

Actualidad o inactualidad de Adorno

Antonio Lastra

A propósito de MATEU CABOT, *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat*, Monografies A taula, 1, Universitat de les Illes Balears, Palma 1997, 155 pp.

Parafraseando un lema clásico, podría decirse que el objeto de la crítica es la intención. En la medida en que el profesor Cabot haya penetrado en esta monografía la «intención original de Adorno» (pp. 138 y 154), habrá logrado el propósito de su libro y despejado con ello el camino para la lectura. Cuantas menos dudas queden al respecto, sin embargo, más exigente será su actitud ante los críticos: el lector de Adorno, en efecto, espera mucho del lector de Cabot. Es preciso, entonces, seguirle en lo que explícitamente dice sobre el pensamiento de Adorno y la «crítica de la modernidad», antes de señalar los caminos que, practicables para el primer tipo de lectores, permanecen infranqueables para el segundo. La intención de Adorno sólo es previa a la intención que verdaderamente nos importa.

Alrededor del capítulo tercero, «Crítica del pensamiento metafísico occidental», establecido como central (p. 147), Cabot traza la trayectoria del propio pensamiento de Adorno, con la mirada puesta en su vigencia y actualidad, es decir, en su capacidad efectiva de influencia (pp. 10, 139, 142, cap. 5). Tal trayectoria atraviesa por una «época de decadencia», definida primero como modernidad y extendida, después, como «Ilustración» en general, hasta el nacimiento mismo de la actitud racional del hombre ante la naturaleza. Siguiendo a Adorno, la modernidad es definida y criticada como la «época en que podían llevarse a cabo los ideales de la razón y en la que no se han llevado a cabo, iniciándose con ello la marcha hacia el enmudecimiento» (p. 14). Esta irrealización obliga a un procedimiento filosófico que se corresponda con el carácter fragmentario de la realidad, que sustituye ahora a la pretensión de totalidad del pensamiento occidental (p. 13), hasta alcanzar, en lugar de un «saber absoluto», una suerte de «micrología», a la manera de

Benjamin (pp. 17, 154¹). Superando en un grado el camino tradicional de estudio, que pasa del mito al *logos*, Adorno y Horkheimer plantean, en la *Dialéctica de la Ilustración*, tanto que «el mito es ya Ilustración», como que «la Ilustración recae en el mito» (p. 16 ss.). Tales son las premisas de la teoría crítica de la modernidad, según las cuales la elaboración racional de la resistencia ante la naturaleza, en un juego constante de violencia natural y contraviolencia humana, habría acabado por igualar las pretensiones racionales y dominadoras del hombre, hasta anular el elemento liberador, «emancipador», que la actividad racional tuvo en su origen (p. 23). Del miedo vencido surge la naturaleza humana, escindida por la violencia y productora, a su vez, de un terror más elevado².

La afirmación propia del hombre como tal, separado de la naturaleza en virtud de la concomitancia de razón y dominación, depara una negación de sí mismo que origina la pregunta característica de la Ilustración tardía: ¿a qué se debe que sigamos siendo bárbaros?³ La respuesta de Adorno depende del concepto de Ilustración, en su caso más amplio que el término historiográfico que designa sólo un periodo de la historia e idéntico, en realidad, al mismo curso de la historia universal (p. 32). La negación en que ha quedado el sujeto, expuesto a la ruina y la descomposición (*Zerfall*), es el nervio de la obra de Adorno (p. 35). Rescatar al sujeto de las hegelianas «ruinas de lo egregio» es una tarea inmensa, que necesariamente debe escapar a las fuerzas históricas o ilustradas; de este modo, la concepción de Adorno se franquea «a la posibilidad de una futura ruptura del contenido de la historia, [...] en que se funda su perspectiva redentora, que queda fuera del transcurso histórico» (p. 40). Aquí es donde, pertinentemente, debe situarse el concepto de «Ilustración de la Ilustración» (pp. 29, 43, *passim*).

Quedar a salvo de la historia —para los supervivientes de Auschwitz— quiere decir quedar a salvo de los procesos históricos que se siguen entre sí

1 El concepto —de Benjamin y Adorno— es estético o teológico y no tiene nada que ver con el concepto de «micrología», que Kant excluye explícitamente de la *Doctrina de la virtud* (cf. *La metafísica de las costumbres*, ed. de A. Cortina y J. Conill, Altaya, Barcelona 1993, p. 267). Sin embargo, importa retener la ambivalencia de este concepto.

2 Es importante advertir, para la descripción política de Adorno, que este haya considerado —según Cabot— que «el acto de dominio de la naturaleza, y no el contrato social, es la piedra fundacional de la subjetividad» (p. 57). Si he estado suficientemente atento en mi lectura, puedo afirmar que no se menciona a Thomas Hobbes a lo largo de la monografía ni en este paso crucial. Anticipándome a las objeciones que luego plantearé, es evidente que todo menoscabo de las condiciones estrictamente políticas de la naturaleza humana —tanto en Hobbes como en Adorno— tiene que redundar en la teología política, incluso en la forma atenuada de la soledad moral del hombre y de la necesidad de la comunicación.

3 Cf. F. SCHILLER, *Sobre las fronteras de la razón, en ¿Qué es Ilustración?*, ed. de A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, Madrid 1988, p. 74. (El texto de Schiller data de 1795.)

con carácter ineluctable; principalmente los de la burguesía liberal y el nazismo, entreverados sin solución de continuidad (como tampoco la hay, para quien, como Adorno, ha rehusado convertirse en un mero crítico de la cultura, entre la «gran cultura» y la «industria cultural»). Eludida, sin embargo, la condición estrictamente política de las acciones humanas, la teología política obliga a una crítica en conjunto del pensamiento metafísico occidental (cap. 3), atendida a «lo que queda ignorado (evitado) en los márgenes del pensamiento» (p. 95), a «expresar lo inexpresable» (p. 97), a «lo que ha quedado fuera de la historia» (p. 100). Cabot destaca los «aspectos noéticos» (pero no los, desde luego, tácitamente gnósticos) de la influencia de Benjamin en esta «utopía de la aprehensión de la multiplicidad sin su reducción a esquemas abstractos, *categorías prefabricadas, conceptos*» (p. 100). Como las espigadoras de las que habla la Biblia (si se me permite la comparación), la dialéctica negativa camina detrás de la historia; precisamente por ello, no es una disciplina de índole tradicional: no es lo que la historia trae consigo, sino lo que deja abandonado, lo que resulta valioso en manos de los más necesitados⁴.

Filosóficamente, lo que ha quedado a un lado constituye la diferencia, la *Nichidentität* (pp. 116, 127), de la que sólo la dialéctica, entendida en el sentido negativo que Adorno le da, es consciente, y que ejerce una resistencia contra la identificación y la subsunción histórico-conceptuales de lo heterogéneo. Es preciso, en consecuencia, haber insistido en la negación —hasta convertirla en una especie de método a la inversa— para que cobre relieve el pensamiento de la «reconciliación» perfecta o real, no la mera anticipación filosófica de una reconciliación, que «aparta lo que la contradiga, sea esto lo que sea, como algo propio de la existencia corrompida e indigno de la filosofía»⁵.

Sobre la reconciliación de Adorno —que, sin duda, es el concepto que Cabot ha destacado con más cuidado, aunque no con más énfasis— recaen las aspiraciones más antiguas del judaísmo: *Versöhnung* «recuerda» de inmediato la *teshuva* (el perdón o arrepentimiento) de la tradición hebrea. El carácter

4 Fuera de otras distinciones, es aquí donde se encuentra la diferencia con el pensamiento conservador posterior a la Revolución francesa —recuérdense las numerosas alusiones a De Maistre en la *Dialéctica de la Ilustración*— y lo que ha evitado que, pese a la intensa desesperación que lo caracteriza, el pensamiento de Adorno pueda ser calificado de nihilista, precisamente porque la realidad no se ha agotado: el *resto* es, por paradójico que parezca, el verdadero fundamento de la materia y de la «prioridad del objeto» (p. 130 ss.). Es evidente, en todo esto, la influencia del judaísmo en la utopía de Adorno. (Piénsese, por otra parte, en las prácticas heterodoxas de los escritos paracanónicos o apócrifos o en la perduración de lo no escrito. Véase, al respecto, la breve biografía autobiográfica que es su *Caracterización de Walter Benjamin*, en *Prismas*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1962, esp. p. 251.)

5 Cf. T. W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid 1969, p. 44.

utópico de la reconciliación, en realidad, es una «perspectiva de la redención» (p. 124; el lector, además, ha de acudir a la cita de los *Minima Moralia* en el texto). Propia de la redención utópica es que su trascendencia debe tener lugar en la naturaleza, no fuera de ella: se camina, como hemos visto, por caminos trillados, detrás de la historia, recogiendo lo que ha quedado; propia, todavía, de la intención original de Adorno es la dialéctica negativa, que «se dirige a la naturaleza, como a lo distinto del pensamiento, con la finalidad de replantear la relación del pensamiento con la realidad ajena a él» (p. 138). Cabot subraya que lo importante reside en el cometido mismo de recoger lo que ha quedado; estrictamente, en *intentar* «decir lo que no se puede decir» (p. 154).

Tiene razón, por tanto, en afirmar que el pensamiento de Adorno sigue siendo influyente. «Filósofo del sufrimiento» (p. 149), Adorno ha inspirado la vertiente académica del pensamiento sobre la debilidad del sujeto y la integración en común de los individuos, en que se manifiesta el «proyecto social de la filosofía» (pp. 51-55, 151 ss.)⁶. La inadvertida falta de correspondencia entre este proyecto y los atisbos de una actitud «esotérica» en el pensamiento de Adorno permiten, todavía, dudar de lo propio entre el carácter paradójico y la índole trágica de la modernidad (p. 151 ss.). Precisamente, el énfasis en la tragedia, en la irreparabilidad del mal, merma lo que pueda afirmarse paradójicamente —la tragedia es inequívoca— y, a la vez, impide que un escritor como Adorno pueda ser calificado de esotérico, al faltarle la cualidad esencial, cómico-socrática, de la ironía (que pudo, sin embargo, haber aprendido en Kierkegaard, a cuya «construcción de lo estético» dedicó, como es sabido, su trabajo de habilitación). Pero esta objeción —que amenaza con ramificarse— ha de juntarse con la crítica, propiamente dicha, del lector: no se trata sólo de leer a Adorno. No es difícil, sin embargo, comprender que el propósito de la reconciliación ha asumido ya la impotencia individual del sujeto para ser instancia, por sí mismo, de las decisiones que le competen: el

6 Con la excepción de la última etapa de la obra de Jürgen Habermas (que coincide con la vuelta a Kant de Horkheimer), la Escuela de Frankfurt ha recuperado esta tradición de pensamiento «marginal» y comunitarista, pese a que la historia —la misma *sociedad en transición*— haya debilitado el horror de la modernidad: así, a la benjaminiana *Crítica de la violencia* ha seguido la *Crítica del poder* de Axel Honneth, a que Cabot se refiere con frecuencia. Es significativo, para lo que sigue en nuestra recensión, que Honneth haya divulgado la vinculación con Hegel, auténtico *revenant* de la Escuela de Frankfurt: «Me gustaría intentar lo que Hegel ya intentó en la *Filosofía del Derecho*; a saber: desarrollar un nuevo concepto en forma de una crítica a la concepción actual de la libertad individual, que deje claro que la libertad individual está internamente asociada a determinadas obligaciones sociales» (E. SORIA, *Entrevista con Axel Honneth*, en *Debats* 60 (1997), pp. 108-115, p. 110). Sobre las complejidades de este espíritu de las obligaciones puede reflexionar el lector con lo que sigue; recuérdese, con todo, la sentencia en que Kant repara: *Obligaciones non colliduntur* (*La metafísica de las costumbres*, cit., p. 31).

comunitarismo contemporáneo sólo acusa, al respecto, una riqueza menor en la complejidad de los matices que Adorno aporta a la prioridad de la comunidad.

El más esotérico de los filósofos contemporáneos, y maestro en la ironía, Leo Strauss, ha rescatado una vieja pauta de lectura, que insta a buscar en el corazón de un libro el contenido de verdad del pensamiento del autor, que puede no ser conforme con las demás exposiciones que involucra⁷. De ser certera, esta indicación ilumina el libro de Cabot con una perspectiva propia de Adorno, pero que afecta al propósito de poner de relieve su actualidad y, por tanto, a la intención de Cabot. El corazón del libro (que desplaza a lo que su autor establece como central) es, en realidad, la «crítica del sujeto kantiano» (p. 69 ss.). Sobre esta crítica convergen los temas que hemos tratado y de ella dependen las derivaciones que se extienden antes y después. Criticar a Kant se convierte, sin embargo, en una crítica de la crítica: el concepto de Adorno de «Ilustración de la Ilustración» es, en realidad, una metacrítica⁸ y una contraposición. Al sujeto kantiano, un «sujeto sin mediaciones» (p. 81), se contraponen un «sujeto doliente, contingente» (p. 71). El análisis de la subjetividad kantiana —donde tiene su lugar propio la contribución de Freud, fruto de su temprana influencia en el seno del Instituto para la Investigación Social— persigue la recuperación de la objetividad, entendida como la «asunción de la diferencia como característica constituyente del sujeto» (p. 81). La acción característica del sujeto de Adorno —constitutivamente incapaz de integrar el conjunto de la realidad, así como, de una manera coherente, el conjunto de su personalidad desaparecida— es, por antonomasia, la comunicación. La crítica del sujeto kantiano tiene como resultado la identificación de la reconciliación con la acción comunicativa, única que puede acabar con

7 L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia 1996, pp. 74-92, p. 77.

8 A continuación de haber explicado el concepto clave de Adorno de «reconciliación», Cabot escribe unas páginas bajo la denominación de «Metacrítica» (pp. 121-124). A diferencia de lo que es habitual en la monografía, este concepto queda sin definición (y si no me engaño, sin mención después del título). Cabot ni siquiera cita, entre las obras de Adorno en que se ampara su estudio, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956). Si bien «metacrítica» es un concepto secundario (e incluso un contraconcepto), su formulación no ha sido nunca ociosa en el ámbito kantiano o contrakantiano (o contrailustrado). Herder, precisamente, define su propia *metacrítica* como «crítica de la crítica» y expone de seguido la dependencia de la razón respecto a otras instancias, el conjunto de las cuales —conceptualmente difuso— es el «alma» (*Una metacrítica de la 'Crítica de la razón pura'*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1982, p. 372). De nuevo si mi memoria no me traiciona, Herder tampoco es mencionado en la monografía; desde luego, no en este contexto. No es preciso recordar que, según las pautas de lectura a que antes aludíamos, el silencio de un escritor es sobre manera elocuente (y es preciso recordar que Adorno apenas se ha referido a Hobbes o a Herder).

la «pobreza de la experiencia» de que hablaba Benjamin, y que Adorno relaciona con el detrimento sufrido por la sensibilidad a favor de los aspectos racionales (*i. e.*, dominadores) de la personalidad (p. 62).

Sin embargo, la crítica de Adorno a Kant (que sigue a la crítica de la subjetividad kantiana, p. 111 ss.) es deficitaria por la razón a la que ya hemos aludido: en la medida en que las condiciones estrictamente políticas, es decir, las mediaciones y transacciones entre la moralidad y la legalidad, entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho (entre las que no se produce nunca un conflicto de obligaciones), no se tengan en cuenta, y se insista sólo en la crítica metafísica, esto redundará en la teología política, que desde el principio ha acuñado la calificación de *nihilismo* para la filosofía kantiana, de modo que sólo la diferencia de temperamentos podrá servirnos de orientación⁹. En este sentido, los planteamientos de Adorno no son distintos de la oposición tradicional al pensamiento de Kant (desde el mencionado Herder en adelante, con Jacobi como figura característica y Lessing como *contraeffigies*). El joven Lukács —el más ilustre de los antagonistas del propio Adorno— no dirá algo distinto.

El resultado es aciago y explica perfectamente la segunda de las tesis principales de la *Dialéctica de la Ilustración*: la «Ilustración recae en el mito». ¿Cómo es posible pasar de una tesis ilustrada de suyo, «el mito es ya Ilustración», a una tesis exenta de cualquiera de los contenidos críticos de la razón? La respuesta es clara, aunque debe decirse que es más clara para nosotros de lo que pudo serlo nunca para Adorno. En parte, esto es así porque se refiere a la diferencia de situaciones históricas entre la manifestación del nazismo y la rutina o hábito de la democracia; pero también por la concepción que sobre la historia se tenga y por el sentido que se otorgue a las acciones de los individuos, fuera de la función que desempeñen en el seno de la comunidad.

9 Es, precisamente, por reacción a la incompreensión —desde la censura a la persecución— como se hace necesaria y comprensible la escritura esotérica, en la que Kant —como escribió Strauss—, constituye una clase por sí mismo (*Persecución y arte de escribir*, cit., p. 87). Propio de esa escritura esotérica es la construcción de un temperamento ético, extremadamente complicado. El lector puede acudir, en contraste con la obra de Adorno, a los siguientes pasajes kantianos, escogidos entre otros: *Crítica de la razón pura* A, xii; B 570 ss.; B 647; B 836; B 859; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. de M. G^a Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1983), p. 105; *Crítica de la razón práctica* (ed. de E. Miñana y M. G^a Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1975), p. 151, p. 166 ss., p. 223 ss.; *Crítica del Juicio*, # 9, # 83, # 87, # 90; *El fin de todas las cosas (passim)*; *Sobre el tópico: «Puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica»* (ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Prensa Ibérica, en prensa), I; *La metafísica de las costumbres* (cit.), pp. 17, 19, 25, 253 ss., 278, 307, 350, 363-364; *Antropología en sentido pragmático* (ed. de J. Gaos, Alianza, Madrid 1991), p. 45, 104, 168, esp. 242.

La crítica de Kant —no la metacrítica— reobra sobre sus críticos, de manera que quienes —sin ignorar las causas del pesimismo de Adorno— han permanecido fieles a la Ilustración, sin ver, a su vez, en ella, la causa de la barbarie por la constitución de una subjetividad «sin mediaciones», sino, por el contrario, reconociendo en la imposibilidad misma de realización de la Ilustración en ningún momento histórico determinado —ni mucho menos en comunidades en que se produzca la reconciliación comunicativa, en detrimento de la formación previa de un individuo libre del mito de Narciso— el sello característico de la naturaleza humana, sean quienes puedan defender, en nuestra época, la actualidad de la filosofía. Ernst Cassirer, por ejemplo, o Hans Blumenberg, que podrían estar de acuerdo en la primera tesis de Adorno, acerca de que «el mito es ya Ilustración», no secundarían la «recaída» de la Ilustración en el mito¹⁰. En este sentido, enaltecer la Ilustración a categoría revolucionaria o atenuarla como ética comunicativa es renunciar al camino intermedio.

Si de algo ha de huir el crítico, como el mismo lector que, en realidad, es, tiene que ser de establecer un conflicto de preferencias. Sin embargo, que estas puedan darse indica, de suyo, que en la «sociedad de masas» aborrecida por Adorno —y en virtud de la proliferación de opiniones que la constituye, a diferencia, en mi propia opinión, de la unanimidad o la obediencia— no se ha perdido lo que la caracteriza como estado preliminar del ejercicio filosófico. Sólo hemos de preguntarnos si la concernencia metafísica de la naturaleza humana —con su tragedia estética incluida— es más o menos adecuada a ese ejercicio que las tensiones entre la ética y la política, inherentes a la práctica de la libertad, en que se resume la Ilustración. Por mi parte, creo que la respuesta es más sencilla para un lector de Cabot que para un lector de Adorno. Y este es, desde luego, un mérito de *El penós camí de la raó*.

10 Véase F. J. WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, trad. de M. Canet, Alfons el Magnànim, Valencia 1996, p. 77 ss.