: 32). ¿Cuál es, entonces, la práctica humana cuya comprensión, según Adorno, desmitifica el mundo social? Desde luego, no puede ser la acción de categorías económicas y de agentes humanos encargados de ellas; tampoco puede ser la acción de un sujeto humano que opera, tal como debe, como una personificación o máscara de estas mismas categorías. La muy celebrada dialéctica entre estructura y agente no ayuda. Da por supuesto lo que se dispone a explicar. Da por supuesta la práctica humana en la forma de un agente estructural y de esta manera supone la existencia de la explicación dentro de lo que ha de ser explicado. La dialéctica de estructura y agente da una mala reputación a la dialéctica. Se mueve en círculos viciosos, saltando de la estructura al agente y, a la inversa, del agente a la estructura; y en vez de comprender lo que son, cada uno es dado por supuesto en un movimiento tautológico del pensamiento: ninguno de los dos es explicado.

La tesis de Marx de que la comprensión del mundo de las cosas requiere la comprensión de la práctica humana da a entender que esta práctica es constitutiva. Sin embargo, también esta formulación está plagada de peligros. Desde el principio considera que existe una solución definitiva al problema planteado. Si la práctica social constituye, ¿es primitiva u original [*ursprünglich*]? Si constituye, ¿permanece externa a su creación? ¿Puede permanecer inocente en el mundo pervertido que ha creado? Negri (y Guattari, 1999) dice que el capital es una “fuerza cautivadora”, cuyo poder es tal que el sujeto constituyente es atrapado y absorbido por el capital. El sujeto constituyente es, meramente, un supuesto sujeto. Parece que el verdadero poder no está en el sujeto constituyente sino en el sujeto constituido; mejor aún, en el sujeto mítico. Los conceptos, en efecto, llevan una vida peligrosa. Como dice Debord (1976): “en un mundo que está realmente puesto del revés, la verdad es un momento de falsedad”. La verdad, entonces, parece existir en el modo de ser negada, una falsedad existente que, sin embargo, es igualmente real.

En los debates convencionales, la relación entre práctica social y formas capitalistas pervertidas se discute de dos maneras mutuamente excluyentes y, a la vez, interdependientes (cf. Bonefeld, 1994-2003). Sin embargo, el subjetivismo y el objetivismo, el existencialismo y el estructuralismo no son, en efecto, mutuamente excluyentes. No se relacionan en una dinámica de oposición, sino

de dependencia. Cada uno depende de su término contrastante para lograr la coherencia. Por ejemplo, el marxismo autonomista se basa en la idea de que la explotación es el intento del capital por escapar de “su subordinación *de facto* a la clase de los trabajadores-productores” (Tronti, 2001: 244-262). De esta manera, la supuesta autonomía del trabajo, su poder constituyente, es contradicha por el capital que aparece como un sujeto por derecho propio, que engatusa el trabajo para que sirva a la causa capitalista (cf. Negri y Guattari, 1999). En contraste con la adhesión autonomista al sujeto constituyente que es engañado por el capital (!), el estructuralismo se especializa en el análisis de un sujeto objetivo. “El capital es el sujeto” (Jessop, 1994: 157-178). Sin embargo, para que este sujeto pueda operar, se requieren portadores humanos [*Träger*]. El sujeto portador del capital debe, a la vez, ser el sujeto que lo transformará. Sin embargo, para los estructuralistas, se puede transformar el capital sólo reproduciéndolo, llevando el capital a saltar como una liebre de un modo de regulación a otro; el portador humano opera en el seno de un marco objetivo, cuyos arreglos concretos (modo de regulación) pueden ser modificados sólo como manifestaciones concretas de sus metaformas gobernantes. El “capital que huye” de Tronti y el “capital que salta” de Jessop no son diferentes. El estructuralismo se declara a favor del sujeto-capital y sostiene que su reproducción requiere de portadores humanos; la postura autonomista se declara a favor del sujeto del trabajo, ahora reformulado como la multitud, ¡y sostiene que es cautivado por el sujeto-capital! Cada uno depende del otro para que su sujeto escogido pueda ser coherente.

III

Toda ciencia sería superflua si la apariencia externa de las cosas y su esencia coincidieran directamente. (Marx, 2000, vol. III)

La apariencia de una cosa puede, por supuesto, no ser lo mismo que su esencia, pero no pueden pertenecer a dos realidades distintas. La esencia y la apariencia sí coinciden, pero no de manera directa. La apariencia inmediata, o *exterior*, de la realidad no coincide con su esencia. La separación entre sujeto y objeto es verdadera y aparente [*Schein*]. La conceptualización, entonces, equivale al proceso de descifrar la esencia de las cosas a partir de su apariencia. La esencia debe aparecer. Si no lo hace, no es esencia y, a la

inversa, la apariencia debe ser la apariencia de la esencia, de otro modo no es nada. La esencia y la apariencia no pertenecen a dos realidades distintas. Existe sólo una realidad: una realidad de falta de unidad, de contradicción, de fisuras y de antagonismo. La distinción entre esencia y apariencia existe dentro de las cosas por medio de una unidad inquieta, irreconciliable y antagonista. Si no hubiera diferenciación, separación, fisuras, contradicciones y antagonismo, no haría falta ninguna noción de unidad. Lo que se une en el concepto no es la similitud, sino la diferencia. Lo particular existe mediante lo universal como contradicción. Lo universal une a los particulares, pero no los convierte en lo mismo, es decir, el valor plantea la similitud sólo bajo la condición de que también plantea los valores de uso. Sólo existe una realidad y esta realidad es de falta de unidad en la forma de la unidad. O sea, la esencia y la apariencia pertenecen a la misma realidad. Su unidad existe como falta de unidad, y ésta se da en el marco del concepto de unidad. De este modo, la realidad no se reconcilia con sí misma y su concepto no está en paz con sí mismo. Para que esta realidad pueda ser concebida conceptualmente el antagonismo debe ser un momento del propio concepto, un concepto desgarrado por la contradicción en una batalla antagonista. Precisamente, en el marco de este concepto, en su carácter interno e inmanente, a no-coincidencia de esencia y apariencia existe en la forma de la unidad. Esta no-coincidencia ejerce presión sobre el concepto, que parece obligado a operar contra sí mismo. Su inteligibilidad parece depender de algo que no es este mismo y que no parece pertenecer a ello. Es decir, parece depender de algo no-conceptual. Esto no-conceptual, sin embargo, no es menos real que lo conceptual. De hecho, da a lo conceptual su significado y su relevancia, así como la apariencia es apariencia sólo si es la apariencia de la esencia. Sin la esencia, la apariencia no es nada.

La esencia y la apariencia forman una “conexión interna” (Marx, 2000, vol. I) de tipo antagonista. Es decir, en “la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la antítesis entre trabajo asalariado y capital” (Marx, 1986). El antagonismo no es sólo una relación de enfrentamiento. También es una relación de dependencia mutua, de unidad social. El concepto de realidad, pues, está dividido en su interior: la dependencia mutua existe como antagonismo y la unidad existe como falta de unidad. Su contenido se da por supuesto en sus formas. Éstas niegan su sustancia y, sin embargo, contienen en su seno lo que

niegan, es decir, la lucha antagonista que amenaza con obligar a la realidad a que se divida, a que vaya más allá de sí misma. Y no obstante, el concepto no es un concepto de antagonismo, sino de unidad. Es como si su marcha revolucionaria en el mundo estuviese forzada a ser subterránea para que el concepto pueda conservar su aire de normalidad civilizada y respetabilidad burguesa.

La distinción entre esencia y apariencia existe en la realidad, puesto que se trata de una realidad que es internamente, en sí misma, dividida en esencia y apariencia. La esencia y la apariencia, entonces, no están separadas la una de la otra como si fueran a vivir una vida completamente separada en niveles diferentes de existencia. La noción de Hegel de que la esencia tiene que aparecer no significa que el sujeto humano aparece al afirmarse a sí mismo contra el mundo de las cosas, como, en palabras de Clarke (1992), una lucha de clases que irrumpe desde fuera en la relación del capital durante períodos de crisis (cf. Bonefeld, 1995). Cuando Hegel sostiene que la esencia debe aparecer, quiere decir que ésta carece de la elección de no aparecer. Está obligada a aparecer: es casi como si ella fuera coaccionada a aparecer en su mundo inhóspito. Lo que hace que ésta sea esencial subsiste en y a través de su apariencia. Su aparición, entonces, es al mismo tiempo su desaparición. Está obligada a aparecer y la necesidad de su aparición hace que su apariencia desaparezca. La ley de la esencia es su desaparición, a modo de aparición. En el mundo “encantado y pervertido” del capital (Marx, 2000, vol. III), la esencia aparece en la forma de su negación como “reificación, relación reificada, valor de cambio reificado” (ídem, 1986). La existencia del hombre en el modo de ser negado es tan real como el hecho de que, por el otro lado, no habría “nada sin los individuos y sus espontaneidades” (Adorno, 1986). La reificación, entonces, “encuentra su limitación en el hombre reificado [*Mensch*]” (Adorno, 1975: 25), es decir, la realidad dentro de la cual se mueve el individuo social día tras día no tiene ningún carácter invariante, algo que exista independientemente del hombre. Cuando Horkheimer (2000) define la crítica de Marx de la economía política como un “juicio sobre la existencia” expresa la misma idea fundamental, a saber, que las relaciones sociales capitalistas vuelven invisible al ser humano. Sin embargo, por muy invisible que pueda llegar a ser, el mundo de las cosas no tiene una existencia independiente de la práctica social humana. Es, por completo, un mundo de práctica humana (cf. Adorno, 1973) y, por lo tanto, un mun-

do humano. La realidad en la que se mueve el individuo social día tras día no tiene un carácter invariable, es decir, algo que exista independientemente de ella. Por lo tanto, la crítica de la economía política equivale a una praxis conceptualizada [*begriffene praxis*] (cf. Schmidt, 1974), o sea a una comprensión de la totalidad de la práctica social humana que constituye y contradice el mundo del capital.

En resumen, la práctica humana existe en apariencia, “en el modo de ser negada” (cf. Gunn, 2005). La conceptualidad de las cosas existe a través de lo que niegan. O sea, “la esencia existe dentro de lo que se esconde tras la fachada de la inmediatez, de los supuestos hechos, y hace que los hechos sean lo que son” (Adorno, 1986). Lo que se esconde en los hechos les da su significado. El carácter positivo de los hechos es un engaño. Oculta lo que son y cuando se ve confrontado con lo que realmente son, su carácter positivo se vuelve comprensible y, debido a ello, se disuelve, pero no sin resistencia. La verdad no hizo daño a nadie, salvo al mensajero.

La apariencia de las cosas oculta su “génesis” (Adorno, 1973) y vuelve su contenido humano invisible en la forma de un sujeto objetivo. Como un topo que cava bajo nuestros pies, la explicación de las cosas a modo de crítica las trae a la luz. Muestra que reprimen lo que son: práctica humana en la forma de objeto y, por lo tanto, perversiones constituidas. Descifrar las relaciones de las cosas equivale a determinarlas como “relaciones entre humanos” (Marx, 2000). Adorno (*et al.*: 1973) tuvo razón al considerar este *reductio ad hominem* como el núcleo esencial de la crítica de Marx de la economía política. Comprende las “formas desconcertantes” del valor como formas “asumidas por las relaciones sociales entre hombre y hombre” (Marx, 2000, vol. I) y revela su constitución social en el peculiar carácter social del trabajo que “se vuelve productivo sólo mediante la producción de su opuesto”, es decir, el capital (Marx, 1986). En otras palabras, la esencia aparece al mismo tiempo que permanece escondida en su apariencia. El sujeto objetivo es el “sujeto alienado” (cf. Backhaus, 1992).

Descifrar la esencia de las cosas no significa, por lo tanto, que la esencia aparece y la apariencia desaparece. Las formas de la respetabilidad burguesa quedan, peligrosamente, al desnudo. El paso que hay entre la quema de libros y la masacre industrializada de millones de personas es muy pequeño. La realidad es lo que es, no por magia, sino por cómo se constituyen las relaciones

sociales. La crítica, simplemente, vuelve visible lo que se oculta en las cosas. Comprende la esencia en su apariencia, es decir, como una esencia desaparecida. Adorno capta esta desaparición como apariencia cuando sostiene que la esencia [*Wesen*] es, ante todo, la travesura [*Unwesen*] funesta de un mundo que rebaja a los hombres a medios de las abstracciones reales que los gobiernan (cf. Adorno, 1986). La propuesta implícita de que la sociedad se divide en la sociedad humana y el gobierno de las cosas, en mundo de sistema *versus* mundo de vida, es un momento del movimiento interno de la esencia como travesura. La práctica sensual humana subsiste contra sí misma en su apariencia pervertida de, digamos, la libertad como esclavitud del salario. La apariencia y la esencia difieren en su unidad. En pocas palabras, la esencia debe aparecer y aparece en la forma de ser negada. Estas formas de negación son formas reales y necesarias. Llevar las relaciones de las cosas a sus conceptos significa, por lo tanto, reconocerlas por lo que realmente son: formas de praxis humana constituida, una práctica alienada y, de allí, una práctica que es realmente ajena: la cosa se convierte en sujeto para la persona y la persona se convierte en objeto para la cosa.

Los conceptos son abstracciones, abstracciones reales. Sin embargo, no son abstracciones de fenómenos o cosas. Tal abstracción da por supuesta la cosa y se abstrae de ella para “descubrir, mediante el análisis, al núcleo terrenal de las creaciones nebulosas de la religión” (Marx, 2000, vol. I). Al contrario, las abstracciones reales son abstracciones determinadas. Son abstracciones en y a través de fenómenos, es decir, abstracciones que “desarrollan, a partir de las relaciones reales de la vida, las formas celestiales correspondientes de estas relaciones” (*op. cit.*). Las abstracciones determinadas no son herramientas analíticas, son abstracciones existentes y activas. La “existencia-en-la-práctica (por muy alienada que pueda ser la práctica) es el criterio con el que debe cumplir la abstracción determinada” (Gunn, 2005: 126). Es decir, la abstracción *es* algo sólo si es una abstracción determinada. En resumen, el mundo de las cosas se realiza a espaldas de los individuos y, sin embargo, es obra de ellos.

El significado de ser objeto excluye la posibilidad de que pueda también ser un sujeto. Sin embargo, ser objeto forma parte del significado de ser sujeto. La subjetividad puede tomar la forma del objeto. La apariencia [*Schein*] “es el encantamiento del sujeto en su propio mundo” (Adorno, 1969b: 159). La circunstan-

cia de que la reificación del sujeto exista como alienación no significa, por lo tanto, que existe una lógica que todavía no se ha descubierto o, de hecho, no se puede descubrir, que se encuentra solamente dentro de la propia cosa. El objeto puede ser objeto sólo si es un objeto socialmente determinado (*op. cit.*: 157). La cooperación humana existe en forma invertida, en la forma de las relaciones del intercambio capitalista. El mundo irracional es un mundo racional. La razón existe de forma irracional, es decir, en el modo de ser negada. La irracionalidad no es una función maligna de la cognición. Existe dentro de la realidad. Pero la esencia de la realidad es el propio hombre. El hombre no es algo abstracto. El hombre es todos nosotros: la sociedad, y esto no sólo incluye las formas pervertidas de existencia a través de las cuales existe el hombre en el modo de ser negado; también incluye la creación del hombre como un ser social a través de la práctica humana.

IV

La desaparición del sujeto en la forma de su apariencia significa que es imposible reducir el mundo a puntos de vista subjetivos e inamovibles: *el ser en sí*. “La separación del *en-sí* y del *para-sí*, de la sustancia y del sujeto, constituye un misticismo abstracto” (Marx, 1981: 265). El sujeto existe como reificación [*Vergegenständlichung*]. El hombre es un ser social y, por lo tanto, un ser como reificación. El hombre es siempre un hombre objetivado. La cuestión que la reificación y la alienación, o incluso el fetichismo, traen a primera plana no es la reificación, sino su modo alienado o reificado. Por lo tanto, la inmediatez del mundo objetivo no es realmente una inmediatez de cosas. Es la inmediatez de las cosas a modo de una apariencia cosificada: la reificación del sujeto existe en forma invertida, en la forma de un mundo objetivo que aparece como una relación entre cosas. La inmediatez del mundo objetivo, entonces, contiene más de lo que parece a primera vista. Es decir, la inmediatez aparente del mundo objetivo ya es, de hecho, siempre un todo mediado [*vermitteltes Ganzes*]. La mediación no conlleva una relación externa entre sujeto y objeto; la mediación no es el punto de colisión entre sujeto y objeto. Tampoco es el punto medio entre dos extremos, ni un punto de reconciliación entre sujeto y objeto. La mediación significa mediación de sujeto y objeto en su movimiento inverso, donde cada uno existe como el otro, donde cada uno es idéntico al otro y

donde la identidad existe sólo contra sí misma, como contradicción y falta de unidad, es decir, como no-identidad. Cada categoría es, a la vez, una categoría negada. La mediación, por lo tanto, significa que el mundo de las cosas es el modo de existencia del sujeto, que existe en la forma de cosas en el modo de ser negado. Hay, entonces, un cambio continuo de forma entre objeto y sujeto, donde ambos son formas *invertidas* de una realidad social que vuelve *invisible* al hombre en sus relaciones sociales. La mediación equivale a una unidad de conceptualidad y no-conceptualidad. La “forma absurda y disparatada” [*verrückte*] del valor (Marx, 2000, vol. I) presenta, en otras palabras, el modo de existencia de la actividad decididamente humana en la forma de relaciones impersonales, incluido el trabajo asalariado y el capital. El capital encuentra su conceptualidad en el trabajo y en la negación de ese trabajo. Se constituye a sí mismo como la expansión incesante de la riqueza sólo a condición de mantener su relación con el trabajo, al mismo tiempo que va más allá del trabajo: es el movimiento de la constitución inquietante como abolición. En el concepto del capital como valor que se autovalora se oculta la conceptualidad del trabajo social. La necesidad de su afirmación como destrucción –a la que Marx se refiere, a veces, como la dialéctica entre las fuerzas y las relaciones de producción– pertenece a la existencia constituida del trabajo social en la forma del capital. El trabajo social es más que su forma capitalista de existencia y es por ello que la destrucción es inherente a su forma social. Lo no-conceptual rompe los límites de su forma constituida. Su contención dentro de los límites de su conceptualidad constituida plantea la catástrofe como un medio de reproducción continua.

El capital no libra batallas. El hombre sí lo hace. A la vez, la existencia pervertida del hombre en la forma de relaciones sociales constituidas de manera capitalista plantea la necesidad de la destrucción como un medio para su reproducción. La destrucción es la pesadilla constituida del modo capitalista de reproducción social:

La sociedad se ve retrotraída repentinamente a un estado de barbarie momentánea; diríase que una plaga de hambre o una gran guerra aniquiladora la han dejado esquilmada, sin recursos para subsistir; la industria, el comercio están a punto de perecer. ¿Y todo por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados recursos, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no sirven ya para fomen-

tar el régimen burgués de la propiedad; son ya demasiado poderosas para servir a este régimen, que embaraza su desarrollo. Y tan pronto como logran vencer este obstáculo, siembran el desorden en la sociedad burguesa, amenazan dar al traste con el régimen burgués de la propiedad. Las condiciones sociales burguesas resultan ya demasiado angostas para abarcar la riqueza por ellas engendrada. ¿Cómo se sobrepone a las crisis la burguesía? De dos maneras: destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas y conquistándose nuevos mercados, a la par que procurando explotar más concienzudamente los mercados antiguos. Es decir, que remedia unas crisis preparando otras más extensas e imponentes y mutilando los medios de que dispone para precaverlas. (Marx y Engels, 2003: 33)

Este comentario sobre la globalización de Marx a sus 27 años de edad no es una brillante anticipación que, al final, resultó ser demasiado optimista. Más bien, conceptúa el sujeto crítico y, al hacerlo, muestra lo que se encuentra dentro de ello. Lo que se encuentra dentro del concepto son sus necesidades determinadas. Éstas pertenecen al sujeto crítico y constituyen su conceptualidad, por muy dependientes que puedan ser las circunstancias concretas de su manifestación. La creación como destrucción es una necesidad válida de las relaciones sociales capitalistas, pertenece a su conceptualidad. “La conceptualidad expresa el hecho de que, independientemente de cuánta culpa se pueda atribuir a la contribución del sujeto, el mundo concebido no es de él, sino que es un mundo hostil hacia él” (Adorno, 1986). Sin embargo, no es el hombre el que está alienado de su objeto. El hombre no puede alienarse a *sí mismo* de su *modo de existencia*. El término autoalienación no tiene sentido. Más bien, la alienación significa que el hombre desaparece en su propio mundo y, por lo tanto, existe contra sí mismo como una personificación de categorías económicas: un derivado humano de cosas, un derivado que constituye esas mismas cosas y, a la vez, se pierde y es negado en ellas.

V

El que los seres humanos se relacionen entre sí como personificaciones de cosas sugiere que su propio mundo social es externo a ellos. El sujeto desaparece en el modo de su apariencia, una apariencia de cosas personificadas. Por lo tanto, la postura de que

el pensamiento se adecua a su contenido conlleva más de lo que se espera. Su adecuación no se puede establecer por medio de la verificación experimental. No existe ningún *es* verificable. El decir que algo *es* ya siembra la duda sobre la identificación proclamada de lo que *es*. Para traer las cosas a su concepto es necesario que estos conceptos estén abiertos a la experiencia de la cosa. La libertad del contrato asalariado desafía el concepto de la libertad en su experiencia. La dialéctica abre los conceptos.

La dialéctica no es un procedimiento o método formal que se aplique a la realidad. Al contrario, se centra en los contenidos sociales moviéndose en el marco de sus formas sociales. La dialéctica es inmanente en su contexto social. Conoce que no existe una segunda realidad. La dialéctica no se engaña fingiendo que la apariencia es algo distinto de la esencia, como si la realidad consistiera en una dualidad de una adusta lógica de sistema, por un lado, y un mundo de vida creativo, por el otro. Tampoco es una tríada donde la tesis confronta a su antítesis, reconciliando a los dos por medio de la síntesis. La dialéctica concreta la realidad por medio de una negación determinada; piensa en la unidad desunida de las cosas, se mueve con la constitución contradictoria de la realidad y descifra la realidad de las cosas al revelar lo no-conceptual como el “fuego que da la forma” al concepto (Marx, 1986). La dialéctica “no dice, para empezar, otra cosa más que los objetos no pueden ser agotados por sus conceptos” (Adorno, 1986). Esto es: el objeto es más que el concepto porque el concepto establece una norma (una norma conceptual o, si se prefiere, una definición) que no es adecuada a la vida interna del objeto. Resumiendo, lo que Hegel llamó la pura inquietud de la vida vive dentro y a través del objeto, el objeto como objeto no revela esta inquietud sino que, como todas las buenas definiciones, la suprime y, al mismo tiempo depende de ella. Esto es: el objeto es más que su concepto en la medida en que como la pura inquietud de la vida que constituye el objeto, se desvanece en la apariencia del objeto como cosa autoconstituida. Así, entonces, el objeto está en contradicción consigo mismo: aparece como una cosa autoconstituida y se muestra como tal sólo porque suprime aquello de lo cual depende: la pura inquietud de la vida. Esta inquietud que hace posible el objeto, existe por encima y debajo de su apariencia. Es, por lo tanto, un tipo de “confrontación cogitativa de concepto y cosa” (Adorno, *op. cit.*). Confrontar la cosa significa descifrar lo no-conceptual a la vez que se conceptúa. Por ejemplo, la conceptualidad

del trabajador asalariado como una personificación del capital variable confronta lo que niega —el ser humano sensual— y esta no-conceptualidad pertenece al concepto de trabajo asalariado y, por lo tanto, lo persigue y lo contradice. El ser sensual existe en el seno del concepto del capital variable como ser negado. Es más, para que el capital variable pueda funcionar, requiere de la ingenuidad y espontaneidad de la práctica decidida humana. Sin embargo, ésta también es negada en su concepto planteado. La negación determinada del capital variable no niega su carácter positivo; más bien, lo disuelve mediante la comprensión de su necesidad constituida. Lo que es negado en el concepto no tiene una existencia separada del concepto. Vive no sólo en y a través del concepto, sino también en contra de él. La dialéctica, entonces, no es una forma de pensamiento que apacigua la contradicción, sea por medio de la reconciliación, la integración, la incorporación o, simplemente, la indiferencia formalista hacia sus contenidos sociales. La dialéctica trae la contradicción a la luz, sigue su movimiento y revela los secretos de su modo pervertido de existencia. La desmitificación es su intento iluminador.

La noción de Adorno (*op. cit.*) acerca de que “la dialéctica es la sensación constante de la no-identidad” no se refiere a algo externo a las cosas. Es una no-identidad interna. La ingenuidad del trabajo desaparece en su apariencia como capital variable y existe contra sí misma en esta forma. El concepto del capital variable, por lo tanto, tiene que plantear lo que hace desaparecer. La conceptualidad y la no-conceptualidad se entretujan. Althusser tenía razón al sostener que el hombre no existe. En el mundo invertido del capital, el hombre es, en efecto, una no-conceptualidad. Sin embargo, ¿significa esto que la crítica de la economía política no es, en efecto, más que una mitología secularizada de la “lógica de las cosas”? Con el respeto que se merece la idea de Althusser de que el capital se contradice a sí mismo en la forma de contradicciones estructurales:

El hombre [es] quien, como un solo individuo, como un grupo o una masa, se comprende a sí mismo como un sujeto y se define a sí mismo contra una existencia de mero objeto: en la política, la religión, la filosofía. Se podría decir que la subversión es un fenómeno verdaderamente humano. El hombre se opone a ser un simple partido de fútbol del todopoderoso. Aquí es un mero objeto. Del mismo modo, como siervo del señor es un mero objeto, independientemente de si lo concebimos en términos sociales

o religiosos. El hombre nunca se encuentra en el centro de la política (como dicen los partidos políticos), sino que es un medio para la política [...] Y sigue siendo un objeto, sobre todo cuando es mantenido en un estado de ignorancia [...] La subversión opera en contra de sistemas de pensamiento, sistemas políticos y económicos, que amenazan siempre a la naturaleza y, por tanto, también al hombre. (Agnoli, 1996: 29)

En otras palabras, lo no-conceptual es la fuerza negativa del concepto. La realidad se desarrolla por fuerza de su negación (Agnoli, 2001: 169). El capital variable, pues, no hace huelgas. Los humanos sí, y a la vez existen realmente como personificaciones del capital variable. El fetichismo es real pero su concepto contiene más de lo que revela. Lo que es no-idéntico al concepto dirige el concepto. No existe ninguna realidad secreta más allá de su concepto, ni alguna posición ventajosa de la cual lanzar el ataque. La realidad se divide dentro de sí misma. La solución al contexto dialéctico de la inmanencia es el propio contexto. El todo es incierto. El todo se tiene que ir.

Finalmente, el “carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto” (Adorno, 1986) conlleva el reconocimiento de la realidad por medio de una negación determinada. El fundamento de la existencia humana sólo puede ser el propio hombre. La medida de la crítica es el ser humano, su dignidad y sus posibilidades. La crítica, pues, tiene que devolver el mundo de las cosas al propio ser humano, mostrando que las formas del capital son constituidas por la práctica social de la “humanidad activa” (Marx, 1986) y subsisten a través de ella. Su conceptualización como formas de relaciones sociales no significa que el hombre sea un individuo abstracto, sino un miembro de una forma concreta de sociedad. La crítica determinada busca descifrar el contenido humano de las cosas reificadas y, de este modo, reconocer al hombre en sus relaciones sociales, por muy pervertidas que éstas puedan ser. Se resiste a la represión de este contenido humano y, en vez de derivar la práctica humana a partir de cosas presupuestas e hipotéticas, reconoce lo que estas cosas son: práctica social humana a modo de categorías económicas y, por lo tanto, en el modo de ser negadas (cf. Backhaus, 2005).

La idea de que la negación de la negación es algo positivo no tiene sentido alguno. Esta idea “se puede mantener sólo por alguien que da por supuesta la naturaleza positiva” (Adorno, 1986). El negarse a aprobar las cosas como son significa ser irre-

conciliable: la negación de la negación no niega lo que ha sido negado. Niega la condición humana negativa, una condición gobernada por las cosas. En pocas palabras, “lo negativo es negativo hasta que haya pasado” (Adorno, *op. cit.*). Buscar esta dinámica del carácter constituyente de lo no-conceptual en el concepto no es una cuestión teórica, es una cuestión práctica. La existencia del hombre como una categoría económica no conlleva la reducción de la conciencia a conciencia económica. Entraña el concepto de la economía y la conciencia económica como un concepto experimentado y una conciencia experimentada (cf. Fracchia, 2005). La conciencia económica es, cuanto menos, una conciencia infeliz. Es esta conciencia la que exige la reconciliación: “la libertad se vuelve concreta en las formas cambiantes de represión como resistencia a la represión. Ha habido tanta libre voluntad como hombres con la voluntad de ser libres” (Adorno, 1986).

Conclusión

El concepto de Adorno de la conceptualidad está vivo y vigente. Su dialéctica negativa es una crítica sostenida y constante de la realidad. Detesta cualquier forma de afirmación. Las consecuencias prácticas de esta dialéctica negativa son formidables. Lo que es falso, es falso. No puede haber ninguna reconciliación con condiciones negativas. Estas condiciones deben ser negadas. El todo es falso, el todo se tiene que ir. Sin embargo, si el todo es falso, entonces cualquier cosa que uno haga es falsa. No existe ninguna posición de ventaja desde la cual se pueda revolucionar el todo. La actitud irreconciliable de la dialéctica negativa hacia las condiciones negativas parece volver impotente su dimensión práctica.

La explicación avanza como crítica, una crítica que descifra el misticismo de las formas objetivas sobre una base humana. La conceptualidad de las cosas no es más que la práctica humana en y a través del modo de objeto, y también contra él. Por muy autónomas que se hayan vuelto las formas de la práctica humana en relación con el individuo, siguen siendo formas humanas. Su praxis constituida es la praxis de la necesidad objetiva. La propia práctica humana se vuelve objeto no sólo en formas pervertidas, sino también en su propia práctica como una personificación de categorías económicas. Como planteó Helmut Reichelt (2005:

65) “la práctica sensual humana subsiste a través de su existencia hipersensible en la autonomización de la sociedad como objeto y, a la vez, sujeto de su práctica social pervertida”. Aunque las categorías económicas son válidas, la validez pertenece únicamente a sujetos humanos. Algo puede ser válido únicamente para sujetos humanos. Desde dentro de estas categorías económicas, el sujeto económico es un mero fastidio metafísico. La crítica de Adorno muestra que este fastidio es, de hecho, la esencia de las cosas, por lo tanto su concepción de la realidad es distinta. Según Lukács (1985), el trabajador puede resistir la reificación puesto que, mientras se rebele conscientemente ante ella, “su humanidad y su alma no se convierten en mercancías”. Que el alma del trabajador-en-resistencia sea el partido, no nos interesa en este punto. Sin embargo, lo que es importante es que la deshumanización no afecta el alma del trabajador, como si el alma no fuera de este mundo, sino que estuviera ya de camino al cielo. Lukács, entonces, deriva el sujeto revolucionario, lo nombra como la totalidad del sujeto proletario representado por el partido a partir de algo que es y permanece externo a su existencia reificada. Ernst Bloch concibió lo des-reificado dentro de la reificación como la “trascendencia interna de la materia”; y Oskar Negt y Alexander Kluge lo consideraron un “instinto materialista”. ¿Y Adorno? Nada de eso cabe en su pensamiento. La sola idea de que existe allí fuera un mundo que todavía no ha sido colonizado por la lógica de las cosas no tiene sentido. En vez de un concepto de la sociedad, la diferenciación de la sociedad en un mundo de vida y un mundo sistémico separa a lo que realmente existe en conjunto. En efecto, independientemente de qué formulación favorezcamos, todas engloban la idea de un sujeto que no es concebido en su constitución social, sino en contraposición a la sociedad. El sujeto planteado no es un sujeto social. El sujeto planteado es un sujeto afirmado. Se supone que debe hacer lo que la sociedad antagonista se considera que ya no puede hacer, es decir, hacer realidad el sujeto social en lucha contra el mundo del capital.

La noción de Adorno de la conceptualidad no permite externalidades. La práctica humana sigue en y a través de formas sociales pervertidas. Dejando de lado la desesperación de Adorno —“se permite a sí mismo la esperanza sólo a condición de que toda esperanza esté desaparecida” (Böckelmann, 1969: 22)— su introspección en la naturaleza de la bestia es enfáticamente práctica. Tal como sucede en Marx, la obra de Adorno se burla de los

que presentan el socialismo como la realización de los ideales de la sociedad *burguesa*. Como dice Marx (1986, vol. I):

Lo que distingue a estos señores de los apologistas burgueses es, por un lado, el atisbo de las contradicciones insertas en el sistema; por otro, el utopismo, el no comprender la diferencia necesaria entre la conformación real y la conformación ideal de esa sociedad burguesa y, de ahí, el querer acometer la vana empresa de realizar la expresión ideal de esa sociedad, expresión que es tan sólo la imagen refleja de tal realidad.

O, en palabras de Adorno (2004a; véase también 1941: 318-319), “el todo es falso”. Su pesimismo práctico es una consecuencia de su comprensión radical de la sociedad burguesa. Comprende de qué es capaz esta sociedad y su crítica presenta la bestia. La bestia es falsa en su totalidad y esto quiere decir que todo es falso. No existe ninguna posición de ventaja de la cual se pueda organizar la transformación del todo en un museo de historia de acuerdo con algún plan maestro basado en la comprensión científica, el instinto materialista o la materia trascendente. De hecho, si el todo es falso, entonces, uno realmente no puede “vivir de forma honesta en la totalidad falsa de la sociedad burguesa” (cf. Adorno, 2004a). La concepción de Adorno de la sociedad burguesa *nos obliga* a pensar en lo que significa decir *no* en un mundo negativo.

Decir *no* a algo es simple. Lo difícil es explicar lo que es el *no*. El *no*, en primer lugar, no sale de la sociedad, sino que es un *no* en el marco del movimiento de la totalidad falsa de la sociedad. En la medida en que lo no-conceptual constituye el mundo de las cosas, el *no* empuja el mundo negativo hacia delante. Es más, decir lo que es el *no*, compromete el *no* en el sentido de que se vuelve positivo en su *sí* afirmativo a algo. ¿Qué podría este algo ser y de dónde viene? El *no* pertenece al concepto de la sociedad falsa. La frase de Horkheimer (1981: 150) “puedo decir lo que está mal pero no lo que está bien” es apropiada. El *no* equivale a la incertidumbre y la cuestión de la revolución plantea la incertidumbre. La dialéctica negativa de Adorno reflexiona sobre esta incertidumbre, no la puede aceptar y, por lo tanto, la rechaza: el desmoronamiento de la política de la clase obrera ante el fascismo y el nazismo ha dejado una huella duradera. La noción de conceptualidad de Adorno trae el concepto de la realidad a la experiencia del concepto. Para él, la experiencia del concepto es Auschwitz. La barbarie pertenece al concepto de la sociedad burguesa.

Adorno exige una praxis que combata la barbarie, pero no puede vivir con la incertidumbre que tal praxis conlleva. Sin embargo, la incertidumbre y la conciencia infeliz permanecen juntas. La afirmación de Adorno de que uno no puede vivir de forma honesta en la totalidad falsa de la sociedad burguesa es, por lo tanto, correcta sólo en parte; una vida honesta empieza ya en la lucha contra la falsedad de la sociedad burguesa (Negt, 1984: 90).

Para concluir, la dialéctica negativa de Adorno debe ser estudiada, sobre todo en tiempos amargos. Su manera valiente de presentar el concepto de la sociedad burguesa revela la bestia. Su concepto de la realidad opera como el topo proverbial que, según Marx, prepara el momento de la revolución cavando su camino a través de las defensas. El topo es un topo filosófico. Una vez que ha terminado su trabajo, se va. El contraste que hace Adorno entre el concepto de la realidad y su experiencia tiene, por lo tanto, que ser rebajado a la “actividad de vida real” (cf. Marx y Engels, 2005) de la conciencia infeliz. Tal experiencia de la realidad es una experiencia de la realidad de la lucha. La elaboración de este punto significa dejar de lado a Adorno y recurrir a una de las figuras más importantes, pero casi olvidadas, de la negación, una figura que ni siquiera aparece en la lista oficial de los marxistas occidentales: Rosa Luxemburg.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2004a) *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Akal.
- (2004b) “Escritos sociológicos” I y II – en *Obra completa*. Madrid, Akal.
- (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- (1975) *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*. Frankfurt (Alemania) Suhrkamp.
- (1973) “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en T. W. ADORNO *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociedad alemana*. México, Grijalbo.
- (1969a) *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus.
- (1969b) *Stichworte Kritische Modelle 2*. Frankfurt (Alemania), Suhrkamp.
- (1941) “Spengler Today”, en *Zeitschrift für Sozialforschung* (Frankfurt, Alemania), vol. 9, págs. 305-325.
- AGNOLI, Johannes (2001) *Geschichte und Theorie*. Friburgo (Alemania), Ça ira.

- AGNOLI, Johannes (1996) *Subversive Theorie*. Friburgo (Alemania), Ça ira.
- (1969) “Die Schnelligkeit der realen Prozesse. Vorläufige Skizze eines Versuchs über Adornos historisches Ende”, en W.F. SCHOELLER (comp.) *Die neue Linke nach Adorno*. Múnich (Alemania), Kindl.
- BACKHAUS, Hans-Georg (2005) “Some Aspects of Marx’s Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory”, en W. BONEFELD y K. PSYCHOPEDIS (comps.) *Human Dignity*. Aldershot (Reino Unido), Ashgate.
- (1992) “Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory”, en W. BONEFELD *et al.* (comps.) *Open Marxism*, vol. I, Londres, Pluto Press. Edición en español en preparación en el volumen II de *Marxismo abierto*, de próxima aparición (2007). Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- BENJAMIN, Walter (1965) *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt (Alemania), Suhrkamp.
- BÖCKELMANN, Frank (1969) “Die Möglichkeit ist die Unmöglichkeit. Die Unmöglichkeit ist die Möglichkeit. Bemerkungen zur Autarkie der Negativen Dialektik”, en W.F. SCHOELLER, (comp.) *Die neue Linke nach Adorno*. Múnich (Alemania), Kindl.
- BONEFELD, Werner (1994-2003) “Human Practice and Perversion: Beyond Autonomy and Structure”, en W. BONEFELD (comp.) *Revolutionary Writing*. Nueva York, Autonomedia.
- (1995) “Capital as Subject and the Existence of Labour”, en W. BONEFELD *et al.* (comps.) *Open Marxism*, vol. III. Londres, Pluto Press. Edición en español en preparación en el volumen II de *Marxismo abierto*, de próxima aparición (2007). Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- CLARKE, Simon (1992) “The Global Accumulation of Capital and the Perodisation of the Capitalist State Form”, en W. BONEFELD *et al.* (comps.) *Open Marxism*, vol. I. Londres, Pluto Press.
- DEBORD, Guy (1976) *La sociedad del espectáculo*. Madrid, Castellote Editor.
- FRACCHIA, Joseph (2005) “The Untimely Timeliness of Rosa Luxemburg”, en W. BONEFELD y K. PSYCHOPEDIS (comps.) *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*. Aldershot (Reino Unido), Ashgate.
- GUNN, Richard (2005) “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en A. BONNET, J. HOLLOWAY y S. TISCHLER (comps.) *Marxismo abierto*, vol. I. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- HIRSCH, Joachim y ROTH, Roland (1986) *Das neue Gesicht des Kapitalismus*. Hamburgo (Alemania), VSA.

- HORKHEIMER, Max (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós.
- (1981) “Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft”, en *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt (Alemania), Fischer.
- JESSOP, Bob (1994) “Osos polares y lucha de clases: mucho menos que una autocrítica”, en W. BONEFELD y J. HOLLOWAY (comps.) *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, págs. 157-178. México, Cambio XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, Distribuciones Fontamara. También en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires), núm. 21, mayo de 1996.
- KRAHL, Hans-Jürgen (1971) *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt (Alemania), Verlag Neue Kritik.
- LUKÁCS, Gyorgy (1985) *Historia y conciencia de clases*. México, Grijalbo.
- MARX, Karl (2000) [1864] *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1986) [1857-1857] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI.
- (1981) “Kritik des Hegelschen Staatsrechts”, en *MEW*, tomo I. Berlín, Dietz.
- y ENGELS, Friedrich (2005) [1845-1846] “La ideología alemana (I)”, en MARX y ENGELS, *La ideología alemana y otros escritos filosóficos de Karl Marx*, trad. J. Vergara. Madrid, Editorial Losada.
- y ——— (2003) [1848] “Manifiesto Comunista”, trad. del alemán: W. Roces. Buenos Aires, Prometeo.
- NEGRI, Antonio y GUATTARI, Felix (1999) “Interpretación de la situación de clase, hoy: aspectos metodológicos”, en *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid, Ediciones Akal.
- NEGT, Oskar (1984) *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*. Frankfurt (Alemania), Campus.
- REICHELT, Hans (2005) “Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx’s Concept of Reality”, en W. BONEFELD y K. PSYCHOPEDIS (comps.) *Human Dignity*. Aldershot (Reino Unido), Ashgate.
- (2002) “Die Marxsche Kritik der ökonomische Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im ‘Kapital’”, en I. FETSCHER y A. SCHMIDT (comps.) *Emanzipation als Versöhnung*. Frankfurt (Alemania), Neue Kritik.
- SCHMIDT, Alfred (1974) “Praxis”, en *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie 2*. Frankfurt (Alemania), Suhrkamp.
- TRONTI, Mario (2001) “La estrategia del rechazo”, en *Obreros y capital*. Madrid, Ediciones Akal.

Todo lo fluido se convierte en piedra: sexo e individuo en el contexto moderno*

Marcel Stoetzler

Este capítulo explora algunos de los comentarios dispersos de Adorno sobre la relación entre los sexos [*Geschlechterverhältnis*] entre hombres y mujeres y sobre la homosexualidad, y cómo éstos se relacionan con las nociones modernas de individualidad y subjetividad. Se centra en el carácter moderno de la idea de que existen exactamente dos sexos –comprendidos como dos especies o esencias diferentes– y en algunas de las implicaciones y repercusiones de esta idea. El estudio se basa en la obra de un cuerpo de marxistas radicales que se produce sobre todo a partir de los decenios de 1970 y 1980, y parece compatible (en diferentes medidas) con los escritos de Adorno sobre este tema, si no directamente influida por ellos. La idea central es que el dimorfismo sexual es un aspecto o expresión de la creciente organización genital de la sexualidad, por un lado, y de la sublimación del Eros en el servicio de la subsunción real capitalista, por el otro. Ambos son, y siguen siendo, parte del mismo proceso histórico.

Eco y abandono

No hay amor que no sea un eco [la felicidad es] como cosa no precisamente sujeta a intercambio, ni tampoco demandable.
(Adorno, 1998: 218-219)

Es una forma de la utopía sexual el querer no ser uno mismo, o, también, el no amar, en la amada, sino a uno mismo. [El amor supone] la negación del principio del yo [la negación de la] necesidad de identificación. [...] En la centralización genital en el yo, y en la manera de encarar de igual forma a los otros, para los

* Traducción: Anna-Maeve Holloway.

cuales se puso, no por azar, el nombre de pareja, se da una forma de narcisismo. (Adorno, 1969: 96)

Mientras que el amor y el matrimonio burgueses parecían ser, en sus etapas iniciales, una promesa de libertad¹ –la salida de la “servidumbre en la casa del padre”– en el tiempo de la “gran industria” las condiciones han cambiado a tal punto que el “desafío a la familia deja de ser una osadía, lo mismo que la relación con el *amigo* [*boy-friend*] en el tiempo no abre de por sí el séptimo cielo” (Adorno y Horkheimer, 1994: 153). Las personas adoptan una “actitud racional y calculada hacia su propia sexualidad”, basada en una versión más superficial, pero más efectiva, de la separación radical de mente y cuerpo que existe debajo del libertinaje celebrado por Sade en el corto verano de radicalismo burgués, el período de la Revolución Francesa:

Me parece que son cosas muy diferentes amar y gozar [...] Porque los sentimientos de cariño se conceden a las relaciones de humor y de conveniencia, pero no se debe de ninguna manera a la belleza de un seno o al bonito redondeado de un culo. (Sade, citado en Adorno y Horkheimer, 1994: 153)

El razonamiento de Sade –un cartesianismo llevado a extremos absurdos y, de hecho, volcado en contra de su propio intento emancipador– es completamente erróneo, como muestran Adorno y Horkheimer (y como Adorno (1980: 87-109) expondría más adelante, en su tratamiento de la “belleza natural” en su *Teoría estética*): el cartesianismo de Sade “disminuye no sólo la exuberancia utópica del amor, sino también su placer físico” (Adorno y Horkheimer, 1994: 153-154):

La belleza del cuello y la redondez de las caderas actúan sobre la sexualidad no como hechos ahistóricos, naturales, sino como imágenes en las que se encierra toda la experiencia social, y en esta experiencia vive la intención hacia aquello que es distinto a la naturaleza: el amor no limitado al sexo.

1. “La jerarquía de los sexos, el yugo impuesto al carácter femenino por el ordenamiento masculino de la propiedad, fue idealizado por el cristianismo en el matrimonio como unión de corazones, y así se *bagatelizó* el recuerdo de la edad prepatriarcal como pasado mejor del sexo” (Adorno y Horkheimer, 1994: 152). Por eso, el matrimonio ha sido la expresión jurídica de un tipo de compromiso histórico entre los sexos, el cual ha llegado a ser descartable, en alguna medida.

Ni siquiera el placer físico es, de hecho, *physis*, sino que su contenido real, a saber, social, es experiencia histórica solidificada, incluido un momento de presentimiento de la utopía, el estado óptimo de las cosas, proyectado por el color del cristal con que se mira el “bonito redondeado de un culo”. Quizás Adorno y Horkheimer hayan tenido en mente la cita de Shakespeare con la que Marx concluye el capítulo sobre fetichismo en el primer volumen de *El capital*: ser apuesto es una cuestión de circunstancia, mientras que leer y escribir vienen por naturaleza (Marx, 1999: 47).

“Nada complacía más a Adorno que el hecho de que un amigo llegara a percepciones similares de manera independiente, ya que consideraba esto como una validación de su corrección” (Buck-Morss, 1981: 183). Quizás, entonces, se hubiera sentido satisfecho al leer que Mario Mieli, uno de los fundadores del movimiento gay radical en el Reino Unido e Italia en el decenio de 1970 y defensor del *comunismo gay*, llegó –por un camino diferente– a la misma conclusión de que el “amor es la tendencia a la aniquilación de las categorías frustradas, neuróticas y Egoístas del *su-jeto* y del *objeto*” (Mieli, 1979: 88)². O la demanda del comunista francés Dominique Karamazov (publicada en francés en 1977, el mismo año que el texto italiano de Mieli) de que lo sexual sea disuelto en relaciones de amor en vez de ser conceptualmente separado del amor. En la sociedad capitalista, “la ternura y el aprecio sólo abren camino para el sexo, incluso constituyen una forma de trueque”, en términos de ternura por disponibilidad sexual (Karamazov, 1998: 31; 33 y 40-41)³:

El abandono, la sumisión que implica una relación de amor, inaceptable porque constituye una contradicción a todo un estilo de

-
2. Durante su residencia en Londres entre 1970 y 1971 Mario Mieli fue activista del Gay Liberation Front. A su regreso en Italia ayudó a fundar la organización radical gay FUORI! Su libro *Homosexualidad y liberación* fue publicado en Turín en 1977, y en inglés en 1980 en Londres. El capítulo conclusivo del libro “Hacia el comunismo gay” circuló también como separata (sin fecha, supuestamente de finales de los años ochenta). Yo me enteré a través de Enrica Capussotti de que Mieli es visto como el fundador *sans phrase* del movimiento gay en Italia por el simple hecho de que nunca se materializó un movimiento liberal en oposición al movimiento radical gay (como sucedió en el Reino Unido, por ejemplo).
 3. Hay que mencionar que este texto fue publicado en una revista de una sección de la extrema izquierda francesa que, poco después, adhirió al “negacionismo” de Faurisson. Una discusión útil de este *affaire* se encuentra en *La Banquise*, núm. 2 de 1983 (“Le roman de nos origines”).

vida [la realidad cotidiana del intercambio omnipresente de equivalentes] regresa en la forma de una dominación exterior violenta, impuesta, temida y deseada a la vez.

[...] Para Hite y compañía, las relaciones sexuales se reducen a la ayuda mutua hacia el placer, al prestar mutuamente un servicio, mezclando naturalmente la salsa con la ternura indispensable. La masturbación recíproca sería lo ideal. Lo que no consiguen captar es la posibilidad del abandono propio en el otro [...]. Si se trata únicamente de una cuestión de intensidad del placer, entonces no puede haber duda de que la máquina tocadora y succionadora vencerá a la masturbación nueve veces de cada diez.

Según esta postura, todos los sujetos de la burguesía tardía parecen estar soñando a ser Sade, pero –debido al principio de realidad del intercambio de equivalentes– deben incluir cierta cantidad de ternura en el trato: un ejemplo de la célebre capacidad de la sociedad burguesa para civilizar y domesticar las barbaries que ella misma produce. Karamazov, como Adorno, defiende en lenguaje marxiano la dimensión revolucionaria del romanticismo contra la lógica instrumental del utilitarismo liberal de izquierdas, que sugiere la cuantificación y acumulación del placer y el intercambio de porciones equivalentes de éste, basado en el cálculo del beneficio mutuo. Para Adorno (1998: 177-178):

La deformación burguesa del sexo, de su turbia mescolanza con todo tipo de intereses materiales, [el] matrimonio como indigno compromiso, [...] lo institucional, lo permitido, lo montado, la falsa inmanencia del placer dentro de un orden que lo regula y lo vuelve mortalmente triste en el momento mismo en que lo ordena [crea una “repugnancia” que puede llevar incluso a la “completa retirada” del éxtasis y] aumentar de tal modo que al final toda embriaguez, entre tantas renunciaciones, prefiere quedar suspendida que asesinar su concepto al realizarlo.

Aunque “el mandato de la fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la privación de libertad, mas sólo mediante la fidelidad materializa la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad” (Adorno, *op. cit.*: 173).

El capitalismo desarrollado supone malas noticias para el amor romántico. La integración de la sociedad “determina a los sujetos de forma cada vez más exclusiva como momentos parciales en el contexto de la producción material” (*op. cit.*: 231) hasta el punto de que:

La composición orgánica del hombre se amplía [...] lo que hace que los sujetos estén determinados en sí mismos como medios de producción y no como seres vivientes, aumenta del modo como lo hace la participación de las máquinas con respeto al capital variable. [El] proceso que se implanta con la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía se impone a todos los hombres sin excepción y objetiviza y hace a la vez conmensurables a priori cada uno de sus movimientos en un juego de relaciones de intercambio.

Bajo el a priori de lo mercantil, lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento. El yo pone, conscientemente, al hombre entero a su servicio como un aparato. En esta reorganización, el yo como organizador da tanto de sí mismo al yo como medio de explotación que se torna enteramente abstracto, mero punto de referencia: la autoconservación pierde su prefijo. Las cualidades [...] ya no constituyen al sujeto, sino que el sujeto se conforma a ellas como a un objeto interno suyo [...] Tal es la patogénesis social de la esquizofrenia. La separación de las cualidades tanto del fondo instintivo como del yo que las comanda donde antes las mantenía unidas, hace pagar al hombre su creciente organización interna con una creciente desintegración. La división del trabajo efectuada en el individuo, su radical objetivación, termina produciendo una escisión patológica. De ahí el “carácter psicótico”, presupuesto antropológico de todos los movimientos totalitarios de masas. Precisamente, el tránsito de las cualidades fijas a las formas inestables de conducta [...] es la expresión de la creciente composición orgánica [...] en los reflejos de más pronto efecto y menor resistencia, el sujeto está completamente borrado. (*op. cit.*: 231-233)

Adorno (*op. cit.*: 168) sostiene que:

El amor parcialmente se opuso a lo largo de la época burguesa [al principio del intercambio de equivalentes], hasta el presente [(el escrito es de 1945)]: La relación de intercambio [...] ha acabado por absorberlo. [Si el amor era] la última inmediatez, [ha caído] víctima de la lejanía de todos los contratantes entre sí. El amor se enfría con el valor que el propio yo se adjudica.

Cuanto más se proyecta el libido en los escaparates de la sociedad, menos puede, en efecto, constituir una base firme para las relaciones:

La disolución objetiva de la sociedad se manifiesta subjetivamente en que el impulso erótico se ha debilitado demasiado como para unir las mónadas autosuficientes. [...] Cuando Casanova

[en el siglo XIX] decía de una mujer que no tenía prejuicios, quería decir que ninguna convención religiosa le impedía entregarse; hoy una mujer sin prejuicios sería la que ya no cree más en el amor y no da ocasión a que la engañen invirtiendo más de lo que pueda esperar a cambio [...] 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 propio sexo desinhibido se desexualiza. (Adorno, *op. cit.*: 169)⁴

La presencia de una explotación continua y siempre renovada (sexual y de otro tipo) mantiene la memoria de la violencia viva y actualizada, y obliga a cada individuo que adopte el utilitarismo autoprotector y calculador del intercambio justo y equitativo de unidades de placer. La realidad del amor bajo tales condiciones sociales destruye la propia base del amor, el abandono.

El placer propio tiene como condición un rebajarse sin límites, situación de la que las mujeres, por su temor arcaico, son tan poco dueñas como los hombres en su presunción. No sólo la posibilidad objetiva, sino también la capacidad subjetiva de felicidad pertenecen primariamente a la libertad (Adorno, *op. cit.*: 89).

En un movimiento típico de él, reconociendo la importancia de la historia del cuerpo –incluida nuestra prehistoria como animales– Adorno (*ibíd.*) introduce la observación⁵ de que las hembras del reino animal experimentan la copulación:

desde la falta de libertad y no lo conocen, sino como objeto de coacción. [...] Algo de esto ha permanecido en las mujeres, especialmente en las de la pequeña burguesía, hasta la era industrial tardía [...] La sociedad continúa reduciendo la entrega femenina a la condición de sacrificio de la que liberó a las mujeres.

Aquí nos vemos arrojados de vuelta a la dialéctica familiar de la sociedad burguesa: según sus propias normas, deja abierta la posibilidad –por primera vez en la historia de la humanidad– de un eco y un abandono inspirados por el amor; sin embargo, pues-

4. Es cierto que Adorno no finge escribir desde otra perspectiva diferente a la masculina, de lo que resulta que algunas partes no suenan políticamente correctas desde las convenciones actuales. La falta de la feminización inclusiva del lenguaje es, en parte, responsable de la impresión arcaica que da el texto, pero también es expresión del hecho de basarse en la experiencia sentimental del escritor y su historicidad.

5. ¿O deberíamos decir *afirmación* en vez de *observación*?

to que a la vez niega esta posibilidad, no sólo destruye el potencial de trascendencia que proporciona, sino también la base para la verdadera “experiencia del placer”⁶. “No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad” (Adorno, *op. cit.*: 174).

Genitalidad y naturaleza

Adorno observó –en el ambiente masculino de un club inglés, probablemente en Oxford– que los “hombres duros” [*he-men*] habituados a beber whisky y fumar puros despreciaban a las mujeres por no oler a humo, cuero y espuma de afeitarse: “Mientras el sujeto parece niega todo cuanto no es de su condición [*Während das Subjekt zu grunde geht, negiert es alles, was nicht seiner eigen Art ist*]. [Para estos hombres masoquistas,] la homosexualidad reprimida es la única forma que aprueba el heterosexual” (*op. cit.*: 44). Los *hombres duros* no son capaces ni de una cosa ni de la otra.

Parece que el pensar sobre la sexualidad siempre ha sido fundamentalmente condicionado por la manera obvia, pero desconcertante, con que el acto sexual confunde, o carga, el deseo con la procreación. Es fácil considerar que el deseo tendería a habitar el reino de la libertad y el espíritu y la procreación aquél de la necesidad y la materia. Esto no puede sino repercutir en el hecho social de que los conceptos de *hombre* y *mujer* son cargados de manera similar. La dicotomía conceptual de naturaleza y espíritu, de forma y materia, tiene sus raíces en “el deseo por escapar de la naturaleza, de la cual, sin embargo, la vida de uno depende” (Krahl, 1971: 116)⁷. Se formó en la Grecia clásica, cuando el dominio del

6. Los planteamientos más programáticos sobre la cuestión de la *mujer* en la *Dialéctica de la Ilustración* se hallan en la tercera parte del capítulo sobre “Juliette” (Adorno y Horkheimer, 1994: 149-163). Adorno y Horkheimer parecen referirse a la mujer en primer lugar como “representante de la posibilidad de exclusión entendido como una fuga ‘del sistema todo-incluyente del poder’, su potencial exención de la totalidad” (Hewitt, 1992: 147). Aunque la forma condensada de su argumento depende de hacer de la mujer una cifra [*chiffre*], la noción de que la marginalización de la mujer contiene el potencial de una experiencia y una percepción específica (incluso un elemento utópico no accesible a los sujetos que están totalmente incluidos) es la misma que ha llegado a ser crucial en el feminismo de Beauvoir.

7. Krahl era uno de los estudiantes más destacados de Adorno, quien lo estimaba mucho (Claussen, 2003: 397). Murió en un accidente en enero del 1970, medio año después de Adorno.

hombre sobre la naturaleza todavía no era completo e irreversible. El espíritu se concibe como algo puro e idéntico consigo mismo mediante la negación del hecho de que la vida humana y la libertad no pueden existir de manera independiente de la materia y la naturaleza, es decir, mediante la negación del hecho de que el espíritu no es idéntico a sí mismo. Esta estrategia de negación se ve reforzada por el intento de pensar en la sociedad y la cultura como algo “anclado en relaciones naturales entre los humanos, para hacer parecer a aquélla como algo irreversible y a ésta como algo indestructible” (*ibid.*). En la filosofía platónica, el principio del placer [*Lustprinzip*] y el acto de la procreación [*Zeugungsakt*] se ven radicalmente separados: este es parte del mundo material, no idéntico y carente de espíritu. En este contexto de dominación burguesa todavía incierta, “amar a las mujeres es una vergüenza” (*op. cit.*: 117), una necesidad procreadora, impuesta por el “principio de realidad”, mientras que el amor verdadero es sólo el amor homosexual y pederasta, que no forma parte de la procreación banal de la materia. (El que los hombres puedan tener relaciones sexuales no procreadoras con mujeres no parecía habersele ocurrido a Platón. La reducción de las mujeres a instrumentos de procreación y de allí su distanciamiento del espíritu está implícito en este razonamiento.) Aristóteles, quien parecía más dispuesto a reconocer que la cultura y la sociedad tenían que ser mediados por la naturaleza, “aborda la heterosexualidad de manera positiva”. Esto parece reflejar una mayor seguridad en el dominio de la cultura sobre la naturaleza: la cultura (espíritu, hombres) tiene ahora la suficiente seguridad para admitir su dependencia de la naturaleza (materia, mujeres). Krahl subraya que no es hasta el siglo XIX que la ecuación de la verdad con la identidad (la noción de la identidad propia del espíritu como su pureza, no tocada por la materia) pierde su control sobre la filosofía. La sociedad burguesa desarrollada se ha vuelto tan segura de su dominio sobre la naturaleza que parece sentirse suficientemente a salvo para admitir (en la economía política) que la existencia humana sólo se puede producir en mediación con la naturaleza. El cristianismo paulino encontró una manera alternativa de revisar la noción platónica: la carne es “materia pecadora” opuesta a la “pura identidad” de Dios “en su trinidad”, el acto sexual es un “mero deber”, una concesión a la necesidad natural que no debe proporcionar placer. La sexualidad no procreadora se ve marginada. Una vez más, es la homosexualidad –la sexualidad en la esfera de la iden-

tividad— la que proporciona la única fuente legítima de placer: sin embargo, en el marco cristiano, a diferencia del platónico, sólo Dios y Jesús (que era el hijo de Dios) tienen el derecho al amor (espiritualizado) homosexual (pederasta, incestuoso). “Mediante esta reorientación [...] el erotismo se convierte en Europa en neurosis, en homosexualidad reprimida” (*ibid.*).

La contribución decisiva de la homosexualidad a la civilización humana se encuentra en la afirmación inequívoca de la falta de objetivo de la sexualidad. A pesar de tener el conocimiento, parece recaptar parte de la inocencia que debe haber reinado en la sexualidad humana antes de que los humanos descubrieran que existía una relación causal entre el acto sexual y el embarazo. Adorno (1969: 102) señala que el homosexual se convierte en “sígnos fatales de una sexualidad ajena a todo fin [*Menetekel zweckentfremdeter Sexualität*]”. Sin embargo, *alienar* a la sexualidad de su supuesto objetivo —la procreación— es precisamente la meta de su emancipación, y ser su *presagio* es lo que sitúa a la homosexualidad en un lugar tan prominente en los debates y las luchas sobre la liberación y la alienación de la sexualidad. No obstante, si la emancipación de la sexualidad equivale necesariamente a su alienación de —lo que la sociedad considera que es— su objetivo, el dimorfismo de género también pierde, en este proceso, su verdadera base.

“La mujer como presunto ser natural es producto de la historia que la desnaturaliza [*denaturiert*]”, sostienen Adorno y Horkheimer (1994: 156). La “lógica masculina” (un ejemplo concreto de lo que Adorno llama lógica de la identidad) se refiere a las mujeres únicamente como representantes de una especie que, supuestamente, representa la naturaleza. De esta manera, niega el carácter natural de cada mujer particular, que consiste —en la medida que se pueda utilizar el término natural de manera significativa— en su individualidad, a saber, en la identidad de cualquier individuo contra su propia identificación (como sostendría más adelante Adorno en su *Dialéctica negativa*). En *Mínima moralía*, Adorno (1998: 94-95) escribe:

El carácter femenino y el ideal de feminidad conforme al cual se halla modelado, son productos de la sociedad masculina [...] El carácter femenino es una copia del “positivo” de la dominación. Así resulta tan mala como éste. Lo que dentro del sistemático enmascaramiento burgués se denomina en general naturaleza, es simplemente la cicatriz que deja la mutilación producida por la sociedad [...] lo que en la civilización se entiende por naturaleza es

sustancialmente lo más alejado de toda naturaleza [...] la propia mujer es ya el efecto del látigo [...] La glorificación del carácter femenino trae consigo la humillación de todas las que lo poseen.

Oscar Wilde afirmó en una cita célebre que “lo único que se conoce realmente sobre la naturaleza humana es que cambia” (en *El alma del hombre bajo el socialismo*, citado en Weeks, 1989: 199); está en la naturaleza de los humanos cambiar su propia naturaleza: somos *natura naturans* tanto como *natura naturata*. En el contexto del siglo XIX era ampliamente aceptado que lo que hace que los seres humanos sean humanos es que han empezado a jugar con sus *condiciones naturales*, “sea que uno hable de cambiar el curso de un río o del uso sexual de un orificio que no fue creado por naturaleza con esta *intención*” (Anónimo, s/ f: 3). En el contexto modernista, *natural* no significa lo “que no se puede cambiar” sino, al contrario, lo que los humanos *pueden* y *deben* cambiar y lo que ya están cambiando. No debemos olvidar esto cuando leemos, por ejemplo, la cita de Marx (1982: 617) en la que “la relación entre hombre y mujer es la *más natural* de las relaciones entre uno y otro ser humano”. Marx (*op. cit.*: 616-617) explica que:

La relación entre *varón* y *hembra* [...] *se manifiesta*, pues, de un modo *sensible*, reducido a un *hecho* tangible, y muestra hasta qué punto la esencia humana se ha convertido en naturaleza para el hombre, o la naturaleza ha pasado a ser la esencia humana del hombre. Partiendo de esta relación, podemos pues enjuiciar todo el nivel de cultura del hombre. Del carácter de esta relación se desprende en qué medida el *hombre* ha llegado a ser y se concibe como *ser genérico*, como *ser humano*; [...] se revela, pues, hasta qué punto el comportamiento *natural* del hombre se ha hecho *humano*, hasta qué punto la *naturaleza humana* ha pasado a ser su *naturaleza*.

Marx hace aquí una diferenciación entre el estado *natural* de la “naturaleza humana”, que es un punto de partida casi preexistente a la civilización, y la naturaleza humana, o esencia humana, que *se crea* en el proceso de civilización. Presenta la relación de género como su piedra de toque. Esto deja claro que la idea de que el hombre debe regresar a una naturaleza humana original no es más que una postura reaccionaria. La naturaleza humana –lo humano– *debería convertirse* en la naturaleza del mundo humano, sin embargo, por ahora existe sólo como potencialidad, en los poros

y los intersticios de una realidad inhumana. La forma contemporánea de su inhumanidad puede ser captada en gran medida a través del concepto del modo capitalista de producción. El comentario que sigue, referente al concepto moderno de la naturaleza, formulado por Marx en una carta a Engels (18/ 06/ 1862, citado en Schmidt, 1976: 42), es de gran importancia aquí:

Es notable cómo Darwin vuelve a reconocer bajo las bestias y las plantas su sociedad inglesa con su división del trabajo, la competencia, la apertura de nuevos mercados, las *invenciones* y la *lucha por la existencia* maltusiana [...] el *bellum omnium contra omnes* y recuerda lo que dice Hegel [...] mientras en Darwin el reino animal aparece como sociedad burguesa.

Darwin divisa la sociedad en la naturaleza y no lo contrario. Gilbert Herdt (1996: 25) escribió que uno de los supuestos básicos de Darwin era que:

El comportamiento sexual servía los objetivos de la reproducción y la capacidad selectiva de los individuos en la evolución. [Subraya que] este énfasis en el dimorfismo revela la atribución de una mayor importancia a la *reproducción* como paradigma de la ciencia y la sociedad.

La insistencia en el concepto de la reproducción señala el papel predominante de la economía política en el pensamiento burgués del siglo XIX: “Los teóricos que abrazaban el énfasis persistente de Darwin sobre la reproducción consideraban típicamente la selección sexual como una propiedad innata y natural también de nuestra propia especie” (*op. cit.*: 26). Este punto de vista alberga la idea de que lo masculino y lo femenino son “estructuras innatas en todas formas de vida, incluidos los seres humanos, y que la heterosexualidad es la forma teleológicamente necesaria y más alta de la evolución sexual” (*op. cit.*: 27). Esto significó abordar incluso la vida sexual de las flores en términos heterosexuales.

Sin embargo, la crítica de la consideración de la heterosexualidad como la norma natural debe evitar el mismo tratamiento de cualquier trayectoria alternativa. Jean-Paul Sartre sostuvo en *El ser y la nada* que la noción de la “libido que necesita ser liberada” se basa en un “error de categoría sobre la acción humana”. Connell (1995: 384) parafraseó los argumentos de Sartre de este modo:

Actuamos de manera sexual, nos hacemos sexuales, pero no somos constituidos desde el principio como seres sexuales. No

tendemos, ni podemos actuar para liberar lo que se encuentra en el proceso de ser constituido. El objetivo de la política radical, entonces, no puede ser la “liberación de la sexualidad” de las restricciones sociales. No podemos liberar a la libido así como no podemos liberar a la raíz cuadrada de menos uno. No existe allí ninguna cosa a liberar.

La *sexualidad* no puede ser liberada, pero los individuos sí se pueden liberar de la opresión⁸.

Adorno (1969: 92-93) abordó el vínculo entre la sublimación, la integración y la *genitalización* de la sexualidad en su ensayo sobre los tabúes sexuales. “La sociedad burguesa dominó la amenaza del proletariado al incorporarlo” y, de la misma manera, integró el *sexus*, al cual institucionalizó, domesticó, neutralizó y toleró. “Lo que no pudo ser sometido, aquello que tiene un auténtico aroma sexual [*das eigentlich sexuelle Aroma*], permaneció siendo aborrecido por la sociedad”. La sexualidad genital como forma dominante de sexualidad es, según Freud, el “resultado de una integración” (Adorno, *op. cit.*: 93 y 95). Se trata de una síntesis históricamente específica, empobrecida y reducida, del conjunto de libidos parciales y causa la *desexualización del sexo*, convirtiendo, a la vez, los *instintos sexuales* [*Partialtriebe*] en tabúes. En la sociedad tradicional, los tabúes iban dirigidos tanto contra los impulsos parciales como contra la sexualidad genital. En el contex-

8. Connell (*op. cit.*: 169) subraya que esta *liberación* tendría que ser revolucionaria, “revolucionaria en un sentido literal y no metafórico. Requiere el derrocamiento de instituciones, depende de las acciones masivas y señala un orden social profundamente alterado. La implicación de una verdadera revolución era algo que los activistas de la liberación de las mujeres y de los homosexuales del decenio de 1970 tenían muy claro y esto es precisamente lo que se ha perdido en la evolución de la teoría desde entonces. Las fórmulas tempranas de la liberación sexual, que basaron su modelo de poder y revolución en un marxismo libresco, eran poco convincentes. Sin embargo, tenían un entendimiento firme del alcance del cambio implicado”. Mieli en algunas ocasiones usa una retórica ambivalente que conlleva una naturaleza subyacente, originaria, transhistórica, a la cual podemos recurrir tras una *liberación*. Estas ocasiones son una sugerencia para “volver a dar *forma y esencia* humana y libertad a los contenidos de la vida” (Mieli, 1979: 143 y 146) o “la (re)conquista de nuestro ser misterioso profundo”. No obstante, su posición explícita es crítica: “La lucha por la liberación del deseo, del deseo profundo, es lucha por la (re)conquista de la vida, [pero] no se trata de recuperar al *bon sauvage* (que también es un mito burgués), sino nuestra potencialidad *estética* y comunista, nuestro *deseo* de comunidad y de placer crecido en la latencia durante milenios” (*op. cit.*: 241).

to de la *libertad formal*, los tabúes cobran formas diferentes. Los tabúes más eficaces llegan en la forma de la liberalización: “Se ocupa de ello también el ideal de lo natural, que, bajo la forma de una cultura al aire libre, trata de llegar a una pura genitalidad” (Adorno, *op. cit.*: 97). La liberación en el nombre de lo natural –el nudismo, por ejemplo– lucha “contra toda forma de refinamiento” –Adorno utiliza el francés *raffinement*– en el que los instintos sexuales pudieran encontrar su lugar.

La *desublimación* de los *instintos sexuales* mediante la desgenitalización de la sexualidad es también central en el concepto de Mieli del *comunismo gay*. Mieli (1979: 86) criticó las *identidades* tanto de la heterosexualidad como de la homosexualidad y también rechazó a la bisexualidad por ser “un compromiso, muchas veces mezquino entre norma represiva y transexualidad”. Si tanto la homosexualidad como la heterosexualidad son negaciones de ciertos aspectos de la vida, la *actitud gay* es la negación de la negación. Mieli constata el paralelismo con el comunismo en la negación de este *monstruo automático*, el capital. El objetivo político del comunismo gay es la expansión general de la actitud gay, donde las palabras regresan a su significado más antiguo y más amplio: la felicidad*. El comunismo gay incluye “nuevas relaciones gay entre mujeres y hombres, relaciones totalmente alternativas respecto a la pareja tradicional” (Mieli, *op. cit.*: 299)⁹. El “objetivo [...] no es en absoluto el obtener una aceptación del homoerotismo por parte del *statu quo* hetero-capitalista, sino el

* El significado original de la palabra inglesa *gay* es alegre. Sin embargo, en la actualidad ha pasado a utilizarse para referirse a los homosexuales. [NdT]

9. Es importante mencionar que el editor de la traducción al inglés añadió ya en 1980 que el movimiento gay no logró mantener y desarrollar una política más radical porque adoptó un concepto de sexo biológico como la “base material” del género, y no logró superar las discusiones (feministas) de ese entonces (Mieli, 1979: 12). Esto parece indicar que el movimiento gay ya estaba planteando una crítica a la distinción entre sexo y género a finales de los años setenta (distinción desarrollada posteriormente por Butler, 1990). También merece atención la siguiente expresión de Baudrillard (1976: 104): “Lo masculino/ femenino: ningún ser está “por naturaleza” asignado a un sexo. La ambivalencia sexual [...] debe ser reducida, ya que escapa como tal a la organización genital y al orden social. Esta realidad irreducible [es dispersada] en una gran estructura distintiva masculino/ femenino: sexos plenos, distintos y opuestos el uno al otro, apoyada sobre la coartada de los órganos biológicos y sobre todo ajustados a grandes modelos culturales que tienen por función separar los sexos con privilegio absoluto del uno sobre el otro”.

transformar la monosexualidad en Eros realmente polimorfo y múltiple” (*op. cit.*: 148).

La existencia de este deseo ha sido constatada notoriamente por Freud: “Nuestra libido oscila normalmente toda la vida, entre el objeto masculino y el femenino” (citado en Mieli, *op. cit.*: 22)¹⁰. El deseo homosexual reprimido está todavía presente, *transformado* en varias ocasiones en las que el contacto físico entre miembros del mismo sexo está permitido (como es el caso de los deportes), o donde se celebra el falo simbólico más que el verdadero: en el patriotismo y la embriaguez, “las compañías, las bandas, los *racket* políticos” y el culto a la estrella del rock, la religión (una “neurosis obsesiva universal” de la humanidad, en parte porque se veneran las figuras paternas, resultado de un deseo del hijo por un padre) (*op. cit.*: 152, 155-157 y 193).

Equiparables a los hijos del mítico padre primitivo freudiano, que después de haberse unido en relación homosexual encuentran la fuerza de matarlo, y a continuación son víctimas del remordimiento e instauran en memoria y sustitución del padre el Tótem, el fetiche fálico, los homosexuales que se reúnen en grupos de liberación se convierten en gran parte en impotentes por el ataque del súper-yo que inmediatamente les asalta, y se ven obligados a instaurar en sus jefes figuras fálicas y carismáticas que les *manden*, personificando la autoridad del súper-yo que vincula cada miembro individual del grupo al sentido de culpa. (Mieli, *op. cit.*: 137)

La nueva lectura del famoso mito de Freud por parte de Mieli se atribuye a todos los grupos revolucionarios o izquierdistas, sobre todo a los que son homosexuales en el sentido de que son integrados mayoritariamente por hombres (a menos que se compongan, por supuesto, de mujeres) atraídos por cierto deseo oscuro, casi platónico (por leer, por ejemplo) y, habitualmente, matan y reinventan a los padres, “figuras fálicas y carismáticas”.

El argumento a favor de la desublimación revolucionaria se complica un poco con el descubrimiento de la “desublimación represiva” (Marcuse), según la cual “el capital permite que *aparezca*

10. “Dada la transexualidad originaria y subyacente, y reconociendo la disposición polimorfa y *perversa* del niño a un erotismo que no distingue de manera exclusiva acerca del sexo del *objeto* de la pulsión libidinal, es evidente que en cada uno de nosotros se oculta una atracción erótica hacia aquel sexo que (casi nunca o *nunca*) es tomado en consideración por nuestro deseo consciente” (Mieli, *op. cit.*: 151).

(el inconsciente) en determinadas formas alienadas, para subsumirlo” (*op. cit.*: 146-147). Mieli (*op. cit.*: 131) señala el *voyeurismo* como una de las “perversiones más comercializadas por el capital”.

La *perversión* es vendida al detalle y al por mayor, es estudiada, repartida, valorada, comercializada, aceptada, discutida [...] Se convierte en cultura, ciencia, papel impreso, dinero [...] Si durante milenios, pues, la sociedad ha reprimido los componentes llamados *perversos* del Eros para sublimarlos en el trabajo, el sistema liberaliza actualmente las *perversiones*, con el fin de explotarlos posteriormente en la esfera económica. (*op. cit.*: 295)

Según Mieli, las perversiones *deben* ser reprimidas para poder ser liberalizadas y fetichizadas en productos de consumo sexuales y comercializables y en identidades que uno puede asumir¹¹.

Tweedledee, Tweedledum

“La libertad consiste no en elegir entre blanco y negro, sino en escapar de toda alternativa preestablecida”, escribe Adorno (1998: 131) en *Minima moralia*. ¿Tiene sentido defender la postura de que uno pueda renunciar a la “elección obligatoria” entre ser hombre o mujer? ¿El *hombre* y la *mujer* aparecieron en el curso de la historia? ¿Cabría, además, suponer que desaparecerán?

Quizás la opinión más impactante sobre este tema sea la de la novelista y teórica francesa Monique Wittig, quien señaló la obra de Marx, donde las categorías dialécticas,

como el Uno y el Otro, el Amo y el Esclavo, no estaban allí de manera permanente ni tenían algo de metafísico o esencial, sino que debían ser leídas y comprendidas en términos históricos. [...] De este modo, las categorías que hoy en día se llaman, de esta manera tan solemne, categorías de diferencia [...] eran para Marx [...] categorías de conflictos sociales que, supuestamente, se iban a destrozarse entre sí a través de la lucha de clases. (Wittig, 1992: 52)

El no cuestionar las categorías de hombre y mujer dificulta la lucha por su desaparición. El objetivo del feminismo es el de abolir

11. Este aspecto del argumento de Mieli es paralelo al de Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, que fue publicado simultáneamente.

la clase de los hombres, aboliendo simultáneamente la clase de las mujeres, “puesto que no puede haber siervos sin amos” (*op. cit.*: 5). En la obra de Wittig, las lesbianas, “lo sepan o no”, se encuentran más allá de la categoría del sexo, de la misma manera que el proletariado en la obra de Marx se encuentra más allá de la categoría de clase. Ambos significan la negación de una existencia negativa¹².

El crecimiento de la religión evangélica, la teoría política de la Ilustración, el desarrollo de nuevos tipos de espacios públicos en el siglo xvii, las ideas de Locke sobre el matrimonio como contrato, las drásticas posibilidades de cambio social abiertas por la revolución francesa, el conservadurismo posrevolucionario, el feminismo subsiguiente a la Revolución, el sistema fabril con su reestructuración de la división sexual del trabajo, el crecimiento de una economía de libre mercado de servicios y mercancías, el nacimiento de las clases, todas estas cosas influyeron por sí mismas o en combinación: ninguna de ellas fue causa de la construcción de un nuevo cuerpo sexuado. Antes bien, la reconstrucción del cuerpo es intrínseca a cada uno de estos desarrollos. (Laqueur, 1994: 33)

Muchos autores, de diferentes contextos y creencias, coinciden en que a finales del siglo xviii “la naturaleza sexual humana cambió” (en palabras de Virginia Wolf citada en Laqueur, 1994: 22). Se sostenía que no sólo los sexos eran diferentes, sino que además eran “distintos en todos los aspectos imaginables del cuerpo y del alma”. La diferencia sexual se consideraba ahora “en clase, no de grado” (*op. cit.*: 23-24)¹³. Es en este contexto que “el

12. Wittig (más que Mieli) parece dar por supuesta la existencia de un ser humano esencial, ahistórico, no sexuado, que es dicotomizado, sometido y sexuado sólo en segundo lugar por la sociedad. Butler utiliza la crítica de Foucault de los seguidores de Wilhelm Reich del decenio de 1970 para sostener que no existe esencia humana anterior a la historia y la sociedad. El punto de crítica más importante contra Wittig no se aplicaría tanto a Mieli: “La disyuntiva radical de Wittig entre heterosexual y homosexual reproduce el tipo de disyuntiva binaria que ella misma caracteriza como el gesto filosófico de división que hace la mente heterosexual [...] el ideal de una heterosexualidad coherente que describe Wittig como la norma y medida del contrato heterosexual es un ideal imposible, un *fetiché* como ella misma señala” (Butler, 1990: 122). La dialéctica inherente en las posturas tanto de Wittig como de Mieli (el carácter real-abstracto de las relaciones sociales fetichizadas) parece no estar en el radar de Butler la mayor parte del tiempo.

13. Por ejemplo, no fue hasta 1759 que alguien se preocupó por reproducir un esqueleto femenino detallado en un libro de anatomía con el fin de ilustrar

discurso sobre el dimorfismo empieza a dar forma a la teoría social” (Herdt, 1996: 35). Todavía en el contexto del Renacimiento “no era un sexo esencial, verdadero y profundo el que diferenciaba al hombre cultural de la mujer” (Laqueur, 1994: 219). Durante la época en que se desarrollaron “afirmaciones de tipo de que los negros tenían nervios más fuertes y toscos que los europeos porqué tenían los cerebros más pequeños, y que esos hechos explicaban la inferioridad de su cultura”, apareció también la noción de que “el útero predispone naturalmente a las mujeres a la vida casera” (*op. cit.*: 268).

“Históricamente, las diferenciaciones de género precedieron a las del sexo” (*op. cit.*: 120). En los discursos anteriores al siglo XVIII, “el cuerpo era mucho menos fijo y limitado por categorías de diferencias biológicas” (*op. cit.*: 191) que a partir de entonces. “En términos de las tradiciones milenarias de la medicina occidental, que los genitales se convirtieran en signos de la oposición sexual es cosa de la semana pasada” (*op. cit.*: 52). Sólo durante el siglo XVIII se desarrolló la estrategia de “escapar a un supuesto sustrato biológico” (*op. cit.*: 27); las enseñanzas superiores de la cosmología no tenían ninguna necesidad de la biología. La ventaja del discurso anterior, sin embargo, era la creencia de que: “nada mortal llega a existir sin el placer” (citado en *op. cit.*: 20) (un caso extraño de pensamiento optimista). Este aforismo muestra la suposición anterior a la Ilustración de que el orgasmo femenino era tan necesario para una concepción exitosa como el masculino. Gracias a esta falta de precisión científica (posteriormente corregida por la medicina moderna), el placer sexual de la mujer todavía mantenía un lugar en el orden lógico de las cosas, aunque la sexualidad se encontrara ya (al menos en la teoría) subsumida en la noción de que su objetivo era producir hijos¹⁴.

la diferencia entre éste y uno masculino (Laqueur, *op. cit.*: 31). Hasta entonces los libros de anatomía enseñaban una estructura básica del cuerpo humano, la *masculina*.

14. Laqueur (1994: 11) observó que “la desaparición del placer en los informes médicos sobre la concepción tuvo lugar más o menos al mismo tiempo que el cuerpo femenino dejó de ser considerado como una versión menor del masculino (modelo de un solo sexo) para pasar a ser un opuesto de mucha menor entidad (modelo de dos sexos). [...] Los órganos que habían sido considerado versiones interiores de los masculinos exteriores –la vagina como pene y el útero como escroto– se interpretaron en el siglo XVIII como de naturaleza completamente distinta”.

La interpretación de los cuerpos humanos de acuerdo con exactamente dos categorías, ni más ni menos que dos, es lógicamente el resultado de la reducción de las zonas del cuerpo percibidas como erógenas a aquellas que sirven para la actividad reproductora: la receptividad de las zonas corporales que son irrelevantes para la reproducción es negada y además convertida posiblemente en tabú. Del mismo modo, estas zonas corporales *de-sexuadas* se vuelven irrelevantes también para la clasificación de los cuerpos. El concepto de “los dos sexos”, el *uno* y el *otro*, es, por consiguiente, un efecto de la heterosexualidad como norma social. Parece que en las sociedades europeas antes de la era moderna existía una dicotomización menos clara entre heterosexualidad y homosexualidad. Se suponía (o más bien se esperaba) que todos perpetrarían actos homosexuales aparte de los heterosexuales, y que aquéllos serían perseguidos y castigados de manera más o menos severa. Sin embargo, desde el siglo XIX los actos homosexuales pasan a considerarse automáticamente una expresión de la naturaleza homosexual del que toma parte en el acto, quien ya no es un ser humano perpetrando actos pecadores homosexuales (un *sodomita*), sino un *homosexual*, es decir, un miembro de una especie humana particular. El discurso se traslada de si, o cómo, deben ser castigados los actos homosexuales a si los homosexuales como tales, como una especie diferente, deben ser perseguidos, tratados psiquiátricamente, o tolerados¹⁵. Así como se considera que la *raza* determina automática y espontáneamente el individuo racializado, el *sexo* es entendido como una urgencia específica e irreducible. El sexo y la raza son esencias extrahistóricas que subyacen a la esencia de una especie. Independientemente del significado que pueda haber tenido el sexo antes, en la sociedad moderna se convierte, como la raza, en esencia.

Como escribe Connell (1987: 287), la abolición de la “vinculación de los campos de la práctica social con la división reproductora” haría que la diferencia sexual fuera, simplemente, un complemento de la función de la reproducción y no una división cósmica o un destino social. No habría ninguna razón para que esto estructurara las relaciones emocionales, de modo que las categorías de heterosexual y homosexual se volverían insignificantes.

15. Este párrafo resume parte del argumento de Foucault en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*.

Lo que sostuvo Ernest Renan (1990: 19) respecto a la nacionalidad es también cierto para la imposición del sexo dicotomizado: tiene que aparecer como un “plebiscito cotidiano”, pero a la vez como algo que uno siempre ha sido, algo que uno ha olvidado activamente haber llegado a ser, además de haber olvidado la manera tan cruel por la que uno ha llegado a serlo. La historia violenta de la formación del objeto “ya no aparece junto con ese objeto. Por lo tanto, el *sexo* es el efecto-realidad de un proceso violento que es ocultado por ese mismo efecto” (Butler, 1990: 193); en otras palabras, lo que Marx (y Adorno) hubieran llamado un fetiche.

En una sociedad que se basa en la separación y el aislamiento de los individuos como átomos, tristemente encadenados el uno al otro sobre la base de un conjunto de proyecciones neuróticas (nación, religión, etcétera), no parece sorprendente que Tweedledee tenga sexo ocasionalmente, quizás cada vez más, sin la participación de Tweedledum, o incluso de otro Tweedledee. Aunque esta tendencia es de esperar en el marco de la dialéctica de la sociedad burguesa, hace que sus defensores y los terapeutas recurran al llamado “problema de Adam Smith”: la masturbación amenaza la medida saludable de neurosis que llamamos cohesión social. Ha sido vilipendiada por la sociedad burguesa como una forma antisocial de identidad de sujeto-objeto¹⁶ que refuta a la heterosexualidad y pasa por encima de la vaca sagrada del dimorfismo sexual, o incluso la vuelve irrelevante. El poder del tabú sobre el “vicio solitario” se puede adivinar por su fuerte presencia incluso en las opiniones de los progresistas más radicales de la sociedad burguesa. Richard Carlile, editor de las obras de Tom Paine y de *Red Republican* [Republicano rojo], desató en su “Every Woman’s Book or What is Love, etcétera” [El libro de cada mujer o Qué es el amor, etcétera] de 1828 un “un ataque en regla a la moralidad sexual convencional” (Laqueur, 1994: 389), abogando por el control de natalidad y en pro de los “Templos de Venus” para la “satisfacción extraconyugal controlada y sana del deseo femenino”. Su motivación se encontraba, según Laqueur, en la promoción del “comercio natural y saludable entre los sexos”, que también lo llevó a rechazar la masturbación de una manera especialmente *estridente*. Su preocupación era de tipo moral: el *vicio solitario* es un vicio porque es *solitario*.

16. Una sociedad basada en una cadena de actos incesantes de intercambio *equivalente* de objetos no idénticos sólo puede permitir la identidad de sujeto-objeto como una idea filosófica, como una distracción que confunde a los que buscan una salida de la totalidad del intercambio. En realidad, no existe tal cosa.

El debate acalorado sobre la masturbación iniciado a mediados del siglo XIX podría, por tanto, entenderse como parte de un debate más general acerca de la liberación del deseo en una economía comercial y sobre la posibilidad de la comunidad humana en tales circunstancias (Laqueur, *op. cit.*: 390).

Laqueur se refiere a esto como una *versión sexual* del clásico problema de Adam Smith: sin cuestionar realmente los principios del modo capitalista de producción, que evidentemente producen individuos que son mónadas egoístas y calculadoras, ¿cómo me puedo asegurar de que el grado de comunidad que se necesita para su funcionamiento se reproducirá por sí sólo de manera espontánea y continua, es decir, sin un Estado del tipo de Hobbes o Leviatán? Hasta nuestros días, esta pregunta que perseguía a Smith no ha perdido nada de su control casi universal sobre el pensamiento liberal, en el sentido más amplio de la palabra.

El discurso sobre la prostitución podría constituir un caso paralelo: como la masturbación, la prostitución fue considerada *el* mal antisocial por primera vez en el siglo XIX (*op. cit.*: 391). La obsesión moderna con las campañas contra la prostitución se debe a que se considera una “confusión entre el mundo peligrosamente asocial del intercambio comercial y el mundo socialmente sano del amor conyugal” (*op. cit.*: 392). Laqueur hace aquí un paralelismo sorprendente entre el discurso del siglo XIX sobre la prostitución y la campaña papal del siglo XII contra la usura (que, posteriormente, volvió a emerger en las diferentes formas del antisemitismo moderno), una respuesta temprana “a una economía de mercado emergente”. La jerarquía de la Iglesia, basándose en la filosofía tomista, denunció el cobro *usurario* de interés porque “con ello no se ganaba nada realmente”. En el catolicismo tomista, el capital del usurero es ilegítimo porque se genera sólo en la esfera de la circulación: no es el resultado de un trabajo productivo (que en este contexto significa agricultor). Laqueur señala que el mismo patrón argumentativo se dirige en el siglo XIX contra la prostitución: el dinero ganado con la prostitución es ilegítimo porque “no se produce nada”. Como la usura, la prostitución es “puro intercambio” (*op. cit.*: 394); como la homosexualidad, es improductiva y sin objetivo¹⁷. Laqueur no se refiere aquí a Adorno y Horkheimer y no de-

17. La preocupación por una cohesión social y una separación clara entre las esferas del intercambio y del amor, la privacidad, etcétera, colisiona en el caso de la prostitución con la tendencia de las relaciones mercantílicas por

sarrolla las implicaciones teóricas de su observación, sin embargo, su intento por pensar en el antisemitismo y la sexualidad en conjunto, en el marco de una crítica del concepto de producción, se alinea claramente con la idea central de la *Dialéctica de la Ilustración*.

Sustancia y subsunción

En *Dialéctica negativa* Adorno (1986: 355) cita un pasaje de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la que éste expresa de manera elocuente una de las paradojas fundamentales del concepto del Estado moderno:

Pero, si hay algo simplemente esencial, es que una Constitución, aunque producida en el tiempo, no sea sostenida como un algo realizado; puesto que, más bien, una Constitución es lo que únicamente es en sí y para sí, que debe considerarse por lo tanto como lo divino y permanente, por encima de la esfera de lo hecho.

Adorno constata que Hegel describe aquí de manera afirmativa lo que Marx criticaría más adelante como fetichismo. La observación de Hegel de que el Estado (representado aquí *pars pro toto*, por su Constitución) debe aparecer como si no fuera el artefacto que todos conocen que es, reaparece bajo muchos disfraces en muchos discursos diferentes pero relacionados: se encuentra detrás de la afirmación famosa de Ernest Renan de que “uno debe haber olvidado” las numerosas crueldades que fueron necesarias para la construcción de la nación, del gran pacificador que es tan esencial para el pensamiento político burgués; o en la opinión de Simone de Beauvoir de que *ser* una mujer significa *llegar a ser* lo que una (supuestamente) siempre ha sido. Cuando Hegel señaló que la lectura cotidiana de un periódico específico constituía uno de los actos reiterativos¹⁸ que producen lo que parece haber estado siempre allí, lo mismo se puede decir de los “plebiscitos cotidianos” de Renan y de los actos cotidianos de “reiteración performativa” de Judith Butler que producen la (verdadera)

“realmente subsumir” a todos los aspectos de la vida. La sociedad burguesa no puede sostener consistentemente que la producción de valor es el único valor que respeta; debe intentar mantener valores (vida familiar, amor heterosexual, el calor de los padres, etcétera) socavados por la producción de valor.

18. “Hegel observó que los periódicos sirven al hombre moderno como un sustituto de las plegarias matutinas” (Anderson, 1993: 60).

ilusión del sexo. El concepto marxiano de fetichismo es la herramienta para clarificar lo mencionado.

Se debería notar, sin embargo, que las consecuencias de raza y sexo no necesitan ser insinuadas en el concepto de manera intencionada; siempre han estado allí. El filósofo alemán Max Müller se quejó, en una conferencia de 1878, de que la propia teoría del fetichismo se debatía en todo un abanico de discursos, a tal punto que “se había convertido ella misma en un fetiche científico” (Pettinger, 1993: 90). Marx reflejó el fetichismo del fetichismo en su propia adopción del concepto. La palabra en sí —relacionada y similar en cuanto a su sentido a la de *artefacto*, es decir, algo que se ha hecho, un producto— se utilizó durante la Edad Media para referirse a talismanes populares, aparatos heréticos e ilegales. Los exploradores portugueses tempranos y los colonialistas emplearon el término para describir “los amuletos que llevaban las personas que encontraron en la costa de África occidental” (*op. cit.*: 87), equiparando las costumbres indeseadas en casa a las de las colonias utilizando la misma palabra. En un texto de 1704 un oficial holandés en las Antillas, Willem Bosman, informó a su país de que varios súbditos coloniales habían cometido una masacre de cerdos después de que un cerdo comiera una serpiente, animal que resultó ser el mayor fetiche de esta región (*op. cit.*: 88). Este caballero progresista desaprobó fuertemente de tal comportamiento antieconómico en el cual el “valor verdadero, comercial de las cosas se oculta por un respeto sentimental hacia ciertos animales”. A mediados del siglo XIX, el *fetichismo* era ya algo racializado y denotaba, en palabras del antropólogo Edward B. Tyler, “la lógica limitada del bárbaro” (*op. cit.*: 84). Sin embargo, los eruditos burgueses se daban cuenta de que también había fetichismo en su patria. El propio Tyler señaló la colección de “sellos poco comunes” o de “bastones extraños” como los fetichismos de los caballeros ingleses. Sin embargo, los fetichismos europeos contaban como rarezas extrañas o supersticiones anacrónicas, mientras que la mente del salvaje estaba *constituida* por el fetichismo. En 1888 el psicólogo francés Alfred Bidet introdujo el concepto del fetichismo en el discurso de la sexualidad. Bidet se refirió a “degenerados que experimentaban una intensa excitación genital con la contemplación de ciertos objetos que no afectarían a ninguna persona normal” (*op. cit.*: 85)¹⁹. A través de esta

19. El término parece desempeñar un papel menor en el psicoanálisis freudiano. Freud aborda el fetichismo en el segundo capítulo del primero de los

evolución, entonces, desde el herético hasta el salvaje y el pervertido sexual, el concepto del fetichismo sirvió en la sociedad burguesa (emergente y establecida) para denotar lo que se considera que, ciertamente, no es. El poder retórico en la adopción de Marx de este término se encuentra en su irónica inversión: para Marx, el fetichismo no es la excepción o el anacronismo, sino la verdad y la esencia de la sociedad burguesa moderna²⁰.

Una mercancía puede ser utilizada como equivalente de otras mercancías solamente porque es un producto del trabajo. La forma equivalente representa el trabajo abstracto que se “ha invertido en ella”. El producto del trabajo concreto se reduce, por consiguiente, a la forma de la apariencia de una cantidad de trabajo abstracto, que asume una forma algo superior de veracidad: la abstracción se convierte en la esencia o el alma de lo concreto, de lo cual fue abstraído en un principio. Es en base a este “esencialismo” (no es terminología de Marx) que “por mucho que se abroche los botones, el lienzo descubre en ella [la levita] el alma palpitante de valor hermana de la suya” (Marx, 1999: 18).

Marx presenta otro paralelismo: un rey es un rey “porque otros hombres se comportan con respeto a él como súbditos. Pero ellos,

Tres ensayos sobre la teoría sexual, “Aberraciones sexuales”. Más adelante, el fetichismo cobra importancia en el contexto de la teoría del miedo a la castración, presentada, por ejemplo, en el octavo capítulo del *Compendio del psicoanálisis*. Es más, existe un ensayo de 1927 llamado “Fetichismo”.

20. La forma semidesarrollada del concepto, el cual claramente señala sus orígenes, se evidencia en un artículo de octubre 1842. Marx se burla de un debate en la Dieta renana sobre una ley que castiga los robos de leña (obviamente manejado en el interés de los aristócratas, propietarios de los bosques). Marx argumenta que los derechos sociales y legales de los seres humanos son sacrificados en aras del “genio tutelar de la leña personificado” (Debates sobre la ley castigando los robos de leña en: Marx, 1982: 260). En sus conclusiones, Marx usa el concepto del fetichismo contra la asamblea provincial, subrayando explícitamente las implicaciones coloniales del concepto: “Los *indígenas cubanos* veían en el oro el *fetich* de los *españoles*. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes hubieran visto en la *leña el fetich* de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*” (*op. cit.*: 283). Este artículo se dirige en contra del particularismo no de la sociedad burguesa, sino de la aristocracia provincial, la cual subvierte y boicotea el establecimiento de la ley general, no particular y racional, y el Estado nacional moderno (y capitalista). Marx ataca en este texto temprano el atraso renano (su lugar de origen) por obstaculizar el progreso (prusiano burgués).

a su vez, creen ser súbditos porque el otro es el rey” (*op. cit.*: 24). El rey es una relación social (los actores dicen: “el rey siempre es interpretado por otro”). El rey no es el ser (esencia) de la persona que es rey, sino el conjunto de efectos que constituyen las relaciones entre el rey y los súbditos. El comportamiento normal de los súbditos leales es reificar o esencializar la naturaleza del rey en el rey y comportarse como si la naturaleza de rey del rey fuera la causa de su condición de súbditos. El fetichismo significa (entre otras cosas) que una categoría relacional se transfigura en una categoría esencial: algo que *realmente* consiste en relaciones entre las personas se presenta como –y en cierta medida realmente se vuelve– una característica esencial, intrínseca y espontánea de una cosa que a su vez se convierte en el mero portador de esta esencia.

Al mismo momento histórico en que la matanza del rey francés abrió la puerta a una “sociedad de iguales”, se llegó a considerar que los grupos humanos eran formados por un dictado irreversible de la naturaleza (Guillaumin, 1995: 56) que convertía a los “grupos en fetiches, fosilizados en alguna forma intrínseca de ser” (*op. cit.*: 63) que, supuestamente, poseía cualidades inalterables y homogéneas. La idea tradicional de “una gran sociedad del Hombre, [...] sujeta a Dios y contrastada con Él” (*op. cit.*: 72) fue reemplazada por las concepciones científicas de numerosos grupos diferentes “esparcidos por el tiempo y el espacio”. La sociedad moderna creó un individuo liberado de la finca y de la jerarquía (y también liberado de los medios de subsistencia) pero lo envolvió con las cadenas del determinismo corporal-genético (*op. cit.*: 72). Este argumento que desarrolló Colette Guillaumin teniendo en mente tanto a la raza como al sexo, puede ayudar a cimentar históricamente la crítica más genérica al “esencialismo” y la “identidad”. Los conceptos contemporáneos sobre las identidades sexuales, culturales, raciales, étnicas, nacionales o de cualquier otro tipo llevan la huella del siglo XVIII, al dar por supuesto que los grupos sociales tienen una esencia intrínseca y se relacionan con otros grupos parecidos de manera únicamente secundaria y accidental, como las mónadas de Leibniz: el conjunto de relaciones sociales es externo a la esencia del grupo. La historia se encuentra fuera de la esencia, la esencia fuera de la historia. Este esencialismo, o “endodeterminismo”²¹ de (en terminología de Horkheimer) la “teoría tradicio-

21. Mientras que, al principio, el color “negro” de la piel había sido el signo (arbitrario) de una posición social particular (esclavitud), fue subsiguiente-

nal” no es un caso accidental de “conciencia falsa”. El individuo se convierte realmente en un mero ejemplo de una categoría, una *clase*, imaginada como una entidad sustancial que posee una esencia que parece determinar espontáneamente, por sí sola, el objetivo inherente del individuo. La esencia de la *clase* es también la esencia o identidad de todos los que se incluyen en ella (aunque, a la vez, nunca lo es)²².

Los miembros de una raza moderna son una masa indiferenciada, una aglomeración de contemporáneos yuxtapuestos en el espacio o, como gustan decir los periodistas y los políticos que cazan inmigrantes, gotas en el océano. Todas las gotas en un océano son idénticas y en su reducción a una esencia común y abstracta (el agua, la raza) se parecen a la gran acumulación de mercancías que crea el capital. Los miembros, las mónadas de una raza, comparten su esencia racial de la misma manera que las masas modernas de mercancías comparten la cualidad de ser portadores de valor (el alma del abrigo, en la imagen de Marx). Es más, el individuo racializado se caracteriza por la misma dialéctica precaria entre identidad (esencia racial: detestable) y diferencia (aparición individual: a veces aceptable o al menos útil). Esto es lo que hace que el racismo sea moderno, un producto típico de la sociedad democrática e individualista²³. Guillaumin sostiene que la palabra *mujer* se refiere a una *clase* o categoría de este tipo. Monique Wittig escribió en este mismo espíritu que, mientras

mente interpretado como la causa de esta relación social (Guillaumin, *op. cit.*: 142): primero se dio la casualidad de que los que provenían de las zonas donde se podían tomar esclavos con facilidad y con buenas ganancias eran negros, y más tarde aparecía como si fueran esclavos *porque* eran negros (su piel negra sustituyó a su esencia racial, que también, y quizás de manera más importante, tiñó sus almas). En lo que Guillaumin llama “determinismo endógeno” la marca es más que una marca (arbitraria): es una expresión de la naturaleza del objeto. Una naturaleza particular es “directamente productiva de una práctica social” y de relaciones sociales. La esencia produce la apariencia sin mediaciones e inflexiones exteriores; es una naturaleza espontánea. Se imagina que un grupo social posee una *sustancia* invariable que se hereda de generación a generación.

22. Pashukanis (1976: 79) cita una frase de Marx de *La sagrada familia* donde sostiene que “sean estos átomos solamente en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación, [...] es decir, [los miembros de la sociedad civil son] no *egoístas divinos*, sino *hombres egoístas*” y que éstos son “entes enormemente distintos de los átomos”.
23. Esta postura ha sido sostenida, repetidamente, por Étienne Balibar.

que la declaración de color ha llegado a considerarse un acto de discriminación, la declaración del sexo todavía no se cuestiona: se ha puesto fin, en gran medida, a que la gente llame a ciertas personas *negros*, pero se sigue llamando a ciertas personas *mujeres* (Wittig, 1992: 199f). Asimismo Connell (1987: 147) escribe:

Mientras que el comportamiento homosexual de cierto tipo es universal, esto no implica automáticamente la existencia de personas que se identifican a sí mismas o son públicamente etiquetadas como homosexuales [...] el homosexual representa la definición moderna de un nuevo tipo de hombre adulto.

Este argumento refleja la observación de Foucault (1977: 50) de que, mientras que la sodomía había sido una categoría de actos prohibidos perpetrados por cualquier ser humano como un pecado que llevaría o no a esta persona a la hoguera, el homosexual moderno es una especie que necesita de un tratamiento especial, incluida una variedad de expertos, desde el trabajador social hasta el psiquiatra y el encargado del campo de concentración²⁴. El acto homosexual ya no cuenta como un pecado ocasional, sino como algo que expresa la naturaleza compulsiva, la identidad del perpetrador. El reemplazo del pecado por la esencia puede conducir a tratamientos más indulgentes o más brutales. Foucault y Mieli, prácticamente, coinciden en afirmar que el sexo es el resultado de relaciones y prácticas sociales que llegan a ser tratadas como una esencia, un impulso o un instinto natural y transhistórico. El concepto fetichista de la sexualidad se encuentra en el eje central de la transformación de la familia y del Estado moderno normalizador con sus prácticas racistas. Como parte del mismo proceso, la subsunción de toda la vida humana al monstruo automático (es decir, el capital) normaliza la sexualidad en identidades sexuales, en “ser lo mismo”, un proceso fetichista de negación y reducción²⁵. La división del

24. Que la “homosexualidad tal y como la conocemos es un complejo institucional relativamente moderno” fue insinuado ya en 1968 por Mary McIntosh y después, de manera aparentemente simultánea, por Michel Foucault y Jeffrey Weeks en 1977 (Rubin, 1989: 131).

25. Mario Mieli escribió bajo la influencia del ultraizquierdismo en la tradición de Amadeo Bordiga y Jacques Camatte. Mieli tomó de Camatte *Il capitale totale* de 1976 el concepto marxiano de subsunción real, el cual describe un proceso histórico donde el capital no solamente subsume al trabajo en el sentido estricto de la palabra (las actividades que son trabajo asalariado en

mundo social en esferas aparentemente autónomas parece de especial importancia en este proceso: “la división de las esferas públicas y domésticas”, a su vez “un producto de la expansión de las relaciones sociales mercantilizadas y del Estado liberal [ha] superpuesto estas funciones, cada vez más polarizadas, a nociones tradicionales sobre las relaciones de género” (Paige, 2000: 15)²⁶.

Esta crítica de la esencia-como-identidad y de su vínculo subyacente al proceso histórico de la “subsunción real”, fundamental para tradiciones intelectuales, por lo demás bastante diferentes, se esconden también detrás de la formulación temprana de la teoría crítica de Horkheimer, un marco que, como Adorno, nunca abandonó:

Marx estaba en lo correcto al intentar eliminar la convicción de que existe una esencia del ser que invade todas las épocas y sociedades y les presta su significado. Era precisamente este elemento de la filosofía hegeliana que le parecía una ilusión idealista. Sólo los propios seres humanos –no la esencia de la humanidad, sino los seres humanos reales en un momento histórico concreto, dependientes el uno del otro y de la naturaleza exterior e interior– son los actores y los sujetos sufridores de la historia. (cf. Horkheimer, 2000)

el capitalismo), sino también subsume “todo el proceso vital de los hombres” (Mieli, 1979: 141).

El concepto de la “subsunción real” fue desarrollado en una parte del primer volumen del *El capital* que Marx no incluyó en el texto publicado (“Resultados del proceso inmediato de producción”); la primera edición en español fue publicada en 1971 con el título *El capital, libro I, capítulo VI (inédito)*. La subsunción real es definida en las páginas 59 a 90 de este texto (Marx, 1983). En el texto publicado de *El capital* el concepto de subsunción real sólo es mencionado una vez (Marx, 1999: 426). En algunas traducciones se usa la expresión “supeditación real”. Mieli, además, se refiere a los *Grundrisse* (Marx, 1980, tomo II: 228), donde el concepto hace referencia al proceso mediante el cual el capital subsume la “fuerza productiva general, [del hombre] [...] el desarrollo del individuo social”. La subsunción real lleva hacia “un modo de producción específicamente capitalista, sobre cuya base y al mismo tiempo se desarrollan las relaciones de producción” (Marx, 1983: 59). El capital desarrolla (obviamente) una fuerza productiva independiente, lo que es la fuerza productiva *social* del trabajo.

26. Sólo en el contexto moderno se han convertido “la racionalidad, la instrumentación y la impersonalidad” en cualidades *masculinas* (*op. cit.*: 14). Anthony Fletcher cita una publicación inglesa de 1770 que afirmaba que un “nuevo tipo de animal, ni macho ni hembra, una cosa de género neutro, ha aparecido entre nosotros [...] habla sin sentido, sonríe sin gracia, come sin apetito, monta sin ejercicio, putaña sin pasión” (Fletcher, 1999: 320, citado en Paige, 2000: 14).

Sin embargo, en palabras de Adorno (1986: 337): “apenas habría sido posible estabilizar la irracionalidad de los fines de la sociedad burguesa sin el recurso a eficientes métodos irracionales”.

Los hombres y las cosas

La sexualidad como esencia social y mental cristalizada
termina de desposeer a lo cotidiano; es su aportación
al terrorismo.
(Lefebvre, 1984: 210)

Si los hombres dejaran de tener que igualarse con las cosas, ni necesitarían de una superestructura cosista, ni tendrían que proyectarse como esencias inmutables según el modelo de la coseidad. [La] reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación, [está] íntimamente relacionada con el principio de la identificación: [logra que] el cambio [haga] conmensurables, idénticos, a seres y acciones aislados que no lo son. (Adorno, 1986: 100 y 150)

Así como:

Las variedades concretas del humano se disuelven en el trabajo humano abstracto, como creador de valor, así también [...] todas las peculiaridades concretas que distinguen a un representante de la especie *homo sapiens* de otro se disuelven en la abstracción del hombre en general, del hombre como sujeto jurídico. (Pashukanis, 1976: 108)

En palabras de Pashukanis, el sujeto adquiere bajo las condiciones modernas, en compensación por haber “caído en una dependencia de esclavo, [un] singular presente: una voluntad jurídicamente presumida que lo vuelve absolutamente libre e igual entre los demás propietarios de mercancías”. Hay algún consuelo en el hecho de que la mayoría de los sujetos burgueses no poseen esclavos, fábricas, tierras de labranza, etcétera: Fichte señaló que “cada uno posee *su* cuerpo como libre instrumento de su voluntad” (citado en Pashukanis, *op. cit.*: 109-110). La rearticulación enfática que hace Fichte del concepto de Descartes del individuo pensador como algo separado de *su* cuerpo, nos trae de vuelta al problema central de Simone de Beauvoir del *convertirse* del sujeto, el problema del potencial humano por trascender y reinventar –o rearticular– el cuerpo, y el debate sobre Wittig, Butler y otros que surgieron de él.

Pashukanis (*op. cit.*: 114) describe un fetichismo jurídico específico que complementa el fetichismo de la mercancía. Escribe que:

Las relaciones de los hombres en el proceso de producción [...] por una parte, aparecen como relaciones entre cosas (mercancías), y por la otra, como relaciones de voluntad entre unidades independientes unas de las otras, iguales entre sí: como relaciones entre sujetos jurídicos.

Aunque esto no es más que una reformulación del problema clásico de la libertad y la determinación –en lenguaje sociológico, capacidad de acción y estructura– Pashukanis (*op. cit.*: 114-116) señala la forma específicamente capitalista de lo que llama el sujeto legal: la subjetividad legal en el sentido moderno y burgués de la palabra es abstraída de cada afirmación concreta, mientras que en el contexto feudal, cada derecho era un privilegio.

Solamente en la economía mercantil [...] la capacidad general de tener derechos se separa de las pretensiones jurídicas concretas. Sólo la transferencia continua de derechos que tiene lugar en el mercado crea la idea de un portador inmutable de esos derechos. (*op. cit.*: 114)

La abstracción de afirmaciones concretas sólo es posible a través de la experiencia cotidiana del propietario de la mercancía que “cambia papeles, instantáneamente, de solicitante a deudor”. El vendedor de una mercancía, incluso cuando se trata *sólo* de fuerza de trabajo, será, al momento siguiente, el comprador de otra mercancía. El trabajador que pasa su día en la fábrica quizás pase a comandar los servicios de otro trabajador asalariado por la tarde. Esta fluidez moderna en lo concreto posibilita y engendra la idea del sujeto abstracto, fijo e inalienable “como portador de todas las pretensiones jurídicas concretas” (*op. cit.*: 114). *Es debido a que* las relaciones son fluidas que se convierten en piedra, y sólo debido a su carácter fosilizado (su apariencia retraída) pueden exigir el derecho a la igualdad (su alma universal):

La idea del valor supremo y de la igualdad de principio de las personas humanas tiene una larga historia: de la filosofía del estoicismo pasó a los usos de los juristas romanos, a los dogmas de la Iglesia cristiana y luego a la doctrina del derecho natural. [...] Pero cualquiera que sea la forma que haya podido revestir esta

idea, se encuentra en ella únicamente la expresión del hecho de que las diferentes variedades concretas del trabajo social útil se reducen al trabajo en general, desde el momento en que los productos del trabajo son intercambiados como mercancías. En todas las demás relaciones, la desigualdad de los hombres entre sí (desigualdades de sexo, de clase, etcétera) salta a la vista de manera tan evidente en el curso de la historia que hay que asombrarse, [...] que, antes de Marx, nadie se haya interrogado sobre las causas históricas que favorecieron el nacimiento de ese prejuicio del derecho natural. Pues si en el curso de los siglos el pensamiento humano ha vuelto con tal obstinación a la tesis de la igualdad de los hombres y la ha elaborado de mil maneras, es porque tras esa tesis debía haber alguna relación objetiva. (Pashukanis, *op. cit.*: 159-160)

Esta realidad es el intercambio de mercancías, un asunto que durante milenios apenas afectó a la mayoría de las personas, pero que en la época moderna ha llegado a constituir la sociedad humana en su totalidad.

Sin embargo, el hombre “no es sólo lo que era y es, sino también aquello que puede llegar a ser” (Adorno, 1986: 57 y 127-128).

Es imposible decir lo que es el hombre. El de hoy [...] Todas las mutilaciones que viene padeciendo desde hace milenios se las arrastra consigo como una herencia de la sociedad. Para boicotear la posibilidad de la condición humana no hay más que descifrar ésta a partir de su constitución actual.

La forma razonable de sociedad en la que los hombres ya no tendrán que “igualarse con las cosas” traerá aquella otra modernidad en la que la identidad será liberada de ser convertida en piedra por la identificación: “Si se acortara radicalmente el tiempo de trabajo, lo que quedase socialmente de especialización perdería el horror de moldear completamente a los individuos” (*op. cit.*: 276).

En “El ensayo como forma” Adorno (2003) se refirió al “ocio del niño” como una característica del ensayo, que era, claramente, su forma más característica de escribir. La vida en la forma razonable de sociedad será más como un ensayo que como un tratado, y se dispondrá con plenitud del goce del ocio de los niños. Sin embargo –como siempre hacía y además de manera diferente de otros teóricos menos dialécticos (y más populares), como

Marcuse o Benjamin—, Adorno no llega tampoco a aprobar la idea del “ocio del niño”: en la importantísima sección 150 de *Minima moralia*, Adorno advierte que la defensa de la readmisión de los impulsos parciales, un elemento de hacerse infantil, es una parte esencial de la modernidad *como es*, aunque es obvio que siente simpatía por el pluralismo de impulsos parciales (como se representan en los escritos de Baudelaire, que para Adorno ilustran este tema), avisa que su adopción no debe equivaler a la regresión. La idea de la modernidad, según Baudelaire, contiene la falsa promesa de que la autodestrucción del “monismo de la razón burguesa” es la esperanza de la modernidad. Sin embargo, simplemente produce un pluralismo al estilo de un “deslumbrante espejismo [*fata morgana*]”, respondiendo a los impulsos parciales del niño, así como el culto a la *sensación* y a la percepción inmediata de lo supuestamente nuevo (incluidas las “ansias de notoriedad” y otras adicciones) es, meramente, una respuesta impotente al hecho de que la modernidad capitalista significa, más que cualquier otra cosa, monotonía, identidad y repetición neurótica y compulsiva. Efectúa la descomposición del sujeto y absorbe todo lo que hay de fijo en los caracteres. Sin embargo, la debilidad del ego, la falta de fe y la “pática apelación a la situación” no vencerán al sistema (Adorno, 1998: 139-140).

Hay dos explicaciones evidentes, complementarias e indirectamente relacionadas para la emergencia del concepto moderno del binarismo sexual: una, más *macro*, la considera un efecto, un reflejo o expresión de la división entre lo público y lo privado, es decir, del tallado del mundo social en esferas, de forma supuesta—pero nunca realmente—, independientes; la otra, más *micro*, la entiende como un efecto, reflejo o expresión de la imposición casi exclusiva de la sexualidad genital, que a su turno forma parte del esfuerzo disciplinante más amplio que creó el sujeto moderno. La domesticación de los impulsos parciales en la forma de la organización genital de la sexualidad, la vigilancia precaria del capital contra la regresión al tiempo libre infantil de sus súbditos, creó la forma moderna de la idea de que existen exactamente dos sexos, los hombres y las mujeres, y que *ser* uno o el otro organiza y forma cada aspecto de todo ser humano individual. La trayectoria hacia una forma razonable de sociedad (o más bien, un estado de cosas después y más allá de la sociedad-el Estado-el individuo) tendría que incluir la crítica de la organización genital de la sexualidad. La importancia de la homosexualidad, en este contexto, es que

tiende a ser genitalmente organizada de manera menos estricta, por la razón obvia de que no se encuentra subordinada a lo que la sociedad considera que es el objetivo funcional de la sexualidad, la procreación (aunque sí puede, por supuesto, ser igualmente subordinada a la reproducción social en un sentido más amplio, es decir, más allá de la reproducción de cuerpos trabajadores: de allí los fenómenos legales-ideológicos como el matrimonio entre homosexuales, etcétera).

Todos los aspectos de la subjetividad moderna burguesa son elementos intrínsecos de un conjunto de relaciones sociales, el modo capitalista de producción que puede ser superado sólo *como* un conjunto. La sociedad de la identidad tiene una barriga (puesto que es todavía el viejo monstruo de Leviatán bajo un disfraz diferente) y siempre puede encontrar razones por las que un elemento particular de no-identidad tenga que ser devorado. Del mismo modo que el racismo normal, común, tranquilo e implícito en la forma de la nación algunas veces se calienta, el mundo heterosexual de ambos sexos se permite, de vez en cuando, pegar unas palizas a algunos homosexuales, por muy respetable que se haya vuelto la homosexualidad-como-identidad. Puesto que lo no idéntico nunca se acomoda por completo en identidad alguna, tanto el homosexual como el heterosexual jamás se encuentran completamente a salvo de olas de homosexualidad —la disolución de la *sexualidad*—, del mismo modo que ningún “compromiso histórico” y régimen social-democrático-nacional puede erradicar totalmente olas de *proletarianismo*, la disolución de la clase. Todos los aspectos del régimen capitalista permanecen precarios. Las buenas noticias son que siempre, en todas partes, hay lugar para la antipolítica.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2003) *Notas sobre literatura*. Madrid, Akal.
——— (1998) *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus.
——— (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
——— (1980) *Teoría estética*. Madrid, Taurus.
——— (1969) “Tabúes sexuales y derecho en la actualidad”, en *Inter-
venciones: nueve modelos de crítica*. Caracas, Monte Ávila.
——— y HORKHEIMER, Max (1994) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos
filosóficos*. Madrid, Trotta.

- ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUDRILLARD, Jean (1976) *Crítica de la economía política y del signo*. México, Siglo XXI editores.
- BUCK-MORSS, Susan (1981) *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI editores.
- BUTLER, Judith (1990) "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en BENHABIB y CONNELL: *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valencià d'Estudis i Investigació, págs. 193-213.
- CLAUSSEN, Detlev (2003) *Theodor W. Adorno, Ein letztes Genie*. Frankfurt (Alemania), Fischer.
- CONNELL, Robert William (1995) "Democracies of pleasure: thoughts on the goals of radical sexual politics", en Linda NICHOLSON y Steven SEIDMAN (comps.): *Social postmodernism, Beyond identity politics*. Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press.
- (1987) *Gender and Power, Society, the person and sexual politics*. Stanford (Estados Unidos), Stanford University Press.
- FLETCHER, Anthony (1999) *Gender, Sex & Subordination in England 1500-1800*. New Haven y Londres, Yale University Press.
- FOUCAULT, Michel (1977) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI editores.
- GUILLAUMIN, Colette (1995) *Racism, Sexism, Power and Ideology*. Londres, Routledge.
- HERDT, Gilbert (1996) "Introduction: Third Sexes and Third Genders", en Gilbert HERDT (comp.): *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nueva York, Zone Books.
- HEWITT, Andrew (1992) "A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited", en *New German Critique* (Nueva York), núm. 56, Cornell University, págs. 143-170
- HORKHEIMER, Max (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós.
- KARAMAZOV, Dominique (1998) *The poverty of feminism*. Londres, Elephant Editions.
- KRAHL, Hans-Jürgen (1971) "Ontologie und Eros - zur spekulativen Deduktion der Homosexualität", en *Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt, Verlag Neue Kritik.
- LAQUEUR, Thomas (1994) *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra.
- LEFEBVRE, Henri (1984) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, Gallimard.

- MARX, Karl (1999): *El capital*, tomo I. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1983) *El capital, libro I capítulo VI (inédito)*. México, Siglo XXI editores.
- (1982) *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1980) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México, Siglo XXI editores.
- MIELI, Mario (1979) *Elementos de crítica homosexual*. Barcelona, Anagrama.
- PAIGE, Jeffery M. (2000) *Abstract Subjects: Class, Race, Gender, and Modernity* (originalmente disponible en: www.sscnet.ucla.edu/soc/groups/ccsa/paige.pdf).
- PASHUKANIS, Evgeny B. (1976) *Teoría general del derecho y marxismo*, México, Grijalbo.
- PETTINGER, Alasdair (1993) “Why Fetish?”, en *New Formations* (Londres), núm. 19.
- RENAN, Ernest (1990) “What is a nation?”, en Homi K. BHABHA (comp.): *Nation and Narration*. Londres, Routledge.
- RUBIN, Gayle (1989) “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Carole VANCE (comp.) *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, Revolución.
- SCHMIDT, Alfred (1976) *El concepto de la naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI editores.
- WEEKS, Jeffrey (1989) *Sexual politics and society, The regulation of sexuality since 1800*. Londres, Longman.
- WITTIG, Monique (1992) *The Straight Mind and other essays*. Nueva York, Harvester.

Publicaciones

- ANÓNIMO (1983) “Le roman de nos origines”, en *La Banquise* (s.l.), núm. 2, págs. 3-58, disponible en: [http:// troploin0.free.fr/ biblio/ roman/](http://troploin0.free.fr/biblio/roman/) [consulta: 24/ 02/ 07].
- ANÓNIMO (folleto sin fecha ni lugar, probablemente Londres): “Pour un monde sans morale”, publicado por primera vez en francés en *La Banquise*, núm. 1, 1983, págs. 33-42, también disponible en: [http:// troploin0.free.fr/ biblio/ moral_fr/](http://troploin0.free.fr/biblio/moral_fr/) [consulta: 24/ 02/ 07].

Solidaridad con la caída de la metafísica: negatividad y esperanza

Fernando Matamoros Ponce

Una reflexión con la mirada puesta en el pasado

Acercarnos a la *crítica* propuesta de Adorno (2006) es solidarizarnos con la metafísica para salvar la crítica del concepto mismo desde la negatividad y potencialidad inscritas en los sujetos. En el mundo contemporáneo, destacar las esperanzas negadas y escondidas dialécticamente en la realidad conceptuada será pensar más allá de las conceptualizaciones del movimiento teleologizado por el pensamiento del desarrollo y el progreso. En la dinámica del *creer* y *El espíritu de la utopía* (Bloch, 1977) se encuentra la metafísica como crítica, la posibilidad de ir más allá de las experiencias antropológicas conocidas por las palabras de lo reificante, identificado y homogeneizado por el poder del capital. Somos nombres y condenas de los discursos institucionalizados: mujer-esposa-rol, homosexual-enfermo-degenerado, indio-atrasado-salvaje, desarrollado o subdesarrollado. Pero somos más que las designaciones, condenas y destinos anunciados en las extensiones de la dominación, contenemos antagonismos y tensiones sociales, posibilidades de romper identidades que son también no-identidades. Somos objeto y a la vez sujeto en construcción contra los destinos y las violencias que se contienen en las palabras.

En la misma forma engañosa de lo nombrado y presentado como natural en el *progreso* y sus diversas modalidades discursivas (desarrollo, civilización, etcétera), quizás, como veremos más adelante, podemos reflexionar con la “metafísica” o el “mesianismo” (cf. Adorno, 1986, y Benjamin, 2000) las subjetividades de los deseos de otro mundo anhelado e inscrito en la historia. Se trata de la esperanza como crítica de la realidad impuesta por los racionalismos y positivismos reinantes en las certezas objetivas-subjetivas de las ciencias sociales y sus estadísticas. Como metodología, por no decir anti-metodología e *historia a contrapelo*, proponemos

una visión que considere la *constelación*, pues nos permite verificar que las experiencias del pasado, actuando en nuestro presente, son dimensiones mediadas por las relaciones sociales y la lucha de clases. Como las palabras, los conceptos y categorías de las ciencias sociales viven en crisis, son mediatizados por la objetividad del mundo y sus contradicciones. No solamente contienen en su interior la lucha como síntesis del poder, sino también las potencialidades de enfrentar las condenas en marcadas en los destinos anunciados en la verdad y el mito de su reificación.

¿Cómo reflexionar los conceptos y las representaciones de identidades desde el mismo centro de las configuraciones de la cultura, pero con las constelaciones dialécticas de la metafísica como rebeldía y acción política? ¿Las subjetividades del pasado sólo estarán en la historia oficial y sus archivos como establecimiento y legitimidad del poder del mito de la ley y su verdad, o existen en ellas las constelaciones de la lucha de clases? En lo esencial de lo empírico creado en los espacios de la punta de la pirámide del poder (instituciones y representaciones de verdad), “abajo y a la izquierda”, como dicen los zapatistas en México, se construyen alternativas imaginarias presentes en las luchas de los movimientos sociales. Es insoportable creer que todo lo inaguantable del universo en su destrucción evidente (“devorar o ser devorado”) se reproduzca en el futuro religioso, político, económico, seguir resistiendo sin rebeldía o seguir tolerando lo insoportable. “Quien odia lo destructivo tiene que odiar también la vida: sólo lo muerto se asemeja a lo viviente no deformado [...] La repugnancia al nihilismo que hay en sus palabras no es sólo la condición psicológica, sino también la condición de la humanidad como utopía” (Adorno, 2004: 83).

Theodor W. Adorno nunca terminó de interrogarse sobre la constelación que recubre la experiencia y la ontología empírica del realismo vulgarizado por la ciencia y la filosofía. Para responder, sin concluir con las clasificaciones del positivismo y para caminar actuando, nos propone reflexionar lo pensado en las verdades de lo cotidiano y destacar la necesidad de la *solidaridad con la metafísica* y el pensamiento (como objeto ligado al sujeto frente al deseo y el cambio). Su pensamiento crítico no es la repetición del marxismo, sino una perspectiva epistemológica de teoría crítica y subjetividad social pensada como posibilidades y potencialidades del pasado en la misma realidad presente que va constituyendo a los sujetos como negatividad a los discursos posi-

tivistas de la civilización capitalista y la identidad con sus consecuencias desastrosas en la historia de los siglos XVI al XXI. Las cuentas de la muerte del *otro* son desastrosas en las exterminaciones de los pueblos originarios de América, el Caribe y de Australia, y la esclavización determinada por la colonización con los efectos etnocidas y genocidas (Ferro, 2003).

A partir de los regímenes de verdad y del interior subjetivado del exterior objetivado, cada mundo construye las significaciones de las palabras de la historia para definir las fronteras que no coinciden necesariamente con las de la objetividad del poder. Hay que subrayar que las palabras pueden asfixiar un pensamiento. La adición de un calificativo cambia el peso y las consecuencias en su utilización, por ejemplo, genocidio *no organizado*, *no deseado*. Cuando se presenta un efecto de exterminación o desaparición de una cultura como errores o locuras de individuos aislados (Hernán Cortés, Hitler o Pinochet, etcétera), no estructurados por el pensamiento histórico de una sociedad con objetivos de explotación y extensión de su dominación, se pierden las subjetividades de clase que los constituyen como sociedad. En este sentido, aceptar o negar una palabra nos permite comprender los antagonismos y las parálisis de un pensamiento. Marc Augé (1998: 10 y 12) afirma que todas las palabras, a pesar de estar domesticadas, “guardan un fondo salvaje”, contienen la *crisis* en su interior. Apenas se desentorpecen o entibian sus alas en la luz del día y del sueño, vuelven a repensarse en los “reinos de las sombras” y en los carnavales y rituales de los imaginarios reconfigurados en las luchas sociales. “Metafísica de los lugares, es usted quien mece a los niños, es usted que habita sus sueños” (Aragón, 1953: 19). Sin embargo, Augé dice que el “pajarero” profesional del pensamiento, antes de encerrar las potencias de una palabra, aprenderá primero a desconfiar de ellas, pues “algunas muerden”. Se ejercita en descubrir sus nidos escondidos en el fondo de la selva de lo salvaje, las anestesia con otras palabras para poderlas observar y seguirlas de cerca, controlar hacia qué dirección se dirigen, dónde se refugian o se liberan del peso de las mallas organizadas por las ciencias de lo definido de los diccionarios que las catalogan y controlan. Así, podemos subrayar la afirmación de Adorno (2004: 74-75): no hay que *amedrentarse* frente a las constataciones de las verdades domesticadas, pues atrás de los datos clasificados y confirmados en la subjetividad siempre está la arbitrariedad y, desde luego, el temor de los

argumentos positivistas a la objetividad, los antagonismos en los sujetos conservados.

Qué sea objetivamente la verdad, es bien difícil decidirlo, pero en el trato con los hombres no hay que dejarse aterrorizar por ello. Hay criterios que para lo primero son suficientes. Uno de los más seguros consiste en que a uno se le objete que una aserción suya es “demasiado subjetiva”. Pero si se lo emplea sobre todo con aquella indignación en la que resuena la furiosa armonía de todas las gentes razonables, entonces hay razón para quedar unos instantes en paz con uno mismo. Los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo se han invertido por completo. Lo objetivo es la parte incontrastable del fenómeno, su efigie incuestionablemente aceptada, la fachada compuesta de datos clasificados, en suma lo subjetivo.

Ante los hechos y la determinación social del pasado domesticado, todo parece normal y natural. En las imágenes de la génesis del poder, hasta el dolor como destino y condena, seguimos conformándonos con la identificación de la repetición. En la *universitas literarum* (cf. Adorno, 2004: 76) todo es un a priori entre los espíritus que se comunican entre sí, todas las celebridades del conocimiento validan irrefutablemente las concepciones en la objetividad de lo empírico. Ante la fuerza de tal conformismo, la formalización positivista de la objetividad acostumbrada, perdemos, olvidamos, reprimimos otros aspectos interiorizados del deseo de la vida. La sociedad y el poder nos machucan y tragan. “Todos los conceptos-puente, todas las conexiones y operaciones lógicas auxiliares que no pertenecen al asunto, todas las inferencias secundarias y no impregnadas de la experiencia del objeto, deben eliminarse” (*ibíd.*). En este sentido, pensar lo pensado con los imaginarios y deseos en el mundo moderno exige tomar distanciamiento de las verdades empíricas interiorizadas en los sujetos, manipuladas y repetidas por los medios de comunicación. Configuradas en la llamada *cultura de masas*, éstas son mediáticamente instrumentalizadas por la ideología de su cultura *posmoderna*. En la vida misma, como angustia, en la pretensión de la seriedad de los juicios científicos, constataremos que es en su propio terreno donde se desvanecen las prevenciones de su ilusión empírica. Como lo ha subrayado Adorno (*op. cit.*: 75), los cálculos del positivismo y de la industria cultural se frustran conforme avanza su objetividad velada. “Frente a ésta, la razón se ha

refugiado toda ella, y en completa reclusión, en las idiosincrasias, a las que la arbitrariedad de los poderosos acusa de arbitrariedad porque quieren la impotencia de los sujetos; y ello por temor a la objetividad, que sólo en tales sujetos está conservada”.

Así, desde la perspectiva marxista de la crítica a la economía política, Adorno nos ayuda a pensar, junto con Marx, la deconstrucción de la *idea* del mundo totalitario del progreso y la acumulación del capital¹. Penetra los conceptos y representaciones de los discursos filosóficos de la cultura de la civilización-bárbara para ir más allá de lo que es como fenómeno y verdad. El ejemplo de civilización occidental, camino y modelo a seguir como etapa necesaria para los países en vías de desarrollo, muestra sus fragilidades al fotografiarse la tierra-mundo, destrucción del medio ambiente, guerras racistas y territoriales, pobreza interna y externa ligada a la internacionalización del capital y a un individualismo reforzado que reduce la eficacia de la solidaridad social y comunitaria.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Karl Marx critica el pensamiento lógico e idealista de Hegel (cf. Sohn-Rethel, 2001: 22) y plantea que lo necesario de la crítica materialista no es solamente comprender el mundo y sus ideas preconstruidas, la cultura del fetiche de la mercancía, sino crear, como el origen de la filosofía y la metafísica, las posibilidades de una praxis liberadora: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx y Engels, s/ f). En este sentido, la obra de Adorno es paradójica, realista y utópica. No podemos encontrar los signos negativos de los sueños fuera del mundo, pero, como la lengua, ésta se construye en las condiciones concretas socio-históricas de la catástrofe del presente, es inacabada pues es utopía-negativa y creativa en el mundo y fuera de él.

Para hacer resaltar las irregularidades y anormalidades de un discurso y su reificación, debemos acercarnos al pasado, o más bien comprender al pasado como posibilidades acumuladas de deseos. Walter Benjamin (1991: 74) advierte una dimensión de lo divino en el lenguaje. Es el *médium* por el cual se comunica la esencia espiritual como acumulación de experiencias. Es un *centinela*

1. Karl Marx (2000) menciona en *El capital* (vol. III, cap. XXIV) que “la llamada acumulación originaria” del capitalismo mundial floreció con sangre para alcanzar sus objetivos de desarrollo y civilización.

que atesora la *espera* contra el mito hecho ley. Esta constelación que está en nuestro cuerpo, lenguaje y manos como *poder-hacer* (Holloway, 2002), como potencialidad negativa para la transformación, es también señalada por Adorno (1986: 166):

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 condicionada históricamente. 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 algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o con un solo número, sino gracias a una combinación de números.

Con la constelación podemos verificar que los conceptos con los que vivimos están en crisis. Para comprender las imágenes fugitivas en las significaciones sociales de la lucha de clases habría que desbaratar o *dinamitar* los conceptos modernos reificados y mitificados, las palabras y sus significados. Ayudar a su rompimiento nos permitiría comprender que son parte de conflictos con sus componentes dialécticos en momentos históricos. Es decir, tenemos que preguntarnos si los acontecimientos-sucedidos inmersos en los conceptos de la escritura hecha mito, o lo que se expresa en las esculturas y los muros de la historia no existían anteriormente en las tradiciones del lenguaje y el conflicto, en las cosmogonías construidas a partir de geografías-espacios-concretos e historias del pasado: mitos que participan con las potencialidades negativas de los discursos religiosos y políticos y sus constelaciones que re-significan *lo todavía no existente* de la historia, la *utopía, un carpe diem en un presente auténtico* (Bloch, 1991, vol., I: 367-379).

Por su parte, Karl Marx (y Ruge, 1970: 69) resaltaba esta pulsión permanente en el presente: “Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de realizar las ideas del pasado. Veremos que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo”. En otras palabras, no se trata de un

romanticismo para la conservación del pasado, sino sobre todo de la realización de esperanzas acumuladas en nuestra nueva constelación. Desde el punto de vista de Adorno, aunque también de Benjamin, eso significa en la práctica que las críticas al progreso preburgués no tienen otro valor que como abono para las certezas de lo nuevo².

Cabría destacar que la pregunta temporal no es ni punto de partida de los orígenes, ni mucho menos punto de llegada de una línea recta de la evolución humana, sino movimiento. Por lo tanto, tratamos del cambio implícito en lo vivido y pensado en las inflexiones del tiempo. Así, podremos preguntar por qué Adorno (1986: 405) termina sus aportaciones teóricas a la *Dialéctica negativa* con la urgente necesidad de pensar la solidaridad con la caída de la metafísica como posibilidad de la política y la vida-pensamiento como acción de la filosofía. ¿Acaso sirve de algo pensar la subjetividad del *yo* y el *nos-otros* desde la metafísica, lo que se llamaría en el racionalismo la especulación de lo no existente en los paradigmas del escenario del espectáculo social? ¿Acaso la alienación en la vida real, organizada en lo oculto de las alturas irradiantes de la industria reproductiva y posmoderna del olvido y del espectáculo de las mercancías que transmiten la *unidad de la miseria* del mundo (Debord, 1992: 58) es un freno a las negatividades de otro mundo? ¿Servirá de algo pensar los deseos y aspiraciones emanados en la negación del mundo como verdad y carencia desde los conceptos de cultura e identidad en el presente? ¿Para qué servirá pensar desde las múltiples representaciones culturales de la actualidad si sólo son reflejo de una genealogía del saber como poder y dominación? Para intentar responder estas preguntas debemos situarnos en el espacio, quizás como Thomas Mann (1987) en *La montaña mágica*, pues, al leer a Adorno aparece un *desiratum* frente a la sociedad enferma. Surgen preguntas sobre las urgencias desesperadas del tiempo del *nos-otros* contra el tiempo del capital. Estas interrogaciones no provienen de los *archivos de la historia*, tampoco de la resignación inscrita en el pesimismo estructuralista, ni siquiera del presente dominado por las ontologías verificadas en las ciencias empíricas. Las aportaciones de Adorno y de otros miembros de la *Teoría crítica* se sitúan en un más allá, en

2. Véase en el presente volumen el texto de Löwy y Varikas (2007): “El espíritu del mundo en las alas de un cohete. La crítica del progreso en Adorno” (págs. 95-109).

una utopía fuera del mundo de la alienación que permite romper las experiencias del *ser* normalizado por los discursos filosóficos dominantes y las instituciones disciplinarias de la identidad que compara, jerarquiza, homogeneiza y excluye (cf. Foucault, 1989: 188). Para hacerse existente en las estructuraciones disciplinarias del poder, ese más allá deberá expandirse dentro de lo que se anhela como inexistente en lo positivo de lo empírico (Adorno, 1986: 405).

Este deseo impregna a sus trabajos un *continuum* de la metafísica como una enorme herencia de las tradiciones mesiánicas que, paradójicamente, por ser tradiciones y cultura, conservan las imágenes del pasado como potencialidades de cambio (cf. Echeverría, 2001), son los rayos de la historia aplastada por la cultura de la barbarie. La metafísica por su propio concepto no se deja atrapar en lo clasificado y estandarizado de las tradiciones aprisionadas por el conformismo. Es experta en deseos no clasificados, se encuentra fuera de lo aceptado como normal y bueno o *racional y demostrable* para pensar en las encuestas y estadísticas de la verdad. Cada vez que se manifiesta es *satanizada* y alejada de lo existente. Sin embargo, hay que subrayar que este más allá no deberá ser pensado y actuado como lo *absoluto* y absolutamente diferente de lo concreto real del pensar ordenado, sino como constelación legible de las esperanzas existentes. Si se rompe el concepto de la identidad como algo *absoluto*, la metafísica aparecerá desde su interior como movimiento y posibilidad de cambio. “A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se transforme en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza” (Adorno, 1986: 404).

Mediaciones metafísicas y dialéctica del vértigo en el tiempo

Todos los días salimos, caminamos, soñamos preguntándonos ante la guerra y la miseria del mundo. Nos escondemos atrás de las máscaras y en los disfraces del capital, en nuestros autos o frente a la televisión que nos vicia de repetición y aburrimiento. Otros, nos rebelamos con nuestro tiempo de insumisión con preguntas urgentes a responder ante la abismal caída de la maligna continuidad del *progreso*. Nuestro intento de responder a las preguntas iniciales de los cuestionamientos del mundo se centrarán

en la metafísica planteada por Adorno en los doce años de reflexión de su *Dialéctica negativa*. Las conclusiones de esta obra nos presentan la necesidad de una autorreflexión de la dialéctica negativa para pensar la solidaridad con la caída de la metafísica dentro del terreno caótico civilizatorio de las verdades objetivas del mundo (Adorno, 1986: 402-405). Al pensar con las mediaciones sociales y culturales de la metafísica (véase la tercera parte de la *Dialéctica negativa*, capítulo “Meditaciones sobre la metafísica”, págs. 361-405), podemos constatar que la inspiración de la dimensión utópica de este autor está en el centro de lo que *quiero* pensar como necesidad del *hacer* frente a la muerte. Adorno con la *dialéctica negativa* no es solamente expresión de las influencias históricas de las catástrofes del progreso y sus implicaciones totalitarias (fascismo y estalinismo). Su pensamiento metateórico de los posibles es también ruptura con la resignación y el olvido. Como Walter Benjamin, intenta frenar-parar el “tren” de la modernidad que lleva a la destrucción, la humillación y la muerte de quien se oponga.

La dificultad de comprensión de la *Dialéctica negativa* radica en la retractación y crítica de las conceptualizaciones y estructuraciones hechas verdad. Se esquivo, no se deja atrapar, está fuera y dentro de este mundo. Adorno insiste en pensar las categorías y clasificaciones culturales de identidad del pensamiento científico, regulando los conflictos. No sólo se sitúa en la misma realidad, sino en el *más allá* del camino existente, en la figura de la negatividad como constelación de la esperanza, la que se esconde en lo a-normal y en resistencia a las jerarquías del valor de la homogeneidad estructurante.

Se trata de un *sí* que se disimula constantemente en el *no* maravilloso contra la domesticación cotidiana de las imágenes. El no conlleva el sí, en realidad varios sí, pero esos sí están enraizados en el no a la sociedad existente, se fundan en una “gramática de la negatividad” (Holloway, 2006: 17). No es un *sí* como afirmación positiva de lo existente (o la aceptas como *vedette* absoluta y totalitaria de la ley o desapareces en los corredores de la rebelión), sino como una de-negación freudiana o lacaniana de la deconstrucción del *no* para existir con un *sí* diferente y actuante creativo de la transformación del mundo. Es el *desiratum* de descubrir en la verdad ontológica de lo visible y humillante de lo real, somatizado neuróticamente por el trabajo como ley. Es la negatividad que puede cambiar el mundo y su pensamiento. Es

un *sí* anclado en el *no* del *gestus* de la acción de la dignidad como *modo* de vida contra la muerte. Al final del camino, entre las preguntas surgidas del *no* a las verdades *matemáticas* clasificatorias del saber de las ciencias humanas, como efecto de lo visto como positivo (Foucault, 1997: 338-345), aparecerá el *sí* de la dignidad, aquel que está contra el *castigo* y la *vigilancia* de lo inventariado como normal o patológico del sufrimiento individual. Al pensar el lenguaje de la cotidianidad antropológica como el *organon* del mundo, Adorno no acepta las intenciones de la superioridad de un pensamiento objetivo y ontológico del *ser*. Se rebela contra el mito de la verdad y la ley como objetivo repetitivo, denuncia la tortura y angustia del mundo.

Al evitar las clasificaciones, Adorno abre los conceptos, los hace participes de las grietas estructurales que socavan el *sistema-mundo* capitalista. ¿Es en las excepciones donde podemos descubrirnos de la regla que nos mide en *la regla de la ley* que determina nuestras acciones? Pensamos que es en la articulación de las verdades establecidas como reglas y leyes económicas donde podemos, epistemológicamente, descentrar las discursividades como reglas del poder y la dominación. No se trata de desvalidar la articulación de los discursos y sus verdades en el *ultimátum* de la repetición de la identidad, sino de contestar las preguntas optimistas y militantes del devenir hacia el *todavía-no* del *novum* planteado por Ernst Bloch (1991, vol., I: 241). En efecto, para retomar a Marx, no se trata de realizar los ideales abstractos del ser y la filosofía, sino de liberar las intuiciones oprimidas de la sociedad humanizada, es decir, la sociedad concreta, la lucha de clases determinando los factores subjetivos anclados en las objetivaciones de las tendencias económicas totalitarias del capitalismo.

La *Dialéctica negativa* nos permite romper las verdades en su estado puro, actualizar con la perspectiva de la crisis una lucha de clases material de la *espiritualidad refinada* (Benjamin, 2000, vol. III: 430). Nos ayuda a preguntarnos para comprender críticamente las sobredeterminaciones de las contradicciones sociales actuantes en los rompimientos y posibilidades de liberación. En las mismas legitimidades de los mitos se encuentran los descentramientos discursivos del mundo. En este sentido, con Marx y más allá de él, es en las mismas categorías de la economía política, pensadas como reflexión de lo pensado, donde podemos encontrar las posibilidades de lo pensado como devenir del capital. Como ya lo hemos insinuado, no se trata de leer a Marx en la repetición, ni a Adorno

en el dogmatismo, sino en la articulación de la teoría crítica, por ejemplo, las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Crítica de la economía política*. Se trata de una interpretación del mundo desde su propia tragedia, una crítica de lo pensado para resaltar las perturbaciones inscritas en las esperanzas que actúan, como lo enseñaba Pascal, con el auxilio de lo transindividual de la historia. Es la apuesta del *creer* en el éxito (Goldmann, 1985: 398). Es la posibilidad existente de lo olvidado en el deseo del *todavía no consciente* pensado, acumulado en el recuerdo y actuado por generaciones enteras para la transformación (Bloch, 1991, vol. I: 158-163). En última instancia, recurrir a la ciencia para hacer anticiencia, pensando el lenguaje y la reificación, es quizás el descubrimiento de lo encerrado por las categorías clasificatorias que cubren a la lucha de clases con la estandarización y reificación. Recurrir al conocimiento ayudaría a sacar ese olvido de las penumbras, permitiría potenciar el recuerdo con el genio creador de la revolución, sería el germen del despertar del mundo hacia otra mañana.

La *ciencia* en el sentido materialista, es tal vez, antes que el todo, el descubrimiento de la infinita recurrencia de la *falsa conciencia* que los hombres tienen de su mundo y, más generalmente, de la historia que hacen sin que jamás hagan conocimiento de sus causas. (Moutot, 2004: 35)

¿Cómo pensar críticamente desde el mismo pensamiento dominante empirista de las determinaciones estructurales de la verdad del espíritu del mundo? ¿Sirve de algo seguirse cuestionando dialécticamente en-con-contray-más-allá de la naturaleza hecha ley y poder, exterior del pasado impreso en el interior de los objetos y mitos de lo estático de la verdad empírica del mundo real?

Consideramos que las preguntas y pensamientos como reflexiones e inflexiones coordinadas en movimiento son cuestiones y propuestas adornianas para la acción cultural de las identidades. Cuando Adorno sueña lanzar una botella con un papel de su filosofía del exilio en el mar californiano (Holl, 2001: 508) piensa en no perder sus inflexiones sobre la identidad en la represión o el olvido. En las sombras de la miseria cotidiana, la comunicación del *poder-hacer* enfrenta, como los héroes paganos, las determinaciones de la vigilancia y la balanza de los dioses, de las clasificaciones de la identidad y sus consecuencias. Así, como lo afirma Hans-Günter

Holl (*op. cit.*: 506) en la nota final a la *Dialéctica negativa*, podemos pensar que la escritura metafórica de Adorno vive en constante *shock*, desgarramiento con el *Espíritu del mundo*, con la filosofía dominante que parece lo más serio de las ciencias sociales, pero que, finalmente, está llena de no-verdades. La fuerza de su pensamiento se encuentra, justamente, en esa exigencia metafísica y filosófica de pensar las potencialidades de lo posible dentro de lo imposible de las verdades establecidas. Su pensamiento deconstruye el proceso de construcción del advenimiento reificante del capital como las posibilidades de la dialéctica negativa para romper con los establecimientos comerciales de la verdad y del conocimiento. Esos pensamientos críticos, que se vuelven delirios frente a las verdades totalitarias, no pueden liberarse solos. Deben saber esperar, con su tiempo de insubordinación, resistencia y estrategia, las posibilidades de lo inexistente, el más allá necesario para no seguir viviendo con el dolor cotidiano alienado de la mercancía.

Es aquí y ahora, en los acercamientos entre la teoría, pensamiento y reflexión como *inflexiones*, y la praxis como camino de la libertad, donde encontramos no sólo la esencia del pensamiento de Adorno, sino, también la de la Escuela de Frankfurt (Páez Díaz de León, 2001). Podemos decir que la exigencia del conocimiento se inscribe en la misma reclamación de objetividad (*Réflexivité réflexe*) de Pierre Bourdieu (1999: 527-543) para comprender el dolor de los excluidos del interior de *la miseria del mundo*: entender que, en el fondo de las conductas, existe la estructura social que determina las posibilidades. Las identidades que se viven en el universal concreto no se estatizan en un mundo sin conflictos y transformaciones. Al mismo tiempo que identificación con el objeto de ser explotados, son crisis y por lo tanto ruptura y capacidad de acción negativa. Su construcción implica el cambio y una reinención del status simbólico para continuar a vivir.

Las negatividades y sus posibilidades individuales (existen diferentes variaciones e interpretaciones sobre mundo en las encuestas sociológicas) no se elaboran en la soledad de las identidades, sino en lo que debe ser pensado en y al otro lado del muro de la ley que nos mueve. Es en la configuración *transindividual* del pasado en el presente donde se determinan objetivamente las variaciones de la ética y de la acción de nuestras apuestas y riesgos para el cambio de los *bienes finitos y males terrestres*

(Marx) o del *mal diabólico* de Goethe (cf. Goldmann, 1985, 397). Con la interiorización de la fe y de la esperanza en el mundo objetivo, un día, el silencio se vuelve el grito del estoy harto y fastidiado: ¡ya basta! del destino y del mito de la ley. Al mediodía, los hombres y mujeres se encuentran en las trincheras de la vida colectiva luchando por la dignidad. Al final de una jornada, se llora en la soledad la impotencia frente al poderoso. Al otro día, hay exclamaciones con corrientes profundas que se entrecruzan en la madrugada para asistir en la mañana al enfrentamiento, tal vez a la muerte. En una época surge la rebelión, mañana, inevitablemente, deberá surgir de las catacumbas lo que no es ahora sino una intuición, un deseo metafísico del más allá del instante vívido, el *todavía-no* como acumulación de deseos, frustraciones y errores del pasado. No es solamente una queja de la neurosis acumulada, también es una fuerza del sujeto luchando en la transformación del mundo.

Aunque el motivo esencial de la crítica de Adorno se encuentra en las críticas a la cultura de la *barbarie* y la identidad genocida del capitalismo como *espíritu del mundo*, debemos destacar que la metafísica no debe buscarse en otra filosofía de la estética: esa que se sustituye a la filosofía de la muerte del otro. Como Walter Benjamin, debemos buscarla no en las esencialidades metafísicas del capitalismo y “el espíritu”, sino en el combate entre el capitalismo y el proletariado en tanto fuerzas sociales (cf. Traverso, 2004: 174), espacios del trabajo donde se construyen la subjetividad del sujeto y su teoría crítica. En “Morir hoy” (Adorno, 1986: 368-373) se plantea que hay que cuestionar y profundizar en la apariencia de la cultura de la muerte, realidad recubierta con la culpabilidad y la verdad. Si, como afirma Adorno (*op. cit.*: 371), “desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte”, entonces lo que queda en el fondo del placer y el arte de la creación como negatividad es la metafísica que quiere existir como posibilidad de cambio de lo *esencial* de los apriorismos empíricos de la verdad y la identidad del capital y sus guerras. Si la relación de ceguera que encadena a los hombres es tan poderosa, también, dialécticamente, surge de allí la parte imaginaria de romper desde la mística aquel velo de la escritura, como la *tradición* judía de la *cábala* (cf. Adorno, *op. cit.*: 372, y Benjamin, 2000, vol. III: 443) e ir mesiánicamente, como lo haría Walter Benjamin en su “Tesis sobre el concepto de la historia” (*op. cit.*: 426-443), más allá del mundo y su desesperanza con el tiempo de

la intuición de lo que está por llegar. Este movimiento histórico de la desesperanza y su ideología es también socialmente condicionado por el itinerario del conocimiento de la metafísica, hermana solidaria de la filosofía en la caída de *su* humanidad. Lo que está por llegar en el tiempo no es ni homogéneo ni vacío de esperanzas humanas, *cada segundo del presente hacia el futuro es la puerta por donde puede entrar el Mesías* (Benjamin, *op. cit.*: 443).

En efecto, Adorno veía la catástrofe humana de Auschwitz como el producto de la civilización, como la racionalidad del capital y las identidades llevadas instrumentalmente por el progreso y la técnica hasta las consecuencias del fascismo. Para él, el nazismo no era un pasaje dentro de la democracia, vivía dentro de las formas democráticas que lo hicieron nacer, era la reificación como vida y máscara de la muerte del mercado. Al igual que Benjamin, Adorno consideró el *progreso* como viento tormentoso de la civilización hacia la catástrofe. Sin embargo, su mirada melancólica (en algunos momentos romántica) y sombría (fundada críticamente en el presente) buscaba los puntos de anclaje de tal sociedad y su existencia, el mercado de la cultura (reproducción técnica), el producto industrial (la mercancía fetichizada) y el consumo (como única forma de placer en la vida) para abrir las miradas hacia otro futuro. Buscó la *esencia* dentro de lo *esencial* de la cosa vivida en el discurso universalista y corporizado en la humanidad.

Aunque Adorno se muestra escéptico frente al pensamiento ontológico del espíritu del mundo, su crítica social de la filosofía nos permite repensar la eficacia simbólica del discurso y del conocimiento; profundizar en la comprensión de las causas sociales de la angustia y la catástrofe. Deconstruye los conceptos del mundo para encontrar en lo subterráneo de nuestra existencia las procedencias de los discursos y los relámpagos de la historia. Al deshacerlos con la trasgresión, rompemos el espejo de la identidad del dolor en millones de partículas: son el “mundo con muchos mundos” de insubordinación. Con esta ruptura epistemológica aparece un sinnúmero de ilusiones acumuladas en el tiempo con la metafísica, de lo aparentemente no existente en el mundo empírico de las definiciones místicas del diccionario de la *Real Academia Española*, de lo difícil de comprender porque está en el mito misterioso de más allá, fuera del mundo.

Lo que es claro en la reflexión del *vértigo* de Adorno (1986: 39-40) es una lucha dolorosa contra los modelos ontológicos. Su pensamiento se desliza como las líneas de las artes de las resis-

tencias. Para romper el hielo de la identidad del conocimiento, para no ser sujetado por la falsificación de las escuelas científicas que se devoran entre ellas para confirmar y estandarizar el pensamiento tradicional y las costumbres del buen sentido, el pensamiento heterodoxo de Adorno no se deja encerrar en las clasificaciones. El pensamiento de Adorno se reflexiona como sentimientos de lo anormal de la representación. Se compensa en la tortura diaria al margen de la vida reproductiva del capital y de la existencia del tiempo autónomo como repliegue-y-despliegue de la negatividad.

Si para Adorno el *vértigo* del libro de la verdad del mundo real es el *index veri*, también es la posibilidad de apertura del concepto que encierra las verdades que son, a la vez, no-verdades. El *shock* de la inauguración de lo nuevo es la negatividad que se renueva con el pasado en el presente recubierto con lo *mismo* de la realidad de la no-verdad: lo no-verdadero de la *sociedad-espectáculo*. La ventaja del vértigo, del sufrimiento de la existencia de la negatividad en las sombras de la realidad de la verdad del espíritu universalista del mundo, es que nuestro *saber* no se conforma con las verdades objetivas, parciales y provisorias del conocimiento del poder y sus sueños totalitarios. Se puede constatar al vampiro de la ficción, este *Seigneur du monde*, nutriéndose del movimiento sanguíneo de la no-verdad de las visiones comunes que son la repetición y el aburrimiento cotidiano. Mitologizada en el mundo empírico, la racionalidad de la verdad se transforma en la repetición de la *imbecilidad* de los entornos de las imágenes, re-conocimiento de la responsabilidad y el estímulo del trabajo en la conciencia. La inhibición de la conciencia como práctica y voluntad constitutiva del *ser* se vuelve reproducción sistémica de la verdad reproductiva del conformismo autocomplaciente (Roitman Ronsenmann, 2004: 3).

Sin embargo, la existencia de las realidades de los espectáculos construidos deja un margen de movimiento a las negatividades hacia la libertad. Únicamente los que se mantienen hasta el final como parte de la lucha contra la realidad, los que siguen negando el mundo *seguro* de la reproducción técnica como auto-satisfacción y nihilismo posmoderno siguen apostando como Pascal para ganar con el riesgo de perder. Es el punto de partida, el despliegue de la ética como comportamiento autónomo de lo transindividual, una “suave certeza de lo peor” (Benasayag y Charlton, 1991), un riesgo de pensar lo pensado como ruptura

del pensamiento dominante que proclama los racionalismos de las opiniones del sentido común viviendo en las ideologías del posmodernismo del *fin de las utopías* con sus constelaciones deseadas y perduradas en la actualidad.

Muchos científicos se aseguran en encuestas y constataciones de una sociedad enferma de su posmodernidad del mercado y su libertad y, supuestamente, tienen la veracidad: la seriedad del objeto construido en lo antropológicamente empírico y coherente con el mundo. No buscan otro lugar. No escrutan los caminos de ese lugar deseado inexistente en lo real, la utopía como cuarto de la fantasía renovada con el alma. Solamente quieren diagnosticar, rastrear síntomas para curar a la sociedad y a sus enfermos, proponer soluciones en el mundo del mercado. En su delirio de agonía, los moribundos de la sociedad enferma tienen sed de vida. Rasgan las pantallas para abrir ventanas sobre los posibles y soltar su alma en un nuevo tiempo. Si la sociedad del *vértigo* de Adorno es una realidad reificada con la palabra y la indiferenciación de la máscara científica y filosófica, para Charles Baudelaire (1961: 303) “la vida es un hospital donde cada enfermo está poseído del deseo de cambiar de cama. Pienso que siempre estaría bien allá donde no estoy, y esta cuestión de cambio la discuto continuamente con mi alma”. Podríamos decir que esos instantes metafísicos de ruptura son esos deseos inscritos en los *Pequeños equívocos sin importancia* de Antonio Tabucchi (1999). Más que la resignación son las alegorías de la emancipación, son los fantasmas de la vida con el amor del tiempo nuestro, los que están presentes en las *montañas mágicas* de la vida luchando contra la muerte. Paradójicamente, esos tiempos son pequeños pero, multiplicados, son tan grandes y volátiles como los suspiros y miradas del mundo donde habitamos: “alrededor de ti la hora es vasta, solemne, grande como el espacio: una hora inmóvil que no está señalada en el cuadrante y, sin embargo, es ligera como un suspiro, rápida como una mirada” (*op. cit.*: 88).

El tiempo de nosotros no es un tiempo autónomo del pasado, tampoco una línea recta, sino un carrusel de acontecimientos directamente ligados a nuestro *qué-hacer*. Si nuestro tiempo fuera independiente del mundo de los fantasmas del pasado, sería la *nada*, el movimiento habría desaparecido sin los cambios esperados y ansiados cotidianamente. Sin embargo, ¿qué es el tiempo?, preguntaba Thomas Mann (1987: 246 y 352) en la *Montaña mágica*: son inflexiones del tiempo como movimiento y cambio; es un

acontecer del tiempo construido por nosotros como eternidad de la duración dirigida hacia otro mundo; es un jamás hacia atrás. El tiempo es la esperanza del cambio de realidad frente a la muerte.

[Es] un misterio sin realidad propia y omnipresente. Es una condición del mundo fenomenal, un movimiento mezclado y unido a la existencia de los cuerpos en el espacio y a su movimiento [...]. El tiempo es activo, produce. ¿Qué produce? Produce el cambio. El ahora no es el entonces, el aquí no es el allí, pues entre ambas cosas existe siempre el movimiento. Pero como el movimiento por el cual se mide el tiempo es circular y se cierra sobre sí mismo, ese movimiento y ese cambio se podrían calificar perfectamente de reposo y de inmovilidad. El entonces se repite sin cesar en el ahora, y el allí se repite en el aquí [...]. El tiempo es un don de los dioses, prestado al hombre para que de él saque un partido útil.

Finalmente, junto con Jacques Prévert (1968: 56) en su poema *El acento grave*, podemos conjugar la pregunta esencial de la vida con los verbos *ser* y *estar* y reconfigurar el tiempo del propio *ser* que no quiere *estar* o nada más *estar*. Quiere también *ser* donde *no está*, cuestiones dialécticas cotidianas cuando nos preguntamos el porqué somos lo que no queremos ser: racistas, sexistas, arbitrarios, agresivos, etcétera, subjetividades impuestas y manipuladas en las encuestas de la verdad como totalidad. Malestares somatizados cotidianamente mediante las neurosis que, muchas veces, no se expresan sino en el suicidio de lo social, en el enfrentamiento de los sueños con la realidad o el abandono de las aspiraciones de lo colectivo como bien-estar. Entonces, la intuición se protege con los escudos de la vida, vuelve a *esperar* con el tiempo de la flecha y la espada el momento oportuno para romper las cadenas de la condena.

En este sentido –siguiendo las huellas poéticas de Charles Baudelaire (1961)– en la metafísica, inscrita en el mundo presente (no existe otro), siempre habrá una afirmación de alejamiento y de exilio hacia otro lugar: no importa cuál, pero para vivir y soñar siempre hay que viajar fuera del mundo³. Como los

3. “Dis-moi, mon âme, pauvre âme refroidie que penserais-tu d’habiter à Lisbonne? Il doit y faire chaud, et t’y ragaillardirais comme un lézard. [...] Voilà un paysage selon ton goût; un paysage fait avec la lumière et le minéral, et le liquide pour les réfléchir. [...] Enfin, mon âme fait explosion, et sagement elle me crie: ‘N’importe où! n’importe où! pourvu que ce soit hors de ce monde!’” (Baudelaire, 1961: 303-304).

que se alejan hacia el desierto para pensar lo cierto con la subjetividad subterránea, se reflexiona los paisajes del presente con el pasado de la esperanza, se busca en lo in-cierto de la vida cotidiana. Benjamin, en los trenes entre Alemania y Francia, escribía *París, capital del siglo XIX* (1971), buscaba los puentes de las resistencias con los siglos del pasado para pensar la constelación que pudiera salvarnos de la catástrofe dolorosamente anunciada. Finalmente, en esos instantes de la vida cotidiana del terror, ampliado por los totalitarismos inscritos en las instituciones y en las palabras de la identidad, el amor se desliza en el pensamiento e instauro la inteligencia con la amistad y la bondad de una comunidad deseada y embellecida.

Sombra y movimiento de la metafísica, los dioses y la negatividad

El pensamiento trágico de Adorno en la *Dialéctica negativa* refleja el dolor ocasionado por la culpa de la identidad y el racismo con sus consecuencias en la guerra, la destrucción, los etnocidios y genocidios. Adorno regresa al marxismo por la puerta epistemológica de la relación materia y pensamiento. Profundiza en lo pensado para descentrar lo escondido en las materializaciones y los pensamientos fetichizados de la filosofía y del capital. Se da cuenta de los peligros que existen en los procesos de racionalización de lo racionalizado en los conceptos. Con la *dialéctica negativa*, penetra dentro de esas racionalizaciones de la identidad y la identificación para cuestionarse sobre los posibles al interior de los imposibles afirmativos del mundo empírico racional.

Como hombre pagano negativo, se da cuenta que es mejor que las significaciones del dolor de los dioses sigan existiendo para negar un mundo real de sufrimiento, carencia, desempleo y hambre. Sin embargo, en la clandestinidad y en el secreto, como héroes de la *Antigüedad*, o como los que buscan parecerse a los dioses en potencia creadora, bajan a la tierra y se confunden materialmente con los hombres para recrear el mundo y las luces de las estrellas. Son los *bárbaros* que no intentan en ningún momento de su presente restaurar el mundo, igual que antes, encadenado por la disciplina de la vigilancia y el castigo (Foucault, 1989: 139-230). Como los “gladiadores” creativos de Walter Benjamin en la lucha de los propios deseos (como esceni-

ficación de las prácticas del placer), en su caminar ensoñado de libertad, todo es posible en el *conflicto* y el *combate*. Detienen los golpes con el escudo del tiempo de lo nuevo, el rescate del eterno retorno de la lucha de los héroes de la modernidad capitalista (cf. Weigel, 1999: 71-72). Incluso, vuelan bajo el suelo, en las catacumbas, en los sótanos de los de abajo para enfrentar la realidad y la condena. Son capaces de levantar montañas, dominar las fuerzas de la naturaleza en provecho de la humanidad, ser más realistas buscando lo imposible, ese todavía-no latente en los sueños de una mañana siempre mejor. Así, por ejemplo, en una situación de “Guerra de los dioses”, Prometeo, Jesús-Cristo, Topiltzin-Quetzalcóatl⁴ son significaciones dialécticas de los dioses transformados en *promesa terrestre*. Ellos son parte del hombre concreto y material, puntos críticos preparando la constante conversión de la persona física en conciencia visible (máscara) de la colectividad como necesidad de cambio. Son parte de la historia natural de la conversión de la naturaleza en hombre mediante el signo de la palabra en el pensamiento para la acción. Desde la autonomía de la humanidad, como resistencia y ruptura, los vencidos construyen su tiempo de ruptura, imaginan otro mundo, resucitan en las comunidades que se levantan y engrandecen sus sueños y sus creencias para expandir su libertad. Dentro de su mismo *yo* que es un nosotros (en el sentido *transindividual*) cuestionan las mismas determinaciones estructurales. Miran y buscan alrededor para ver por dónde escapar a las normalizaciones y naturalizaciones de los vencedores.

Aun con el misticismo que puede alejar los deseos en el más allá inexistente, la cultura política y religiosa de liberación en los mismos mitos sigue siendo un terreno fértil para seguir preguntando por el *más allá* construido en el presente. Resignarse al realismo del mundo factual y sus contingencias, es aceptar el nuevo mito de la posmodernidad neoliberal como organizadora del olvido de la lucha de clases. Someterse a estos designios míticos del *fin de la historia* y la ontología del pensamiento único universal de las multitudes, sin referencias de clase y sin relación con el pasado, sería constatar que la oscuridad del poder y su apología

4. Es conocido que en México el mito de Quetzalcoatl, dios de los cuatro puntos cardinales, reconstruyó durante la colonia y en la contemporaneidad puentes culturales, nuevas imágenes relámpagos contra la condena capitalista (Matamoros, 2005: 40).

han logrado aplastar toda la esperanza del sujeto constituyéndose en otro orden social alternativo. Pero, podemos constatar que cada día nuevas grietas se abren y profundizan la crisis dentro del poder y su dominación, surgen campañas de combate. Como señala Sergio Tischler (2005: 45-46), para seguir constituyéndose en sujeto, estos hombres y mujeres de la clandestinidad deberán fortalecer los nexos profundos de las generaciones pasadas en el presente. Es decir, “configurar una nueva constelación con el tiempo roto, pero no muerto, de los revolucionarios”, esa fuerza mesiánica del pasado actuando profunda y secretamente como herencia de las tradiciones en la *Guerra de los dioses* (Löwy, 1998: 9-10).

En todas las civilizaciones, las significaciones delineadas en los dioses paganos, como signos negativos (lo que falta) ante la naturaleza y la carencia, fueron y son parte del genio creador cultural del poder-hacer en el instante mismo de lo cotidiano. En su interior, contienen la utopía que los hizo nacer. Es en la observación del mundo y la crisis permanente del concepto donde se construyen las posibilidades del hacer, producción y cultura que es la sociedad, una crisis permanente en la definición de la tradición como crisis de sus procedencias y definiciones posibles (Echeverría, 2001: 273). En esos múltiples gritos enraizados en el *no* a la carencia y la inclinación al fetiche, las convicciones éticas y sociales en el imaginario de otro mundo mejor para lo mejor, siguen floreciendo otros mundos posibles gracias a la constelación de la memoria del pasado re-activada en las resistencias. Como las esculturas mexicanas encontradas por Walter Benjamin (1988: 117) en un sueño de expedición científica en unas grutas en México, los dioses siguen siendo *esencia* como trascendencia del poder hacer. Al mirarlos estáticos en sus representaciones, con hombres que se inclinan ante ellos, Benjamin percibe las significaciones del movimiento de sus cabezas de derecha a izquierda en signo de *rechazo*. Constata que la dialéctica del *no* sigue manifestándose contra las reverencias a los mitos y sus violencias del pasado en el presente.

¿En el *ser* antropológico, mediado por la cultura de los discursos universales del capital, podemos pensar el arte de las resistencias y alternativas contra éste, líneas de escape frente a la categoría de belleza hecha ley? ¿El pensar negativo es una resignación a la condena mítica de las leyes y de los dioses o es la dignidad del tiempo de la resistencia, piedra angular de los gestos de la comunidad formando sus redes de movimiento y comunicación? No es nece-

sariamente en el misticismo donde surgen las posibilidades de los hombres transformados en dioses y héroes (cristos-hombres-negros y blancos, prometeos-héroes, *quetzalcoatl-topiltzins*, etcétera). Es en el mismo juego de las apuestas y las críticas mediadas con la universalidad concreta donde el concepto de cultura se reconstruye como mesianismo y utopía. Crea un espacio de innovación para rescatar las formas tradicionales, no con el compromiso de conservarlas tal cual, sino salvarlas del desastre del poder y la dominación que repite y reproduce la positividad hecha verdad en la realidad. Es la memoria que recorre los rincones de la tierra sincretizándose en el conflicto de las creencias y tradiciones locales. Es en la naturaleza, en la luz del sol y de la luna y en el sacrificio de los dioses para crear el mundo, donde los primeros hombres y sus posibilidades abrieron esperanzas. Los pequeños, los vencidos, los que caminan en la noche, esperan la caída del poder del sol para renovar con los sueños de la noche las posibilidades del sueño despierto de la mañana⁵. Como el mito de la Antigüedad de los gigantes, van más allá de los límites del poder de la naturaleza y sus inclemencias. Lo enfrentan y luchan con los sueños despiertos, construyen la resistencia y alternativa con su tiempo. Edifican las maravillas piramidales del arte y de su cosmovisión para controlar la naturaleza. Se levantan entre ruinas para posibilitar su alrededor.

Palabra, tiempo de ensueño y movimiento

¿Metafísicamente, podemos soñar otra realidad que las aparentes contradicciones de las sombras del mundo o la metafísica es solamente especulación irracional de lo divino inexistente, de lo

5. “Cuentan estos antiguos que era el Yacoñooy un guerrero pequeño, pero valiente y audaz, que nada temía, por grande y poderoso que pareciera [...] Rió el sol, confiado en su poder y fortaleza, e ignoró al pequeño ser que, desde el suelo, lo retaba. Yacoñooy volvió a desafiarlo y así dijo: ‘No me espanta la fuerza de tu luz, tengo por arma el tiempo que en mi corazón madura’, y tensó su arco, apuntando la flecha al centro mismo del soberbio sol. Rió de nuevo el sol y apretó entonces el meridiano cinturón de fuego de su calor en torno al rebelde, para así más empequeñecer al pequeño. Pero el Yacoñooy se protegió con su escudo y ahí resistió mientras el mediodía cedía su lugar a la tarde. Impotente veía el sol cómo su fuerza disminuía al paso del tiempo, y el pequeño rebelde seguía ahí, protegido y resistiendo bajo su escudo, esperando el tiempo del arco y la flecha”. Subcomandante Marcos, en *La Jornada* (México), 3 de febrero de 2003.

imposible en las visiones científicas del mundo y los problemas reales? ¿El hombre alienado será únicamente reflejo-sujeto entre las sombras, nudo de las redes del poder, o es en la oscuridad y la misma alienación donde surge la palabra que Michel de Certeau (1994: 150) llamaba lo “invisible”, la negatividad del *grand esprit*, lo silencioso en la autonomía-estrategia y en la palabra-táctica, proyectada en el presente hacia el porvenir? Lo sublime de la belleza del arte y la creación es el mismo hombre y la conciencia metafísica de lo más elevado (pues abstracto e invisible e inalcanzable por la racionalidad empírica del poder), recreado en lo anónimo y, por eso mismo, autónomo de un único y lineal desarrollo universal totalizador. Sin embargo, es en la mediación dialéctica del tiempo del valor de uso y del valor de la palabra como crítica negativa que se articula el mundo concreto del presente. Toda sociedad contiene en sus rasgos las dimensiones de la cultura, su relación con la tierra (la fertilidad, madre que da frutos) y sus dioses paganos o *bárbaros* (por todos lados surgen nuevos santos enmascarados y vírgenes locales que se rebelan contra las verdades universales de las iglesias planetarias). Vivimos, sufrimos y morimos a través de palabras y escritos, en relación con un pasado y un presente objetivados en acciones racionalizadas, concretizadas y ritualizadas hacia *fines precisos*. En las lenguas y sus estructuras podemos cerner palabras relacionadas al tiempo y al espacio, territorios densos de historia y su permanencia, densidad de significaciones *antiguas*, conceptos generados *fuera* de los mecanismos de producción capitalista.

Son tiempos discordantes dentro de la esencia de la crítica del mundo material. De ahí surge la palabra como subjetividad. Crea el cosmos y lo transforma. Por un lado, la crítica es la materia prima del mundo que produce y reproduce la naturaleza, por otro, es la crítica que nace como práctica del mundo. Así, desde las preguntas originales, cuestionamos las determinaciones de la culpa y condena del ahora de la carencia como determinación lineal y homogénea de la verdad. Desde luego que, aunque el pasado y los sueños forjadores de constelaciones se pierden en lo fáctico del realismo de la oscuridad del presente, los recuerdos de experiencias hacen resurgir las posibilidades de la urgencia del tiempo de la práctica para enfrentar el presente y sus condenas de lo estático de los cuentos de la historia repetida del “así fue, así es y así será”. Al contrario, la metafísica es la ruptura como posibilidad, como concepto de crisis y lucha de clases. En

efecto, los deseos de la metafísica son los sueños de otra cosa inexistente en lo real, se vuelve posible por la constatación de un tiempo quieto y vacío en las verdades fácticas. Las racionalidades de los juzgamientos hechos a la metafísica siguen queriéndola enterrar, pues como concepto y realidad es una especulación intelectual de lo que no existe en lo real. Sin embargo, a pesar del empirismo de las ciencias que la niegan como posibilidad en el mundo, sigue siendo un obstáculo para el pensamiento dominante ya que es parte de las constelaciones del movimiento, pasado legible en la historia de las posibilidades de pensar en el tiempo con futuro, más allá del dolor en la vida cotidiana.

Así pues, el tiempo no es concebible sin ese movimiento de la metafísica de la rebelión, la revolución, el cambio tan deseado en la re-creación. Para hacerse configuración en el espacio concreto necesita extenderse sobre aquello que desea, aquello que vive anhelando y amando lo inexistente. Así es como desde la contemplación del deseo se nombra y se objetiva el mundo y los deseos que la animan como metafísica. Es lo contrario de la oscuridad de lo vívido. Es la raíz de la experiencia del movimiento que niega la vida como continuidad del instante, es la discontinuidad que ocasiona el creer en otra cosa *aquí y ahora*. En el instante del deseo se ubica la locura de la palabra de la noche, prohibida y aislada del ensueño de otro mundo en el mundo real de lo cotidiano del *entonces*. De esta manera, en el reto de las culturas y sus identidades hay un compromiso irrenunciable con el pasado y los sueños que vitalizaron las formas de sociedad.

[Mi] sueño me lo ha revelado claramente, de manera que ya lo sé. Sí, estoy encantado y animado. Mi corazón late por la misma razón que las uñas de un cadáver continúan creciendo, late humanamente, y en verdad se siente Feliz. Es un libro esa palabra de sueño, mejor que el oportuno y que la cerveza, y me circula por las venas como el amor y la vida, y por eso no deseo arrancarme a mi sueño y a mi soñar [...] ¡Abiertos, abiertos! ¡Los ojos abiertos! ¡Esos son tus propios miembros, tus pies en la nieve! ¡Recógelos y ponte en pie! ¡Toma...! ¡Hace buen tiempo! (Mann, 1987: 499)

Tiempo, mito y dominación

En el mismo mito del tiempo de los poderosos, héroes, representaciones e imágenes del pasado, se encuentra la sangre caída

de los sacrificios, son ellos y su sangre lo que hizo-hace-y-hará el tiempo de la rebelión. Sin ellos el tiempo no existe, sería la muerte como determinación y destino inscritos en la ley y el derecho. Paradójicamente, esa manifestación espontánea de la violencia en el mito contiene dimensiones dialécticas definidas. No se trata de una rebelión con medios hacia fines precisos. Al principio todo es manifestación de un no a la ley y su mito, ya sea contra la fuerza de la naturaleza o contra la naturalización de las relaciones sociales de dominación. Hay múltiples ejemplos en las leyendas de los héroes que son clarificantes de la manifestación mesiánica y utópica del coraje y desafío del placer ancestral de existir. No surgen como expresión del suicidio ante la imposible posibilidad de cambiar el mundo, nacen y mueren para re-emergir en la germinación de la esperanza de aportar a los hombres una promesa de lo *nuevo*. Como lo señala Karl Mannheim (1941: 205), podemos decir que las posibilidades del sujeto social en su configuración histórica y simbólica no es un producto artificial, como la planta y sus frutos crecen a partir de la semilla y su cuidado. En realidad, esos hombres que desafían el mundo poderoso de la objetividad de la ley encarnan en su cuerpo y espíritu lo que la comunidad ha rebuscado ayer, hoy y mañana, el todavía-no-aún inexistente de los deseos de luchas anteriores y actuales. Como Jorge Luis Borges (s/ f), mirando la luna que ha visto tantas lágrimas, el sólo hecho de ver con las ventanas de los ojos, es pensar para hacer palpitar el corazón que nutre los deseos de percibir otra luz entre las tinieblas del mundo. “Hay tanta soledad en ese oro. / La luna de las noches no es la luna / que vio el primer Adán. Los largos siglos / de la vigilia humana la han colmado / de antiguo llanto. Mírala. Es tu espejo”.

A pesar de la fuerza del mito de la mercancía reificando relaciones sociales, surgen preguntas y acciones que muestran oposición y coordinación para el reforzamiento de la potencia liberadora. Frente a los discursos dominantes universales surgen múltiples formas de resistencia y negatividad acumuladas en los relámpagos de la historia. En el centro de los comportamientos, ligados a la cosa-naturalizada por la sociedad del espectáculo, constatamos que el pensar contiene ese deseo-querer inscrito en la insatisfacción de algo que falta en el concepto. En aquellos que niegan la condena de la razón del derecho y la ley como instrumentalización de la violencia (Guerra Justa hacia fines justicieros) se expresa el ¡Ya basta! Como nos sugieren Adorno y Walter

Benjamin, disponen teológicamente y políticamente de la soberanía subjetiva del no, una posibilidad de facto de la violencia de lo divino contra la violencia sagrada organizada por los poderosos. Como una necesidad vital para la vida pueden rechazar la violencia mítica fundadora del derecho como condena. Con el pasado más cercano, las distancias creadas en el tiempo con el presente se confirman en los puentes de la solidaridad que unen los variados caminos de la resistencia en movimiento. Sin embargo, aun con las barreras creadas por los poderosos, los muros de la vergüenza asfixiantes entre Norte y Sur, las totalidades de sentido del poder son derrumbadas con la fuerza del movimiento de la *necesidad vital*. Desesperadamente aislados, en mil resistencias, los pobres-miserables hacen explotar la *totalidad*.

Así, parafraseando a Benjamin y Adorno, la *dialéctica negativa* ve la caída de la metafísica y los derrumbes de la civilización-bárbara con la mirada del ángel pasmado ante las catástrofes humanas. Luchar por lo imposible es participar en el crecimiento de la solidaridad del hombre, ese deseo constante de lo *nuevo* que enfrenta la *repetición* de lo inmóvil como dogma universal. Su realización es justamente porque la vida de la humanidad piensa en el lugar de lo posible de los vencidos, jamás realizado, pero deseado potencialmente en las múltiples representaciones de la cultura y la identidad que son la negatividad del mundo y la potencia liberadora por lo bello de lo no existente. La subjetividad anticipa otro arte de vivir para crear lo *nuevo* como necesidad vital y cotidiana de la palabra solidaridad.

Aquí encontramos la necesidad de pensar el carácter de lo mítico y lo sagrado de la violencia, el Estado y su filosofía. Al reflexionar con Adorno sobre la oscuridad del mundo, se rechaza la violencia del discurso universal y el mito del derecho dando cabida al instante de la resistencia, la necesidad de la violencia revolucionaria, siempre señalando un camino hacia adelante. En *Para una crítica de la violencia* Walter Benjamin (2000, vol. I: 242-243) afirma que en el mundo real del derecho, con sus normas del poder que limpia la falta, se conoce la violencia mítica más no la divinidad del deseo. En el instante del *ahora* del poderoso bastón del derecho que aplasta las formas divinas de la violencia, se vuelven soberanos los signos inscritos en la subjetividad. Llamen a la libertad para sobrevivir en el mundo de la violencia administrada discrecionalmente en la comunicación, el control y la vigilancia del mito del derecho y la violencia legalizada.

Pregunta en el movimiento de la desesperanza

Cabe subrayar que el pensamiento de Adorno no está aislado, no es el resultado de una *mente brillante*. La crítica de la *Dialéctica negativa* es parte de un proceso de acumulación de muchas experiencias dramáticas, lugares de apocalipsis y profecías contra los males. Sin embargo, si el decir *no* contiene el querer y desear otra cosa, también se oscurece dentro de las dolorosas historias hechas humo en los hornos de la identidad. La clave inmediata de respuestas recíprocas al mundo vívido de la identidad y la negación del Otro, es enfrentar críticamente la violencia y el aburrimiento de la repetición preguntando: ¿qué es justicia o qué es lo justo? La pregunta nace en la misma identidad conceptual del mundo, es el nacimiento de la filosofía como pregunta y conocimiento doloroso, se encamina al cuestionamiento del *aquí y ahora* que se conjuga con un movimiento hacia el *más allá* en resistencia y en ruptura con múltiples espejos del mundo real: la verdad de la justicia que es no-verdad de la justicia es la inmediatez del mundo y la ruptura.

Al penetrar desde nuestro interior la *conciencia* del carácter ilusorio de la totalidad, como identidad y contradicción, notamos la culpabilidad como centro del pensar con la dominación, pero también un punto de partida de su ruptura que es negatividad del mundo y sus formas. Al final, del lado de la vida, se confirma que es en el cuerpo mismo donde se puntea la ausencia de lo deseado en el cuerpo vívido como *paisaje*. Una mirada crítica que se sitúa en el mundo empírico, que deja atrás el pasado como ayer estático, verá solamente una dialéctica de la síntesis del poder, de la subjetividad aparente. Es necesario pensar distintivamente el tiempo del presente homogéneo y vacío del poder también como una condensación de *a-presentes* (Benjamin, 2000, vol. III: 439 y 442), pues lo anterior, como excepción, resurge de las huellas en los escombros de lo establecido.

Desde luego que la metafísica, como desesperanza, se origina en el mundo. No es el camino del suicidio como negación pura y simple, expresión del bloqueo de las ideas del movimiento. Debe verse como el punto de partida de la cultura, una posibilidad del movimiento de la existencia humana. A pesar de la fuerza del mito hecho violencia, desde el inicio, la cultura y sus relaciones sociales es la pregunta violentada, es el suspiro del oprimido agobiado por la fuerza de la naturaleza hecha dolor y carencia, es el inicio

del grito de la esperanza en la desesperanza, la lucha y la organización por y hacia un mundo mejor. En ese instante del deseo, la crítica profunda que subyace en el enunciado nacido de la pregunta estará en la construcción del sujeto en acción. En la doble realidad de la negatividad, las carencias, el hambre y el dolor serán participantes de una hermenéutica profunda que cuestiona, nombra y vuelve a preguntar en la cultura misma de la dominación: ¿para qué vivo, para morir en la condena del mito del derecho hecho poder? ¡No!, responden los oprimidos desde la *dignidad* (Holloway, 2002), cuestionan, rompen en mil pedazos el espejo para abrir las puertas de lo posible.

Es en la ruptura con la violencia de las nuevas *épocas* de guerras *legítimas* y *justas* donde surgen las resistencias fundadoras de lo *nuevo*, rompen el círculo vicioso para participar en las preguntas del pasado en el presente. Las significaciones y representaciones en un espacio y tiempo alterno a la crisis han sido el inicio de un camino de cuestionamientos iniciados con la reflexión y negación inscritas en las líneas de escape hacia la metafísica. Son inflexiones o relámpagos de la historia frente al mundo de la carencia. Si nos preguntamos por la herencia del tiempo del pasado y sus significaciones, inflexiones dentro del significante, la pregunta esencial es el comienzo del exilio del mundo, es la locura del alejamiento a lo anormal para la búsqueda de lo divino del sueño de otro mundo. Los cuerpos lánguidos de la realidad repetitiva de la miseria del mundo cuestionan sufriendo el deseo de otro mundo.

Para responder y cuestionar *su* mundo, el *apocalipsis* como configuración del deseo es la crisis tormentosa de la utopía milenarista anunciada en el mesianismo como una profecía en tanto *espera*. Las preguntas se alejan del mal para pensar ese mismo mal, toman conciencia del bien deseado y el movimiento hecho acción. El alejamiento abre perspectivas frente al mundo, el movimiento y la vida contra la muerte rompen los esquemas de la verdad concluyente del así es y así será, para pensar la no-verdad desde el interior de sus mismas conclusiones. En este sentido la metafísica con su *espera mesiánica* no es cerrada y estática. Moviliza las voluntades, abre brechas para poder vivir y caminar, no en la carencia, sino con otros sueños, constelación de inflexiones que permiten configurar otro futuro.

La crítica son las luchas que se constituyeron en la cultura, la subjetividad y la negación de un mundo de necesidad hecho de muerte del Otro. En el momento de la caída de la metafísica, el

pensamiento y preguntas de Adorno son solidarios al pensamiento dialéctico crítico. Su anticencia es parte de las reflexiones rebeldes, mesiánicas y críticas a la violencia. Entre culpa y condena, olvido y memoria, sufre las posibilidades de hacer explotar las identidades manipuladas e impuestas por las ciencias y su cultura. Pensar los deseos y aspiraciones de liberación mesiánica y redención de la historia es desear la utopía intramundana para rasgar las pinturas genéricas de la identidad. La *certeza* es la violencia de lo divino y mesiánico como negatividad frente al mundo, la que se niega a rebajarse a los discursos universales y las identidades ligadas al poder. En este sentido, la violencia divina es autónoma y soberana de las verdades absolutas del poder y la dominación. Según Benjamin (2000, vol. I: 243) la crítica de la violencia está en el centro del mito de la violencia, es signo y representación distintivo de la dignidad.

Las configuraciones mesiánicas de la *espera*, fragmentos de las luchas, han sido muchas veces derrotadas por la fuerza del poder. Sin embargo, muchos cristos crucificados y héroes-estatuas son parte de la metafísica que los hizo nacer, son parte del *no* y de la pregunta que irrumpe en el enunciado de otra cosa que los hizo existir.

Religión y memoria como esperanza

Aunque las *figuras* societales estén ligadas al poder del mito y de lo divino como contradicción, debemos constatar la existencia de las verdades en la vida, al mismo tiempo que la dialéctica de las no-verdades como resistencias autónomas de los movimientos. Existe una cita secreta entre las generaciones del pasado y las del presente en los carnavales dialécticos de lo cotidiano. En los significantes del lenguaje, en las edificaciones, en las creaciones artísticas, en los poemas de la magia [*féerie*] benjaminiana existen esos índices secretos de las capacidades utópicas, una *estrella de la redención*, la puerta por donde puede llegar el *mesías* (Benjamin, 2000, vol. III: 430). Así, podemos decir que en las simplicidades del lenguaje y de la irracionalidad poética y metafísica de la palabra podemos encontrar las líneas de la imaginación de lo posible, una racionalidad de lo diferente. Se trata del *no* implícito en la literatura y las pasiones negativas de la vida⁶, está presente en los

6. Sobre los laberintos del *no* como negación del mundo véase Vila-Matas (2005).

antagonismos de clase, puede explotar como los volcanes en cualquier *instante*, se expresa en los intersticios del tiempo extraviado de los cambiantes escondrijos de la oscuridad de lo vivido. Se trata del tiempo de la redención de los *olvidados*, los pequeños momentos cotidianos de la historia acumulada por los *negados* en la *gloria* del progreso.

Como lo propone Adorno, por cierto desde la perspectiva de Walter Benjamin, la metafísica en el seno de la cultura debe permitirnos penetrar los mismos conceptos y representaciones del mito de la identidad para hacer re-saltar lo irregular, lo anormal, lo que no entra en las identificaciones de la ciencia del *mundus intelligibilis*. Si la vida no es solamente lo que existe como desesperación, entonces en la constelación nos re-encontramos con los caminos anteriores, lo que perdura y emerge en la dialéctica de las representaciones como deseos de liberación contra la carencia inscrita en las mutaciones socio-tecnológicas. Se trata de las tensiones que se encuentran en el sueño-despierto de Ernst Bloch, es la esperanza como potencia que está luchando en-contra-y-más allá del mito de la *cosa*, de la verdad-apariencia de lo institucional como indestructible, como espacio y centro de reflexión. Así, podemos decir que el pensamiento negativo como constelación es utopía (confrontación), crisis y alternativa. Se distancia dentro de la misma cultura política establecida como lucha subterránea contra el peso secreto e inquietante de la actualidad como síntesis social en los cuerpos y subjetividades.

¿Por qué en los momentos de grandes transformaciones de paradigmas del presente surgen nuevos movimientos mágico-religiosos? ¿Por qué los científicos sociales se preocupan del surgimiento de nuevas sectas reconstruyéndose en-y-con las viejas técnicas de la tradición y el creer? ¿Para qué servirá identificar, clasificar y homogeneizar como más o menos peligrosas las prácticas del creer en otro mundo que el conocido como institución y verdad? Para acercarnos a la comprensión de las nuevas formas del creer, hay que mencionar que estamos inmersos en los mitos de la historia y del poder para evidenciar las tensiones utópicas que se entretajan al interior de lo religioso y la realidad, la dialéctica marxista del *opio del pueblo* y el *suspiro* de liberación. Si ciertos movimientos liberacionistas y racionalistas explican lo religioso de manera unívoca, desde el poder que lo recupera y lo cautiva, no ven, no escuchan esos suspiros contenidos por el oprimido en un contexto económico e histórico. No ven que dentro

del mito de la violencia de la condena y la culpa se encuentran también las significaciones simbólicas de las lamentaciones de los miserables de la tierra.

Aunque la tragedia de la *indiferencia metafísica* se esta adueñando de nosotros, siempre existe la intuición que otro mundo posible existe. Es cierto que en el mundo real queremos verdades y seguridades del yo individualizado concreto. Cada vez nos alejamos más unos de otros, desconocemos el mundo del amor y la solidaridad como gestos principales de la duración del tiempo de la esperanza para la vida. Sin embargo, hay esta certeza potencial que otra cosa existe pues, nos cuestiona y mueve diariamente. No podemos vivir sin los sueños de otra realidad, nos movemos constantemente hacia un todavía-no deseado. Como menciona Ernesto Sábato (2000: 12): “Hay algo que no falla y es la convicción de que –únicamente– los valores del espíritu [la metafísica como esperanza] nos pueden salvar de este terremoto que amenaza la condición humana”.

En algún lugar de la memoria algo se adueña de nosotros. La culpa y la condena del derecho no son el final del camino del hombre, anónimo y prisionero de los laberintos del poder. También ese hombre es la luz de la metafísica proyectada en las sombras de la realidad de la noche sin estrellas. Con la *dialéctica negativa* podemos resaltar las saturaciones del tiempo. Los deseos y las posibilidades cercanas a la salvación se resignifican en luchas de la no-identidad en el presente. Con la categoría del tiempo creado por la rebeldía, el pasado se reactualiza en el presente y en el futuro. En la reapropiación de las potencialidades del pasado en la presencia-negatividad de lo negado, la constelación hace explotar la violencia fundadora y administradora del derecho que también busca reactualizarse en el mundo del presente.

Así, en la dialéctica de la imagen, hay que reunir o desmontar las significaciones de las imágenes heroicas y mesiánicas para comprender las experiencias cotidianas como resignificaciones socio-históricas de los choques con lo moderno. A partir de los montajes históricos de los conceptos y de sus representaciones con sus imágenes de futuro, debemos proponernos desmontar paradójicamente esas mismas formas para evidenciar, con la metafísica, las líneas y fragmentos de lo posible. No hay ley de causa y efecto en el conjunto de significantes pues corresponden a significaciones sociales inscritas en las tensiones sociales. En efecto, en el hombre que actúa hay interacción de los campos del exterior

e interior. De manera importante, el hombre puede tomar y decodificar el exterior desde su interior y llevar ese campo interior al exterior de manera nueva. Así, la subjetividad del interior es objetivación del exterior y coincide en la crítica de la cultura que fundamenta lo nuevo.

Adorno (1986: 365-368) afirma que lo que el espíritu del mundo de la dominación quería hacer como su parecido (sujeto-objeto), se mueve constantemente con lo que no se le reconoce como cultura y espíritu. La metafísica, considerada como el mal absoluto, se *esconde* de la dominación, no quiere ser parte del mundo materialista y filosofía de la oficialidad. En ese proceso de circulación material científica, como el dinero y su poder, la metafísica adorniana, con el espíritu estético ante lo feo del mundo, vuelve a ser el punto de escape ante la verdad del dinero y la ciencia positiva que niega lo humano como potencia de transformación.

El espíritu crítico se rebela como Prometeo. No acepta la enfermedad social ni la condena como mal absoluto. Tampoco la resignación del tiempo de la realidad, sueña otro mundo, otra cultura, otra vida con la duración del tiempo de la crítica, la estética y la ética como movimiento y cambio. No se debe intentar remontar el tiempo de las artes de la conversión y los valores sociales románticamente hacia atrás, sino constatar que las constelaciones están en el presente de nos-otros. Subrayar que actúan secretamente en el recorrido de las resistencias del tiempo de la insubordinación. Como dice Jorge Luis Borges (2003: 26) en *Tlön, uqbar, orbis tertius*: “el presente es indefinido, el futuro no tiene realidad, sino como esperanza presente, el pasado no tiene realidad, sino como recuerdo presente”, es decir, según nos-otros, los a-presentes del tiempo del espejo roto en mil pedazos como negación y redención de la esperanza y la utopía.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2006) *Méaphysique, concept et problèmes*. París, Payot.
- (2004) *Minima moralia*. Madrid, Akal.
- (2003) *Dialectique négative*. París, Payot.
- (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- ARAGON, Louis (1953) *Le paysan de Paris*. París, Gallimard.

- AUGÉ, Marc (1998) *Les formes de l'oubli*. París, Payot-Rivages. Hay edición en español: *Las formas del olvido*, México, Gedisa, 1998.
- BAUDELAIRE, Charles (1961) "Le Spleen de Paris", XLVIII, en *Oeuvres complètes de Baudelaire*. París, Gallimard.
- BENASAYAG, Miguel y CHARLTON, Edith (1991) *Cette douce certitude du pire*. París, La Découverte.
- BENJAMIN, Walter (2000) *Oeuvres*, 3 vols. París, Gallimard.
- (1991) "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- (1988) *Sens unique*. París, Union Générale d'Éditions 10-18. Hay edición en español: "Embajada mexicana", en *Dirección única*. Madrid, Alfaguara, 1987.
- (1971) "París capital del siglo XIX", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, traducción de Roberto J. Vernengo, Monte Ávila, Montevideo.
- BLOCH, Ernst (1991) *Le principe espérance*, 3 vols. París, Gallimard. Hay edición en español: *El principio esperanza*, 2 vols. Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- (1977) *L'esprit de l'utopie*, París, Gallimard.
- BORGES, Jorge Luis (2003) "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", en *Ficciones*. Madrid, Alianza Editorial.
- (s/ f) "La luna", disponible en: <http://amediavoz.com/borges.htm> [consulta: 02/ 03/ 07].
- BOURDIEU, Pierre (1999) *La miseria del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CERTEAU, Michel de (1994) *La prise de parole*. París, Seuil.
- DEBORD, Guy (1992) *La société du spectacle*. París, Folio. Hay edición en español: *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 1995.
- ECHVERRÍA, Bolívar (2001) *Definición de la cultura*. México, Itaca.
- FERRO, Marc (2003) *Le livre noir du colonialisme. XVIème-XXIème siècle: de l'extermination à la repentance*. París, Hachette-Pluriel.
- FOUCAULT, Michel (1997) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI Editores.
- (1989) *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI Editores.
- GOLDMANN, Lucien (1985) *El hombre y lo absoluto*. España, Ediciones Península.
- HOLL, Hans-Günter (2003) Postfacio en Adorno, *Dialectique négative*. París, Payot.
- HOLLOWAY, John (2006) "Un mouvement 'contre-et-au-delà'. À propos du débat sur mon livre *Changer le monde sans prendre le pouvoir*", en *Variations* (París), primavera, Parangon/ Vs, págs. 11-30.

- HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- LÖWY, Michael (1998) *La guerre des dieux*. París, Éditions du Félin.
- y VARIKAS, Eleni (2007) “El espíritu del mundo en las alas de un cohete. La crítica del progreso en Adorno”, en HOLLOWAY, MATAMOROS y TISCHLER (comps.), *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, págs. 95-109. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).
- MANN, Thomas (1987) *La montaña mágica*. Madrid, Plaza y Janés.
- MANNHEIM, Karl (1941) *Ideología y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MARCOS, Subcomandante (2003) en *La Jornada* (México), 03/ 02/ 03. Disponible en: www.jornada.unam.mx/2003/02/03/006n1pol.php?origen=index.html [consulta: 02/ 03/ 07].
- MARX, Karl, (2000) [1864-1877] *El capital. Crítica de la Economía Política*, trad. W. Rocés. México, Fondo de Cultura Económica.
- y ENGELS, Friedrich (s/ f) *Obras escogidas*. Moscú, Progreso.
- y RUGE, Arnold (1970) *Los anales franco-alemanes*. Barcelona, Martínez Roca.
- MATAMOROS, Fernando (2005) *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. México, UV-BUAP.
- MOUTOT, Gilles (2004) *Adorno: langage et réification*. París, Puf.
- PÁEZ DÍAZ DE LEÓN, Laura (comp.) (2001) *La escuela de Frankfurt, teoría crítica de la sociedad, ensayos y textos*. México, UNAM.
- PRÉVERT, Jacques (1968) *Paroles*. París, Livre de Poche.
- ROITMAN RONSENMANN, Marcos (2004) *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo*. México, Siglo XXI.
- SÁBATO, Ernesto (2000) *La resistencia*. Buenos Aires, Seix Barral.
- SOHN-RETHEL, Alfred (2001) *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Barcelona, Viejo Topo.
- TABUCCHI, Antonio (1999) *Pequeños equívocos sin importancia*. Barcelona, Anagrama.
- TISCHLER VISQUERRA, Sergio (2005) *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala, BUAP y E-G Editores.
- TRAVERSO, Enzo (2004) *Cosmópolis, figuras del exilio judeo-alemán*. México, UNAM-Fundación Cultural Eduardo Cohen.
- VILA-MATAS, Enrique (2005) *Bartleby y compañía*. Barcelona, Anagrama.
- WEIGEL, Sigfrid (1999) *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Barcelona, Paidós.

Distancia y mimesis en la teoría estética de Adorno y en el arte y la literatura contemporáneos

José Manuel Martínez

Los espacios de arte y de cultura urbana contemporánea incorporan, corrientemente, en su programación la crítica social y la difusión y promoción de las formas más radicales del pensamiento y de la lucha antisistema. Esto es así, en parte, por una contingencia: la articulación de redes y espacios posibles. Pero también hay una relación significativa más íntima entre las configuraciones contemporáneas del arte y la literatura y su negación de todos los sistemas que parece ser la paradójica función cultural asignada a los centros de arte y cultura: la crítica del todo social. Su propia ausencia en una ciudad es grave, en tanto que es un síntoma que delata una clausura. Por cierto, esto tiene consecuencias para el arte y sus formas de exhibición y producción, pero sobre todo afecta a la forma del espacio de comunicación —¿las luchas contemporáneas crean un híper-espacio comunicativo abierto? (Brea)— y de las redes de lucha. La asociación entre revolución y vanguardias estéticas no había parecido como problema hasta que el principio de conservación —la “mimesis de la rigidez de la naturaleza” en la terminología de Horkheimer y Adorno— se aplicó a la propia revolución y el arte o bien se plegó a las exigencias de la *cooperación* social o bien fue calificado de arte *degenerado*; eso sucedió aproximadamente en la época del giro del futurismo hacia el fascismo y la interrupción de la colectivización demorada hacia las nuevas políticas económicas que ya nunca más fueron abandonadas. Ya no dejó de plantearse la ruptura entre las *luchas políticas* y lo *nuevo cultural* aunque, posiblemente, sea la memoria del arte y su apego a los objetos materiales y el cuerpo vivo de los hombres y las mujeres, su mimesis con el placer y el dolor, su distancia con *lo dado*, lo que mantuvo una tensión negativa radical frente a los sistemas y la política.

El lugar de los sujetos puestos en filas –apegados a la mimesis protectora de la horda (Canetti-Horkheimer)– pasó a ser la forma invertida de la alineación política, hasta el punto en que hoy bien puede uno preguntarse por el carácter *artístico* de las luchas inorgánicas antisistema que, por otro lado, tampoco se sustraen a la entropía del frenesí mimético del rito. Este es uno de los puntos que una teoría de la estética contemporánea podría aportar a una dialéctica de las luchas contemporáneas y podría analizarse tomando la historia contemporánea del arte como un modelo: ¿las vanguardias, el lenguaje de las vanguardias, las obras vanguardistas, actúan todas con el mismo tipo de estrategia? Parece que las hay que buscan en la simplicidad de las comunidades agrarias (como el viejo Marx y los jóvenes expresionistas) las estructuras elementales de intercambio y la intensidad del rito: uno de los primeros pasos de las vanguardias de comienzos del siglo xx fue la indagación de las imágenes del mito: el toro, las máscaras rituales africanas y, particularmente, en América Latina esa asociación alcanzó niveles irrepetibles (pienso en *clásicos* como Asturias y Guillén, aunque en casos como el de Tamayo la búsqueda plástica parte de las formas y colores tradicionales de Oaxaca e indaga más allá en aspectos espaciales y formales que, indudablemente, plantean otra relación entre forma y contenido tradicional; algo parecido podría decirse de Carpentier, y en Cortázar ya casi todos los contenidos dejan de repetir su lugar cultural previo, jugando con ellos, en todo caso, como en la parataxis y la ironía: el jazz, el barrio, la presencia de un tigre en la casa ya no remite a Quiroga, Adorno se convierte en un obispo y es el nombre de un gato). Otras vanguardias remiten al gesto ambiguo de Duchamp: se trata de proponer nuevas sintaxis, nuevos significados, hacer polivalentes los bienes de intercambio, romper espejos, alterar la relación entre los materiales y las series del sujeto, tender líneas que rompan el dualismo de las *ideas* y los cuerpos. Hacer un estudio exhaustivo requeriría de todo un programa de investigación. Por ahora quiero señalar que la repetición, el síntoma freudiano, los *tipos* de acción, dan cuenta de fenómenos de *superficie* que requieren un análisis de *profundidad*.

Es posible partir de alguno de los polos de la disociación o partir de la crítica de los sistemas de *conservación* de las formas y la *energía* social. Es decir, es necesario criticar las doctrinas sociales que describen el estado del mundo real, sus relaciones intra-

sistémicas (Habermas), dar su génesis ideal también es oportuno (Negri). Claro que es necesario tener en cuenta que para el análisis de las formas de la teoría económica o de la teoría jurídica alcanza con una filosofía del lenguaje al uso, pero puede cuestionarse el recurso a extrapolaciones de la teoría de las matemáticas o de la física (Deleuze) para el pasaje de la teoría social a la teoría literaria y tampoco resultan admisibles similares saltos de cantidad a calidad (Lenin) o similares pasajes en una teoría de la lucha como una cuestión de intensidad negativa (Negri). La *obra*, como la *mercancía* en tiempos de Marx, parece ser un objeto cultural prometedor para la crítica: se concreta en una materialidad, la del sistema y sus isomorfismos: algunas veces la mimesis del dolor se apropia del mismo cuerpo del artista, dañándolo de un modo irrepetible y efímero, su materialidad no hace concesiones al principio de conservación. Antitéticamente no sería humano pedirle a la lucha política que no tuviera en cuenta ese principio; pero la piedad, el registro del dolor no es cosa de la política. La *compasión* ya era más propia del arte desde la tragedia. La obra, que no sufre las mismas limitaciones *intensivas* que la lucha social y económica en tanto que *lugar* de conexión entre las formas de lo social, de la psique y la experimentación de todos sus extremos, puede dar cuenta, si se quiere en la forma del *modelo*, de la dirección de las luchas, de sus opacidades e ilusiones, de su dirección, de sus espacios y sus tiempos. Los mundos posibles no son sólo espacios lógicos de interpretación, los espacios posibles, como sus tiempos y sujetos ya no guardan relación con vectores hegelianos ni continuidades ideales. ¡Todo es posible! Quizás la ruptura de los años veinte ya no importe. Si hay algo de lo que el arte contemporáneo no padece es de una tristeza melancólica, la época de la nostalgia del *aura* de lo sagrado perdido ya está muy lejos en el tiempo.

Pero siempre conviene hacer una suerte de arqueología e indagar en esos momentos *formativos* como también en el orden de lo teórico. Las dos últimas obras importantes de Adorno –*Teoría estética* y *Dialéctica negativa*– guardan con las formas del arte contemporáneo, el de la sociedad globalizada y del sujeto después de la muerte del sujeto esa relación *arqueológica*, la de corresponder a una crítica de su período formativo –las vanguardias, pero también el modernismo– y una crítica de las formas epigonales de la filosofía moderna y su política: la metafísica y el fascismo. La noción de *mimesis* está presente en toda su crítica de

la forma artística y la sociología de la cultura y es un puente tendido entre lo *arcaico* y lo *moderno*. No es mi propósito hacer un inventario crítico de todos los usos que Adorno da a ese término que tiene, fundamentalmente, su origen en la estética y en la teoría de la literatura por un lado, y en la antropología cultural por otro: sólo quiero señalar que su apego crítico al nominalismo moderno y al nihilismo constitutivo de la subjetividad contemporánea le proporciona una amplitud de aplicación sorprendente que es esclarecedora de las formas básicas de supervivencia mítica en la crisis de la cultura y el sujeto en las sociedades de masas. La filosofía del *ser* y el fascismo muy arraigados en formas *naturalizadas* de la cultura europea y su mimesis arcaica: su negación de la *distancia* resultan irreducibles mediante una crítica de las *intencionalidades* que no renuncia al inmanentismo espinocista que ya se quiere *moderno* a pesar de su apego místico a nociones como sustancia y potencia: el argumento ontológico prevalece y puede cambiar la idea del dios. Las raíces de la cultura europea identitaria fueron puestas en duda más por Joyce e Ibsen que por Althusser. El cartesianismo al uso, la fenomenología requerían una crítica radical que debía dirigirse contra la teoría social y la metafísica, pero no desde el aire o en el aire, sino a partir de la crítica cultural llevada a cabo por la literatura y el arte. La *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* (publicada ésta póstumamente) tienen una unidad de propósito y se complementan una a la otra, dialécticamente, siguen esa metodología.

Esas obras fueron escritas durante la pausa utópica que atravesó la historia unos veinte años después de la derrota del fascismo de las potencias centrales y unos cincuenta años después del derrumbe de la cultura europea en la primera guerra total. La segunda obra, que tiene estructuras conceptuales que ya aparecían en la crítica musical, a la que Adorno dedicó buena parte de su vida pública, sobre todo al retornar a Alemania, construye, a mi juicio, una teoría dialéctica del lenguaje que posibilita la articulación semántica y sintáctica de un estado de cosas en la que el horror que se hizo sentir, y de un modo extremo, siempre puede actualizarse en la forma de la memoria, del vestigio cultural inmanente y en los simples hechos. La cadena de los horrores es disjunta —no hay un horror que sea la repetición de otros horrores—, pero la falta de memoria y de articulación lingüística del espanto impide su elaboración y su evitación inmanente. La falta de una teoría del lenguaje del horror también impide su comu-

nicación adecuada, más allá del grito sustraído (¿Munch?). La cuestión de la distancia no clausura la presencia y de esto es consciente el arte que trabaja su objeto como una relación entre espacios y formas distanciados e inmanencia subjetiva y expresiva. La articulación de los sistemas de horror es condición formal y sustantiva de la posibilidad de una lucha que no se articula simplemente como una lucha entre contrarios (más y menos) absolutos o derivados uno del otro: el amo y el esclavo (Hegel) o el capital y el trabajo (Marx), sino que incluye en su concepto la dominación sistémica, la alienación del sujeto, el carácter total de los sistemas, los partidos y las naciones, verdaderos obstáculos a la libertad, a la igualdad de género, a la limitación del horror y el dolor y a *lo natural*; en suma: es necesario articular la prioridad del objeto y de la mimesis de *lo uno* más allá de los sistemas combinatorios y de las pulsiones pasionales por *lo otro*. La estética no agota la semántica de una crítica negativa, sin embargo, en la estetización que caracteriza lo social en una sociedad de comunicación (Baudrillard), conforma un modelo de crítica que, difícilmente, pueden alcanzar la antropología, la economía o la política como ciencias.

Ni la teoría del lenguaje de Chomsky, ni el análisis de la comunicación de Habermas, ni el estructuralismo, ni el formalismo son dialécticos: entendiendo por dialéctica no un sistema de progreso hacia algún objeto ontológico o ideal, sino la negación concreta de los sistemas culturales identificatorios. Sin embargo, esas fueron las gramáticas del antiimperialismo. Tampoco se trata de postular nuevas lógicas dialécticas fundadas en la negación del principio de no contradicción, sino de una lectura en lo que todavía es oscuro a lo que el arte y la literatura contemporáneos vienen dedicando ya bastante más de un siglo. ¿Puede leerse la *Dialéctica negativa* sin el recurso a los *Tres estudios sobre Hegel*? ¿Cómo puede leerse la *Teoría estética* sin el apoyo textual del drama nihilista? La lectura de la *Dialéctica negativa* como una teoría crítica de la ideología es anacrónica cuando ya no queda nada que develar (Sloterdij). Ciertamente, la *Dialéctica negativa* pudo leerse separada de la *Teoría estética*, como una teoría de la lucha y, si acaso, como una teoría *nocturna* de la lucha. Como una teoría de las *luchas* perdidas y pérdidas de antemano. Ese fue el malentendido fundamental de los años setenta, cuando la lectura se hizo orientada hacia el pasado, ya no tan inmediato, de los años veinte y sus modelos de percepción colectiva; es necesaria, en

cambio, una lectura proyectiva –si se quiere al modo de una *profección* laica y benjaminiana referida a fenómenos que en su momento de producción apenas se enunciaban– y, además, a partir de los *particulares* de la cultura; la insistencia de Adorno en una *monadología* de las obras –únicas y autónomas– es isomorfa a su negación de la metafísica del ser como una uniformación sintáctico-funcional en el sistema. Su crítica no puede ser alegórica, como sostienen algunos teóricos del arte posmoderno porque ya no hay ningún *sistema del cielo*, ni una generalidad de la muerte, cada obra es una nueva negación y cada crítica configura una nueva *constelación*. Desde una perspectiva nihilista y nominalista de *lo particular* es relevante el resto de inmanencia, de mimesis: cada forma merece ser confrontada con sus aspectos miméticos y considerada a la distancia del concepto.

La mimesis que Adorno encuentra en las obras de arte también remite a nexos con la vida y por la definición misma de *vida* a la lucha para evitar la dispersión entrópica en un contexto universal de disgregación sistémica de *lo particular*, de integración de *lo diferente*. Conspiran contra la comprensión de ese aspecto irreducible de la dialéctica de Adorno algunas tesis estéticas que la neutralizan: hoy día la tesis común entre los críticos de que el arte no pertenece ya a la esfera kantiana del *gusto* significaría que la crítica dialéctica del arte contemporáneo, al disociarse de esa esfera del placer y de *lo bello*, se alinearía con la ilusión fundamental de la fenomenología y de la ontología existencialistas: el desecho en el que se apoya la *gramática* profunda de la lucha después de los años cincuenta. ¿Esa tesis se autocancela? ¿Es una duplicación crítica de las obras? El mayor peligro de cancelación del carácter *productivo* y *agónico* de la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* viene de una crítica que parte axiomáticamente de la imposibilidad de un arte imitativo de *lo bello*, aunque la *Teoría estética* se aparta conscientemente de cualquier forma clásica y de cualquier esperanza fundada en *lo bello* (Bloch) tiene un lugar para *lo bello natural*. ¿Debería ser una belleza producida si es que toda la naturaleza sirve ya instrumentalmente a la dominación? La crítica no encuentra nada *especial* en los *restos de lo bello*, en esa poesía posible después de Auschwitz. Pero la clave no está en hacer del “todo vale” (Danto) un programa plano: la ciencia no reclama tanto para sí. Es que no se trata de interpretar el nominalismo de la cultura como un mero *reflejo* de la aceleración y el flujo de los actos de comercio en la esfera global (Jameson): el propio mercado mantiene la contra-

dicción de las “auras débiles” del arte bello (Brea). El programa arcaico del esteticismo de lo bello es, naturalmente, anacrónico, pero eso no remite el fenómeno estético a un puro acto perceptivo indiferente, el propio acto perceptivo es cognitivo y lleva en sí –igual que el acto del productor y que la obra misma– la inteligencia de su forma y sentido y, a la vez, la inteligencia de la forma y la falta de sentido de los sistemas del mundo.

Creo que ésa es la comprensión básica de la *Teoría estética* que no puede ser *actualizada* a partir de un programa cognitivo del *desorden* productivo-perceptivo del arte contemporáneo (Vilar). Esa *distancia* de la falta de *explicación* es más mimética de lo identitario que los restos de mimesis arcaica de la obra, que no se entrega a sí misma como *lo dado*. La obra es siempre *lo distinto*, distante. “Todo vale” también tiene un sentido radical. La producción de nuevas operaciones de percepción y las síntesis más arriesgadas constituyen el desafío dialéctico. El desafío de la obra no es encontrar una imposible *verdad* en el acto de quitar las hojas de cebolla que ocultan la esencia detrás de la *apariencia*. El residuo de mimesis, que el arte no deja de contener, no guarda con la *apariencia* ninguna relación necesaria, salvo que *necesariamente* las formas deben *aparecer* en toda su singularidad expresiva (Wellmer). La obra de arte tiene su verdad, pero esa verdad ni se agota en la mimesis ni en la forma sensible; la forma de la obra se despliega libremente y en su propio lenguaje intraducible: todavía más libre en su indagación que las teorías, guarda con la *representación* de lo que no es la propia obra sólo los contactos mínimos requeridos en cada caso por la negación de toda *naturalidad* en sí. ¿Es *para sí* también en las obras de vocación *ecológica* o naturalista? En ese acto de significar, la *obra* se consume como su *valor* de uso, efímero. Siempre es necesaria una nueva obra, no sólo una nueva disposición compositiva. Interpreto que las constelaciones adornianas en que se organizan los conceptos de nihilismo, nominalismo y mimesis tienen en las obras una aplicación crítica que va más allá de sí mismas. En ese sentido es que la crítica se refiere al carácter alegórico de la *interpretación* estética en Adorno, pero esa interpretación es insuficiente para Adorno: queda demasiado apegada a aspectos muy arcaicos de la modernidad, propios de la indagación benjaminiana del drama barroco. Adorno es irreducible a Benjamin, también y fundamentalmente en su estética: hay una gran diferencia entre la dialéctica de la imagen y la monadología de las obras en Adorno.

No hay una dialéctica de las puras formas estéticas en Adorno. La dialéctica es distinta de la *composición* de formas por el ojo. El lugar de los sentidos ya es un lugar cultural. No hay nada en la percepción que no haya pasado por la cultura, este aspecto de la mimesis de la obra y su recepción no sólo diferencia a Adorno de la concepción benjaminiana del *museo*, sino que también la distancia de la concepción físico-intensiva del *sonido* o de los *fluidos* en Deleuze. La monadología de la obra es significativa (sin suponer una exterioridad y una interioridad de las obras). La dialéctica de la obra en Adorno tiene un momento hegeliano: el del contenido, pero –insisto– si ese contenido fuera único y con el carácter de la universalidad, como en la alegoría, si estuviera como una nota a pie de obra ya no significaría nada, no tendría alcance alguno para comprender las obras contemporáneas, el minimalismo, el conceptualismo, la performatividad del arte sin objeto externo al artista. Aquel giro interpretativo que remite a una lectura epocal de la *Dialéctica del Iluminismo*, como una mera reflexión sobre el nazismo, hace una petición de principio: que el horror ha terminado, toda referencia al mismo en la teoría sería *epocal* o retórica; no habría nada que no permitiera volver a pensar la teoría de la sociedad en términos weberianos de ética de la responsabilidad, y la obra de arte sería otra vez una actualización de instancias más o menos ideales si el arte y la literatura y la crítica se separaran de ello sería por su propio capricho nihilista nietzscheano (Habermas). Eso vendría a decir algo así como que en sí nada tienen que ver el arte contemporáneo y la sociedad. Pero el arte persiste, tenazmente, en su carácter *degenerado* en los subjetivismos *modernistas*, en la ironía, en el nihilismo radical que no es compatible con la imagería metafísica sobre la que siguen reclamando la atención del pensamiento los programas de estudio que vuelven una y otra vez a plantearse el abordaje de las obras a partir de Heidegger y Sartre; tampoco se relaciona con prohibiciones icónicas trascendentes, el arte no acepta prohibiciones sagradas, estén escritas en el código que estén: el lenguaje del arte es *no derivable* de principios normativos.

Entre las normas que Adorno desconocía en su *Teoría estética* está la de la diferencia de géneros; sus análisis sobre el lenguaje del arte y la literatura se imbrican, la negación de un principio compositivo formal en la música pierde su carácter de negación *regional* ya que puede reaparecer en la concepción literaria del tiempo o tener un carácter *espacial* y sin *sopORTE específico* como ya

es común concebir el espacio contemporáneo del arte, el *net-art* como una red que se autosostiene, en el lenguaje deleuzeano desde *territorios autónomos*. El espacio del arte, sin suponer una exterioridad y una interioridad de las obras, conquista la ubicuidad, es inasequible al *arte* como institución y sus formas *estabilizadas*. Esto va mucho más allá del desorden del gusto (Vilar) ya que el arte hasta puede permitirse su negación como arte sin belleza y *recordar* el mimetismo de la *belleza natural*, tecnológicamente mediado, ya que no es tiempo de pinceles naturalistas y la realidad física ya no tiene *aura* ni subjetividad (la del idealismo alemán o el romanticismo poético inglés), pero queda un espacio para la fotografía de los fenómenos físicos más aislados, más vacíos de habitantes, de las morenas glaciares, de la poesía de *Cementerio marino*, que Adorno apreciaba como una de las mejores concepciones de la relación entre contenido y la forma en el arte contemporáneo, ese *Pierrot lunar* que se resistía a asimilar cualquier *carrera de observación científica* para conservar su contenido de verdad negativa de la propaganda. El lugar de la literatura, en la *Teoría estética* no es sólo explicativo –alegórico en ese sentido– como en *La dialéctica del Iluminismo* que buscaba iluminar las formas *arcaicas* del fascismo en la mimesis del dominador: la *Odisea*, y sus formas *modernas* en la mimesis del terror *protector*: *Juliette*. La *Teoría estética* estaba destinada a ser proyectada hacia la obra del vacío del sujeto, estaría dedicada a Beckett. Adorno consideraba que nadie como él había sabido describir la sociedad contemporánea como un campo de concentración. No hay nada que explicar en un poema de Celan “No busques en mis labios tu boca” [*Nicht an meinem Lippe suche deinen Mund*].

Kristall

La *Dialéctica negativa* es como un eco abstracto de Hamm preguntándose por un mundo allá afuera ¿después de una guerra nuclear? jugando a ser el amo y Clov, que lo abandona, no lo abandona, lo abandona, pero Hamm y Clov son aspectos de un espacio de relaciones, no es necesaria ninguna guerra nuclear, o bacteriológica, ni *efectos especiales*. Se trata sólo de actos simples y repetidos donde cuerpos atareados, resignados o vencidos luchan por salir de un espacio social cerrado en el que son eso: *meros cuerpos* sujetos a una *normativa de circulación*. La propiedad

es miserable, son los objetos del apoderamiento los que rodean al moribundo, y el lenguaje, *nombres* que dice el *Innombrable*. Si la concepción de la forma en Adorno también puede pensarse a partir de *Cementerios marinos*, y su vacío total y bello, completamente formal, o su negación de la presentificación constante y de la inmanencia absoluta de lo social, mediante la concepción del tiempo de Proust, la concepción de la lucha en Adorno no es extraña a la crítica de la moral paranoide del héroe (*Brand: Ibsen*): los sujetos precursores de los nazis ya estaban en un espacio distinto del que suponía Lukács, la crítica de Mann al *entusiasmo* clásico ya hacía suponer que no es cosa buena que los jóvenes abandonen la *montaña mágica* (resto positivo de la mimesis de la belleza natural) por *defender* los intereses de *sus* naciones, ni construir catedrales de hielo (Brand muere bajo la avalancha de nieve: otra expresión *mimética* no mítica de fuerzas naturales bellas, pero frías y mortales) nada tiene una justificación trascendental. Ya no hay personajes.

Los principios críticos no son principios legitimadores (Danto) aunque parezcan analíticamente semejantes a los principios de la metaética.

La *Dialéctica negativa* es el residuo que puede quedar de una filosofía después de Auschwitz. Mínima. Por eso es fundamentalmente crítica de la filosofía.

La única *ratio formal* que Adorno acepta en la relación triádica entre la obra, el mundo y el sujeto es la de la fantasía exacta, pero esta relación tampoco es del tipo Roms (siendo que *R* = relación; *o* = obra/ *s*; *m* = mundo, y *s* = sujeto) dada la inestabilidad interpretativa de la obra de arte contemporánea arriba apuntada, al negar su carácter alegórico, se trata mejor de una relación *n*-ádica: el mundo es una infinidad de proyecciones del *mundo real* de tipo negativo y hasta de tipo *bello*; el autor no clausura su significado, como querían los *realistas* (Brecht) en el clásico debate con Adorno. También los sujetos son, si se quiere, deleuzeanos: cada sujeto puede ser una serie de actitudes subjetivas; los sujetos no se agrupan en “tipos” de sujetos a la manera de los colectivos etológicos; la obra adorniana es abierta (Eco); su característica es el “vértigo” que ya acompañaba a la subjetividad (Poe) y a la naturaleza (Kant-Friedrich) desde los orígenes del romanticismo. Las instalaciones que rodean al receptor e impiden su representación unívoca: el vídeo-arte de *n*-vídeos simultáneos, anunciados por las máquinas del futurismo y los móviles de Calder ya

tienen ese carácter inestable que Adorno adjudicaba a toda la poesía moderna después de Baudelaire, cuando los valores entusiasmaban y hastían sucesivamente o, al mismo tiempo, aunque la distancia del mundo religioso ya haya congelado las flores y ¿ya no se padezca de delirios religiosos o éticos?; las auras *frías* no siempre se producen como en Celan, todavía hay espacio para la expresión. Toda lucha es *expresión* y el *expresionismo* con su propia decepción sirvió, justamente, para demostrar la limitación de una remisión a ultramundos, la expresión mundana de la infinitud de mundos posibles es suficiente expresión alternativa de *mundo*. Ante una lectura deponenciada de la obra de arte como “transfiguración de un lugar común” (Danto) y la respectiva deponenciación de la lectura de Adorno (Vilar) puede aceptarse que leer constituye significar [*reading constitutes meaning*] (Goehr).

Puedo aceptar, con Vilar, no sólo una entropía político-moral, me resulta algo más difícil concebir una entropía cognitiva y una entropía estética; creo que está justificado potencializar la lectura de Adorno pensándola como una lucha cognitivo-práctica de tipo dialéctico. La propia crítica contemporánea va en ese sentido adorniano analizando la estructura de la *apariencia*, la relación entre hechos, ficción y pronósticos, reconociendo la diversidad de los *lenguajes* del arte y sus maneras de *hacer-mundos* (Goodman). ¿Puede *citar* la música, como afirman las teorías del origen del lenguaje en la imitación del sonido, o su tipo de mimesis va más allá de una relación uno a uno con los objetos mundanos? El realismo *clásico* estaba por lo primero, igual que ciertas formas de mimetismo *romántico*. Pero las innumerables *n*-versiones de mundo son todas correctas, el trabajo las hace equivalentes y disjuntas, las obras de arte no son *etiquetas* que ejemplifican objetos por más que algunas veces puedan funcionar como tales tampoco son *ejemplares*. La dialéctica de tipo hegeliano ya había perdido el gozo clásico y el arrebató romántico del *agon* entre jóvenes campeones en época de Mann y Adorno; pero las formas contemporáneas de “cuerpos que explotan” en la representación de una “ilusión trascendental” no ejemplarizan nada ya que todos los mundos posibles son inmanentes, por eso sólo es posible un rastro de mimesis respecto de cada uno de ellos. La realidad pide al arte su forma de expresión. No hay ser, sólo hay *n*-entidades como *n*-formas de entidades posibles, o aspectos de un ente *x* o de un sujeto y cualesquiera: Hamm, Clove. No hay otra razón para que Adorno se hubiera ensañado con Heidegger, y ello a

pesar de la crítica de Horkheimer a la “razón instrumental”. Un programa de *poiesis* después de Auschwitz tampoco puede fundarse en la inmanencia absoluta y la negación del lenguaje como quería Artaud, aunque todo se hubiera originado en la misma experiencia básica [*von Senses gesprochen*], la mimesis es sólo residual y la expresión no es enfática, no hay un lugar para inversiones sustantivas básicas mediante mitologías miméticas, la falta de distancia, la repetición son síntomas.

No hay un ir más allá del ente, ni pueden adjudicarse al hombre las potencias que otrora se conllevaban en el argumento ontológico (Spinoza). Que el mundo es un *locus* industrial lo sabe el arte mejor que nada y Adorno ya había puesto énfasis en la tecnología en la producción de la obra, y en las luchas, claro. A lo sumo, toda obra de arte es un *enigma* en el sentido arriba apuntado Ro((nm)ns). El arte media entre los *n*-mundos y los *n*-sujetos como trabajo que es, dando forma a un objeto. La pluralidad perceptiva de la obra de arte contemporánea ya no se reduce a una cuestión de perspectiva (Velázquez-Foucault), sino que, como el *Grand verre* de Duchamp, el espejo se rompe y se producen múltiples realidades.

El objeto es industrial, y hasta los *animales* adquieren un carácter no salvaje (Wagman) aunque la expresión reclame una acción *salvaje* del artista (Beuys) como condición receptiva de expresividad, que no es posible *regresar* a un mundo anterior, *natural*; ello ya no es planteable ni como hipótesis, los *excesos* de expresión naturalista (accionismo vienés) se fundan precisamente en la necesidad de sobre-expresar todo mundo o sujeto *z* cuya relación con la situación no deseada o deseable resulte neutralizada por el acostumbramiento. Phaidon publicó, con un comentario de Petras, una colección de obras sobre el “comer o no comer”. Se vuelve con ello a un materialismo expresivamente naturalista, *primitivo*, eso es imposible, claro, y ya lo sabía el construccionismo, y lo sabe el lenguaje del arte contemporáneo de proceso que no se muestra como el saber de una región absoluta del conocimiento, ni siquiera de una región *primordial*, sino como una investigación en la forma y en lo informe, en lo negro, en el espacio y en sus formas de conformación de sujetos, en el movimiento y sus condiciones de posibilidad, en la corporalidad y sus límites, en las cuestiones de la identidad, de la violencia, de la diferencia, de las intensidades, en lo horrible y en esa investigación continuada, globalizada y negativa; la *Teoría estética* y la

Dialéctica negativa ocupan el lugar de un *organon* dialéctico que se apoya en ese *canon* de la cultura *modernista* en sentido lato, al que se pliega como su metalenguaje.

Las obras autónomas son capaces de realizar su propia crítica como condición de posibilidad para la articulación de un “grito” (Holloway). No hay puro grito, ni grito puro en la escena del teatro *off* o de una canción de Cage. No se trata sólo de una cuestión de intensidad del grito, aunque las intensidades, naturalmente, cuentan para la *recepción* y transmisión de una expresión, pero eso es relativo. Adorno consideraba que ciertas obras *expresionistas* de Schoenberg valían más que sus obras serialistas por su fresca crítica, por su novedad compositiva, no por su *expresión*; en definitiva, si valían más era por su forma y el valor conceptual de *contenido* de esa forma. En esa articulación del grito, necesaria para dar a la lucha un sentido cognitivo, la crítica a las tesis de algunos estudiosos de Adorno, como la tesis del desorden estético (Vilar) es primordial. El arte contemporáneo tiene una forma múltiple: a veces “grita”, otras veces niega mediante la ausencia casi completa de sonido o de forma perceptible: Adorno ya daba particular importancia a la diferencia entre *caos* y *asonancia* y entre *asonancia crítica* y *serialismo* y el lugar de la pura serie es el que se va a enfatizar críticamente por todo el arte contemporáneo a partir de Schoenberg, al menos hasta el minimal; resumiendo mucho, es el lugar de presentación del sujeto: ya lo había observado Freud con su concepto de “repetición”. Concedamos que pareciera que la intensidad debiera acompañar a la negación: negar es negar enfáticamente y de un modo *representativo*. Pero ¿por qué no fríamente? Para la tradición del teatro comprometido la negación era una cosa de grandes carteles (Brecht). Adorno negaba que eso fuera una negación radical. Contemporáneamente, parece haber revivido en las estéticas de izquierda aquel debate del *realismo*, aunque las tendencias del arte contemporáneo esta vez han sido cada vez más y más frías. Se discutió mucho acerca del sentido social del minimalismo, se discutió su casi ausencia de objetualidad y su serialidad representativa; el arte minimalista era considerado, por la izquierda, como un formalismo no crítico. Pero, entonces, ¿el caso del minimal constituye una suerte de experiencia teórica crucial refutadora de la filosofía de Adorno?

Claro que la difusión y aceptación del conceptualismo supuso un desafío para las concepciones estéticas de la izquierda. Lo mismo que el abandono casi total de formas “representativas” del

agon. El arte conceptual o, en general, ese arte del que puede predicarse su *entropía cognitiva* por su falta de representación directa de los objetos del *mundo real* es un desafío para toda estética o filosofía cognitiva: en consecuencia, o bien la *Teoría estética* y la *Dialéctica negativa* daban cuenta *anticipadamente* de esa forma de arte o bien quedaban canceladas en su potencia cognitiva y se ratificaba la tesis de la *temporalidad* de su referencia: limitada a las vanguardias y el nazismo. La literatura de izquierda acerca del arte conceptual parece haber despejado esa incógnita a favor de una interpretación como la que vengo exponiendo: pensando el arte conceptual como un arte crítico para el que vale una gramática del arte como la expuesta por Adorno (Osborne), dándole al arte conceptual el carácter de una filosofía, cuando ya no hay filosofías, sino historia de la filosofía: esto no fue el fin del arte, sino el fin de la filosofía [*this was not art's end but philosophy's end*] (Goehr). Meyer interpretó que la opacidad ligada al trabajo de literalidad formal de los conceptualistas significaba una conciencia dialéctica de parte del artista minimalista como la de ciertas prácticas de la *avant-garde*, ahora en el contexto del capitalismo avanzado, y que esa opacidad remitía a una postura claramente negativa. Comentando el arte de Dan Graham, particularmente la serie *Homes for America*, mostró cómo el contenido literal (fotográfico) de sus imágenes seriales constituyen el núcleo (mimético, podría decir Adorno) perceptivo al que se asocia una práctica vanguardista de desvinculación (distancia) de las imágenes de su contexto inmediato (lo que viene a constituir para Meyer una expresión de conciencia dialéctica) que conlleva una postura negacional: la *opacidad* referencial. También Peter Bürger se refirió al arte minimalista diciendo que sus trabajos comunican, muy al modo de Beckett, precisamente en su falta de comunicación. Esa expresión beckettiana radica en su rechazo de las *altas verdades*, de cualquier verdad más allá de la propia experiencia de la obra misma.

Se trata de que el *objeto conceptual* rechace el significado a dos niveles: el del concepto y el del objeto *representativo* y ése es, precisamente, su significado. No hay teoría del lenguaje que no sea la dialéctica adorniana que haya expuesto la capacidad de comunicación del lenguaje artístico de un modo tan claro. Era necesario que el estado de cosas del mundo produjera sujetos o transujetos que necesitaran de vías comunicativas que fueran más allá de las *verdades* del intercambio sintáctico y semántico de los len-

guajes naturales y formales del tipo de las matemáticas y las geometrías, aunque su variedad y desnaturalización ya avanzaba en el mismo sentido negativo.

Esto dejaba una enorme laguna en los lenguajes de las izquierdas: Cavell en alusión a Brecht distingue entre el tipo de identificación *naturalista* y la abstracción dramática fundada en la *distancia* que comienza en el drama moderno a partir de Shakespeare. Dice que, a diferencia del teatro naturalista, el teatro moderno no es una representación funcional de la realidad. Brecht y Beckett se comunican indirectamente, a través de la opacidad de sus articulaciones y tramas que no se resuelve. El centro privilegiado de interés del arte y la literatura es la distancia (la conciencia de que *esto es teatro*) después de Shakespeare, Brecht y Beckett. La *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* aparecen como el caso prácticamente único en la práctica filosófica contemporánea donde la cuestión de la distancia se enfatiza de un modo no *utópico* en el sentido de Marx. El teatro moderno y el teatro de vanguardia importan, no son entretenimiento como su heredera depotenciada la televisión, saben de sí mismos y no quieren engañar al receptor acerca de su carácter de obra no-real, en eso se diferencian netamente del teatro-rito que tanto interesó a Benjamin (el drama alemán barroco) que traía a la memoria de un modo sacramental un hecho *verdadero* para el mito (análogamente puede interpretarse el caso de los mitos nacionales en el ciclo wagneriano del Rhin): ese teatro es nominalista, es nihilista, pero, por eso mismo, tiene corazón (Cordelia), un resto mimético aislable de la forma distante y trágica.

El especialísimo lugar de la mimesis de la falsedad –casi siempre olvidado por la política positiva que reclama para sí el lugar de la retórica de la verdad– tiene en el teatro un lugar de estudio privilegiado: desde el Rey Lear hasta Hamm y desde la *Teoría estética* y la *Dialéctica negativa* hasta el *artivism*, la posible constitución de lugares autónomos de poder tiene que considerar y criticar la *aparición* y *desaparición* del sujeto del *teatro* del mundo, planteando al receptor la reflexión y el silencio, un tiempo de representaciones de la *n*-relaciones del mundo con el sujeto que la obra propone. Algo muy semejante a la mimesis de la falsedad es planteado por la mimesis repetitiva de los motivos pop, el *organon* de Adorno parece haber sido tan anticipador en ese aspecto como en relación al minimal: en Warhol, por ejemplo, la horizontalización de la serie de los mitos contemporáneos anticipa su

trivialización y depotenciación, críticamente: la obra en el mejor de los sentidos adornianos critica su propia estructura y remite desde su autonomía a otro orden de cosas, social, que mediante una operación crítica el receptor queda en disposición de negar. Las obras –en la concepción de Adorno– son como mónadas sin ventanas; como las mónadas de Leibnitz reproducen en sí todo el universo, no al modo de la representación, no al modo de los espejos del arte mimético representativo. El aspecto rizomático (Deleuze) de las cuestiones planteadas está dado, justamente, por el planteo de *constelaciones* conceptuales, siempre inestables, acerca de las obras y de los textos, pero en tanto que instancias que procuran constituirse *autónomamente* en realidades alternativas: (“esto no es teatro”) como postulan algunas corrientes y obras del net-art. La cuestión de la *apariencia* en la obra de Adorno va más allá de la cuestión de una crítica de las ideologías, es constitutiva de las obras y de las luchas mismas y en ese aspecto tan resbaladizo se juega el pasaje definitivo del orden de las relaciones Roms a las luchas por nuevas constituciones de mundo, articulándose sobre la dimensión tecnológica e imaginativa de la obra de arte contemporánea y su sujeto: el papel de las series, los flujos y la inmersión y la *separación* de los mundos autónomos.

Los espacios de autonomía autorreferidos de la obra que son *creadores* de *otra* realidad paranoica que reclama para sí lo que no tiene en sí otro papel que la representación de lo falso (la escisión de lo social y el sujeto) pueden actuar como modelo de interpretación de lo social y como forma de proyección de las relaciones de lucha entre el mundo y el sujeto. Las Rlms (relaciones de lucha mundo-sujeto) se pueden proyectar “descargadas” (Gehlen) de toda presión inmediata en la fascinación de las Roms, la libertad del arte revierte, entonces, en su autonegación como legitimación de una separación imaginaria de la lucha, sus espacios y realidades trans-subjetivas para recordar con el Adorno de la *Dialéctica negativa* el peso de *lo real* y la responsabilidad por *lo real* a pesar de las limitaciones colectivas y subjetivas de tipo serial y repetitivo y el sufrimiento subjetivo que todo lo entrópico supone. Las *obras* se articulan, entonces, como una afirmación de la posibilidad de lucha en los espacios de la esfera pública y subjetiva más allá de la ilusión de realidad de *otras* realidades subculturales de tipo *tribal* o de tipo tecnológico *transpersonal*; al mismo tiempo niegan lo real de las series de impotencia derivadas de la autopoiesis de los sistemas económicos y políticos, sin por ello

postular instancias míticas, o potencias metafísicas del ser, sino la crítica concreta de la cultura, en todas sus esferas, de la que la crítica de las obras del arte contemporáneo globalizado ocupa el lugar paradigmático que en *El capital* ocupaba la crítica al fetichismo de la mercancía, en la tradición del mismo Adorno. Volver a leer las últimas obras de Adorno como un metalenguaje de los *particulares* de la cultura contemporánea puede *descargarnos* del peso de muchos malentendidos y sobre todo puede volvernos inteligibles algunas de las *nRoms* y *nRlms* respecto de las cuales actuamos como receptores-actores inmediatos.

Bibliografía recomendada

- BREA, José L. (2001) *La era postmedia - Acción comunicativa, prácticas (post) artísticas y dispositivos neomediales*. Salamanca (España), Consorcio Salamanca.
- (1991) *Las auras frías*. Barcelona, Anagrama.
- DANTO, Arthur C. (1999) *El cuerpo*. Madrid, Síntesis.
- (1997) *Después del fin del arte*. Barcelona, Paidós.
- GOEHR, Lydia (2005) *For the Birds - Against the Birds - The Modernist Narratives of Danto and Adorno (Cage)*, documento de conferencia. Barcelona, Universidad Autónoma.
- OSBORNE, Peter (2002) *Conceptual art*. Londres, Phaidon.
- VILAR, Gerard (2000) *El desorden estético*. Rosellón (Cataluña), Editorial Idea Books.