

Una dialéctica demasiado trágica

La filosofía (dialéctica) según Adorno

V Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa J 30: Las aventuras de la dialéctica. Teoría Sociológica y marxismo occidental

Lic. Claudio Véliz (sociólogo-UBA)
Maestrando en Comunicación y Cultura-UBA
Director de Cultura y Comunicación UTN
ninoveliz@yahoo.com.ar

Resumen:

En su combate radical contra la dialéctica hegeliana-marxiana, la crítica genealógica-deconstructivista llevó hasta sus últimas consecuencias la demolición de ideas tales como verdad, historia, razón, etc. Así, pretendiendo haber resuelto dichos problemas mediante el sencillo trámite del “asesinato” (recordemos que la “era post” se vanaglorió por haber “acabado” con el hombre, el sujeto, los relatos emancipatorios, etc.), contribuyó a disolver el espesor trágico de un conflicto latente aunque disimulado (operación que, paradójicamente, le imputaba a la dialéctica). La filosofía de Adorno nos brinda el aliento necesario para insistir con la pertinencia de ciertos *fundamentos* (“momentos de verdad”) allí donde sólo parecía quedar lugar para las *múltiples perspectivas*; para reinstalar el *conflicto* en ese preciso escenario que creímos (des)habitado por el más absoluto *vacío*; para volver a pensar como *problemas* aquellas eternas cuestiones (el orden, la violencia, la historia, la verdad, la política, etc.) que creímos haber superado mágicamente; para vislumbrar el *agonismo* trágico en el (*impolítico*) horizonte de la huida, el exilio y el intransigente nomadismo.

Capítulo I

El parto trágico de la dialéctica

1. Una palabra que hiere de lejos

Así como los héroes, profetas y semidioses griegos protegían, celosamente, los accesos a las verdades (divinas) vedadas al vulgo a través de los complejos ritos de iniciación, los primeros sabios también sembraron de obstáculos el siempre tortuoso camino hacia la sabiduría: insistieron con las prácticas adivinatorias, las experiencias extáticas y los comportamientos maníacos. Hacia fines del siglo VII a.C., la necesidad de articular, ampliar y enriquecer los saberes dio lugar a una actividad (*filosófica*) tendiente a abordar ese nudo conflictivo, ese dilema ¿insoluble? entre los misterios iniciáticos y los combates del ágora, entre la revelación divina y el diálogo de iguales, entre el éxtasis místico y el debate público, entre el *mythos* y el *logos*. Muchos filósofos e historiadores afirmaron hasta el hartazgo que el notable despliegue de la reflexión filosófica era el resultado de una necesidad (realmente existente) de cálculo, mensura y adecuada estimación (racionalidad *finalista*); de este modo, lo que estaban contribuyendo a ocultar era que otros elementos tales como el éxtasis, el asombro y la locura, también habían tallado, en el rostro *bifronte* de la filosofía, una huella indeleble (aunque varias generaciones de filósofos se hayan ocupado –con mayor o menor éxito– de disimularlo). En tanto necesidad de reflexionar *sobre* (y dialogar *con*) los saberes, la filosofía estuvo signada por un dilema trágico y un origen ambiguo, germen de un conflicto recurrente e insoluble: la tensión entre lo Uno y lo Múltiple –dioses/hombres, *oikos/polis*, unidad (divina)/diversidad (humana), orden/caos, totalidad/particularidad, etc., etc.–.

Para el filósofo italiano Giorgio Colli, sólo la dialéctica podía explicar el pasaje de la adivinación a la reflexión, del éxtasis al debate, de la locura a la razón. Y si –tal como venimos diciendo– sólo podemos hablar de “filosofía”, en sentido estricto, a partir de la emergencia de la discusión racional, del combate oratorio, del diálogo entre iguales, debemos concluir que es la filosofía la que *nace* dialéctica, y que, por consiguiente, su nacimiento estará signado por tensiones y violencias. Si la Tragedia procuraba poner “en escena” un dilema irresoluble, la Dialéctica (es decir, la filosofía misma) intentaba poner en palabras una

tragedia cuya trama insoluble no le impedirá (y he aquí uno de los blancos predilectos de sus críticos más acérrimos) ensayar posibles (aunque efímeras e inseguras) respuestas salvíficas.

2. Dialéctica y enigma

El enigma (*próblema*) constituye el oscuro magma religioso, el fondo tenebroso del que brota la dialéctica. Consiste en una prueba, un obstáculo que se proyecta hacia adelante, un nudo conflictivo que obliga a hallar alguna respuesta y, por consiguiente, a reflexionar, a dialogar, a confrontar. Quizá por ello, la búsqueda milenaria del *pharmakon* haya sido, desde el momento mismo de su nacimiento, la obsesión del pensamiento dialéctico. Si la Sabiduría es hija de la violencia de un dios que *hiere de lejos* (Apolo), la Dialéctica lo es de la humanización de esa misma violencia. Ella nació para dar una respuesta (poco importa si como intento desesperado, como gesto provisorio y efímero o como certeza absoluta) a una pregunta/interpelación ineludible, funda-mental. El enigma –dice Colli– **“es la intrusión de la actividad hostil del dios en la esfera humana, su desafío, al igual que la pregunta inicial del interrogador, es la apertura del desafío dialéctico, la provocación a la emulación”** (1996:67).

Si la formulación del enigma que el héroe o el profeta debían descifrar encerraba una contradicción, la interrogación dialéctica también aludía a un nudo dilemático (nada muy diferente del conflicto trágico que ponen en escena las tragedias griegas). Si bien la dialéctica se consolida como herramienta de conocimiento e instrumento de poder a la luz de los debates *públicos*, en la absoluta visibilidad de la *plaza*, y propiciando la plena *publicidad* de las argumentaciones confrontadas; tendrá que realizar denodados esfuerzos por escamotear las huellas del fondo escabroso, la crueldad divina y la embriaguez extática que signaron su nacimiento. En la esfera dialéctica –dice Colli– **“sigue habiendo un fondo religioso: la crueldad directa de la Esfinge se convierte en este caso en crueldad mediata, disfrazada, disimulada, pero en ese sentido más apolínea incluso. Hay casi un marco ritual en el marco del encuentro dialéctico, que por lo general se desarrolla frente a un público silencioso. Al final, el que responde debe rendirse, si se respetan las reglas, como todos esperan que debe sucumbir, como para la celebración de un sacrificio”** (ibíd.:69).

Si se nos permite situar en la Mileto jonia del siglo VII a.C. el nacimiento del pensamiento racional, nos vemos obligados a relativizar la afirmación foucaultiana de que la razón se había constituido como tal a partir de la segregación de sus *otros* (locura, mito, poesía, etc.). No obstante, sí debemos reconocer que no mucho tiempo después, y muy

especialmente a partir del impulso platónico, la razón occidental comenzará a desplegar su temible maquinaria depuradora: para imponer su impronta racional y luminosa (frente al mundo sensible y al universo religioso) juzgó imprescindible sacrificar, definitivamente, a los fantasmas latentes de un lejano pasado en que la pública y transparente confrontación racional debió convivir, en dramática tensión, con el trance maníaco, la violencia divina, el secreto sagrado, la impenetrable oscuridad del enigma y el rostro trágico de lo irremediable. A contramano de lo que muchos creyeron y tantos otros se cansaron de afirmar, la (filosofía) Dialéctica comparte con la Tragedia un origen muy similar atravesado por un fondo religioso, una violencia diferida, un combate perpetuo, y el fantasma omnipresente del *rito sacrificial*. O para decirlo de otro modo: si la filosofía –tal como venimos sosteniendo– *nace* dialéctica, debemos afirmar, con idéntico criterio, que la dialéctica *nace* trágica, aunque, a diferencia de los dramas griegos del siglo V a.C., nunca renuncie a la búsqueda de algún remedio para lo irremediable.

Capítulo II

Disparen contra la dialéctica

Si la crítica kantiana se había detenido ante la sacralidad de la ciencia y de la moral, el martillo de Nietzsche no tendrá reparos en demoler el edificio de la Ciencia, construido a partir de un deseo (moral, ascético), y el de una Moral de esclavos fundada en el “resentimiento contra la vida”. La crítica nietzscheana –tal como lo subrayaba Deleuze–, había introducido en la filosofía las ideas de *sentido* y *valor* que le permitieron realizar la primera crítica radical del pensamiento filosófico de Occidente. Nietzsche se preguntaba por el fundamento de los valores triunfantes y, para averiguarlo, trazaba una *genealogía* con el fin de comprobar la nobleza o la servidumbre de sus respectivos linajes; denunciaba la raíz nihilista de la filosofía inaugurada por Sócrates, y consideraba al racionalismo socrático como un pensamiento reactivo e igualador de las diferencias que, por consiguiente, avasallaba las fuerzas activas y creativas de la vida. Lo que subyace a la idea de una “transvaloración de todos los valores” era la necesidad de una liberación de la voluntad oprimida.

Foucault inaugura una *arqueología* consistente en demostrar que en el origen de la razón se hallaba la separación entre ella y su otro (la sinrazón), es decir, que la razón se había constituido como tal a partir de la exclusión de todo aquello que no se dejaba someter a dicha identidad, de todo lo diferente respecto de ella (una observación que ya hemos relativizado al proponer que dicha escisión no es una marca de nacimiento sino un complejo y contingente resultado ulterior). La arqueología foucaultiana refuta la idea de una dialéctica entendida como progreso de la razón, pero también la de una “razón ampliada” que no haría más que comprender-asimilar-superar esas diferencias.

Derrida considera que sólo es posible batallar contra la razón en su propio terreno, y para ello apela a *estratagemas* capaces de tenderle trampas. En el contexto de un “discurso absoluto”, su estrategia *deconstructiva* le permitía hablar en ese preciso instante en que ya nada se podía decir. Sólo fingiendo hablar el lenguaje de la razón sería posible preparar el complot contra el *logos*. Derrida añade a la reflexión filosófica (que necesariamente es un pensamiento de la *presencia*) un pensar de la *ausencia*, capaz de entender al presente como *diferido*, como no idéntico, como instancia que retiene al pasado y esboza el futuro. Hay

historia –dirá– porque desde su origen el presente está *retrasado* respecto de sí mismo. Si en el principio hubiera identidad simple (ser pleno de sentido), nada podría brotar de allí, por consiguiente, todo comienzo es ya simulacro, repetición, suplemento, representación, signo (presente) de lo ausente. La metafísica se habría ocupado de borrar esta “huella originaria” de lo ausente que le permite al presente constituirse como tal. Si aquella había desdoblado el mundo (sensible/inteligible, cuerpo/espíritu, objeto/sujeto, etc.), y el empirismo filosófico, invertido el platonismo (para priorizar lo sensible/corporal/objetual), la *deconstrucción* venía a desdoblarse el texto metafísico, a articular dos textos en uno, no pasibles de ser fusionados en una síntesis dialéctica, heterogéneos, diferentes e irreductibles, aunque semejantes y levemente desfasados uno del otro. La estratagema derridiana consistía, entonces, en un juego, un desplazamiento que nos permitiría hallar las grietas y las fisuras que una lectura “clásica” no alcanza a advertir y que nos remiten al segundo texto como simulacro del primero. Y es esta duplicidad presente en todo texto la que hace posible el *exceso*, el desborde, el *resto* que permitirá la apertura hacia el acontecimiento.

Para un pensador como Deleuze, la dialéctica hegeliana es una versión secularizada de la escatología cristiana que reconoce tres momentos: Unidad originaria (Trinidad), escisión-dispersión-singularidad (Encarnación) y regreso a lo Uno-Reconciliación (Redención). Como ocurría con las promesas escatológicas, con Hegel todos los dramas de la historia acababan en una reconciliación prevista y anunciada. Para Deleuze, la dialéctica es una filosofía al servicio del *orden*, un pensamiento que distribuye lugares fijos y establece jerarquías a partir de un primer principio, de un *Uno* que precede a lo múltiple. A ella le opone un pensamiento de la *dispersión*, una distribución nómada y anárquica que no reconoce principio supremo (de identidad) ni fundamento que guíe el reparto. Ante una *filosofía de la representación* que suponía la existencia de una identidad que debía ser re-presentada, re-encontrada, re-descubierta y que, por lo tanto, era incapaz de hallar la diferencia; Deleuze prefiere pensar la *repetición*, no como retorno de lo idéntico sino como *producción* de una diferencia que no remite a ninguna identidad previa. En los escritos de Nietzsche encuentra un criterio diferencial que le permite entender la distinción entre amos y esclavos. Dicho criterio no podía hallarse en las relaciones sociales (dominadores-dominados), ni en el carácter activo o reactivo de la fuerza, ni en la cualidad afirmativa o negativa de la voluntad, sino en la doctrina del *eterno retorno*: sólo retornan aquellos que *afirman su diferencia*, en tanto, los que *niegan lo diferente*, no consiguen regresar (se autodestruyen, se niegan a sí mismos). La afirmación, en vez de ser producida por el torbellino dialéctico (como negación de la negación) pasa a ser

la condición previa de cualquier negación que ya no debe entenderse como oposición sino como diferencia. Así, el *criterio diferencial* que encuentra Deleuze es el que existe entre la *oposición* (dialéctica) y la *diferencia* (afirmativa). Es el esclavo (es decir, la dialéctica) el que piensa a las diferencias como oposiciones, como antagonismos, y sólo puede abordarlas a partir de su *rivalidad* con los otros.

En suma, la promesa (dialéctica) de *reconciliación/superación* sustentada en algún valor universal incuestionado (Dios, el Estado, la sociedad sin clases o la mercadocracia liberal) se había compadecido con la postulación de un *fin de la historia* (ya como utopía, ya como conquista efectiva). Pero más allá de esta impronta finalista (y de su carácter *progresista y teleológico*), la lógica dialéctica se habría obstinado en la superación de dilemas insuperables, inaugurando un espíritu *optimista* proclive a barrer con todos los obstáculos *trágicos* que se le interpusieran a su paso firme (no podemos dejar de señalar aquí que el pensamiento *post* también se hubo propuesto resolverlos eliminando a uno de los contrincantes: lo universal, la dialéctica, el sujeto, el *logos*, etc.). La dialéctica sólo habría sido capaz de pensar las diferencias con la matriz del *antagonismo*, la *oposición*, la *rivalidad*, convirtiendo al *otro* en un rival a combatir; y esta *negatividad* constitutiva le habría impedido sobrevivir a su propio torbellino aniquilador. Pero además, dichos conflictos sólo podían ser abordados desde la lógica de su necesaria *resolución/conciliación/sutura*, disimulando, de este modo, el sufrimiento de lo resistente. Precisamente por ello, el pensamiento dialéctico fue tildado de *totalitario*, ya que su punto de partida habría sido la idea de una Unidad-Totalidad idéntica a sí misma de la que habrían emergido las diferencias y a la que necesariamente regresarían tras la subsunción de toda otredad no-idéntica. Es ésta la razón por la cual la dialéctica estaría fundada en el *principio de identidad*, cuyo despliegue irresistible acabaría ahogando/homogeneizando todas las resistencias.

Pero estas comprensibles acusaciones –nos preguntamos–, ¿deberían hacerse extensivas a todo el pensamiento dialéctico?, ¿por qué las teorías de la *diferencia* se habrán obstinado en no distinguir (en no establecer ninguna *diferencia*, justamente) entre –por ejemplo– la filosofía hegeliana de la Historia y la dialéctica negativa de Adorno?; las acertadas críticas a la lógica de la totalidad, la identidad y la reconciliación, ¿nos autorizan a prescindir de cualquier razonamiento dialéctico, aun de aquellos que critican la idea de totalidad, denuncian la violencia coactiva del principio de identidad y suspenden el alivio de la reconciliación?

Capítulo III

Nietzsche y la plataforma giratoria hacia Frankfurt

1. Lecturas de Nietzsche

No pocos vislumbraron, en el pensamiento nietzscheano, la contracara irracional del paradigma moderno, la irrupción de una estética vitalista vencedora de la racionalidad occidental. No obstante, hubo quienes procuraron enarbolarlo como una crítica radical capaz de constituirse en autorreflexión de la Ilustración, es decir, en una reflexión sobre sus propios horrores y aporías que no se compadece ni con los rescates *premodernos* (tan caros a cierto romanticismo y al elitismo aristocratizante contrailustrado) ni con los exilios/refugios *postmodernos* (con los que aquí nos interesa discutir). La idea de un Nietzsche que nos introduce directamente en la *posmodernidad* (esbozada por Habermas) ha sido defendida tanto por sus críticos implacables como por los *débiles* apologetas de todos los “fines” (de la razón, la historia, el sujeto, las ideologías, el marxismo, el psicoanálisis, etc.).

El filósofo intempestivo había detectado, tempranamente, la raíz nihilista de la cultura occidental, había advertido que dicha cultura se aprestaba a sucumbir ante esa lógica que ella misma había ido diseñando para alcanzar sus fines “civilizatorios”. Nietzsche había logrado entrever algo que en Adorno se transformaría en un tema obsesivo: la complicidad entre razón y dominio. Frente al optimismo histórico de Hegel (y también de Marx), Nietzsche se mostraba pesimista ante los logros de una racionalidad cuyo triunfo había consistido en la conquista progresiva de (el dominio sobre) *lo otro* (ya se trate de la naturaleza, la locura, el instinto, lo diferente). Si el fascismo, tal como lo entendieron Benjamin y Adorno (entre otros) había representado la culminación de aquella misma lógica racional de dominio (y no, como lo creyeron liberales y socialdemócratas, un *estado de excepción*), la lectura de Nietzsche –en aquellos tiempos en que la cultura (occidental) ya no podía ocultar su rostro catastrófico– se había convertido en el complemento indispensable (y así lo entendieron los frankfurtianos) de la obra de Marx. En estas condiciones, sólo el *freno* (de la locomotora) de la historia podía impedir la ciega e indefinida repetición de aquella acumulación de ruinas en que consistía el progreso.

2. Aviso de fuego

Nietzsche había logrado advertir –como más tarde Benjamin– una catástrofe allí donde otros sólo podían ver un cortejo triunfal. Su pensamiento intempestivo había encendido una *alarma* en una Europa obnubilada por el esplendor de “las luces”. Apenas medio siglo después, los primeros pensadores de Frankfurt fueron testigos de los estragos de una razón instrumental que exhibía, por aquellos años, su faceta más horrorosa: el fascismo. ¿Cómo es posible, entonces, hacer confluír la herencia de Hegel y Marx (recuperada por la teoría crítica) con el pensamiento trágico y antidialéctico que Nietzsche lanza, precisamente, contra la racionalidad socrático-hegeliana? Son muchos los pensadores marxistas que procuraron un diálogo fructífero con Nietzsche (aunque –debemos reconocer– tampoco fueron pocos los que –de la mano de Lukács– entendieron que se trataba de una simbiosis incompatible). Pero quizá en Frankfurt podamos hallar la alquimia más productiva entre ambas filosofías (en apariencia) tan contradictorias. **“Nietzsche ha comprendido como pocos después de Hegel –dicen Adorno y Horkheimer–, la dialéctica del iluminismo; y ha enunciado la relación contradictoria que lo liga al dominio”** (1997:61).

La verdadera tragedia de Nietzsche es que nunca pudo (o nunca quiso) superar la tensión entre “la crítica ilustrada de la Ilustración” y la ponderación de un impulso instintivo ajeno a cualquier actividad intelectual: la exaltación de la embriaguez dionisiaca como alternativa a la crítica (filosófica) de la Razón. Adorno y Horkheimer (pero también Benjamin) se propusieron rescatar el materialismo nietzscheano de las garras de los intérpretes fascistas de su *Superhombre*. Si bien lo caracterizaron como “el escritor oscuro de la burguesía”, Nietzsche les permitió advertir el indisoluble parentesco entre la razón instrumental (llevada hasta el paroxismo por la burguesía hasta culminar en el fascismo) y la lógica de dominio del pensamiento ilustrado. Habiendo tomado conciencia de que se trataba de frenar la marcha y no de acelerar su tendencia destructiva, el nihilismo nietzscheano resultaba más decisivo –a los ojos de Frankfurt– que las urgencias del materialismo progresista. Es ésta, la razón por la cual Habermas los acusaba de haber reemplazado a Marx por Nietzsche. Tras la constatación de la catástrofe, sólo quedaba impulsar una detención, experimentar el quiebre del discurso (del orden y el progreso), organizar el pesimismo, apelar al despliegue de una negatividad no complaciente ni conformista. Y para ello, el pensamiento de Nietzsche podía resultar más atractivo aun que el de Marx.

3. Una crítica *avant la lettre*

Adorno había venido desarrollando, desde sus primeros escritos y conferencias, una crítica de las ideas de “razón”, “totalidad”, “identidad” y “concepto” (entre muchas otras). Lejos de proponerse acabar con ellas de una buena vez (tal como lo intentarán, poco después, todas las variantes del pensamiento *post* con el objeto de resolver, por fin, el conflicto que “la Modernidad” jamás habría podido dirimir), procuraba revisarlas, ponerlas en crisis, señalar sus límites, rastrear sus potencias latentes. Desde sus tempranas conferencias de juventud, y movilizado por la teoría bejmaniniana de la *alegoría* y por la concepción (joven)lukacsiana de la *segunda naturaleza*, Adorno se había apropiado (aunque siempre de un modo resistente y asistemático, y animado por un impulso “atonal”) de diversas herramientas críticas-genealógicas (campo de fuerzas, constelación, *mimesis*, etc.) anticipándose, sin ninguna duda, a los ¿descubrimientos? de las teorías de la *diferencia*, de la genealogía foucaultiana y de la deconstrucción derridiana. Sin embargo, son muy pocos los que reconocen en sus escritos (y/o en los de Benjamin) el germen de la tradición genealógica, la recusación de cualquier filosofía de la identidad, la crítica de las ideas de progreso, razón y totalidad, o la reivindicación de la potencialidad fragmentaria y de las constelaciones siempre reticentes a integrarse en sistemas conceptuales. Las críticas de Adorno a la fenomenología, al igual que su ajuste de cuentas con Husserl (que desarrolla en la tesis doctoral de 1924 dirigida por Hans Cornelius) se habían adelantado cincuenta años a las objeciones derridianas. Por otra parte (tal como lo reconociera Michel Foucault), el “mundo administrado” que analiza Adorno guarda notables similitudes con la “sociedad disciplinaria” que nos describe el francés algunos años más tarde.

En su discurso del 22 de setiembre de 2001 en la ciudad de Frankfurt a la que fue invitado para recibir el premio “Theodor Adorno”, Jacques Derrida se vio obligado a realizar un tardío reconocimiento de la herencia adorniana; llegó a considerar a Benjamin y al autor de *Mínima Moralia* como sus padres adoptivos, y a confesar que su ingratitud se había convertido en una pesadilla: “Desde hace decenios –contaba Derrida– oigo en sueños, como suele decirse, voces. Son a veces amigas, otras veces no: unas voces que están en mí. Todas ellas parecen decirme: ¿por qué no reconocer, claramente y públicamente, de una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y el de Adorno, o en verdad tu deuda con Adorno? ¿No eres un heredero de la Escuela de Fráncfort?” (2004:30).

Capítulo IV

Filosofía e historia natural

1. Una conferencia muy benjaminiana

En la conferencia inaugural de 1931 (“La actualidad de la filosofía”), que signaba su ingreso como docente a la Universidad de Frankfurt, Adorno expuso su proyecto filosófico (dialéctico y materialista). Allí explicitaba las tareas que tendría por delante una filosofía que “interpreta con pretensión de verdad”. Pero también se ocupaba de aclarar que dicha interpretación no suponía la existencia de un segundo mundo o trasmundo que afloraría luego del cotejo del mundo aparente, y que por lo tanto, no se ocupaba de hallar un Sentido que subyace al universo fenoménico. Solucionar enigmas –dice– **“es iluminar como un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger, no empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla. La auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentinamente, y al mismo tiempo la hace consumirse”** (1997:89). La tarea de la filosofía consiste en tomar los elementos que le proporcionan las ciencias y agruparlos en “constelaciones cambiantes”, en “ordenaciones tentativas” hasta conformar una figura (imagen) que se ofrece como respuesta en el instante mismo en que la pregunta desaparece. Lejos de investigar intenciones ocultas, la filosofía interpreta “una realidad carente de intenciones” y lo hace constituyendo imágenes gracias a su “chispa luminosa” a partir de los fragmentos dispersos que le ofrece la realidad (y que las ciencias se encargan de aislar y analizar). En este punto, Adorno descubre un puente entre su filosofía interpretativa y el materialismo, ese pensamiento que se constituye como el vencedor de la idea de intención y de los supuestos sentidos/significados subyacentes al mundo fenoménico.

Las figuras-verdades históricas producidas por el filósofo sólo se justifican si logran demoler esa realidad que posibilitó su emergencia. A ese elemento que nos permite atenernos estrictamente al material que ofrecen las ciencias, Adorno lo denomina *fantasía exacta* y alude a **“una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta”** (ibíd.:99). Así, la interpretación de la realidad y su transformación se suponen mutuamente. La construcción de la figura de lo real no se concibe sin la exigencia de su transformación. Sólo una praxis materialista puede ofrecer respuestas satisfactorias para el enigma; sólo dialécticamente es posible una interpretación filosófica. La autenticidad de una interpretación puede constatarse únicamente

en la aniquilación del enigma, una tarea para cuyo logro el pensamiento no puede prescindir de la praxis a la que se halla ligado inevitablemente.

2. Naturaleza e historia

Inspirado una vez más en la obra de Benjamin, pero también en la de Lukács, Adorno se había planteado –en otra de sus conferencias tempranas– la pregunta por *el ser histórico como natural*, proponiéndose entender a la naturaleza y a la historia a partir del elemento que las unifica: la *caducidad*. Así, insinúa un nuevo giro (dialéctico) para la ontología heideggeriana que había identificado al *Ser* con la *historicidad*. Si la naturaleza es histórica en tanto transitoria –dice Adorno–, lo histórico, en su determinación más extrema, deviene mítico arcaísmo. De este modo, procuraba demostrar, en un mismo gesto, que mientras lo mítico está preñado de historia, lo que se presenta como histórico (lo pretendidamente nuevo) es naturaleza (mítica) que se esfuma. Lejos de pensarlas en términos de identidad, Adorno tornaba dialécticas (e inseparables) ambas ideas (naturaleza e historia), y la hacerlo, lograba romper con el doble propósito de la operación fetichista (mítica, ideológica): convertir a la historia en naturaleza inmutable y presentar como algo radicalmente nuevo a la eterna repetición (mítica) de lo mismo.

Con su idea del *despertar de lo cifrado*, de lo paralizado, Benjamin realizará un aporte decisivo a la historia natural. Dice Adorno: **“Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí se da la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia”** (1997b:122). Si bien, como ya hemos afirmado, la interpretación filosófica no debe entenderse como una instancia autónoma con la pretensión de abarcar teóricamente la totalidad, del éxito de sus esfuerzos por des-cifrar lo singular como ruina (fragmento, escombros, calvario) a partir de la clausura monadológica, dependerá la emergencia de los antagonismos de la totalidad social. La comprensión de todo ente sólo es posible **“como ensamble del ser natural y del ser histórico”** (ibíd.) de modo que lo natural aparece como signo de la historia y viceversa, siendo la alegoría la que posibilita dicha metamorfosis. La relación alegórica permite interpretar la historia concreta (la caída de un tirano) como naturaleza (la puesta del sol) y tornar dialéctica a la naturaleza al pensarla como historia.

Si la historia se da como algo discontinuo, dicha discontinuidad alude a la disparidad entre el elemento natural (mítico-arcaico) de la historia (de lo sido) y lo radicalmente nuevo

que en ella emerge de modo dialéctico. Y es esta discontinuidad/disparidad la que impide pensarla como cerrada totalidad estructural. Para situarnos en el terreno de una historia natural es menester, por consiguiente, no partir de una totalidad/unidad sino de la complejidad de dos estructuras sumamente problemáticas (lo natural-arcaico y lo nuevo). Sólo cuando la antítesis entre ambos elementos se torne explícita, será posible lograr la deconstrucción propia de la historia natural. La Modernidad (inmejorable evidencia de dicha paradoja) que se nos presenta como el escenario de lo radicalmente nuevo (llegando incluso a subsumir la idea de *nuevo* en la de *moderno*), exhibe como su norma primordial (ley del mercado, ley de los mitos) a la repetitividad maquínica, a la homogénea serialidad, a la infinita repetición de lo igual que, sin embargo, no puede dejar de aparentar lo siempre nuevo. Aquí vemos, con singular contundencia, el modo en que lo histórico mismo deviene mito, completando el *doblo giro adorniano*.

Entender a la historia como la marcha triunfal del espíritu nos impide reparar en el sufrimiento, el dolor y el desmoronamiento ocasionados por su movimiento alocado y violento. Serán, entonces, las constelaciones adornianas (de un modo similar a las alegorías y las imágenes benjaminianas) las que permitirán la apertura de esa dimensión catastrófica de la historia. Lo que subyace al orden establecido que se nos aparece como rígida naturaleza inmutable, son sus violencias constitutivas. A las injusticias les sucede la borradora de las huellas, impidiéndonos dar con el criminal. Para la mirada alegórica, lo verdaderamente significativo no son las victorias que aceleran el progreso histórico sino *las estaciones de su ruina*, los escombros que arroja a cada paso. La idea de *historia natural*, lejos de integrar/superar/disimular la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual, la radicaliza, la instituye como *tragedia*. Una filosofía de la historia que la piensa como progreso, no sólo nos impide que podamos “hacer justicia con las víctimas” sino que, además, las condena a perpetuar su sufrimiento. Tanto para Benjamin como para Adorno, es el *hechizo mítico* (ese temible espectro de la ideología) el que impide la percepción de los sufrimientos, el que nos lleva a creer que lo dado es un escenario inevitable (estructura ontológica de la historia) y que no podía haber ocurrido de otro modo.

Capítulo V

Dialéctica negativa o la filosofía después de Auschwitz

1. La muerte como pura identidad

Ni filosofía (negativa) de la historia ni método apriorístico, la “Dialéctica negativa” es una filosofía del *desmoronamiento*. “Dialéctica –dice Adorno– es la conciencia consecuente de la diferencia. La dialéctica no ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le empujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad junto a lo que piensa” (2002:11). Y aquello que se desmorona en virtud de su estrategia disruptiva es la lógica de la identidad; la voracidad totalitaria del “sistema”; la pretensión objetivante del orden conceptual; la equivalencia igualadora del intercambio mercantil; el prepotente silenciamiento de lo singular, lo múltiple, lo diferente; la violencia sobre lo no-idéntico. Sólo una filosofía que se vuelva contra sí misma (es decir, contra su milenaria y acrítica celebración de lo existente) podrá evitar esa activa complicidad con la lógica de dominio (instrumental, homogeneizadora, progresista, teleológica) que encuentra en Auschwitz su momento culminante.

Auschwitz es la culminación de eso que Adorno denomina “la frialdad burguesa”, y que remite a una instrumentalidad calculante ajena a cualquier valoración ética, a un procedimiento racional-burocrático que allanó el camino hacia el exterminio. El tránsito (lógico y racional) entre el cálculo metódico de ganancias y beneficios, y la industria de la muerte planificada, no había hallado mayores obstáculos. A nadie debería haber extrañado que a la producción seriada de mercancías le sucediera la producción sistemática de cadáveres. En el contexto de un pensamiento inmune al dolor –nos dispara Benjamin en su octava tesis–: “No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte”. Si la vida, tal como propone Adorno, es el escenario de la no identidad, con Auschwitz –afirma– se “confirmó el filosofema de la pura identidad como la muerte” (*DN*). De este modo, la emprende por anticipado (*avant la lettre*) contra quienes le recriminarán a la dialéctica por su impotencia a la hora de pensar la diferencia en su absoluta singularidad. Claro que, para una conciencia con pretensiones identitarias, y que procura subsumir lo diferente en una unidad coactiva, “lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo” (Adorno, 2002:12). Lo no-idéntico sólo puede emanciparse (como tal) poniendo en

evidencia esta contradicción de la lógica totalitaria. Si, por el contrario, esa radical singularidad resistente desertara del combate contra la conciencia dominante “realmente existente”, contra una filosofía a la que prácticamente no se le notaban –como observaba Simmel– los sufrimientos de la historia, no tardaría en volver a ser subsumida por ella.

El principio de identidad es inherente a una racionalidad devastadora de la naturaleza en su pretensión de dominio, pero también a la lógica racional capitalista del intercambio de equivalentes. De todos modos, si bien el moderno capitalismo representa el momento culminante de dicho paradigma identitario, Adorno no duda en situar sus primeros tímidos esbozos en la épica homérica. La conducta de Ulises prefigura el espíritu burgués calculante, y reproduce la lógica instrumental de dominio sobre la naturaleza y sobre los otros. Desde la Grecia arcaica hasta la Modernidad, la humanidad no ha cesado de escamotear/atrofiar su propia naturaleza para dar rienda suelta a una existencia cosificada y finalista al mismo tiempo que constituía “lo otro” (la naturaleza, lo diferente, lo singular) como objeto manipulable. Tanto la ciencia y la filosofía como la praxis dominadora contribuyeron a este escamoteo de lo no-idéntico; en un caso, como resultado de la abstracta universalidad del concepto identificador, en el otro, a través de la igualmente violenta subsunción de lo singular en la “universalidad social” (llámese a esto último Estado, fábrica, escuela, hospital cárcel, convento o familia).

2. Un vuelco dialéctico

Adorno entiende –inspirado en Nietzsche– que los conceptos realizan una tarea clasificatoria, coactiva e igualadora que subsume la singularidad en un dispositivo abstracto y universal; sin embargo, no concibe ni la posibilidad de un pensamiento no conceptual, ni la de una filosofía sin autorreflexión. La crítica radical del concepto iniciada por Nietzsche fue leída por el neonietzscheanismo francés como el inicio de una genealogía infinita que, tras negar la existencia de algún “momento de verdad”, aun efímero y provisional, y habiendo llevado hasta el paroxismo la provocativa sentencia nietzscheana de que no existen los hechos, se contenta con descorder velo tras velo, con quitar máscara tras máscara, voluntad (de poder) tras voluntad, en una sucesión infinita. El problema de esta deconstrucción indefinida es que, paradójicamente, lejos de advertir *la guerra en la filigrana de la paz* (como quería Foucault), lejos de entrever el (también nietzscheano) *choque de espadas* (cuya

violencia se tornaba invisible tras el *placentero* espectáculo de las sucesivas máscaras), concluye en la celebración del vacío, el sinsentido, el abismo.

A diferencia de los discípulos franceses de *Zaratustra*, Adorno jamás se rindió ante la (im)posibilidad de “nombrar lo real”. Resplandor fugaz, efímero y repentino, la dialéctica adorniana se propuso la sutil re-composición de fragmentos tendiente a desvanecer el enigma. Para no sucumbir ante el espectacular desfile de máscaras en el vacío, su *fantasía exacta* se obstinaba en denunciar las violencias constitutivas de un orden (nunca definitivo) cuyos arquitectos-vencedores lograron sepultar las voces de los vencidos. Sólo una dialéctica negativa que sospeche tanto de las máscaras como del vacío que nos propone su lógica del desvelamiento indefinido, nos permitirá oír aquellos gritos de dolor y mantener vivo el reclamo de justicia (Benjamin). Tanto la milenaria complicidad de la filosofía occidental, como la celebración *post* de los simulacros y las diferencias contribuyeron a disimular las heridas de aquellas violencias y los gritos de sufrimiento de las víctimas.

La teoría debía abandonar su absurda pretensión de asumirse como la duplicación de “lo dado” si pretendía desentrañar el carácter injusto del mundo. Si intentara reflejarlo (ingenua obsesión del materialismo vulgar) sólo lograría identificarse con sus injusticias y, por consiguiente, consolidar su complicidad. Reticente a pensar a “lo real” como “lo verdadero” (corolario de una mirada afirmativa), la dialéctica negativa se encargará de crear constelaciones (de rearticular los fragmentos) capaces de denunciar dicha “realidad” como catástrofe. Incluso un pensamiento conceptual (y, por consiguiente, identificador) podría proponerse “escapar a su inmanencia” y reflexionar sobre dicha contradicción. El *vuelco dialéctico* que propone Adorno consiste en volver contra sí mismo (sobre su génesis) el pensamiento identificador, poner en evidencia la distancia irreversible entre sus “sanas” intenciones (expresar lo no-idéntico, alcanzar la *cosa misma*, identificarla) y su rotundo fracaso a la hora de concretar dicha empresa. La paradoja que inaugura la *DN* es la de decir, mediante el concepto, lo que es imposible expresar de ese modo, la de asumir el desafío ineludible (aunque imposible) de decir lo indecible, hablar de lo que no se puede hablar. Para semejante empresa, la idea de *constelación*, y su particular reelaboración del concepto de *experiencia filosófica* constituyen dos herramientas imprescindibles.

3. Experiencia de Auschwitz

Para Adorno, la experiencia filosófica (*erfahrung*) consistía en un doble rechazo: el de la persistencia de un mundo injusto y cosificado, y el de una filosofía cómplice y cosificante, incapaz de pensar ese mundo a partir del sufrimiento y el dolor (de lo no-idéntico subsumido, de la naturaleza devastada, de los individuos sometidos, de *los otros* violentados). La experiencia de lo particular (Auschwitz) enmudece a una metafísica obstinada en disimular el sufrimiento y las injusticias. Una filosofía que jamás exhibió las huellas del dolor, no podía seguir produciendo ideas (metafísicas) luego de la experiencia del infierno de los campos de concentración. Esta última iba a acelerar, inevitablemente, la parálisis de la metafísica. Frente al horror de los cuerpos (“concretos”) masacrados, ¿qué podrían argumentar el Sujeto trascendental kantiano, el Espíritu absoluto de Hegel o el *dasein* heideggeriano?; o mejor dicho, ¿qué tuvieron que ver las abstracciones filosóficas, la frialdad burguesa y el cálculo instrumental con la catástrofe? Ante esta conmoción inenarrable sólo quedaban dos caminos: el silencio (la renuncia a cualquier reconstrucción filosófica, la huida radical de la reflexión conceptual o, en el mejor de los casos, el refugio –vanguardista– en el arte como única experiencia verdadera) o la osadía (la prepotencia de decir lo indecible, de hablar de eso que ya no se podía hablar). Es, precisamente, en este abismo, en este atolladero en que el lenguaje se detiene, donde comienza la experiencia filosófica.

Con su impronta luminosa, su totalitario afán de plenitud y su desenfadado sesgo progresista, la filosofía occidental había propiciado, sin saberlo, el advenimiento de un mundo horroroso, injusto y contradictorio. La condición de semejantes injusticias fue la contracara capaz de disimular las atrocidades, de ocultar la crueldad infinita, de acallar los gritos de dolor. Un pensamiento que procure dar cuenta del espanto debe desistir de cualquier artilugio instrumental, evitar el alivio y la sutura tranquilizadora, renegar de cualquier forma de complicidad, suspender el momento afirmativo, mantener indefinidamente perplejos a sus interlocutores. El pensamiento *constelativo* le permite a Adorno iluminar el particular histórico suspendiendo el momento de su integración plena (cómplice) a una totalidad superadora en tanto celebración de lo existente. Las constelaciones de ideas contribuyen a deshacer el hechizo de las abstracciones totalizantes para pensar de otro modo los acontecimientos históricos: desencantar el progresismo finalista, resignificar la categoría de individuo (para poder abordarlo menos como portador de la libertad que como explotado en la sociedad o exterminado en el campo), e historizar la idea de muerte a la luz del horror.

4. ¿Dialéctica y/o diferencia?

Adorno piensa la *diferencia* como lo *no-idéntico* que es preciso recuperar para posibilitar una repentina irrupción desde su tumba petrificada (para hacerle justicia, diría Benjamin). De ningún modo podríamos pensar a su dialéctica negativa como un férreo sistema de oposiciones en que las relaciones sólo podrían ser abordadas según la matriz del antagonismo/rivalidad (tal como lo entendían los críticos de la dialéctica). Las composiciones adornianas escapan tanto a la progresión casual (de la dialéctica afirmativa idealista) como a la mera yuxtaposición de elementos singulares inconexos (dispersión infinita que entusiasma a los adalides del universo *post*). Guiada por la estela benjaminiana, la filosofía de Adorno se propone articular esos fragmentos dispersos de modo que dicha colisión le permita producir una “chispa-relámpago-momento de verdad” (osada pretensión “totalitaria” a la que renuncian decididamente todos los “diferencialistas”), es decir, captar lo no-idéntico en el homogéneo y abstracto tejido conceptual que la filosofía occidental había venido confeccionando a partir del impulso platónico, y que logró conservar intacta su estructura, al menos hasta la irrupción de los tres primeros *maestros de la sospecha*. En su afán redentor, la dialéctica adorniana no consiente la huida hacia un paraíso hospitalario donde celebrar la emancipación de lo singular, prefiere detenerse en las estaciones ruinosas para reparar en los conflictos y las violencias sociales realmente existentes en el interior menos hospitalario de la ciudad.

Ante la omnipresencia del Sistema, el pensamiento *post* (una categorización que aquí hemos utilizado para referirnos a los más variados desarrollos de una “crítica total” de la Modernidad que se presenta como asesina serial de la razón, la historia, el sujeto, la dialéctica, etc.), aun en los planteos más cercanos a la teoría marxiana, promovía una *errancia* sin descanso, un *nomadismo* infinito, un *éxodo* intransigente; auspiciaba la huida hacia la *religión*, la promoción de *tribus* incontaminadas, o la fuga hacia una comunidad de *amigos* incondicionalmente *hospitalaria*. Sin poner en cuestión sus buenas intenciones, nos parece que estas propuestas, muy a su pesar, nos eximen de seguir pensando como prioritaria una *praxis agonista* tendiente a evitar la continuidad del sufrimiento y la injusticia. Los vencidos (para decirlo con Benjamin), incluso aquellos que el Sistema arroja a su suerte (extranjeros, inmigrantes, indigentes, desocupados, etc.) continúan siendo masacrados por esa lógica criminal inherente al capitalismo globalizado. Por consiguiente, nos formulamos algunas preguntas: ¿cómo librar un combate contra esa maquinaria de exterminio desde una perspectiva exclusivamente *diferencialista* que sospecha de cualquiera de las formas

(dialécticas) del antagonismo?, ¿cómo hacemos para impedir el horror desde un refugio hospitalario al que sólo podríamos acceder los sobrevivientes del naufragio?, ¿por qué – además de “asesinar”, con razón y justicia, al progresismo teleológico, al pensamiento identitario y a la razón instrumental–, disparar el tiro de gracia al corazón de una dialéctica (negativa) que aún nos permite pensar la lucha y la confrontación al mismo tiempo que se obsesiona por recuperar lo no-idéntico, lo diferente, lo otro, lo extranjero?

5. Filosofía (dialéctica) y apertura (política)

La dialéctica negativa y su estrategia *compositiva* le habían permitido a Adorno confrontar conceptos (no necesariamente antagónicos ni heterogéneos) sin que dicha colisión concluya en una síntesis superadora y conciliadora tendiente a resolver (cerrar/suturar) un conflicto que, precisamente por ello, evidenciaba su aspecto trágico. Muy lejos de constituir una teoría integradora y totalizadora tendiente a producir alivio, Adorno se ocupaba de promover *colisiones* cuyos destellos iluminaran “momentos de verdad”. Así, la confrontación entre las nociones de *naturaleza e historia* había contribuido a advertir la impronta mítica en lo pretendidamente nuevo y, al mismo tiempo, a descubrir la transitoriedad de lo cosificado; el enfrentamiento de los conceptos de *individuo y sociedad* le permitió reconocer el vínculo estrecho entre el sujeto formalmente libre y autónomo, y el individuo burgués que planificaba la muerte (de otros individuos) en los campos de exterminio; pero a su vez, esta misma constatación alentó la necesidad de repensar la idea de *muerte* en el contexto del horror, y sobre todo de reflexionar sobre el nuevo modo de temer la muerte; el concepto de *totalidad* y su cruce con *lo singular*, lo llevó a acudir en auxilio de aquello (no-idéntico) que se resistía a integrarse al todo, a vislumbrar la coacción latente en su sufrimiento, a evidenciar la violencia de una totalidad social sin “afuera”. La crítica dialéctica también lo impulsó a establecer una distinción entre un *pensamiento afirmativo* y conciliador, cómplice de la coacción al no reconocerse a sí mismo como mecanismo de dominación, y una *autorreflexión* que introduce la distancia frente a la violencia dejando filtrar por dicha grieta la promesa de libertad.

La *DN* nos permite pensar la subsunción de lo no-idéntico como la imposición de una violencia tendiente a perpetuar el sufrimiento de *lo otro*, de lo singular, de lo diferente. Pero también nos invita a sospechar de un pensamiento que celebra la dispersión absoluta de las nómades diferencias liberadas, en nombre de una (no)comunidad “siempre por venir” de los que no tienen nada en común, de una paradójica comunidad del don y la hospitalidad

incondicional reticente a cualquier integración en un *Uno* siempre totalitario. Estas precauciones no implican, de ningún modo, que debamos desentendernos de estas nobles y anárquicas pretensiones (que quizá constituyan la única garantía de que Auschwitz no se repita). La idea adorniana de *utopía* tampoco aludía a la promesa de un futuro reconciliado sino a esa *llamada* siempre latente que impulsa la emancipación de lo diferente en el “aquí y ahora” del espanto administrado. La utopía –dice Adorno– “**estaría por encima de la identidad y de la contradicción, sería un convivir de lo diferente**” (2002:140). El problema es, justamente, que en esta gran “comunidad” homogeneizadora, injusta y violenta en que nos toca subsistir, existen –como decía Benjamin– *muchas posiciones que defender*, y sólo una teoría crítica capaz de pensar el conflicto en su trágico espesor, de decidir qué combates aún debemos librar, y de *distinguir* a qué adversarios aún debemos derrotar como condición indispensable para la emancipación de las singularidades violentadas, podrá precipitar la irrupción de una praxis (política) tendiente a evitar la perpetuación del sufrimiento.

Bibliografía citada

- * Adorno, T. (1997) *La actualidad de la filosofía*, Altaya, Barcelona.
(1997b) “La idea de historia natural”, en *Actualidad...* op. cit.
(2002) *Dialéctica Negativa*, Ed. Nac., Madrid (traduc. J. M. Ripalda)
- * Adorno y Horkheimer (1997) *Dialéctica del iluminismo*, Hermes, Méjico.
- * Benjamin, W. (s/f): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad., int. y notas: Oyarzún Robles, Arcis-Lom, Chile.
- * Colli, Giorgio (1996) *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Barcelona.
- * Derrida, Jacques (2004) *Acabados*, Trotta, Madrid.