

In memoriam

Perfil filosófico de Theodor Adorno a 50 años de su muerte

GUSTAVO ROBLES

Gustavo Robles es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, universidad donde se desempeña como docente en el Departamento de Ciencias de la Educación. Sus temas de investigación giran en torno a la teoría crítica y el pensamiento crítico contemporáneo, la educación política, las nuevas derechas y los autoritarismos sociales. Recientemente apareció publicada en Argentina su traducción y edición de *Problemas de filosofía moral* de Theodor Adorno.

Dentro de la escena cultural de la República Federal Adorno fue [...] el que en las tradiciones de la cultura alemana infectadas de reaccionarismo supo poner otra vez al descubierto su lado de autenticidad y hacerlas de nuevo accesibles a la conciencia de una generación de postguerra moralmente perturbada y quebrada en su propia identidad [...]. Con Adorno se tornó otra vez posible en Alemania estar presente intelectual, moral y estéticamente sin necesidad de odiar a Kant, a Hegel, a Bach, a Beethoven, a Goethe o a Hölderlin.

ALBRECHT WELLMER¹

El 6 de agosto de 1969 fallecía sorpresivamente Theodor W. Adorno en Sils Maria, una pequeña villa vacacional en los Alpes suizos. Tras la finalización del convulsionado semestre de verano se había retirado allí a descansar, agobiado y entristecido por sus diferencias con el movimiento estudiantil y con muchos de sus más cercanos discípulos. Su figura, cincuenta años después de aquel día, sigue siendo tan controvertida como lo era entonces, por lo que realizar un balance de ella no es una tarea sencilla, no sólo por lo vasto de su producción (sólo sus obras publicadas se componen de más de una veintena de voluminosos tomos), sino porque buena parte de su recepción está cargada de ciertos lugares comunes muchas veces contradictorios entre sí. Así, los “revolucionarios” ven en Adorno a un intelectual absorto en la teoría y distante de cualquier movimiento revolucionario; los “populistas” ven a un aristócrata ofuscado ante cualquier manifestación de cultura popular; los “realistas” ven a un pensador demasiado radical y utopista para ser tomado en serio; los “conservadores” ven al inspirador de una izquierda cultural que deseaba barrer con las instituciones tradicionales como la familia y los valores nacionales. Hay un Adorno para cada gusto y se debate con él a placer como si se tratara de un muñeco de paja. Incluso en el ámbito más estrictamente académico las disputas sobre su pensa-

¹ Wellmer, Albrecht, *La modernidad irreconciliable*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Frónesis, 2003, p. 241.

miento no estuvieron exentas de las más variadas controversias; una muestra de esto son los continuos intentos de “parricidio” teórico y resurrección de los que fue objeto su filosofía por parte de algunos de sus discípulos de la Escuela de Frankfurt, como Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Axel Honneth, en una lista que podría extenderse también por fuera del ámbito alemán. El breve perfil filosófico que aquí presento no pretende refutar estos lugares comunes o sostener algo así como una auténtica interpretación de la filosofía de Adorno, sino mostrar que su legado consiste justamente en sostener esa controversia, en mostrar que ninguna figura de la cultura –tampoco la figura cultural “Adorno”– está libre de ambigüedad, y que en ello radica su riqueza.

Adorno nació el 11 de septiembre de 1903 en la ciudad de Frankfurt am Main. Hijo de un rico comerciante de vinos y de una cantante de ópera de origen ítalo-francés se criará en una familia próspera e ilustrada de judíos asimilados. A los 15 años comienza a leer todos los sábados bajo la guía de un amigo de la familia, el crítico cultural Siegfried Kracauer, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Esto que parece no ser más que la anécdota de un niño precoz marcó de forma indeleble el carácter intelectual de Adorno, ya que de esas lecturas extraerá una idea que estará presente como un nervio íntimo en su filosofía: la idea de que toda obra constituye un código cifrado a través del cual es posible leer la situación histórica del espíritu. Con 21 años escribe su disertación bajo la guía de Hans Cornelius, por entonces uno de los profesores más progresistas en medio de las muy conservadoras universidades alemanas. Como estudiante era ya Adorno un influyente crítico musical y un promotor de las innovaciones modernistas de la escuela de Arnold Schönberg. A tal punto llegaba su fascinación por esta corriente musical que decide interrumpir su carrera académica para radicarse en Viena y estudiar piano y composición con Alban Berg, uno de los principales representantes de la escuela vienesa de Schönberg. Su impresión del ambiente avant-garde musical de aquella época no será la mejor y, un tanto decepcionado por sus logros personales y por su falta de carácter artístico, retornará a su ciudad natal para continuar su carrera académica de la mano de su amigo Max Horkheimer, ya por entonces director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt.

Horkheimer había logrado formar un programa interdisciplina-

rio para investigar las transformaciones sociales en el capitalismo tardío con intelectuales como Erich Fromm, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Friedrich Pollock y Leo Löwenthal. En la peculiar concepción del trabajo intelectual que impulsaba Horkheimer, Adorno debía dedicarse al análisis musicológico e investigar el contenido social de la música para comprender el doble carácter de la obra de arte, como instancia autónoma y como producto socialmente determinado; pero este contenido social no debía ser obtenido desde un análisis externo o meramente sociológico, sino desde las leyes estético-formales de la obra de arte. Paralelamente a esto, trabajaba Adorno en su tesis de habilitación sobre Kierkegaard en diálogo constante con quien se había convertido ya en su maestro y amigo, Walter Benjamin. La influencia de Benjamin sobre Adorno y la fascinación que éste llegó a sentir por la figura del filósofo berlinés es transparente en cada línea de la extensa obra filosófica adorniana. Una vez habilitado en 1931 ingresa como docente de filosofía a la Universidad de Frankfurt, pero por muy corto tiempo, ya que rápidamente es cesanteado de su cargo por el nuevo régimen nacionalsocialista. Tras la llegada de Hitler al poder en 1933, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt constituyó un blanco obvio de persecución al estar compuesto casi exclusivamente por intelectuales judíos de clara simpatía marxista. Más allá de que ninguno de sus miembros tuviera una participación activa en la vida política, la simple existencia del Instituto constituía una afrenta para los valores culturales del nacionalsocialismo.

Esta situación de vulnerabilidad provocó que la mayoría de sus miembros se dispersara en el exilio y que la labor del Instituto tuviera que ser suspendida. Durante esos años Adorno intentó establecerse académicamente en la Universidad de Oxford regresando periódicamente a Alemania con el fin de no perder su posición allí, pero estas largas estancias en Frankfurt pronto se mostraron insostenibles y cada vez más arriesgadas. Luego de casarse con la química Grete Karplus en 1938, la pareja decide emigrar rumbo a los EEUU donde los esperaba su amigo Max Horkheimer, abocado por entonces a la tarea de reconstruir el Instituto en aquel país y ansioso por contar con la colaboración de Adorno. Será en ese nuevo destino donde se convertirá en un filósofo de renombre debido a su trabajo en la Universidad de Berkeley, a su prolífica producción teórica y a su participación en numerosos proyectos colectivos de

investigación empírica. Tras el fin de la guerra y la normalización de la vida en Alemania, regresa a su país natal en el año 1949 donde es designado profesor extraordinario de filosofía y sociología de la música y, años más tarde, profesor permanente. A partir de 1950, él y Horkheimer –designado tiempo después rector de la Universidad de Frankfurt– reabren el Instituto de Investigaciones Sociales, desde donde tendrán una enorme influencia en la sociología alemana, posición que convertirá a Adorno desde los años '60 en uno de los intelectuales públicos más importantes de la nueva Alemania Federal. Para apreciar esta relevancia considero fundamental ofrecer ahora algunos comentarios sobre su obra.

A diferencia de filósofos como Wittgenstein o Platón, de los cuales se puede hablar de un “joven Wittgenstein” o de un “Platón de la madurez”, o de un filósofo como Foucault en cuya obra son reconocibles rupturas o periodos más o menos claros, en Adorno, por el contrario, parece darse muy tempranamente un conjunto de intuiciones y motivos que perdurarán y se desarrollarán a lo largo de toda su filosofía. En un texto muy temprano del año 1931 llamado “Actualidad de la Filosofía”, un Adorno de 28 años formula lo que será el punto de partida de su pensamiento al afirmar que cualquier filosofía que pretenda comprender el presente debe reconocer como punto de partida la “imposibilidad de aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.² Pero sin dudas es una obra producida en el exilio la que mejor representa su filosofía, me refiero a *Dialéctica de la Ilustración*, tal vez el texto más célebre producido por la Escuela de Frankfurt y el que ha despertado más controversias, fascinaciones y rechazos. La obra, aparecida en 1944, es el resultado del diálogo entre Adorno y Horkheimer sobre eso que Hegel llamó el “curso del mundo” (*Weltlauf*) y que en los años más destructivos de la Segunda Guerra Mundial se presentaba como una pesadilla de destrucción civilizatoria.

Esta obra sobrevivirá en una existencia casi secreta de apenas quinientos ejemplares impresos en 1947 por una pequeña editorial

² Adorno, Theodor, *Actualidad de la filosofía*, trad. José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, p. 73.



radicada en Ámsterdam, distribuidos sólo entre amigos y gente cercana. Pero serán algunas de estas copias las que mecanografiadas comenzarán a circular durante los convulsionados años de revueltas estudiantiles a finales de la década del '60, y las que harán rápidamente de este texto una obra de culto para la Nueva Izquierda y la contracultura de la época (curiosamente la obra recién se publicará en alemán en 1969). La continuidad entre capitalismo y fascismo, la crítica antiautoritaria, la pronta denuncia de Auschwitz, su pesimismo lúcido, la sospecha ante la industria cultural, su forma ensayística, la defensa del arte en el marco de una crítica a la racionalidad tecnocientífica, la denuncia de una sociedad represiva, serán todos elementos liberadores y estimulantes para los ojos de los jóvenes nacidos en la Posguerra y educados durante la conservadora “Era Adenauer”. *Dialéctica de la Ilustración* era como un mensaje que, luego de flotar durante mucho tiempo casi anónimamente en el océano, finalmente llegaba a las manos ansiosas de una juventud en rebelión para dar término a todo eso que sentían y denunciar en frases

impiadosas todo eso que odiaban. La potencia de su estilo y lo desbocado de su formato (la obra está compuesta solamente de tres capítulos, dos excursos y una veintena de fragmentos) contribuían sin dudas a aumentar el deslumbramiento que causaba su contenido.

El objetivo que Adorno y Horkheimer se proponían en *Dialéctica de la Ilustración* era nada menos “que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”.³ El término “Ilustración” en el título no era entendido como un momento histórico-filosófico, sino que aludía a la entera civilización occidental: Ilustración era una determinada forma de relacionarse con la naturaleza, eso que usualmente llamamos “razón” y que daba el perfil a nuestra auto-comprensión de Occidente. Adorno y Horkheimer remontaban esta singular forma de pensamiento y de relación con el mundo hasta los orígenes griegos de nuestra cultura; incluso antes de la filosofía jónica, ya en la época ática de los poemas homéricos creían posible encontrar el nacimiento de la subjetividad moderna y del pensamiento racional, tal y como mostraban en su herética y apasionante lectura de *La Odisea*. Pero el término “Ilustración” también intentaba confrontar, casi irónicamente, con los ideales modernos defendidos en la edad de oro del espíritu burgués y explicitados en filosofías como la de Kant. De ese modo, si Kant había interpretado el concepto de Ilustración como la consumación de la capacidad del hombre de servirse de su inteligencia “sin la guía del otro” y liberarse con esto de su “culpable incapacidad”, en *Dialéctica de la Ilustración* lo que Adorno y Horkheimer intentaron poner en cuestión esta confianza ilustrada al mostrar las instancias no racionales de la razón y las consecuencias funestas de ese olvido. La moraleja de *Dialéctica de la Ilustración* puede ser resumida así: ciertamente la racionalidad fue la instancia que posibilitó la salida del hombre de su “minoría de edad”, salida que significó la consumación de una autonomía humana por sobre el mundo de los mitos y la posibilidad de un orden social que nos permitió sobrevivir en medio de una naturaleza más poderosa que nuestras fuerzas físicas. Pero esta autonomía estuvo desde un comienzo basada en el control y la violencia del hombre sobre la naturaleza, tanto de la naturaleza externa como de la natu-

³ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2006, p. 51.

raleza interna. Era esta violencia la que los autores percibían en los mecanismos de dominación políticos de las sociedades de masa, en las guerras tecnológicas, en la industria cultural como fetichismo generalizado de la mercancía y en los movimientos fascistas de la época.

Esta imbricación entre violencia y razón y su desenlace constituye la “dialéctica de la ilustración” que el libro desarrolla y que permanecerá como inquietud en todo el pensamiento de Adorno. Si bien el carácter fragmentario y desgarrado de la obra no permite hablar de algo así como un programa teórico, sí se puede afirmar que constituirá un motivo distintivo de lo que más tarde se conocería como Escuela de Frankfurt. La idea de una “dialéctica de la ilustración” –es decir del carácter ambiguo, liberador y violento de la modernidad– puede ser reconocida como una preocupación propia de toda la teoría crítica, aún entre sus representantes más optimistas e ilustrados como Habermas (por ejemplo, en el concepto de “colonización del mundo de la vida”) o Honneth (con su idea de la “patología social”); por supuesto que tematizada y resuelta con otras herramientas teóricas y con otra actitud crítica. Muchas de las ideas de *Dialéctica de la Ilustración* permanecerán en la idiosincrasia de eso que hoy podemos llamar pensamiento crítico, fundamentalmente el esfuerzo por articular ciertos ideales y valores ilustrados y modernos con una crítica a la violencia contenida en la racionalidad y la modernidad. Después de *Dialéctica de la Ilustración*, todo rescate de los valores modernos deberá rendir cuentas de sus implicaciones regresivas, toda defensa de ideas ilustradas como la de autonomía, libertad, subjetividad o moral, deberá pasar por el filtro de la crítica bajo la sospecha de su compromiso con formas de dominación. Muchos años más tarde Michel Foucault declarará que si hubiera conocido la obra de la Escuela de Frankfurt se habría ahorrado buena parte de su recorrido; sin dudas se refería a esta relación entre verdad y poder, entre razón y dominio que explicitaba *Dialéctica de la Ilustración* y que hoy constituye un rasgo distintivo del pensamiento crítico contemporáneo.

En esos años Adorno produce paralelamente otro trabajo llamado *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en estre-

cha sintonía con *Dialéctica de la Ilustración* y publicado en 1951, aunque escrito en el periodo entre 1944 y 1947. De un tono más íntimo y minimalista, esta obra es un diagnóstico de época en tiempos oscuros, pero desde la perspectiva de la experiencia subjetiva. Imposible resumir una tesis de *Minima Moralia*, pero podemos encontrar reiterada la idea de que todo esbozo de vida justa y buena, todo intento de responsabilidad, humanidad y consideración, permanece frustrado por su necesario compromiso con el mundo de la mercancía: “no hay vida recta en la falsa”.⁴ Si *Dialéctica de la Ilustración* partía de lo universal, de una crítica a la razón y de una reflexión epocal, *Minima Moralia*, por el contrario, partía de lo singular, de la vida dañada y de la experiencia en el exilio. Ese punto de partida era también una reivindicación de la esfera de la subjetividad como morada de la crítica, no sólo porque allí se pueden ver las cicatrices que nos infringe el mundo, sino porque en la protesta de lo individual, en el sufrimiento, en el malestar, pero también en nuestros anhelos y en nuestros intentos de reciprocidad, es donde la crítica puede aún sobrevivir más allá de su impotencia. Ya no se trata del individuo autónomo de la ética kantiana ni del *homo economicus* del liberalismo, sino de un individuo que ha visto con pavor que su autonomía era una ilusión en la era de su socialización plena, de las guerras totales y de los grandes aparatos económicos. *Minima Moralia* está compuesta por un conjunto de fragmentos que tocan temas como las dificultades del amor, la vida de los exiliados, que ofrecen consejos de escritura o reflexionan sobre el significado de los zoológicos, comentarios sobre los ritos al abrir una puerta o ponerse unas pantuflas, hasta lecturas materialistas del teatro de Ibsen o de la metapsicología freudiana. Esto, que se ha vuelto un tanto más usual en la actual producción filosófica, en aquellos años podía parecer algo disparatado y ciertamente experimental, pero tenía su justificación en que para Adorno la filosofía era interpretación de esos materiales que quedan siempre afuera de los grandes sistemas. Siguiendo a Benjamin, la filosofía debía tener el papel de un coleccionista de harapos que sale por la noche a escarbar en los restos y a recoger lo que durante el día se ha desechado.

⁴ Adorno, Theodor, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2006, p. 44. Traducción levemente modificada.

Sin embargo, lo que le otorgará decididamente su prestigio serán sus investigaciones empíricas en Estados Unidos, particularmente un estudio colectivo aparecido en 1950 que dirigió junto a un grupo de investigadores de la Universidad de Berkeley y que llevó el nombre de *La personalidad autoritaria*. Estos estudios eran la continuación de una serie de investigaciones comenzadas e interrumpidas en Alemania que se proponían indagar en las condiciones y disposiciones que hacían a ciertos individuos particularmente vulnerables a la propaganda fascista. Estos estudios muy pronto se convertirían en un hito y en una referencia obligatoria para la investigación sobre opinión pública y autoritarismo social (condición que conservan incluso hasta nuestros días, ya que a partir del resurgimiento de las extremas derechas en todo el mundo estos estudios volvieron a estar presentes en una gran cantidad de investigaciones, debates y publicaciones actuales). *La personalidad autoritaria* no trataba de realizar una radiografía de nazis confesos, sino de encontrar tendencias, formas de pensar, opiniones y modos de construir subjetividades que podrían confluir con un movimiento fascista o que podían resultar receptivas a la interpelación antidemocrática. Para esto se recurrió a un conjunto de entrevistas y cuestionarios realizados a casi 3000 personas que puntuaban según cuatro escalas: antisemitismo, fascismo, conservadurismo e identificación acrítica con el endogrupo. Esas escalas (de las cuales la denominada “escala F” –por “fascismo”– elaborada por Adorno se hizo célebre y continúa siendo replicada en innumerables estudios hasta el día de hoy) buscaban indagar el nexo psicológico entre el nivel de las necesidades y el de las ideologías; es decir, tanto el nivel de las “opiniones, actitudes y valores” que se expresan “más o menos abiertamente mediante palabras”, como el nivel de las “tendencias más profundas” no necesariamente articuladas en el espacio público.⁵

La distancia temporal hace que hoy no se perciba con suficiente claridad lo novedoso y osado que fue el acto de incluir a la aún no tan establecida teoría psicoanalítica en el marco de un proyecto de este calibre. La necesidad teórica de ese gesto radicaba en que para los frankfurtianos el “factor subjetivo” era clave en los procesos de reproducción social y de legitimación de las nuevas formas de do-

⁵ Adorno, Theodor, *Estudios sobre la personalidad Autoritaria*, en: Adorno, Th., *Escritos Sociológicos II*, vol. 1, trad. Agustín González Gil, Madrid, Akal, 2009, p. 156.

minación política. Fundamentalmente, el psicoanálisis debía plantear la cuestión de las motivaciones que llevaban a los individuos a la aceptación conformista de relaciones que iban en contra de sus intereses y que causaban altas cuotas de sacrificios y malestares sociales. El pesimismo teórico que aportaba el psicoanálisis –debido a la tesis de que los individuos no siempre hacen lo que se espera de ellos, y muchas veces tampoco lo que ellos esperan de sí mismos– contradecía el optimismo prácticamente metafísico del marxismo hegeliano con su confianza en el carácter ontológicamente revolucionario del proletariado. La experiencia histórica a la que respondía el recurso al psicoanálisis en la teoría crítica antes del exilio tenía que ver con la experiencia del fracaso de la revolución. Una revolución que en Alemania alguna vez pareció estar a la vuelta de la esquina pero que, en el transcurso de unos pocos años, no sólo no se había consumado, sino que se había encaminado con un ritmo desbocado hacia la forma más cruel de barbarie hasta entonces conocida. Esta experiencia del fracaso de la revolución, así como los imaginarios que las energías revolucionarias habían despertado, constituían el trasfondo vivencial de un Adorno educado durante los años de la República de Weimar. Pero en *La personalidad autoritaria* el psicoanálisis servía no sólo para explicar la derrota revolucionaria, sino también las amenazas y los riesgos de la democracia, o mejor dicho, para dar cuenta de las condiciones subjetivas y las dinámicas psíquicas que actuaban en el interior de las democracias. Para Adorno, Freud era un autor clásico al mismo nivel que Kant, Hegel o Nietzsche, y sólo a partir del psicoanálisis consideraba posible un acceso crítico a la más esquiva de las dimensiones de la política: la subjetividad.

En su regreso a Alemania en el año 1949, Adorno vuelve como un filósofo de reconocido prestigio y, además, con la reputación de haber sido un decidido opositor al nazismo desde muy temprano, una distinción de la que muy pocos se podían jactar por entonces en las universidades alemanas. Horkheimer es designado en 1953 rector de la Universidad de Frankfurt y Adorno se convierte en director del reinaugurado Instituto de Investigaciones Sociales quedando así

a cargo de la prestigiosa cátedra de Filosofía Social. En esos años Adorno pasa a ser un enérgico promotor de la “desnazificación” en las universidades, actividad que lleva a cabo combatiendo aquellas doctrinas que considera comprometidas con cierta ideología *völkisch*, en especial la filosofía de Heidegger a la que le presta una gran atención en una crítica que nunca encontró su contraparte. Pero su tarea no se limitará a la universidad o a la vida intelectual, sino que también estará comprometido con las reformas pedagógicas antiautoritarias que se llevaron a cabo en el sistema escolar alemán en la década del 60'. A partir de su participación en la Sociedad Alemana de Sociología desde 1958 su interés en la educación se volverá más empírico y su reflexión se volcará hacia las condiciones sociales y culturales de la enseñanza, el lugar de la escuela y las instituciones educativas extraescolares en la formación de los individuos. Esta faceta de su obra, un tanto olvidada o bien reducida a expresiones solemnes sacadas de contexto —“la educación para la emancipación” o “la educación después de Auschwitz”, etc.—, se puede apreciar en numerosas intervenciones que plantean debates de sorprendente actualidad para pensar los actuales desafíos democráticos de la educación.

A lo largo de estas dos décadas Theodor Adorno producirá una extensa obra que incluirá desde la discusión con la tradición filosófica (*Metacrítica de la teoría del conocimiento* en 1956 o *Tres estudios sobre Hegel* en 1963, por ejemplo) y ensayos de crítica cultural (*Prismas* de 1955 o *Intervenciones* de 1963, entre otros) hasta estudios sobre musicología y filosofía de la música (su obra sobre Mahler de 1960, sobre Wagner de 1952 o sobre Berg de 1968) o sobre crítica literaria (los tres tomos de *Notas sobre literatura*). Vale mencionar también su constante preocupación por el estatus filosófico del arte, que debía plasmarse en un libro que no llegó a concluir a causa de su muerte y que fue publicado en base a sus manuscritos en 1970, me refiero a *Teoría Estética*. La situación contemporánea del arte estaba caracterizada para Adorno por su propia “dialéctica de la ilustración”, que se manifestaba en la aporía de que al liberarse de las funciones sociales que las sociedades tradicionales le atribuían –funciones religiosas, morales, pedagógicas– y conquistar así su autonomía, la obra de arte debía pagar el precio de su impotencia como apariencia, de su aislamiento social y de su creciente mercantilización. *Teoría Estética* constituye casi una tradición en sí

misma, un campo todavía abierto y muy productivo de debates sobre el estatus político del arte en la contemporaneidad en la figura de autores como Albrecht Wellmer, Juliane Rebentisch, Christoph Menke, Peter Bürger, entre muchos otros. Paralelamente, hay que mencionar sin dudas las lecciones que dictó en la Universidad de Frankfurt y que presentan un excelente acceso a su filosofía ya que se trata de textos de origen oral, atravesados por preocupaciones coyunturales y que muestran el desarrollo del trabajo filosófico de una forma más espontánea, aunque igualmente rigurosa. También una cantidad considerable de entrevistas, intervenciones y pequeños artículos hace difícil menospreciar la importancia de Adorno en la Alemania de Posguerra, particularmente en lo que consideró su principal tarea intelectual: emprender una autocrítica de la cultura alemana a la luz de la barbarie nacionalsocialista.

Esta empresa se puede ver en otra de sus obras más significativas, *Dialéctica Negativa*, publicada en 1966. Allí Adorno va a desarrollar las herramientas conceptuales que permitan avizorar puntos de fuga de esa “dialéctica de la ilustración” que parecía inmiscuirse en cada intersticio de la existencia. Entre otras cosas, *Dialéctica Negativa* buscará formular en conceptos esos elementos utópicos que Adorno enunció a lo largo de su obra en la forma de imágenes, metáforas, intuiciones, en términos como “mímesis”, “rememoración de la naturaleza”, “felicidad”, “vida recta”, “utopía”, “apariencia estética”, etc. Lo que tienen en común todas estas figuras es que plantean la posibilidad de una ruptura del círculo funesto de la “dialéctica de la ilustración” en términos negativos, es decir en la forma de anhelos, de imágenes oníricas o de negación y rechazo de un orden de cosas experimentado como injusto. Estas figuras se presentan por eso mismo como lo otro de la racionalidad y del sujeto, aquello que se escapa a toda forma de conceptualización identificadora, la multiplicidad que no puede ser absorbida completamente en una unidad previa. Darle nombre a eso “otro” de la razón, pensar con conceptos eso que es distinto al pensamiento conceptual, es el desafío de *Dialéctica Negativa*. La empresa misma presenta una situación paradójica puesto que se intenta conceptualizar aquello que se define por ser irreductible al pensamiento conceptual. Consciente de esta aporía es que Adorno define aquello que desea pensar en *Dialéctica Negativa* con términos como “no-identidad” o lo “añadido”, cuya analogía tal vez podamos encontrarla en nuestro imaginario

filosófico en las figuras del nómeno kantiano, del valor de uso de Marx, de lo dionisiaco nietzscheano o del inconsciente freudiano. Pero esta empresa no exigía un rechazo de la racionalidad o de la idea de subjetividad autónoma, sino que tenía que ver con un intento de quebrar los límites y romper las jerarquías contenidas en esas instancias; se trataría de abrir dialécticamente la razón en una experiencia entre la unidad y la multiplicidad, y en la que “la utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equiparlo a ellos”.⁶

Esta actitud ambivalente ante la razón es uno de los principales aspectos que diferencia a Adorno de lo que podríamos considerar a grandes rasgos la filosofía posmoderna, al menos en su variante post-estructuralista con la que más frecuentemente se lo suele poner en relación, y ciertamente con buenos motivos. Adorno se ubica de una forma incómoda en este “giro posmoderno” porque, por un lado, comparte cada una de sus críticas –a la metafísica, al idealismo, a los grandes relatos, al carácter constituyente del sujeto, a la filosofía de la identidad, a los dualismos metafísicos (pensamiento-realidad, ser-parecer, esencia-fenómeno, mente-cuerpo, etc.), a las pretensiones de fundamentación última, a la idea de sistema y de principios, etc.– y, en ese sentido, su filosofía es decididamente pos-metafísica, pos-idealista, pos-subjetivista y, con probabilidad, posmoderna. El desmoronamiento de los ejes del pensamiento moderno es para Adorno algo indiscutible, positivo e irreversible, sobre todo luego de Auschwitz, cuyo *ethos* habría que buscarlo precisamente en esa tradición occidental que se desmorona. Pero las cosas son en la filosofía de Adorno –otra vez– dialécticas, ya que para él fue esa misma tradición la que hizo posible las ideas de emancipación, libertad, igualdad, fraternidad, la que permitió avizorar algo así como una comunidad de hombres y mujeres libres más allá de la coacción de las leyes de la naturaleza. Pero de esto no debe inferirse que esos logros estén cómodamente a nuestra disposición, como frutos caídos

⁶ Adorno, Theodor, *Dialéctica Negativa*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2008, p. 21.

de un árbol listos para ser recogidos del suelo sin mayor esfuerzo, sino que exigen ser trabajados para rescatar de ellos su potencial crítico, pero también para ver allí su compromiso con la barbarie.

La misma escritura de Adorno responde casi como en espejo a este estatuto aporético de sus categorías filosóficas. Al leer sus textos, uno tiene constantemente la impresión de no saber cuál es la tesis que se está defendiendo, en la sucesión de los párrafos se sostienen y se critican posiciones completamente opuestas sobre el mismo tema sin que sea posible resumir todo en una conclusión. A primera vista esto puede ser interpretado hegelianamente como si el contenido de verdad estuviese, no en tal o cual idea, sino en el movimiento del pensamiento, en el rescate de sus verdades parciales, pero lo problemático de esto es que en Adorno, a diferencia de Hegel, la síntesis superadora y unificadora nunca llega. Para definir este movimiento casi esquizofrénico del pensamiento adorniano se suele utilizar la expresión “filosofía negativa” o “dialéctica negativa”, sin embargo, habría que hacer algunas aclaraciones sobre este uso. Si por negatividad entendemos la destrucción implacable de toda tesis, el escepticismo radical que niega toda verdad, entonces este término sería inapropiado para describir la posición de Adorno. Ya Habermas caracterizó a su filosofía en este sentido como una “contradicción performativa” culpable de una negatividad tan desbocada y frenética que termina por socavar las mismas condiciones de posibilidad de la crítica. Pero no creo que esta sea una buena descripción de lo que tiene lugar en la filosofía adorniana, al menos no la descripción más interesante.

La negatividad que Adorno propone consiste en leer toda figura cultural como portadora de una aporía interna, de una tensión entre lo falso y lo verdadero, de una dinámica cuya resolución es tan provisoria como parcial. Para ejemplificar esto tomemos el concepto de intercambio. Este concepto central de la economía política liberal puede ser entendido, tal y como lo mostró la crítica de Marx, como falso en la medida en que oculta la extracción de plusvalía y la desigualdad estructural, pero, al mismo tiempo, tiene su momento de verdad en la medida en que se plantea como una exigencia de igualdad que atañe también a las condiciones del intercambio, y que de ese modo habilita la protesta cuando eso no se cumple. O, por ejemplo, el concepto de autonomía subjetiva: dicho concepto guarda un contenido de falsedad en la medida en que implica la unificación

represiva de todas las dimensiones subjetivas bajo la primacía de la razón pero, al mismo tiempo, posibilita las herramientas necesarias para la puesta en cuestión de los contextos opresivos o incluso de las condiciones violentas de esa misma autonomía. También así puede entenderse su defensa y crítica de la filosofía moral como lugar en el que se hacen presentes los mandatos de una sociedad falsa y, al mismo tiempo, aquello que en sus mismos términos muestra la necesidad de otra organización práctica del mundo, puesto que “la pregunta por la vida recta apunta a la pregunta por la política recta”.⁷ De ese modo, para Adorno la verdad de los conceptos y de las figuras culturales se encuentra en la tensión contenida, ni en uno de sus polos ni en la elección de un “justo medio”, sino en la dialéctica interna.

Pero sostener estas tensiones y recuperar la aporía de cada pensamiento son exigencias agobiantes y muy difíciles de cumplir en nuestra vida cotidiana. La filosofía adorniana parece haber sido pensada para críticos culturales más que para ciudadanos comunes y corrientes. Esto provoca que leer a Adorno pueda ser una experiencia paralizante y muchas de las críticas que se le han dirigido apuntan a eso: una filosofía de la suspensión de la praxis, una filosofía exageradamente teórica que fetichiza la crítica sin llegar a nada positivo, una filosofía pesimista impotente para transformar el mundo. Es posible que estas críticas tengan un punto, que a partir de Adorno ninguna praxis sea posible, pero ante esto hay que decir que su filosofía no fue pensada como una guía para la acción o una consejera de vida y que tal vez en esto radique su verdad. En la producción filosófica actual parece haber cierta premura por una rápida traducción política hasta de las más bizantinas tesis filosóficas, cada discusión y cada concepto tiene que mostrar su valía como una forma de pensar lo político, sea cual sea el sentido que se le dé a este término –praxis, comunidad, lazo social, acción social, etc.–. Ante esta premura la lectura de Adorno podría mostrarnos que, dada la objetividad y la vida interna de los conceptos, estos no son reducibles sin más a la acción o a una definición de *la* o de *lo* político, y que justamente eso los hace acreedores de un excedente del que podría valerse la crítica política. Esto no implica no hacer el muy valioso y

⁷ Adorno, Theodor, *Problemas de filosofía moral*, trad. Gustavo Robles, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2019, p. 322.

necesario ejercicio de reflexión política sobre el material filosófico, sino hacer el ejercicio de separar por un momento lo político y lo filosófico para ver mejor la complejidad y la riqueza de su relación. En esto consistió la diferencia entre Adorno y el movimiento estudiantil de fines de los 60'. Cincuenta años después de aquellos sucesos no es tan sencillo definir quién estaba en lo correcto y quién no, tampoco es sencillo definir el grado de esa diferencia. Es posible que Adorno sea hoy, como lo era entonces, un filósofo inactual, pero también es posible que en esa no actualidad, en esa distancia –política– de la urgencia, radique parte de su actualidad.