

EL NIHILISMO AXIOLÓGICO SEGÚN ADORNO Y HORKHEIMER *

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ
Universidad de Granada

RESUMEN: La carencia de referencias objetivas lleva a una razón subjetiva, en la que todo es medio y hay pérdida de fines, porque no se pueden legitimar racionalmente ni fundamentar. Es el eclipse de la razón. De ahí, el nihilismo axiológico y el relativismo cognitivo. El pesimismo tardío de Horkheimer le lleva a buscar en la religión y en la ética instancias humanistas que trasciendan a la sociedad administrada. Adorno hace de la experiencia del sufrimiento el punto de partida de su filosofía, que integra la dialéctica negativa, la perspectiva cristiana sobre las víctimas y la trascendencia estética.

PALABRAS CLAVE: nihilismo, axiología, ética, religión, razón.

Axiological Nihilism According to Adorno and Horkheimer

ABSTRACT: The lack of objective references leads to subjective reason, with a loss of ends and everything turned into a means, because it is not possible to be based on anything. It is the eclipse of reason; thus, the rise of axiological nihilism and cognitive relativism. The belated pessimism of Horkheimer brings him to look for humanist instances in religion and ethics, both of which can transcend the administered society. Adorno makes the experience of suffering as the starting point of his philosophy, integrating negative dialectics, the Christian perspective on victims and the transcendence of aesthetics.

KEY WORDS: nihilism, axiology, ethics, religion, reason.

La pluralidad de corrientes del nihilismo europeo tiene en común una referencia negativa a la verdad y a la fundamentación de los valores. Si el pluralismo perspectivista lleva a la proclamación de que no hay verdad, la crisis de los valores desemboca en el sin sentido como afirmación última. Desde ahí es posible la transformación creativa de los proyectos de sentido, el hundimiento de la visión moral del mundo y su sustitución por una comprensión científica, o plantear el suicidio como problema filosófico por excelencia, a partir de la constatación de que no hay un horizonte de sentido. El nihilismo en la época de deconstrucción postmoderna refleja una aporía. La paradoja de una civilización que occidentaliza cada vez más el mundo y se convierte en el referente más universal, al mismo tiempo que crecen sus preguntas acerca del de dónde y a dónde nos dirigimos. El nihilismo axiológico es proporcional a la crisis de identidad y a la carencia de proyectos de futuro, de ahí que se imponga hablar de crisis generalizada de la metafísica, de la moral, de la religión, de la ciencia y de la misma filosofía. En cuanto que vivimos en una época de transición, determinada por una cultura decadente, que todavía está presente, y otra emergente, todavía indeterminada, crece la inseguridad porque sabemos más lo que no queremos que hacia dónde dirigimos.

* Cito según las ediciones españolas existentes, pero a veces hago modificaciones, fundamentalmente estilísticas, desde la edición alemana, ADORNO, THEODOR W., *Gesammelte Schriften*, 20 vols., Francfort, 1973-1986; HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, 18 vols., Francfort, 1988-1996.

En este contexto, la Escuela de Francfort, y en concreto Adorno y Horkheimer han alcanzado relevancia por sus enfoques sociológicos, de filosofía de la historia y de antropología en torno al sentido de la civilización occidental. La pregunta por el sentido de la vida es, según Adorno, una forma secularizada de las cuestiones metafísicas. La respuesta inmediata es que quien pregunta es también el que da el sentido, pero ésta una falsa respuesta, ya que el sentido reclama objetividad más allá de toda subjetividad. A un suicida al que se le preguntara por el sentido de la vida no se le disuade con buenas razones y, por el contrario, el nihilista abstracto enmudece ante la pregunta de por qué sigue viviendo. Afirmar positivamente que la vida no tiene sentido es tan disparatado como la afirmación contraria¹. Hay que asumir la doble experiencia de sentido y sin sentido como componentes inseparables de la vida y, a partir de ahí, plantear cómo surgen ambos desde el proceso constitutivo de la identidad humana, en la doble relación con la naturaleza y la sociedad.

Para Adorno, la cultura es el intento de humanizar al animal, emancipándolo de la naturaleza desde la convergencia entre Ilustración, libertad y construcción de la sociedad². El trasfondo del planteamiento frankfurtiano es la convergencia entre el materialismo histórico y la tradición clásica de la ilustración. El hombre es un animal social y racional, con una doble naturaleza biológica y sociocultural. Se construye a sí mismo en cuanto que construye teórica y prácticamente la sociedad, por medio del pensamiento y el trabajo. En cuanto que es también un producto social, hay que analizar cómo se constituye, a partir de la premisa de que no hay posibilidades de una vida privada plenamente realizada en un orden social falso³.

De ahí el doble proceso de individuación como socialización que sirve de punto de arranque a la teoría crítica y que continúa luego, transformado, en la teoría de la comunicación de Habermas. Nos hacemos personas en cuanto que nos inculturamos en una sociedad, y la autonomía se constituye desde la colectividad a la que pertenecemos. El punto de partida es la heteronomía no la autonomía, y el nosotros colectivo impregna desde el primer momento el yo, que se constituye al socializarse. La dialéctica bíblica de perderse para encontrarse, se traduce en la inviabilidad de un yo autárquico y centrado en sí mismo. El hombre isla está condenado, y sólo desde relaciones interpersonales puede surgir una conciencia personal cognitiva y moral. A esto apunta la crítica de Hegel al solipsismo del yo, que Adorno recoge y hace parte de su propia teoría. No se puede comprender al yo al margen de la sociedad que lo constituye, y ésta a su vez es el resultado de la actividad humana en su doble dimensión teórica y práctica. La pregunta por el sentido de la vida se retrotrae a la del proceso de constitución del hombre y desemboca en crítica de la sociedad, en cuanto que la humanidad aterriza en la barbarie en lugar de emanciparse.

¹ DN 376-78. Cfr. ADORNO, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, 1992.

² DI, 53-54. Cfr. HORKHEIMER M. - ADORNO, T., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, 1994.

³ MM n.º 18. Cfr. ADORNO, T., *Minima moralia*, Madrid, 1987.

El nihilismo en cuanto ausencia de una vida con sentido tiene que plantearse de forma histórica y concreta, analizando el proceso histórico de la ilustración y el progreso social que ha generado. El nihilismo no es simplemente «creer en la nada. Bajo esta expresión es tan difícil pensar algo como bajo la misma nada. La palabra creer se refiere, legítima o ilegítimamente, a algo, y algo no puede ser, por definición, nada. La fe en la nada sería de tan mal gusto como la fe en el ser»⁴. No se trata simplemente de rechazar especulativamente el nihilismo, lo cual llevaría a una mística estéril o a una «charlatanería sobre el nihilismo de los valores y la ausencia de algo a lo que agarrarse». Hay que plantearse si una situación en la que el hombre no puede ya aferrarse a nada no es la que permitiría una filosofía y un pensamiento autónomo, capaz de analizar el proceso histórico desde el que surge la pregunta y detectar mediaciones para encontrar respuestas⁵.

Adorno rechaza la nada abstracta, como pregunta y como respuesta. Remite a situaciones sociales que hay que analizar y desde las cuales tiene significado hablar del nihilismo en cuanto realidad vivida y en cuanto posibilidad de lo otro, todavía por ser pero que no es. La pregunta permite la crítica del presente, indaga en el pasado las huellas del sentido vivido y se abre a las posibilidades inéditas y desaprovechadas que nos muestran que «eso debe ser de otro modo». Ese nihilismo implica lo contrario de la identificación con la nada. Desde una perspectiva gnóstica, el mundo creado es lo radicalmente malo y su negación es la posibilidad de lo otro, que todavía no es. En tanto en cuanto el mundo es como es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la de la muerte. La más pequeña diferencia entre la nada y lo que se ha alcanzado, y da tranquilidad, sería un refugio para la esperanza, que es una tierra de nadie entre los dos indicadores llamados ser y nada»⁶. El sin sentido no tiene por qué abocar a la desesperación, sino que puede ser una plataforma que haga posible una expectativa confiada de futuro.

Hay que analizar por qué se ha autodestruido la ilustración y por qué el progreso ha desembocado en la barbarie, para desde ahí propugnar una teoría y una praxis que se escape al sin sentido. Por eso el nihilismo no es una cuestión abstracta, sino que surge en referencia a una cultura, sociedad y pensamiento concretos. Se plantea desde la memoria de la experiencia pasada y se buscan posibilidades alternativas a lo que es. Sólo en cuanto que tomamos distancia crítica, teórica y práctica, de la realidad positiva en la que vivimos es posible hablar de la posibilidad del sentido. Por eso hay que distinguir entre los verdaderos nihilistas, que para Adorno son los defienden la realidad fáctica y la contraponen al nihilismo, para desautorizarlo, manteniendo así la infamia establecida, y los que cuestionan la realidad dada, a la que acusan de nihilizante y sin sentido. En realidad los positivistas y otros apologetas del *statu quo* son los verdaderos nihilistas, en contraposición a los críticos del orden establecido.

⁴ DN 379.

⁵ DN 380.

⁶ DN 380-381.

Paradójicamente, «la honra del pensamiento estriba en defender lo que insultantemente se llama nihilismo»⁷, contra los que lo denigran en nombre de los valores establecidos.

1. LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Horkheimer y Adorno tienen un planteamiento común en relación con la cultura occidental y el hombre ilustrado. Por un lado, la ilustración se basa en desmitificación, rompiendo la fusión con la naturaleza y emancipando al individuo por medio de la razón. Esa liberación es un proceso marcado por la confrontación, causada por el desencantamiento del mundo y el progreso de la racionalización. El dominio de la naturaleza es el punto de partida para el individuo que persigue sus propios intereses. El antagonismo entre el sujeto y el objeto es el resultado de un pensamiento formal, lógico y cuantificador que transforma la naturaleza en materia prima cuyas riquezas hay que explotar. El hombre se convierte en el animal más inteligente y el más destructor y la naturaleza deviene objeto de dominio y materia bruta al servicio de una razón calculadora⁸.

Odiseo es el prototipo del hombre occidental, que se sustrae a los encantos de la naturaleza para dominarla, con lo que la historia de la civilización es también la del auto-sacrificio del individuo que reprime su propia naturaleza⁹. Hay que controlar el deseo de retorno a la naturaleza y al placer racional, reprimiendo deseos en nombre de la supervivencia del individuo. Es lo que refleja el mito de las Sirenas, anteponiendo Odiseo el control de sus instintos naturales a la dependencia natural que experimenta¹⁰. «El sujeto Odiseo niega la propia identidad que lo constituye como sujeto y se mantiene en vida mediante su asimilación a lo amorfo (...) Pero su autoafirmación es, como en toda la epopeya, en toda la civilización, negación de sí. Con lo cual el *sí mismo* cae justamente en el círculo coactivo del nexo natural, del que intenta escaparse asimilándose a él»¹¹. El dominio se paga con auto-dominio sobre sí mismo, que pone las bases del yo burgués y solipsista de la filosofía moderna. La precariedad de la individuación

⁷ DN 381.

⁸ «En este mundo liberado de la apariencia, en el que los hombres, perdida la reflexión, se han convertido en los animales más inteligentes que someten el resto del universo, cuando no se despedazan entre sí»: DI 298-99.

⁹ «El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente, sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación (...) La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia (...) El mismo Odiseo es un sacrificio: el *sí mismo* que continuamente se vence a sí mismo y de este modo pierde la vida que gana, que ya sólo recuerda como peripecia» (DI 107-8).

¹⁰ DI 110-11.

¹¹ DI 118.

estriba en el comportamiento que imita la naturaleza para dominarla. «El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de los hombres consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas, el industrialismo cosifica las almas»¹².

La autodeterminación autárquica y solipsista del yo está regida por el instinto de conservación y la relación utilitarista y pragmática del hombre con la naturaleza se extrapola a las relaciones humanas, poniendo las bases de una sociedad darwinista en la que todos son competidores. En contra del planteamiento posterior de Habermas que separa los intereses del conocimiento y establece ámbitos delimitados y yuxtapuestos para los diversos intereses, Adorno y Horkheimer parten de un concepto unitario e integral de la razón. Por eso la relación con la naturaleza tiene repercusiones en el ámbito de las relaciones humanas y en la propia relación con uno mismo. La explotación de la naturaleza repercute en el dominio social del hombre, y alcanza su culmen en el imperativo categórico del Marqués de Sade, que utiliza al otro como medio y no reconoce su alteridad. El yo deviene funcional y la persona es fácilmente sustituible a partir de su cosificación, siendo la competitividad el dinamismo que posibilita la cohesión y el dominio social. La razón procedimental que domina la naturaleza deviene técnica de manipulación, y el conocimiento de la naturaleza humana es el punto de partida para el dominio social (Maquiavelo). De ahí la paradoja de una sociedad generada por la subjetividad e individuación y que se convierte en cosificación global que impide la alteridad del sujeto.

Horkheimer y Adorno ven la sociedad desde la doble perspectiva de la yuxtaposición de individuos aislados, incomunicados y competitivos, y desde el principio del intercambio y el predominio de la mercancía, que determinan el antagonismo social. La autoconservación del individuo está determinada por la importancia de la propiedad y el empobrecimiento de las relaciones personales. «El progreso separa literalmente a los hombres (...) La comunicación procede a igualar a los hombres mediante su aislamiento»¹³. A partir de ahí se desarrollan los análisis de la Escuela de Francfort en torno a la mercantilización de la sociedad y el carácter apariencial de la sustantividad personal. «Aún antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres. Desde que las mercancías perdieron, con el fin del libre intercambio, sus cualidades económicas, y hasta incluso su carácter de fetiche, se expande éste como una máscara petrificada sobre la vida social. (...) Se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como

¹² DI 81.

¹³ DI 265.

éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación, lograda o no, a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados»¹⁴.

La dimensión relacional del hombre, que exige la interacción personal, queda frustrada ante la necesidad de adaptarse a la totalidad social para sobrevivir y el empobrecimiento de su propia experiencia. Se imponen relaciones funcionales que anulan la alteridad y sustancialidad de cada yo. La sociedad es encarnación y síntesis de todos los sujetos y su negación objetiva, en cuanto que rechaza cualquier alteridad que no se integre en la funcionalidad del todo. Si el hombre se construye desde la totalidad social, ésta se convierte en su antagonista y le impide constituirse como sujeto¹⁵. De ahí el carácter apariencial de la emancipación en una civilización marcada por el trabajo y el sacrificio, en la que el deber es la obligación social.

Esta dinámica cosificante repercute también en el propio individuo y es la clave del dualismo tajante entre el alma y cuerpo, así como la autarquía de la razón que busca emanciparse de las afecciones, como propone Kant¹⁶. El yo racional teme los deseos no controlados y censura cuanto no se integra en el esquema de autoafirmación racional, que, a su vez, es expresión de su propia alienación. El presunto sujeto ilustrado se basa en una razón ilimitada, vinculada a una transformación del hombre empírico en favor de un sujeto trascendental universal, que subordina el mundo a las categorías de la razón. El mundo es la materia prima para la configuración racional y el esquematismo trascendental se subordina a un yo planificador, que desplaza al individuo empírico y lo hace un mero caso de la especie. Este yo cartesiano-kantiano se distancia de su corporeidad en nombre de la razón pura. «El odio-amor hacia el cuerpo tiñe a la civilización moderna (...) Sólo la civilización conoce el cuerpo como lo que se puede poseer, sólo en ella se ha separado el cuerpo del espíritu —quintaesencia del poder y del mando— como objeto, cosa muerta, *corpus*. En la autodegradación del hombre a la categoría de *corpus* se venga la naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida a objeto de dominio, a materia prima»¹⁷.

¹⁴ DI 81-82.

¹⁵ DN 18-19. «El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad (...) Lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como el avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos: la opresión de la sociedad lleva en sí siempre los rasgos de la opresión por parte de un colectivo. Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento» (DI 76).

¹⁶ Ve a Kant como prototipo del sujeto ilustrado, etapa fundamental del individuo burgués y paradójica etapa hacia el marqués de Sade y Nietzsche en lo que concierne al dominio de sí. Lo que añaden es la liquidación de todo orden moral, reduciendo la naturaleza a mera materia y desconociendo la dignidad personal como fin en sí. Cfr. DI 129-41. A su vez la separación entre cuerpo y alma es lo que hay de ideológicamente falso en la concepción de la trascendencia y refleja la división social del trabajo. «Así se llega a la idolatrización de la res cogitans como principio dominador de la naturaleza, y a una negación de la materia, que se desharía en el concepto de una trascendencia más allá de la culpa universal. Por el contrario, la esperanza va unida, como en la canción de Mignon, al cuerpo transfigurado» (DN 398-399).

¹⁷ DI 278.

Este extrañamiento alcanza su culmen en el sacrificio personal en favor de una colectividad hipostasiada, como ocurre con el nacionalismo. El fascismo, a su vez, se aprovecha de la naturaleza reprimida y la canaliza hacia una forma más absoluta de dominio social, a costa del individuo autónomo. El malestar ante una cultura represora se desplaza a grupos sociales diferentes, cuya alteridad se convierte en peligrosa para el individuo identificado con la masa¹⁸. Ya no hay fractura entre individuo y sociedad, sino prolongación, siendo la familia el lugar básico de interiorización del dominio. De ahí, la importancia del carácter social y de la personalidad autoritaria, que expresan la integración del individuo en grupos proclives al dominio social. La carencia de interioridad es la otra cara de la falta de individuación, y el individuo asume los prejuicios socioculturales y la presión objetivante de la sociedad como constitutivas de su presunta autonomía. De esta forma se uniformiza a los sujetos y se disuelve la subjetividad en favor de la objetivación y fijación creciente de la personalidad.

Esta triple dinámica de dominio de la naturaleza externa, social e interior marca el fracaso de la primera Ilustración y la necesidad de una segunda. «El absurdo de un estado, en el que el poder del sistema sobre los hombres crece con cada paso que los sustrae al poder de la naturaleza, lleva a denunciar como superada la razón de la sociedad racional (...) El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también a sí mismo, justamente en virtud de su coherencia imparables, como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo»¹⁹. El pensamiento no puede renegar de su función clasificadora, que es un dinamismo coactivo de la naturaleza objetivada. La ruptura entre objeto y sujeto es el índice de la falsedad de la representación. En la Ilustración se hace perceptible la naturaleza en su alienación. Permite reconocer en el interior mismo del pensamiento el dominio. La Ilustración sólo puede subsistir en cuanto que abole el principio de dominio en que se basa.

La Ilustración disuelve la fusión mítica del hombre con la naturaleza y la proyección animista de la propia subjetividad sobre el mundo, pero se ha convertido en mito, reduciendo al hombre a animal que lucha por su propia autoconservación. El pensamiento cuantificante e identificador, desde el cual es posible apoderarse conceptualmente del mundo, se revela en última instancia como incapaz de sustraerse al dominio que ha generado. Saber es poder y el conocimiento es instrumento para la emancipación en cuanto que objetiva y nivela todo aquello que aprehende. La autoafirmación del individuo basada en la represión de la naturaleza produce una regresión a la animalidad, con comportamientos predecibles y rígidos que mantienen el esquema de estímulos/respuestas. Fracasa por tanto el intento de humanización y el hombre se comporta cada vez más como la naturaleza a la que imita.

¹⁸ La dominación hace de la diferencia un enemigo, lo diferente es lo adverso, y la verdadera alternativa no está en escoger entre ambas instancias, sino en rechazar esa alternativa socialmente preestablecida (MM 131, n.º 85).

¹⁹ DI 92.

La proyección aminista del mito deviene ahora cosificación naturalista de la subjetividad y se impone una concepción behaviorista y objetiva del hombre. La emancipación deviene mera autoconservación y la racionalización dominante de la naturaleza se transforma en cosificación del espíritu y generalización del principio de intercambio, que desconoce las individualidades y alteridades. La nivelación del ámbito económico mercantil aniquila también la espontaneidad y ahoga lo viviente. Se impone así un principio de identidad nivelador en el campo conceptual y en la realidad social. La subjetividad se convierte en un impedimento para el funcionamiento del todo social y la sociedad administrada emerge como resultado del fracaso de la ilustración. Hay correlación entre cibernética social y manipulación del hombre, desencantamiento del mundo y naturalización de la historia. La razón imita las cosas a las que domina y cosifica cuanto toca.

Este proceso histórico, social y personal constituye la clave desde la que Adorno y Horkheimer se plantean el nihilismo axiológico y el sin sentido de la historia. La crítica ideológica y socioeconómica a la sociedad actual se basa en un análisis del devenir de la Ilustración y desbanca el horizonte del materialismo histórico. Es una línea de evaluación que recuerda la crítica global negativa heideggeriana a la metafísica como un olvido del ser que remite a los orígenes de la filosofía griega. Se critica una civilización y el modo de vida que ha generado, desde la impugnación de una racionalidad abstracta y una razón dominante²⁰. La crítica posterior cuestiona la unilateralidad de este concepto de Ilustración y la carencia de dimensión comunicativa del concepto de razón que han utilizado, así como el pesimismo metafísico que subyace al análisis²¹. Desde este análisis histórico, antropológico y social, cobra significado el nihilismo en sus diversas modalidades. Horkheimer y Adorno dan una respuesta diferenciada, a partir de un análisis común del proceso histórico.

2. LA CRISIS DE LA RAZÓN: CARENIA DE FINES

El aumento de poder a costa de alienarse de la naturaleza, repercute en una naturalización del hombre. La racionalidad de la sociedad, cada vez más efi-

²⁰ DI 68: «Todo intento de quebrar la coacción natural quebrantando la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que quería quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella "tropa" que Hegel designó como resultado de la Ilustración. La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo».

²¹ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, 135-62; HONNETH, A., *Kritik der Macht*, Francfort, 1989, 70-112; WELLMER, A., «La dialéctica de modernidad y postmodernidad», en J. Picó (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, 1988, 103-40; Íd., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Madrid, 1993; Íd., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, 1996, 194-239.

ciente y total en el dominio de la naturaleza, trastorna el concepto de Ilustración. Es necesaria una segunda Ilustración, que corrija la unilateral parcialidad de la primera. *La Dialéctica de la Ilustración* (1944) señala un cambio en el enfoque global de la teoría crítica de Horkheimer. Este escrito, común a Adorno y Horkheimer, se complementa con otros dos, ambos de la década de los cuarenta, el trabajo sobre *Razón y autoconservación del hombre* (1942) y la *Crítica de la razón instrumental* (1947), que en su edición inglesa lleva el significativo título de *Eclipse de la razón*. Las expectativas emancipadoras de la primera época, conjugando las corrientes ilustradas y el materialismo histórico, dejan paso ahora a una creciente negativización del proceso histórico, que ya no desemboca en la sociedad emancipada, sino en una nueva y más completa forma de dominio, en la sociedad administrada. De ahí la doble necesidad de mantener la dinámica emancipatoria de la Ilustración y del mismo marxismo, y por otro lado, una creciente distancia de ambos, que en los años sesenta culmina en un determinismo histórico de signo negativo. Al final hay una contradicción entre la lucha contra la alienación y una filosofía negativa de la historia, que la imposibilita.

En este marco de la dialéctica de la Ilustración, se plantea Horkheimer el nihilismo en relación con dos comprensiones distintas de la razón en la historia del pensamiento. Por un lado está la razón subjetiva, que es la racionalidad funcional y utilitarista, marcada por medios y fines, buscando la adecuación de los primeros a los segundos. Esta comprensión nunca se plantea la racionalidad misma de los fines, se supone que éstos son útiles y sirven para la conservación de las personas, pero sin dilucidar si un objetivo puede ser racional por sí mismo. La razón es una capacidad subjetiva del individuo, con la que éste calcula probabilidades y adecua los medios a los fines. El acento se pone en la relación de ambos, sin que se pueda hablar de una meta racional en sí misma, al margen de la subjetividad humana, o de una más racional que otra, ya que no hay criterios para definir lo que es racional en sí mismo. Todo depende de la adecuación de los medios y de la utilidad de los fines que son establecidos por el hombre²².

Por el contrario, los grandes sistemas filosóficos del pasado se basaban en una teoría objetiva de la razón y desarrollaban un sistema jerarquizado que incluía al hombre y sus fines. Lo racionalmente objetivo es lo que estaba en armonía con esta cosmovisión. Lo importante aquí no eran los medios sino los fines y la razón subjetiva se subordinaba a la objetiva, la cual establecía el orden objetivo de lo racional y su vinculación a la existencia humana. De ahí la importancia de los valores e ideas que rigen la conducta humana, como hizo Platón con su idea del bien supremo. La razón es un principio inherente a la realidad y el hombre inteligente es el que sabe situarse en ella, reconociendo realidades subjetivas que son determinantes para él. En cuanto que hay fines supremos que determinan la existencia humana, la subjetividad preferencial del sujeto pasa a un segundo plano²³. Podemos hablar, con Max Weber, de una racionalidad

²² CRI 45-46. Cfr. HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002.

²³ CRI 46-48.

dad sustancial que permite discernir entre los fines últimos del hombre, contrapuesta a una mera racionalidad funcional o instrumental²⁴. La referencia a la naturaleza, el ius naturalismo, y la concepción objetiva de la religión, cuyos contenidos responderían a la naturaleza y finalidad del hombre, posibilitaban una concordancia entre la ontología, la epistemología y la moral, que luego se perdió. En cuanto que había fines en sí, era posible establecer criterios de discernimiento para la razón, así como ofrecer una estructura jerárquica en la que se integraba el hombre.

El proceso de la Ilustración ha degenerado en una pérdida progresiva de la razón objetiva simultánea al desarrollo de la razón subjetiva o instrumental. El concepto de razón objetiva remite a una estructura inherente a la realidad, que exige un determinado modo de comportamiento teórico y práctico. No todo está permitido, exista Dios o no, porque la supervivencia es un fin inscrito en la naturaleza humana. Esta objetividad última es accesible a toda persona que asuma el esfuerzo del pensamiento dialéctico y se deje llevar por el eros vital, más allá de los intereses personales individuales. Resurge de nuevo la condición heterónoma del hombre respecto de su naturaleza física y sociocultural, porque hay una estructura omni-abarcante del ser que se puede reconocer.

La razón objetiva criticaba la religión tradicional y el mito, sustituyéndolas por un pensamiento filosófico metódico orientado hacia la verdad real. Era posible criticar a ambas y, al mismo tiempo, inspirarse en ellas, porque se mantenía la idea de verdad, directa o indirectamente vinculada a la realidad. Por el contrario, la razón subjetiva se conformaba con yuxtaponer dos ámbitos, uno para la filosofía y la ciencia, y otro para el mito y la religión, sin más valor que su utilidad o reconocimiento social²⁵. La crítica a la religión buscaba sustituir el mito y la revelación por una estructura objetiva alcanzable racionalmente, tan objetiva como la primera. Suponía un avance de la crítica reflexiva racional, superando el mito y la legitimación divina por la toma de conciencia del protagonismo humano al determinar los valores y los contenidos humanistas, pero mantenía una referencia objetiva. «Era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano»²⁶. La filosofía clásica, desde Sócrates, secularizó esos valores, pero los sustituyó por ideas filosóficas válidas en sí mismas y por las que podía morir el hombre. El escepticismo del siglo XVI fue también una reacción crítica contra las luchas de religión, pero propuso un orden válido político y social, sin renunciar a su valor objetivo. La crítica al mito, a la religión y a la misma metafísica, subrayando el carácter constructivo de todas ellas, no eliminaba el convencimiento de que había un orden objetivo que había que mantener, porque de él dependía la supervivencia humana.

Por el contrario, cuando los valores y metas últimas de la vida humana pierden su referencia objetiva se convierten en meros fines arbitrarios, dependien-

²⁴ CRI 47-48.

²⁵ CRI 51-52.

²⁶ CRI 52.

tes de la subjetividad preferencial del individuo y de las decisiones colectivas. Los valores e ideales que posibilitaban el discernimiento racional y una orientación personal se formalizaron y relativizaron. Fue el final del derecho natural, que partía de una racionalidad objetiva de la naturaleza humana, en función de la cual se podían evaluar los comportamientos. Dejó de haber una implicación entre racionalidad y naturaleza y el derecho natural se redujo «a lo que la naturaleza enseña a todos los animales» (Ulpiano), dejando de ser fundamental para la racionalidad axiológica.

Horkheimer analiza el proceso de deterioro de una razón enraizada en la realidad objetiva. Cómo se neutraliza primero la religión respecto a las competencias de la racionalidad, para finalmente declararla ilegítima o reducirla a mera preferencia subjetiva. La crítica a la religión deviene también ambigua, al eliminar cualquier referencia objetiva y poner en su lugar el subjetivismo personal y el formalismo de la razón. Se elimina la verdad objetiva, en lugar de «conferirle un nuevo fundamento racional» y al final la razón se vincula a las convenciones o bienes culturales que cada uno elige²⁷. La crítica a la religión, lleva a la de la metafísica y a liquidar el concepto objetivo de razón. Al final «la razón se ha auto-liquidado en cuanto medio de intelección ética, moral y religiosa»²⁸. Esa reducción se paga con un sustituto tan cuestionable como el que se critica. El individuo se subordina progresivamente a la colectividad sustancializada como nación y patria, consolidando así el dominio social. A su vez, el interés egoísta se convierte en la base de la naturaleza humana y las filosofías hedonistas lo enraízan en la estructura objetiva del hombre. Surgen antropologías basadas en el interés utilitario individual, que chocan con las que resaltan la dimensión social del hombre y la prevalencia de los intereses colectivos sobre los individuales. Se pierde así el principio racional efectivo que sostiene la cohesión social, en favor de una sociedad darwinista de mónadas individuales competidores²⁹.

Horkheimer ubica este proceso en el marco de la dialéctica de la ilustración: «la razón forma parte por entero del proceso social, al que está sujeta. Su valor operativo, el papel que juega en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único. Los conceptos, por su parte, pasaron a verse reducidos a síntesis de rasgos comunes a varios ejemplares. En la medida en que designan una similitud, los conceptos liberan del esfuerzo de enumerar cualidades, sirviendo así para organizar mejor el material del conocimiento. No se ve ya en ellos otra cosa que meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Todo uso que vaya más allá de la síntesis técnica de datos fácticos es saldado como un último residuo de la superstición»³⁰. Al final resurge el positivismo, que consagra la derrota del pensamiento. El proceso de subjetivización ha degenerado en una pérdida del orden objetivo, en favor de un absolutismo de la subjetividad. Es la otra cara del pensamiento que

²⁷ CRI 55-56.

²⁸ CRI 56.

²⁹ CRI 53-58.

³⁰ CRI 58-59.

ha destronado a la realidad, después de disociarse de ella, y que acaba confinado en sí mismo.

El carácter mítico de las formulaciones objetivas concluye cuando éstas dejan de existir. Pero así no se logra la autonomía de un orden objetivo, sino la independencia de un sujeto autárquico y solipsista, ajeno a todo lo que no sea su propio interés. Todo está preparado para reducir las necesidades humanas a meras preferencias consumistas, como ocurre con la instauración del mercado global como sociedad. La supervivencia del individuo desarraigado de cualquier referencia objetiva es la contrapartida de la razón subjetiva, erigida en paradigma absoluto de la razón. El lenguaje deja de tener referencias objetivas y se convierte en mágico, en cuanto que suplanta a la realidad porque todo es representación. Sólo queda la voluntad de la mayoría como referencia práctica, mientras que la ausencia de sentido y de verdad objetivas, hacen que esa voluntad colectiva carezca de validez. Se imposibilita el derecho a la búsqueda personal de verdad, porque sólo hay convenciones sociales y éstas son arbitrarias.

La utilidad práctica y la eficacia social suplantán al humanismo, sin que haya valores fundamentales racionales que se puedan oponer a la subjetividad preferencial. Las prognosis del futuro se basan en la calculabilidad racional y su capacidad planificadora, con lo que aterrizamos en una sociedad enormemente racional en sus medios y abierta a cualquier irracionalidad en sus fines. El concepto de fin racional ha perdido significado en favor de la utilidad pragmática. El éxito social, personal y colectivo, es la forma en que se canaliza el instinto de supervivencia, con lo que se consagra la antiutopía de una civilización basada en la revolución científico técnica, que no encuentra orientación ni metas a las que adecuar su enorme capacidad. El medio, el progreso científico técnico, se convierte en fin en sí mismo, o se subordina a la mera actividad animal del hombre, definido como productor, consumista y hedonista³¹.

Es una nueva implicación de la dialéctica de la Ilustración, que busca emancipar al hombre de la naturaleza y cae en una forma nueva de sometimiento. La ciencia y el principio de verificación desbancan a la filosofía en la búsqueda de la verdad. En cuanto que no se puede recurrir a ninguna referencia extraempírica resulta inevitable la reificación del proceso social y la ilegitimidad de los humanismos que sucumben ante la crítica ideológica. El sin sentido de la vida es el resultado de este proceso histórico. Horkheimer no encuentra ya referencias válidas desde las que impugnarlo y transformarlo. Capta bien la problemática del hombre, que necesita de valores e ideales para orientar la conducta humana, pero no sabe como legitimarlos. La indeterminación y flexibilidad de los instintos humanos, y la doble dinámica de la razón y libertad, hacen inviable una conducta regida sólo por mecanismos instintivos y estímulos, que son suficientes para la vida animal.

Estamos condenados a vivir de narraciones que nos ofrecen un horizonte de sentido, pero que son inverificables y también infundamentales, ya que depen-

³¹ CRI 60-74.

den de la convergencia entre racionalidad y libertad. Las tradiciones humanistas, la religión, el arte y las mismas ciencias constituyen las referencias desde las cuales el hombre encuentra un sentido a la vida, asume una identidad personal (desde el doble proceso de individuación y socialización) y puede evaluar la conducta. El problema es que, por definición, los valores no son realidades empíricas y cualquier sentido cultural es siempre una creación. No podemos fundamentar en otra realidad los valores últimos que dan sentido a la vida personal, individual y colectiva, ya que dejarían de ser últimos y serían legitimados por la referencia ontológica y axiológica de la que derivan. Su ultimidad sólo puede ser reconocida y asumida. Resurge así la dimensión relacional del hombre. Su autonomía es fragmentaria y siempre provisional. La contingencia y la historicidad hacen inviables las pretensiones de absolutez y de fundamentación últimas. No hay nada externo en lo que apoyarse de lo que se puedan derivar pautas de conducta, orientaciones o ideales. Se pueden reconocer referencias objetivas, como la dignidad de la persona, de la que derivan los derechos humanos, o los imperativos basados en la supervivencia del hombre, pero no se pueden imponer ni demostrar, eliminando su carácter gratuito, y la necesidad de un reconocimiento libre. La búsqueda de una realidad objetiva, que se sustraiga a la subjetividad personal (individual o colectiva), se inscribiría en el marco de los intentos por escapar a la contingencia y la historicidad, superando así la finitud humana.

Este es el contexto del pesimismo tardío de Horkheimer y el significado trágico de su pensamiento, que lucha por mantener los elementos de autonomía, humanismo, utopía y racionalidad objetiva, al mismo tiempo que proclama la inevitabilidad del curso histórico que los destruye. Acaba rompiendo definitivamente con Marx, no sólo porque el proletariado ha dejado de ser el sujeto revolucionario, sino porque su valorización de la productividad y de la socialización favorecen el triunfo final de la razón subjetiva³². Sólo le queda la proclamación de un mundo administrado en que se pierde la autonomía del hombre³³ y también, la afirmación de la contradicción última entre los ideales de justicia y de libertad («cuanto más justicia menos libertad, y viceversa») desde una dialéctica negativa de la historia, que le lleva a distanciarse del materialismo histórico³⁴.

Su respuesta es aferrarse al sentido todavía existente, a los restos de humanismo que perviven y potenciar las instancias residuales que se oponen al curso de la sociedad administrada. Este es el contexto de su revalorización de Kant, de la revitalización de Schopenhauer en su doble dimensión de pesimismo meta-

³² «Lo que Marx se representó como el socialismo es de hecho el mundo administrado» (GS 8,349; GS 7,221; 369-70; 420-21).

³³ «Creo que las investigaciones empíricas podrían justamente apoyar mi tesis de que la historia se mueve hacia una sociedad automatizada, no hacia la sociedad racional» (M. Horkheimer, GS 7,421).

³⁴ HORKHEIMER, M., «Lo que llamamos sentido desaparecerá» (1970): GS 7,346-47; *Anhe-lo de justicia*, Madrid, 2000, 182.

físico y ética de la compasión, y de su valoración final positiva de Walter Benjamin, especialmente de su filosofía de la historia. Adorno resalta que el ateísmo de Horkheimer en los años treinta, en el que él personalmente cada vez cree menos cuanto más se explicita, tiene dimensiones cercanas a los momentos teológicos de la filosofía de la historia de Walter Benjamin, centrados en la salvación de los que no tienen esperanza. El malestar inicial de Horkheimer respecto a la teología subyacente al planteamiento de Walter Benjamin y a su aceptación por el mismo Adorno³⁵, va dejando paso a una actitud cada vez más abierta y positiva, a medida que va perdiendo confianza en el curso de la historia y en el proceso emancipador.

Su pesimismo histórico le lleva a revalorizar la teología y la religión, mucho más allá de las valoraciones puntuales y fragmentarias de su primera época, como unas de las pocas instancias globalmente humanizantes en una sociedad administrada.

El ansia del totalmente otro, la búsqueda de un Dios cuya existencia no se puede afirmar, la valoración de la religión desde la perspectiva de que el verdugo no triunfe sobre la víctima y que las injusticias del pasado no cobren un valor definitivo, son elementos su respuesta al sin sentido que conlleva la sociedad administrada³⁶. No hay posible teodicea, pero el ansia de Dios se convierte en un elemento crucial contra la resignación ante la negatividad del curso histórico. El potencial de resistencia del judeo cristianismo es un resto del potencial emancipador de la cultura. La emancipación humana ya no pasa por la muerte de la religión, sino que ésta es una instancia para luchar contra el mal. Por eso, la filosofía tienen que asumir esa herencia motivacional y especulativa, sin que desaparezca el valor simbólico de la religión, ya que su plena secularización acabaría con ella³⁷.

No hay salida para la aporía fundamental de la teoría crítica, la de proponer una emancipación imposible. La intencionalidad emancipadora se neutraliza ante la imposibilidad de ofrecer mediaciones que permitan escapar a la resignación y la visión negativa de la historia. El nihilismo axiológico es inevitable y se acumulan las expresiones sobre la desaparición del sentido de la vida, el aburrimiento existencial en una sociedad administrada, y la problematicidad de la moral, que en última instancia tiene componentes teológicos. «El sin sentido del destino individual (...), se ha convertido en la situación actual en la característica más decisiva de la existencia. Todos están abandonados a la ciega casualidad. De ahí, mi insistencia en el anhelo de justicia con-

³⁵ Carta de Adorno a Horkheimer el 25 de febrero de 1935, en M. Horkheimer, GS 15: *Briefwechsel 1913-1936*, Francfort, 1995, 328. El trasfondo común de Adorno y Horkheimer es analizado por REIS, W., *Die Rettung der Hoffnungslosen. Zur «Theologia oculta» in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos*: ZfPhF 30 (1976) 69-81; THIELEN, H., *Religion, Pessimismus und Subjekt der Geschichte in der Kritischen Theorie*: Concordia 31 (1997) 37-56.

³⁶ ESTRADA, JUAN A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Granada 1990; ÍD., *La imposible teodicea*, Madrid, 2003, 309-20; ÍD., *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 175-95.

³⁷ GS 7,392.

sumada»³⁸. Esta contradicción, mantener el ideal de justicia y defender un análisis histórico que la hace inviable, constituye el callejón sin salida de la teoría y el sin sentido como horizonte último.

3. EL SIN SENTIDO DE LA HISTORIA Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA RAZÓN MORAL

Un camino diferente es el de Adorno. Si la génesis de la Ilustración ofrece el marco para evaluar la sociedad actual, un nuevo acontecimiento es el determinante. Auschwitz marca un antes y un después, y se convierte en la clave para enjuiciar todo el proceso histórico. Se trata de la irrupción plena de la barbarie que descubre plenamente la cara oculta de la modernidad, ya que muestra el fracaso de la cultura que no ha conseguido transformar a los hombres³⁹. De ahí la tensión entre la conservación de la cultura que ha generado el genocidio, y el rechazo de ésta, que llevaría a la barbarie porque no habría emancipación. Adorno constata cómo «después de milenios de Ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza, traducido en dominio sobre el hombre, aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza»⁴⁰. Si el terremoto de Lisboa curó a Voltaire de la teodicea leibniziana, ahora Auschwitz, que no es una catástrofe natural sino una creación humana, impide valorar positivamente el desarrollo y el progreso.

El holocausto se convierte en un símbolo total del mal, del que no se puede sacar nada positivo: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de positividad una charlatanería, una injusticia para con las víctimas. Y tiene que rebelarse contra sacar un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino». Se trata, sin embargo, de un acontecimiento emblemático, que no se extiende a otros eventos, como Hiroshima, u otros horrores de la guerra, que resaltarían más la dimensión negativa del progreso. Por otra parte, es un evento que remite a la maldad humana y en cuanto experiencia empírica cuestiona cualquier especulación metafísica que postule el sentido de la historia. Ahora «la negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie». El problema es si se puede «seguir viviendo después de Auschwitz»⁴¹. y la misma existencia de los supervivientes se pone en cuestión, planteando si no hay un ansia culpable de supervivencia desde el que sería posible afirmar que la vida, a pesar de todo, tiene sentido.

Esta pérdida de sentido y de significatividad de la historia, que ya no puede ser curada so pena de recaída en el idealismo y en cinismo respecto de las víctimas, no le lleva, sin embargo, al fatalismo histórico ni la inacción. El nuevo

³⁸ HORKHEIMER, M., «El anhelo de lo totalmente otro» (1970): *Anhelo de justicia*, Madrid, 2000, 174.

³⁹ ND 366-67.

⁴⁰ MM 241, n.º 151.

⁴¹ DN 361-64.

imperativo categórico que se impone a los hombres desde Hitler es «el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación, como lo fue el carácter fáctico de todo el pensamiento kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen»⁴². Por un lado resurge un imperativo moral, por otro no se puede fundamentar especulativamente. De esta forma se plantea con radicalidad el sin sentido. No hay fundamentación posible para la versión adorniana del imperativo categórico y resurge la vieja pregunta de por qué ser moral. Se mezcla un innegable pesimismo antropológico y social, fruto del análisis histórico y genético de la Ilustración, con el impacto de Auschwitz que revela la barbarie latente y patente de la modernidad ilustrada. Por otro lado hay que prescribir una acción teórica y práctica, porque la resignación sería una forma de complicidad con lo que ha ocurrido.

En cuanto que se absolutiza la negatividad de la totalidad y se subraya la construcción social del individuo el problema parece insoluble. ¿Cómo escapar a la barbarie de la sociedad y encontrar una exterioridad desde la que sea posible una crítica y una praxis transformadora? El problema se agudiza cuando ya no hay un sujeto revolucionario capaz de la praxis, Y por otra parte, el pensamiento está marcado por el dominio. La conceptualización de la realidad es la primera forma de violencia contra ella y el presupuesto del dominio técnico. El pensamiento conceptual forma parte de una ilustración niveladora y cuantificante que desconoce la alteridad, lo no pensable, e integra todos los elementos dentro de una síntesis metafísica, en una globalización cosmovisional. Los sistemas conceptuales son por tanto el primer instrumento que posibilita el dominio sobre la naturaleza y desembocan en los idealismos filosóficos y culturales.

Adorno evalúa la experiencia del genocidio desde una metafísica materialista. «La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica (...) El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración, sin consuelo alguno, todo lo que hay de apaciguador en el espíritu y su objetivación, la cultura»⁴³. La solución adorniana a los escapes de las metafísicas especulativas es una antropología corporal y una metafísica del dolor, ya que el sufrimiento es lo que se sustrae a la idealización del pensamiento y a la conceptualización teórica. El punto de partida para sustraerse a la negatividad social y su posible, legitimación teórica es el dolor humano. Remite por tanto, a una experiencia en la que se se quiebra el dominio del concepto y que responde al imperativo categórico de que no se repita Auschwitz.

El individuo experimenta la negatividad del curso histórico y hay una mediación que le vincula a la sociedad en el dolor físico y psíquico, que se sustrae al

⁴² DN 365.

⁴³ DN 365-366.

discurso racional y remite al individuo empírico. No bastan los pensamientos sobre la teodicea, el mal y la muerte, ni desde la pura reflexión ni desde la perspectiva teológica. La libertad del pensamiento estriba en la resistencia que ofrece a lo existente y «su guía es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente»⁴⁴. Por eso, el sufrimiento es la experiencia que rompe con el idealismo y obliga a tomar conciencia de las contradicciones entre el individuo y la sociedad. Ésta es constitutiva de la persona, pero lo neutraliza y oprime al mismo tiempo. No se trata de trascendentalizar el dolor, ya que éste tiene causas históricas concretas, sino que el sufrimiento obliga a pensar y es generador de la crítica reflexiva. «Todo dolor y negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico (...). La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. “Padecer es algo preceder”. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad»⁴⁵. Esta articulación entre reflexividad y dolor corporal, desplaza al sujeto trascendental y al cogito idealista, y posibilita una praxis no resignada. Es la instancia que puede contingentizar la totalidad social negativa, rechazandola como lo que no debe ser, y la que escapa a la inacción ante la imposibilidad de romper la negatividad histórica⁴⁶.

El sufrimiento se convierte así en el lugar humano por excelencia para luchar por la emancipación humana. Se recoge así una intuición enraizada en las tradiciones judeo cristianas, que hace de las víctimas el lugar primario desde el que reflexionar sobre el hombre y la sociedad. En el subtítulo de «Mínima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada» converge la racionalidad práctica y la reflexión teórica, desde un lugar universal, el del sufrimiento. No se parte del sujeto ilustrado emancipado, sino del deshumanizado y sufriente, que es el más universalizable. Pero esa lucha contra el dolor, para suprimirlo o aliviarlo, no es cosa sólo del individuo que lo padece sino exigencia para la especie humana, en línea con la tradición ilustrada y el materialismo histórico. El telos de la praxis social es construir un modelo de sociedad que niegue el sufrimiento de sus miembros. A partir de ahí se puede apelar a una solidaridad de todos, trasparente para sí misma y para todo lo que tiene vida⁴⁷.

⁴⁴ DN 25-26; 203-204; GS 8,91.

⁴⁵ DN 203-4.

⁴⁶ Por eso la dialéctica negativa de la última época no repite el esquema de la dialéctica de la Ilustración, sino que se complementa desde la teoría estética. Esto es lo que no ven los críticos que le acusan de un análisis histórico sin salida o de una negativización absoluta de la ontología. Cfr. GROSSNER, C., *Verfall der Philosophie*, Hamburgo, 1971, 111-122; SPÜLBECK, V., *Neomaxxismus und Theologie*, Friburgo, 1977, 72-95; BERTEZZOLO, P., *Dialettica negativa e utopia della speranza in Th. W. Adorno*: *Studia Pataviana* 25 (1978) 93-111; INNERARITY, D., *La otra modernidad. 50 años de la dialéctica de la Ilustración*: *Anales del Seminario de Metafísica* 30 (1996) 151-66.

⁴⁷ DN 203-204.

3.1. *La ambigüedad del pensamiento*

El sufrimiento es simultáneamente consecuencia de la negatividad social existente y protesta contra ella, convergiendo el hombre como agente social y como resultado de una sociedad que él mismo ha construido. Apunta a lo que no debe ser desde una toma de conciencia reflexiva acerca de las raíces sociales del dolor humano. El sufrimiento tiene fuerza crítica contra el statu quo que lo causa y ofrece posibilidades de escape a la integración del sujeto en la realidad opresora. La praxis contestataria surge de la experiencia del dolor físico, material, y la felicidad, que busca la satisfacción sensible y se objetiva en ella, es cuestionada tanto en la teoría como en la práctica. Por eso toda reconciliación teórica del hombre con la sociedad, o de la razón con la realidad es falsa. «La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad», que busca disuadir de que existe el dolor.

Adorno compara la filosofía, y en general el pensamiento, con el trabajo de Sísifo que reflexiona y busca superar la culpa con la que carga, «pero no puede dejar fijado en sus textos el sustrato óptico. Cuando habla de él lo convierte ya en aquello sobre lo que quiere elevarse»⁴⁸. La filosofía sufre del prejuicio idealista, ya que sólo dispone de ideas, y puede tratar de la realidad pero nunca poseerla. Por eso, el pensamiento vive de la contradicción de ser necesario e impotente al mismo tiempo, para suprimir el mal que denuncia. De ahí la importancia del dolor, que se sustrae en última instancia al discurso, y que obliga a denunciar el sin sentido de lo existente, recalcando simultáneamente que la representación conceptual no equivale a la realidad a la que se refiere. Lo concreto y singular mantiene una prioridad absoluta respecto a cualquier abstracción.

Por eso, la filosofía, que tiende a la totalidad y el sistema, se pierde al olvidarse de lo concreto, el sujeto del sufrimiento. La insistencia de Adorno en la singularidad y corporeidad, le lleva a la dialéctica negativa, contra la dialéctica positiva de Hegel, subrayando la no disolución del objeto por el sujeto. Es también una clave de las diferencias entre Adorno y la teoría de la comunicación de Habermas, que pone el acento en la reconciliación alcanzada por racionalidad argumentativa y por un consenso alcanzado en base a abstraer de los contenidos empíricos experimentables en la comunidad de vida a la que se pertenece. Adorno y Horkheimer ponen el énfasis en el sufrimiento y la felicidad material y rechazan cualquier nueva versión de la filosofía de la conciencia, incluida la de la intersubjetividad. No se pueden integrar la dialéctica racional y la dialéctica negativa, ya que la dialéctica negativa subraya la realidad material y la no identidad, lo cual hace inviable la reconciliación como mero consenso racional. La dimensión cognitiva no puede vehicular los elementos somáticos y materiales de la experiencia, en contra de Habermas⁴⁹.

⁴⁸ TE 336. Cfr. ADORNO, T., *Teoría estética*, Madrid, 1980.

⁴⁹ Un excelente análisis de la dialéctica negativa adorniana es el de THYEN, A., *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Francfort, 1989. Tam-

El problema es mantener la idea de reconciliación sin reducirla a un planteamiento racional y sin recaer en una metafísica de sentido. El sistema es mentiroso, contra Hegel, en cuanto que integra todo en una imagen del mundo con significación y verdad. De ahí la necesidad de un pensamiento concreto y de una filosofía fragmentaria, contra la especulación metafísica. Y sin embargo, el pensamiento es necesario para no recaer en una praxis activista que se acomoda a los hechos. Hay que rechazar el panlogismo conceptualizador, que empobrece la experiencia y desemboca en una filosofía de la identidad, sin renunciar a expresar lo inconceptualizable, pero también sin pervertirlo. Esta aporía tensiona el pensamiento, exige pensar desde lo concreto, pero no quedarse en lo concreto, y no reducirlo tampoco a ejemplo singular de lo abstracto. De ahí la búsqueda de un pensamiento trans-discursivo y apegado a la realidad. Es un pensamiento que pretende decir lo que no se puede, contra Wittgenstein, mostrar el dolor y no quedarse en él sin traicionarlo.

Junto a la dialéctica negativa de un pensamiento que se cuestiona a sí mismo está también la experiencia estética como forma de trascendencia. También el arte se convierte en instancia crítica en cuanto que asume la inmanencia de la sociedad a la que denuncia, y la integra dentro de la obra de arte, sin suprimir el mal contra el que protesta. «Lo mismo el pensamiento que el arte ofrecen lo que es distinto de ellos, eso hacia lo que ellos se orientan y quisieran hacer hablar (...) Cualquier fuerza formadora reconoce su poder precisamente por su ausencia. De acuerdo con esta idea el arte se aproxima a la paz. Pero, sin una perspectiva sobre ella, el arte sería tan falso como si ofreciera una reconciliación anticipada. La belleza en el arte es la apariencia de la paz real»⁵⁰. Hay una autonomía de la obra de arte, desde la que ampliar las fronteras de la subjetividad expresiva y los límites de la razón. El arte combina la denuncia social y la intencionalidad trascendente, hacia lo que no es y podría ser. Pero esta dinámica se opone a considerar la obra de arte como un ornamento social o un bien de consumo. La alteridad y trascendencia del arte es siempre ambigua en cuanto producto social e intento de denuncia de la sociedad de la que procede, siendo esta tensión una forma de trascendencia negativa, como también ocurre con la filosofía.

El ansia de sentido cristaliza en el arte, como trascendencia innovadora y subversiva del orden constituido. Más que mostrar un sentido positivo, sirve para denunciar el sin sentido existente. Lo ideal, separado de la realidad, se tematiza ilusoriamente, para transfigurar la realidad, mostrando no sólo lo que es sino lo que debería ser. Ésta es la dimensión subjetiva, creativa y expresiva del arte, enseñando a ver la realidad desde la perspectiva del artista. De ahí que

bién, cfr. Joos, J. E., *Que reste-t-il de la fondation de la raison?: Archives de Philosophie* 55 (1992) 369-84; MAURIZI, M., *L'antropologia negativa in Th. W. Adorno: Rivista di Filosofia neo-scolastica* 94 (2002) 55-88; AGUILERA, A., *El primer proyecto filosófico de Th. Adorno: Anales del seminario de Metafísica* 30 (1996) 119-32; HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Corrientes actuales de filosofía*, Madrid, 1996, 89-100.

⁵⁰ TE 336.

el arte dé que pensar, alejándose de un realismo objetivante como el que pretende la cultura positivista. El objeto concreto representado sorprende en su facticidad, descontextualizado de la sociedad que lo integra, y la representación de lo absurdo deviene clave del aura mística y trascendente de la obra. Es una representación de lo irrepresentable, el sentido y el sin sentido existente. Su realidad es la de la obra creada, como la sociedad y el hombre. Es apariencia de reconciliación y, al mismo tiempo, anticipación e inspiración que motiva a reconciliar. De ahí la prioridad de la obra concreta y la necesidad de receptividad del que la contempla, lo cual permite una relación de no identidad entre sujeto y objeto.

3.2. *El problema de la fundamentación de la ética*

En este contexto resurge el problema de la fundamentación de la ética y la justificación de los valores. Adorno rechaza una fundamentación teórica de la praxis moral. No hay una filosofía primera de la que se pudiera deducir una praxis transformadora. Insiste en una filosofía de la no identidad, es decir, en la disociación antihegeliana de concepto y realidad, y rehúsa cualquier realidad última de la que partir. Lo no idéntico no es una realidad o alteridad ontológica, que llevaría a la reconciliación como realización histórica o a verla como una meta alcanzable. «La crítica de la ontología no se hace en nombre de otra, ni siquiera en el de una de lo no-ontológico. De otro modo no haría más que cambiar de último principio; sólo que esta vez no sería el de absoluta identidad, el ser —el concepto—, sino lo diferente, el ente —la facticidad—. Es decir, cosificaría el concepto de lo no-conceptual y obraría contra su propia intención. La filosofía fundamental, “*prôte philosophia*”, comporta ineludiblemente la hegemonía del concepto; lo que se le resiste se queda sin la forma de ese supuesto filosofar desde el fundamento»⁵¹.

Hay que ir más allá del pensamiento, pero no hay una realidad alternativa que se pueda contraponer al sin sentido existente. «Lo diferente no puede ser obtenido inmediatamente como algo a su vez positivo, incluso si para ello se recurre a la negación de lo negativo. Esta no es en sí misma, como quería Hegel, afirmación (...). La equiparación de la negación de la negación con la positividad, es la quintaesencia de la identificación»⁵². La dialéctica negativa es negación determinada, pero no sustantivización de lo negado y la paradoja de la Ilustración es que rechaza cualquier intento de hipostasiar la utopía. Al proclamar el dominio existente como escisión, indica el mal, al mismo tiempo que lo esconde; hace perceptible la alienación de la naturaleza al mismo tiempo que la prolonga⁵³.

El único recurso es la experiencia misma del dolor, de la que brota la solidaridad y el ansia de justicia. Es decir, la moral se expresa en la prohibición de

⁵¹ DN 140.

⁵² DN 161.

⁵³ DI 92.

la tortura y la represión. «Tales frases son verdaderas como impulso, cuando se anuncia: en tal sitio ha habido torturas. Lo que no pueden es racionalizarse; como principio abstracto caerían enseguida en la mala infinitud de su deducción y validez. La crítica a la moral va dirigida contra la transposición de la lógica deductiva a la conducta de los hombres; su astringencia se convierte así en un instrumento contra la libertad. La aspiración a una racionalización sin contemplaciones negaría el impulso, la desnuda angustia física y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables, como decía Brecht, que es inmanente a la conducta moral»⁵⁴. Es decir, la moral no se obtiene como resultado de un discurso reflexivo, sino que surge espontáneamente desde la motivación que genera la experiencia del sufrimiento y la injusticia. No hay nada anterior en lo que apoyarse, para desde ahí justificar la moral, sino la experiencia misma del sin sentido.

La vida buena, entendida como la lucha contra la existencia fragmentada, y no como un estado positivo ya dado, ni siquiera alcanzable, se sustenta en la experiencia concreta del dolor existente. «La praxis ni se puede reducir por completo a la teoría, ni es su separación (jorís). Ambos aspectos no se dejan reducir a una síntesis. La unidad sólo existe en los extremos; en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el error perdure (...) Mientras la conciencia reconozca lo malo sin conformarse con conocerlo, seguirá reaccionando espontáneamente. Ni siquiera el determinismo psicológico nos dispensa del juicio: esto es el mal. La incompatibilidad de cualquier juicio ético universal con ese determinismo no se debe a inconsecuencia de la mente, sino a un antagonismo objetivo»⁵⁵.

Se opone a una fundamentación discursiva de la lucha contra el sin sentido porque desconfía de las pretensiones sistemáticas y totalitarias del discurso, y es consciente de la importancia de la experiencia concreta y corporal para la acción moral. La validez justificadora de una acción moral, en la línea habermasiana, deja sin respuesta el problema de la motivación (¿por qué ser moral?) y minusvalora la dimensión pretemática y prefilosófica de la moral, cuyas raíces remiten a la experiencia corporal⁵⁶. Al partir del sujeto del sufrimiento como experiencia básica, se pone en primer plano el mundo de la vida compartido y es posible valorar las dinámicas motivaciones de las que surge la moral y la empatía con el otro. Es una percepción moral básica e infundamentable, previa a cualquier tematización filosófica. Esta antropología corporal y la revalorización del mundo de la vida, diferencia básicamente a Adorno de Habermas. El cual no acepta la importancia de los sentimientos morales para motivarnos y su inapreciable función heurística en la aplicación de normas. Los juicios morales racionales tienen la última palabra, sin que las motivaciones jueguen

⁵⁴ DN 283.

⁵⁵ DN 283.

⁵⁶ ESTRADA, JUAN A., *La utopía de la dignidad y el reconocimiento de los derechos humanos: Diálogo Filosófico* 44 (1999) 211-29; ÍD., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, 2004.

un papel ante una justificación última procedimental. La comunicación corporal no juega un papel básico en su teoría, porque es sustituida por la comunicación discursiva⁵⁷.

La experiencia moral no deriva de ningún principio anterior, que la legitimaría. Tampoco se puede partir del derecho natural, que, a lo más, es reflexión a posteriori sobre aquello que favorece la vida y la supervivencia del hombre. «La razón no tiene más que una forma de ser sobre-naturaleza, siendo una reflexión sobre la naturaleza»⁵⁸. Es decir, desde la experiencia del dolor compartido y la identificación con el que sufre se reflexiona luego sobre lo que es la moral, sin partir de un principio racional. Desde esta perspectiva, critica también el «amor fati» nietzscheano, que certeramente denuncia la confusión entre esperanza y verdad, subrayando el inevitable carácter proyectivo de la primera. La fe no es verdadera porque genere dicha y Nietzsche le contrapone la aceptación del propio destino y la afirmación de sí. Pero de esta forma, cae en el mismo error proyectivo que en el paso de la fe a la esperanza. La crítica a la negación de vivir en el cristianismo platonizante se neutraliza desde una aceptación de la positividad de la sociedad, renunciando a cambiarla. La una es tan decisoria como la otra. La prohibición de pensar lo absoluto, para evitar la «fuga mundi», fácilmente degenera en el rechazo del pensamiento. Adorno denuncia por igual la concepción optimista de la historia del idealismo ilustrado y la impugnación del progreso que desemboque en la aceptación fatalista del destino. El «amor fati» puede ser tan mentiroso como la fe y ambos responden a la crueldad del mundo en que vivimos, con la diferencia de que el primero absolutiza el mundo absurdo desde la inmanencia de los hechos.

Para Adorno no hay posibilidad de verdad sin esperanza y la mentira cardinal es tener por verdadera la existencia dañada, sancionando así el sacrificio del individuo⁵⁹. «El curso del mundo se resiste a los esfuerzos de la conciencia desesperada por hacer de la desesperación lo Absoluto. Ni él es absolutamente cerrado, ni lo es la desesperación absoluta, sino que ésta es su cerrazón (...) Un pensamiento que no capitula ante lo miserablemente óptico, queda fulminado ante los criterios de éste, la verdad convertida en falsedad, la filosofía en chifladura. Pese a todo la filosofía no puede abdicar»⁶⁰. El carácter proyectivo de la moral no le lleva a rechazarla en la línea de Nietzsche, sino a buscar las fuentes y raíces de las que brota el impulso moral, sin buscar una realidad ontológica en que

⁵⁷ HABERMAS, J., *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, 1991, 205-9; ÍD., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, 95-98. Un excelente estudio sobre la ausencia de la corporeidad en la antropología y ética habermasiana es el de MUÑOZ TERRÓN, J. M., *Crítica fenomenológica de la ausencia de la corporalidad en el concepto habermasiano de esfera pública*, Granada, 2003, 268-78 (manuscrito). También, ESTRADA, JUAN A., *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 128-33, 163-66.

⁵⁸ DN 287.

⁵⁹ MM n.º 61; DN 379: El rechazo nietzscheano del cristianismo como negación institucionalizada del deseo de vivir, le lleva a veces a afirmar que los hombres quieren la nada, lo cual es impensable para la voluntad individual, por más que se haya hecho inhabitable la tierra.

⁶⁰ DN 401-402.

fundarla. La verdad de la metafísica se muestra en el momento de su derrumbe, como resistencia a lo que es, sin caer en un sistema deductivo de juicios sobre lo existente, ni tomar como modelo algo absolutamente distinto que se burlaría del pensamiento. Por eso tiene que partir de las necesidades de la vida, sin caer en el «wishfull thinking», pero sin renunciar al deseo⁶¹. La experiencia de Auschwitz imposibilita la teodicea e impugna el consenso social como fuente de los valores. Queda la motivación moral, basada en la experiencia compartida del sufrimiento.

De ahí, la necesidad de una negación práctica del sin sentido. «Los intereses metafísicos de los hombres requerían la percepción sin recortes de sus intereses materiales. Mientras éstos les están encubiertos, los sujetos viven bajo el velo que ciega. Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo»⁶². En una situación universal de opresión social, «la imagen de la libertad frente a la sociedad sólo pervive en los rasgos del individuo maltratado o aplastado. No es posible decretar de una vez por todas los escondrijos históricos que la libertad va encontrando una y otra vez históricamente. Su concreción la adquiere en las cambiantes figuras de la represión, es decir, en la resistencia contra ella»⁶³.

3.3. *El papel de la teología y de la religión*

Por eso, tampoco es válido derivar la moral de un principio teísta, en la línea de Dostovieski de que si Dios no existe todo está permitido. Para Adorno, no todo está permitido desde la experiencia negativa del dolor y la reflexión orientada, ayuda a discernir y refuerza la motivación moral que surge de la experiencia de la injusticia⁶⁴. Adorno rechaza que se pueda demostrar la existencia de Dios, como también la ética y los valores que sirven de orientación en la vida. Pero las tradiciones religiosas forman parte de la tradición humanista que ayuda a vivir al hombre y que le alienta a la resistencia frente a la negatividad y a la lucha contra el dolor. «El pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia. Su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente»⁶⁵. Paradójicamente el pensamiento que trasciende tiene más conciencia de su insuficiencia, que el que, dirigido por el control científico, se atiene simplemente a los hechos. Sólo la exigencia de lo incondicionado hace justicia a lo relativo, no absolutizándolo y afirmando que

⁶¹ DN 405.

⁶² DN 397.

⁶³ DN 263.

⁶⁴ Para un análisis del dolor como fuente de la experiencia ética remito a los magníficos estudios de ZAMORA, JOSÉ A., *Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster, 1995, espec. 410-65; ÍD., *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, 2004, 249-78.

⁶⁵ DN 401.

lo que es no es el todo, en contra de la convergencia positivista que adecua pensamiento y realidad⁶⁶.

Convergen la crítica materialista y la praxis transformadora, que lucha por mitigar el dolor existente. Las fuentes de este planteamiento son tanto las tradiciones materialistas como algunas corrientes religiosas, como la judeo cristiana. A pesar del dualismo helenizante del cuerpo y alma, que encontró acomodo en el judeo cristianismo, éste siempre mantuvo «la inseparabilidad de lo espiritual y lo corporal», y se expresó en la resurrección de los muertos o de la carne, lo cual ha sido combatido por una metafísica ocultista y dualista⁶⁷. La clave del concepto judeo cristiano de salvación no es la salvación del alma, que deriva de la filosofía griega, sino la salvación del hombre integral, del cual deriva la vinculación estrecha entre salvación y liberación.

Adorno critica a los que rechazan la antropología teológica, que ve al hombre como imagen y semejanza de Dios, para aferrarse a una concepción fáctica y utilitaria del yo, tan infundamentada como la primera pero mucho más integrable en el modelo funcionalista del hombre⁶⁸. Toda definición del hombre puede ser impugnada como interpretación sin fundamento empírico último, pero hay que analizar las distintas concepciones antropológicas desde la luz de la vida dañada y de una existencia saludable. No es una especulación teórica sobre la dignidad del hombre la que constituye el punto de partida, sino la reflexión sobre las condiciones concretas que generan el sufrimiento. En lugar de partir de una teoría sobre el hombre se parte inductivamente de la realidad sufriente, para desde ahí evaluar las distintas propuestas antropológicas. De ahí, la insistencia adorniana, y también horkheimeriana, de que el progresismo auténtico pasa también a veces por defender la tradición. Lo progresista en un momento dado, por ejemplo la promoción del espíritu científico respecto del metafísico y religioso, puede cambiar de signo en otro momento histórico.

Adorno ha mantenido siempre una postura cercana a la de Walter Benjamin, a diferencia del primer Horkheimer. La memoria de los vencidos y la necesidad de justicia para las generaciones del pasado un elemento fundamental de la afirmación que la vida tiene un sentido⁶⁹. Por eso la expectativa judeocristiana en torno a la resurrección de los muertos y la justicia final contribuye al postulado del sentido de la vida. De ahí su importancia para la misma filosofía a lo largo de la historia: «El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabili-

⁶⁶ MM 127, n.º 83.

⁶⁷ MM 245, n.º 151.

⁶⁸ MM 171-75, n.º 99.

⁶⁹ MM 151-52, n.º 98. La sintonía entre Adorno y Walter Benjamin es constante, a diferencia del primer Horkheimer que toma distancias. Adorno resalta la importancia de la esperanza, que impide ver como definitivas la propia muerte y a las víctimas del pasado, en contra de la preocupación por el yo que es la perspectiva horkheimeriana. Para Adorno el concepto de verdad no es posible sin teología negativa. HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften 15: Briefwechsel 1913-36*, Francfort, 1995, 327-28; *Gesammelte Schriften 16: Briefwechsel 1937-40*, Francfort, 1995, 34-35. Remito al estudio de LIEDKE, U., *Zerbrechliche Wahrheit*, Würzburg, 2002, 9-14. También, ESTRADA, JUAN A., *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 186-94.

zarse, a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal y como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención (...) Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Incluso debe asumir su propia imposibilidad en aras de la posibilidad. Frente a la exigencia que de ese modo se impone, resulta poco menos que indiferente la pregunta por la realidad e irrealidad de la redención»⁷⁰.

La pregunta no es si Dios y la redención existen o no, sino el postulado de ver la vida desde la vinculación entre vida dañada y necesidad de redención. Esto es lo que aporta el judeocristianismo en cuanto instancia de sentido, en contra del positivismo que se queda en los hechos y del triunfalismo del progreso que pasa de largo por el sufrimiento que arrastra y conlleva. Este es también «el secreto de la filosofía kantiana, la imposibilidad de pensar la desesperación». La salvación en la esfera inteligible no es sólo mala apologética sino que intenta interrumpir la Dialéctica de la Ilustración precisamente donde ella acaba eliminando a la razón misma. Kant previene sobre la mitología del concepto, que pone una barrera ante el Absoluto y aprisiona al espíritu en la inmanencia, como ocurre en la sociedad con los hombres. Por eso se impone el postulado de la razón práctica, y con ella el ansia de salvar, más que su crítica a la metafísica, sin caer, sin embargo en la afirmación de la existencia de Dios⁷¹.

Adorno mantiene que la trascendencia no puede ser afirmada positivamente⁷², dada la negatividad de la historia y la necesidad de hacer justicia a las víctimas. Hay que mantener la prohibición de imágenes del absoluto y de la vida reconciliada, criticar toda realización histórica y relativizar el progreso. Desde la vida dañada, se resalta el déficit de sentido de lo que hay, sin poder afirmar un estado positivo que realice la sociedad emancipada. La búsqueda de trascendencia surge de las necesidades humanas, sin garantía alguna de verdad pero también sin claudicar ante el sin sentido existente. «La razón sólo puede resistir en la sin razón y el exceso, necesita del absurdo para no claudicar a la locura objetiva (...) ¿Qué sería de la felicidad que no se midiera en el luto inmedible de lo que es?»⁷³. Hay que acentuar la lucha contra el dolor concreto más que la expectativa de una salvación final.

Lo histórico concreto resurge contra el pensamiento de lo general y en el momento de la caída de la metafísica hay una revalorización del pensamiento. Esta orientación práctica es también clave en la evaluación de los conceptos teológicos y los símbolos religiosos. El pensamiento tiene que estar al servicio de la transformación de lo dado, más allá de la pura especulación. «En el caso de que cada símbolo no simbolice sino otro símbolo, también conceptual, su núcleo

⁷⁰ MM 250, n.º 153. Es el párrafo final de la obra.

⁷¹ DN 384-385; 388.

⁷² «Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica»: DN 367.

⁷³ MM n.º 128.

estaría vacío y con él la religión. Tal es la actual antinomia de la conciencia teológica (...) De ser totalmente eliminada la posibilidad, por lejana y débil que sea, de una redención en lo existente, el espíritu se convertiría en ilusión, para terminar el sujeto finito, condicionado, meramente existente, siendo divinizado como portador del espíritu»⁷⁴. Hay una vinculación estrecha entre la «vida dañada» y la perspectiva judeo cristiana de la «redención», luchando siempre contra una interpretación idealista de la religión y una positivización de la utopía.

No se absolutiza negativamente la ontología de lo existente, sino que se interpreta en clave de redención y se hace una negación determinada. La revalorización de la realidad y los límites del pensamiento no generan el desánimo sino una praxis abierta a la esperanza, aunque la negatividad de la totalidad opera en su contra. En Adorno falta, sin embargo, una apreciación de lo positivo, de las experiencias realizadas, aunque sean fragmentarias, como dadoras de sentido y motivadoras de la praxis transformadora. Por un lado, es consciente de que no todo es negatividad y que en la vida dañada hay experiencias contingentes de sentido, por otro rechaza asumirlas y partir de ellas. Afirma que «a la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris abundante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa. Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado. (...) Tienta con todo, a buscar el sentido de la vida no en ella, sin más, sino en los momentos felices. Ellos compensan en esta vida el que ya no tolere nada fuera de sí»⁷⁵. Es decir hay experiencias y recuerdos de sentido que motivan para luchar contra lo negativo e impiden afirmar el sin sentido absoluto tanto como se oponen a la afirmación contraria. El nihilista abstracto siempre enmudece ante la pregunta de por qué vive⁷⁶.

Sin embargo, Adorno afirma con Walter Benjamin que «la esperanza nos ha sido dada por los que no tienen esperanza. Del mismo modo es tentador buscar el sentido no en la vida misma, sino en los instantes de plenitud. Ellos compensan en la existencia de aquí, ya que fuera de ellos nada más es tolerable». Pero, prosigue Adorno, Proust ha mostrado que «tampoco existe esa plenitud del momento salvado por el recuerdo (...) incluso la afirmación de un sentido accesible al esplendor de una experiencia fragmentaria, pero genuina, se convierte en ideología una vez que la muerte es irrevocable». Por un lado, hay experiencias positivas de sentido, por otro es la negatividad del dolor la única plataforma desde la que es posible evadirse del sin sentido. La negatividad de la filosofía de la historia de Adorno es matizada, pero no valora el significado emancipador de las fragmentarias experiencias de sentido. La fuente de la moral es la negación del dolor, no la experiencia positiva compartida. La tradición judeo-cristiana a la que recurre es aquí parcialmente modificada, ya que ésta no sólo apela a la redención final, sino que afirma que la plenitud se hace presente en

⁷⁴ DN 97-98.

⁷⁵ DN 378.

⁷⁶ DN 377.

la historia, aunque de forma parcial y fragmentaria. El «reino de los cielos», la venida del mesías o la redención final, no sólo son referencias escatológicas, sino que hay instantes de plenitud, instantes de eternidad dirían Kierkegaard y Nietzsche, aunque con sentido opuesto, ya que la presencia de Dios en la historia implica experiencias de plenitud.

El pesimismo metafísico, Auschwitz y una visión negativa de la totalidad de la sociedad hacen inviable la revaloración de lo positivo como antídoto al sin sentido⁷⁷. Adorno cae así bajo la crítica de Kierkegaard que rechaza partir de lo negativo porque es siempre ausencia de algo, y subraya la primacía de lo positivo como punto de partida para el pensamiento⁷⁸. Las fragmentarias experiencias de sentido son las que impiden el sin sentido radical, la negación de la vida, desde las cuales la lucha contra la negatividad adquiere pleno significado. Adorno lo capta pero su pesimismo metafísico limita la valoración positiva del sentido existente, que él siempre analiza desde la perspectiva de su finitud y el impulso por el Absoluto⁷⁹. La solidaridad con el dolor propio y ajeno es la clave adorniana del intento por dar sentido a lo que no lo tiene. Es la forma de hacer filosofía después de Auschwitz, en la que el ansia de absoluto es la otra cara de la praxis significativa que no se contenta sólo con la utopía de una reconciliación futura, sino que tiene conciencia de la deuda contraída con el pasado.

Departamento de Filosofía
Campus Universitario de Cartuja
18011 Granada
jestrada@ugr.es

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]

⁷⁷ DN 378.

⁷⁸ KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, Madrid, 1930, 211-12.

⁷⁹ «Por mucho que toda felicidad se halle deformada por su propia revocabilidad, con todo en las grietas que desmienten la identidad, lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas de ese otro. Toda felicidad es fragmento de la felicidad total, que se niega ella misma a los hombres y que ellos se niegan a sí mismos. La convergencia, lo otro de la historia prometido humanamente, alude con constancia a lo mismo que la ontología sitúa ilegítimamente antes de la historia o exime de ella. El concepto no es real, como querría el argumento ontológico, pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él» (DN 401-402).

