



Civilización y barbarie Sobre la *Dialéctica de la Ilustración* en el 50 aniversario de su publicación

José A. ZAMORA
Teólogo. CETEP. Murcia

En la discusión actual en torno al proyecto de la modernidad, tanto si se defiende su posibilidad de futuro como si se sostiene la necesidad de su superación, todas las partes están de acuerdo en considerar a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno como el signo inconfundible de un cambio epocal en la conciencia que la modernidad tiene de sí misma. Esta ruptura tuvo su origen en la confrontación con los acontecimientos catastróficos de la segunda guerra mundial y del exterminio masivo que conmocionaron el mundo occidental de un modo hasta ese momento desconocido. Dicha conmoción afectó en primera línea a la concepción de la historia y a la idea de progreso que de modo tan singular habían determinado la autocomprensión evolucionista de la modernidad y habían servido desde Turgot y Condorcet de horizonte legitimador tanto a la ciencia como a la emancipación política. Baste recordar el *pathos* revolucionario con que Condorcet profetizaba en su *Bosquejo* (1793) «el momento en que el sol ya no alumbrará sobre la Tierra más que a hombres libres, que no reconocerán más señor que su razón»¹.

El amargo desengaño de la expectativa formulada en esta concepción de la historia, que había recorrido toda la época moderna hasta el materialismo histórico, es lo que empujó a Adorno y Horkheimer a buscar las razones de «por qué la humanidad, en vez de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie»². La formulación de

1 Condorcet: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Ed. por A. Torres del Moral. Madrid 1980, p. 230.

2 M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (cit. DA), en: Th.W. Adorno: *Gesammelte Schriften* (cit. GS), Fráncfort 1970-86, T. 3, p. 11. El resto de obras de Adorno se citarán según esta edición de las obras con las siguientes abreviaturas: *KKÄ*: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (T. 2); *MM*: *Minima moralia* (T. 4); *ME*: *Metakritik der Erkenntnistheorie* (T. 5); *ND*: *Negative Dialektik* (T. 6); *IN*: «Idee der

esta pregunta en el 'Prólogo' de la *Dialéctica de la Ilustración* no deja la menor duda de que dicho interrogante se encuentra hondamente enraizado en el proyecto mismo de la modernidad, lo que no impide, sino que al contrario exige cuestionarlo radicalmente. Horkheimer y Adorno se adelantan ya entonces a sus actuales críticos y hablan allí de una *petitio principii*: de un cuestionar radicalmente el pensamiento ilustrado y seguir insistiendo en su necesidad. Sin embargo, ellos consideran que esa aporía pertenece a la cosa misma y no sólo al pensamiento sobre ella (cfr. DA, 13).

El resultado de su pesquisa es tan conocido como sorprendente: la barbarie que el siglo veinte nos pone ante los ojos no es la obra de fuerzas atávicas o poderes irracionales que irrumpen inopinadamente a contrapelo del curso de la historia, sino el resultado del mismo proceso de emancipación del que ha surgido la sociedad moderna y que ella reclama para sí.

No es nada nuevo ciertamente examinar el proceso de la ilustración en relación a la dialéctica entre emancipación y dominio. Dicho examen pertenece por así decirlo desde sus orígenes al proyecto mismo de la modernidad, que se constituye como un proyecto de autorreflexión crítica. A través de ella se intenta desenmascarar la particularidad —según el caso, del pensamiento cientificista, del sujeto burgués, etc.— que se esconde en la pretensión ilustrada de universalidad, para reclamar entonces la elaboración de un concepto enfático de razón (Hegel) o, en su caso, para exigir su realización política (Marx). Pero el mismo concepto de razón que con diferentes matices define la idea que tiene la modernidad de sí misma sigue siendo la instancia crítica frente a los procesos de lo que en la terminología de M. Weber podríamos llamar 'modernización'. Institucionalizaciones culturales como la *filosofía de la historia*, la *crítica de las ideologías* y el *arte autónomo* son formas de apropiación crítica, y a veces también ilusoriamente transfiguradora, de la dialéctica entre modernidad y modernización.

Si bien la Teoría Crítica había confiado al comienzo en los potenciales teóricos y prácticos de la modernidad para llevar a cabo esa autocrítica y había elaborado en los años treinta un programa interdisciplinar de investigación social dentro de lo que se conoce como el marxismo occidental, programa que se esforzaba por realizar una mediación entre teoría crítica de la sociedad y ciencias sociales burguesas, así como entre teoría y praxis, con la *Dialéctica de la Ilustración* parece que se produjo una cesura que ya no permitía reconectar la crítica con los potenciales emancipadores de la modernidad política y cultural. ¿Fueron Horkheimer y Adorno tan lejos en su crítica, que ésta se sustrajo a sí misma todo fundamento? ¿Quedó así transformada la Teoría Crítica en una filosofía negativa de la historia? ¿Acabó ésta en un callejón sin salida, en el que ya no es posible fundamentar ninguna praxis transformadora y en el que la negatividad, exacerbada hasta el paroxismo, condena de antemano al fracaso toda alternativa a la dominación que no sea el arte de vanguardia?

Independientemente de cómo se responda a estas preguntas, si positiva o negativamente, la concepción filosófica de Horkheimer y Adorno parece estar acabada, y esto tanto para el así llamado pensamiento 'postmoderno' (J.-F. Lyotard)³, como para los defensores impertérritos

Naturgeschichte» (T. 1) y GS con el número de tomo. Los intercambios epistolares con Krenek (cit. AKBr) y Benjamin (cit. ABBr) se corresponden con las siguientes ediciones: Th. W. Adorno und Ernst Krenek. *Briefwechsel*. Ed. W. Rogge. Fráncfort 1974 y Theodor W. Adorno - Walter Benjamin. *Briefwechsel 1928-1940*. H. Lomitz (ed.). Fráncfort 1994. Las traducciones de los textos citados han sido realizadas por el autor de este artículo.

3 Cfr. J.-F. Lyotard: «Adorno come diavolo», en: Id.: *Intensitäten*. Berlin 1978, p. 35. Ver también A. Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Fráncfort 1985, pp. 48 ss.

del proyecto de la modernidad (J. Habermas)⁴. Si para unos los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* no fueron suficientemente lejos en la crítica del pensamiento y la sociedad modernos, para otros sobrepasaron los límites que permiten ejercer una crítica fundamentada racionalmente⁵.

¿Qué diferencia la posición de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* de la nueva generación de pensadores? Yo diría que Horkheimer y Adorno no relativizan la crisis de la modernidad, tal como ésta se manifiesta en las crisis de la filosofía de la historia, de la crítica de las ideologías y de las vanguardias artísticas, pero tampoco la toman como verdad absoluta en sí misma. Más bien la interpretan como índice de una experiencia histórica que interrumpe el movimiento autónomo del pensamiento. Dicha interpretación no repara en servirse de los 'pensadores sombríos' de la tradición ilustrada e incluso en tomar en serio a pensadores conservadores. Pero se puede mostrar con ayuda de los textos, que esto no fue un viaje sin

4 J. Habermas: «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* -Nach einer erneuten Lektüre», en: K.H. Bohrer (ed.): *Mythos und Moderne*. Fráncfort 1983, pp. 405-431.

5 La interpretación que se haga de la *Dialéctica de la Ilustración* varía sustancialmente si se toma como punto de referencia el desarrollo intelectual de M. Horkheimer o se toma el de Th.W. Adorno. Mientras que Habermas interpreta la *Dialéctica de la Ilustración* respecto a Horkheimer como una ruptura en su pensamiento, parece poder integrarla sin ningún tipo de dificultad en la filosofía de Adorno caracterizada por la continuidad. El influjo de Benjamin sobre éste, que él constata en la idea de totalidad negativa y de historia natural por un lado y en el parentesco entre mito y modernidad por otro, habría determinado el pensamiento de Adorno desde el comienzo y lo habría hecho inservible ya desde entonces para una transformación metódica y sistemática de la filosofía en ciencia social. Habermas se esfuerza visiblemente en demostrar las diferencias entre Horkheimer y Adorno hasta en el «tejido del texto» de la *Dialéctica de la Ilustración*, para dejar patente la insatisfacción del primero, que se manifiesta en las formulaciones positivas sólo a él atribuibles y no armonizables con una crítica total de la razón ilustrada. Dicha insatisfacción habría tenido su manifestación en los años posteriores en una «productividad indecisa» y en la transición hacia una teología negativa. Cfr. J. Habermas: «Max Horkheimer. Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes», en Id.: *Texte und Kontexte*. Fráncfort 1991, pp. 106 s.

El fallo de la inmensa mayoría de los trabajos historiográficos sobre la Teoría Crítica o Escuela de Fráncfort consiste en reconstruir sobre la base de los escritos de Horkheimer una primera fase —o varias según los autores— en los comienzos, constatar después un «giro» entre 1938 y 1944 que cristaliza en la *Dialéctica de la Ilustración*, y para la evolución posterior presentar a Adorno como culminador de dicho giro. La interpretación de sus escritos tempranos sólo le sirve a esta historiografía como confirmación del esquema general elaborado sobre la base de la evolución del pensamiento de Horkheimer, es decir, para confirmar la tesis del giro de la *Teoría Crítica* desde el 'materialismo interdisciplinar' de los comienzos hacia una 'filosofía negativa de la histórica', en la que Adorno supuestamente se hallaba instalado ya desde el comienzo. En otro lugar (J.A. Zamora: *Krise, Kritik, Erinnerung. Ein theologisch-politischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Münster, Hamburgo 1995) he intentado mostrar que los textos de Adorno de los años treinta permiten otra interpretación que puede servir de clave hermenéutica para liberar su obra madura del contexto historiográfico y sacar a la luz su actualidad, pero que también sirve para hacer una interpretación diferente de la *Dialéctica de la Ilustración* que no la reduce a 'filosofía negativa de la historia', sino que la rescata como una figura original de 'pensamiento anamnético'. Será pues desde Adorno y no desde Horkheimer desde donde ofreceré las claves hermenéuticas con las que hay que acercarse a esa gran obra de la filosofía del siglo XX.

Juan José Sánchez toma como punto de vista preferente en la magnífica introducción con que acompaña su nueva traducción de la *Dialéctica de la Ilustración* —«Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*»— (Madrid 1994, pp. 9-44) a M. Horkheimer, pero da una visión mucho más matizada que aquella a la que estamos acostumbrados por parte de Habermas y su cohorte de historiadores de la Escuela de Fráncfort. Ya se apunta aquí que la fase de pensamiento anterior a la *Dialéctica de la Ilustración* también en Horkheimer permite una interpretación diferente a la que hace Habermas, de modo que hablar de ruptura en su línea de pensamiento responde más a las necesidades de legitimación del 'nuevo' paradigma que a un seguimiento riguroso de la evolución de Horkheimer (cfr. también P. Moritz: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*. Lüneburg 1992).

retorno ni una identificación acrítica⁶. Sin embargo, a diferencia de K. Marx y de otros intentos posteriores de actualización o reconstrucción del Materialismo Histórico, Horkheimer y Adorno no se encontraban en situación de recurrir *afirmativamente* a los potenciales no desarrollados de la 'modernidad' para hacer frente a la evolución catastrófica de la 'modernización'. Por ello optaron por persistir en sus aporías, pues era sobre todo en ellas donde se podían hacer visibles las contradicciones de una sociedad capitalista paradójicamente estabilizada y sacar a la luz el origen de las catástrofes que habían conmocionado tan radicalmente los cimientos de la civilización europea.

Esta es la razón de que no estuvieran tan interesados en resolver dichas contradicciones en el plano del *pensamiento*. Su reacción no consistió en saltarse hacia atrás la historia cultural de occidente en busca de un origen incólume (Heidegger), en fundamentar teóricamente un concepto más global de razón (Habermas) o en saludar alegremente la plurificación desreguladora de los discursos coexistentes a pesar del mono-dominio persistente (Postmodernismo), sino más bien en insistir en las aporías y detenerse en ellas.

La forma en que la *Dialéctica de la Ilustración* reacciona a la crisis de la modernidad consiste pues esencialmente en considerar sus aporías como *topoi* en relación a los cuales es posible seguir ejerciendo la crítica de la realidad irreconciliada. Las catástrofes históricas que sus autores tienen ante los ojos han puesto de manifiesto irrefutablemente que el proyecto emancipador de la modernidad no puede ser asegurado en el ámbito del espíritu o de la cultura, independientemente de cómo éste se entienda. Carece pues de sentido añadir a las antiguas corrientes de pensamiento otras nuevas, es decir, nuevas 'soluciones', 'paradigmas', etc.

Sin embargo, despedirse prematuramente de dicho proyecto conduce en la mayoría de los casos a una repetición más o menos encubierta de las aporías conocidas, cuando no a una sanción cínica de la barbarie. Así, aunque el final radical (Auschwitz) interrumpe toda pretensión de continuidad en la praxis social, el pensamiento o el arte, esa catástrofe sin precedentes exige al mismo tiempo que estos se vuelvan contra sí mismos bajo el imperativo de resistir al olvido culpable y de evitar su repetición. 'Il faut continuer', la frase con que S. Beckett 'termina' su novela *L'Innommable*⁷, caracteriza como ninguna otra la actitud intelectual de Horkheimer y Adorno. Puesto que la superación de la filosofía de la historia, de la crítica de las ideologías y del arte autónomo por medio de una praxis liberadora ha fracasado, hay que volver

6 Cfr. DA, p. 13. En el prólogo mismo de la DA, los autores hacen mención de la «crítica de la cultura» y se distancian expresamente de ella. Este distanciamiento es repetido posteriormente en el cuerpo del texto varias veces. Por ejemplo: «Nietzsche, Gauguin, George, Klages reconocieron la estupidez sin nombre que es el resultado del progreso, pero extrajeron de ello una conclusión errónea. En lugar de denunciar la injusticia hoy, transfiguraron la de antaño. La hostilidad hacia la mecanización se convirtió en simple ornamento de la cultura de masas industrial, que no puede prescindir del gesto noble» (DA, p. 267). Como muestra este pasaje, todo intento de asimilar la posición de Horkheimer y Adorno a las de Nietzsche y Klages ignora necesariamente el carácter polémico que caracteriza en última instancia la relación, aunque existan algunas convergencias en el diagnóstico de ciertas patologías de la modernidad. Dicha asimilación sólo es posible apoyándose en formulaciones particulares y olvidando el movimiento del pensamiento en su conjunto (cfr. A. Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Fráncfort 1986, p. 54, nota 25; A. Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, op.cit., p. 11; J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort 1988, pp. 144 ss.). Como el propio Habermas en otro momento, pero en el mismo contexto, constata, «percatarse de la dialéctica de la ilustración no es ya por eso antimodernismo» (J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*. 2ª ed. aume. Fráncfort 1991, p. 467).

7 S. Beckett: *L'Innommable*. Paris 1953, p. 260.

a leer la historia de la modernidad a contrapelo, sacar a la luz lo subcutáneo, seguir trabajando sobre sus aporías.

«Entretanto, recordar Auschwitz es visto como un resentimiento aburrido. A nadie le importa el pasado. Aquello que sigue a lo que Spengler llamó la época de los estados en lucha es, según su construcción, un tiempo, en sentido demoníaco, sin historia. [...] Bien podría considerarse todo arte específicamente moderno como el intento de conservar viva conjurándola la dinámica de la historia o bien de elevar el horror frente a la congelación de la historia a shock, a catástrofe, en la que lo carente de historia bruscamente adquiera la expresión de lo que fue hace ya mucho tiempo»⁸.

Lo que Adorno dice aquí del arte, bien podría caracterizar todo su pensamiento. Él presenta las aporías de la modernidad como figuras enigmáticas que hay que desplegar con ayuda del método constelativo hasta alcanzar su extremo aporético, para de esta manera hacer visible y recordar lo que no está a la vista: el sufrimiento pasado y la posibilidad de lo otro del *status quo* existente. Pues lo que ha llevado al proyecto de la modernidad a un callejón sin salida es precisamente la creciente *amnesia* que se anida en su idea de historia, en el pensamiento identificador/instrumental y en la administración del arte por parte de la industria de la cultura y de los espectáculos nostálgico-burgueses. Horkheimer y Adorno ven en el olvido que se articula en estas tres esferas de la cultura moderna un índice evidente de su época y en la *anamnesis* la única respuesta posible a la crisis de la misma. Si este diagnóstico es acertado, como señala A. Wellmer, «entonces no sorprende que la humanidad en su globalidad, en contraste con el mono en *Bericht für eine Akademie* de Kafka, no pueda recordar ya con qué finalidad echó sobre sí la inmensa cantidad de sufrimiento que implica el esfuerzo de evolucionar hasta el ser humano; y, sin embargo, el que la humanización llegue a realizarse depende sólo de que se encienda de nuevo la chispa de la memoria»⁹.

Desde esta perspectiva es posible leer la *Dialéctica de la Ilustración* de otra manera y no como una filosofía negativa de la historia, esto es, como el recuerdo crítico de lo reprimido, como declaración de guerra al olvido.

«El espacio que nos separa de los otros significa para el conocimiento lo mismo que el tiempo existente entre nosotros y el sufrimiento de nuestro propio pasado: una barrera infranqueable. Pero el dominio que persiste sobre la naturaleza [...] recibe su fuerza de esa ofuscación, el olvido es el que lo ha hecho posible. Pérdida del recuerdo como condición transcendental de la ciencia. Toda cosificación es un olvido» (*DA*, 263)¹⁰.

8 Th.W. Adorno: «Spengler nach dem Untergang», en: *GS* 10.1, pp. 53-54.

9 A. Wellmer: «Reason, Utopia, and the *Dialectic of enlightenment*», en: R.J. Bernstein (ed.): *Habermas and Modernity*. Cambridge/Massachusetts 1985, p. 47.

10 La frase «toda cosificación es un olvido» se encuentra también en una carta de Adorno a Benjamin del 29 de febrero de 1940 (*ABB*, p. 417) y el manuscrito preliminar de su estudio sobre Husserl (Th.W. Adorno: «Zur Philosophie Husserls» (1937), en: *GS* 20, p. 97).

Dado que ese olvido ha alcanzado dimensiones desmedidas, Adorno y Horkheimer se ven obligados a echar mano de medios inusuales. De modo fragmentario componen sus pensamientos, sin vacilar en servirse de la 'exageración'. Intentan captar en 'imágenes dialécticas' el hechizo de una negatividad inescrutable e interrumpir por medio de 'constelaciones proto-históricas' el avance de un pensamiento y una historia que prolongan la antigua injusticia contra la que se rebelaron. Esas imágenes dialécticas no pretenden sacar a la luz el sentido oculto de la historia o reconstruirlo por medio de una filosofía de la historia o una teoría evolutiva de la misma, aunque de carácter negativo. Más bien pretenden hacer visible el sinsentido *en* la historia, para despertar de una sacudida al pensamiento ejercitado en el olvido.

1. EL HORIZONTE DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN: AUSCHWITZ Y EL CARÁCTER CATASTRÓFICO DE LA HISTORIA

a) Auschwitz: Quiebra del proceso civilizador

Adorno y Horkheimer vieron en Auschwitz una cesura que obliga a los medios convencionales de análisis racional a cuestionarse a sí mismos y a cuestionar la marcha histórica en la que pudo abrirse un abismo tan insondable de dolor e injusticia. Pues no sólo la efectividad histórica de un sujeto divino suprahistórico, sino también la de la razón, la del sujeto burgués o la del proceso dialéctico quedaron en suspenso en los campos de exterminio del Tercer Reich. Una catástrofe de tales dimensiones, en la que se comenzó a eliminar sistemáticamente a una parte de la humanidad y se pudo hacer de dicha aniquilación un problema puramente técnico y organizativo, pone de manifiesto la gravedad del fracaso de las fuerzas y los poderes sobre los que se habían apoyado hasta ese momento las diferentes esperanzas inmanentes. Auschwitz representa pues una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso y prohíbe desde un punto de vista moral el deseo de una prolongación de todo lo precedente y anterior.

A diferencia de aquellos que en el otoño de 1944, a la vista de un final previsible de la guerra, empiezan a pensar en la 'reconstrucción', Adorno se niega a pensar en todo lo que sea reconstruir:

«Resulta idiota pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar "normalmente" y aún más que la cultura podrá ser "restaurada" —como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación. Millones de judíos han sido exterminados, y esto no ha de ser más que un episodio y no la catástrofe misma. ¿Qué espera aún esa cultura? Y aunque a muchos les quede todavía un plazo de espera, ¿cabría imaginarse que lo que ha ocurrido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de las víctimas no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie? Mientras que la situación se prolongue, se perpetuará la catástrofe» (MM, 61).

Adorno interpreta aquí, como puede verse, la perduración de las condiciones que hicieron posible la recaída en la barbarie, como pervivencia de la catástrofe misma¹¹. A primera vista sin

11 Cfr. Th.W. Adorno: «Erziehung nach Auschwitz», en: GS 10, p. 674.

embargo, esa identificación de la *reconstrucción* después de la guerra con la prolongación de la catástrofe parece presuponer una analogía inadmisibles que amenaza con desmentir la tesis de que Auschwitz sea una 'quiebra de la civilización', como no menos la tesis de su inalienable singularidad y su inconmensurabilidad con el resto de la historia, pues una identificación tal llevaría a constituir la catástrofe de Auschwitz en una especie de invariante histórica afectada sólo por diferencias de grado. Contra esto se opone el mismo Adorno decididamente (cfr. *MM*, 266).

Pero por otro lado, para él no es aceptable reducir los campos de exterminio sencillamente a «un incidente en la marcha triunfal de la civilización» (*MM*, 265). Singularidad equivaldría entonces a una delimitación no sólo temporal, sino también social y cultural del fascismo, que convertiría a éste en una especie de avería circunstancial. Frente a esto afirma Adorno: «El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, arte y ciencias ilustradas no significa simplemente que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y a cambiarlos. Precisamente en esas ramas del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía, habita la mentira» (*ND*, 359).

Así pues, hay que rechazar la afirmación de una pura invariabilidad, ya que esto supondría bagatelizar todas las catástrofes haciéndolas intercambiables, y además llevaría necesariamente a una resignación frente a lo inevitable, pues si siempre ha ocurrido lo mismo, resulta imposible pensar en una alternativa. Además, el concepto de invariabilidad infiere a las víctimas una nueva injusticia en su singularidad al eliminar las diferencias entre ellas. Pero por otra parte, la afirmación de la singularidad de Auschwitz no debe ir tan lejos, que éste quede reducido a un acontecimiento puramente contingente, pues esto conduce a un positivismo histórico para el que toda la historia no es otra cosa que el acontecer fáctico en su contingencia. Esto supondría una relativización minimizadora y reduciría considerablemente la relevancia de Auschwitz de cara a comprender la historia y la sociedad en cuyo seno pudo tener lugar dicha catástrofe¹². Esa situación paradójica lleva a Adorno a formular una frase que a primera vista parece contradictoria:

«La identidad se encuentra en la no identidad, en lo aún no acontecido, que denuncia lo que ocurrió. [...] Quien se sustrae a la evidencia del crecimiento de lo espantoso no sólo se abandona a la contemplación carente de sensibilidad, sino que además pierde de vista, junto con la diferencia específica de lo más reciente respecto a lo acaecido anteriormente, la verdadera identidad del todo, del terror sin fin» (*MM*, 266).

Sólo la percepción de la singularidad cualitativa permite captar paradójicamente la identidad dentro del proceso que ha conducido a los horrores inimaginables de Auschwitz. Lo que

12 Cfr. D. Claussen: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Fráncfort 1987, pp. 9 s. La paradoja entre continuidad y ruptura se manifiesta entre otras cosas en que afirmaciones aparentemente contradictorias no resultan excluyentes. Por un lado, se puede decir que el antisemitismo «no condujo por casualidad a la "solución final", sino que desde el comienzo era una solución final potencial» (M.v. Brentano: «Die Endlösung: Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus», en: *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*. Ed. H. Huss - A. Schröder. Fráncfort 1965, p. 41), como también que en «la praxis aniquiladora el antisemitismo pierde su especificidad; [...] El antisemitismo fue transformado por el nacionalsocialismo en una praxis objetivada y puramente instrumental, que se comportaba completamente indiferente con respecto al carácter específico de los objetos en los campos de concentración» (D. Claussen: *O.c.*, p. 43).

hay que evitar es pues, por una parte, el hechizo de la filosofía del origen o *philosophia prima*, en la que toda la realidad se deduce más o menos directamente de un sólo principio, en la que lo singular es la expresión o manifestación de la estructura ontológica básica de la realidad, y es igual que dicha estructura se determine positiva o negativamente. Pero, por otra parte, sería ilícito mantener una desconexión de los fenómenos, pues esto no hace justicia a las dimensiones y la persistencia de la negatividad histórica.

«Quien no se ha sometido al dominio de la *philosophia prima*, ha percibido, desde el prefacio de la *Fenomenología* hegeliana, junto con la mediación de lo antiguo también la de lo nuevo, determinándolo como lo ya contenido en la forma más antigua, como la no identidad de su identidad» (ME, 46).

No hay que subestimar las dificultades que entraña el comprender esta perspectiva. De dichas dificultades parece depender en gran parte que se le atribuya a Adorno y Horkheimer tanto una crítica radical de la filosofía de la historia, como que se afirme casi al mismo tiempo que ambos han quedado apresados en la misma¹³.

La identidad de la no identidad o viceversa, que el nuevo horror permite descubrir, podría caracterizarse de entrada con K. Marx como la estática de la dinámica social. Dado que la sociedad avanza de modo *antagónico* y *pseudonatural*, la dinámica de su expansión desenfrenada sigue siendo una reproducción del viejo antagonismo y por tanto estática. La irracionalidad de las crisis cíclicas, la impotencia de los sujetos socializados frente a la marcha de su propia historia, así como el sufrimiento evitable pero persistente, ponen de manifiesto que «la dialéctica histórica conduce en cierto sentido a una constancia de la fatalidad»¹⁴.

El concepto marxiano de «prehistoria» (MEW 13, 9), al que Adorno quiere mantenerse fiel con su idea de «historia natural», comprende el proceso histórico bajo el signo de la persistente falta de libertad. No se trata pues de una continuidad positiva, sino la continuidad de la historia de sufrimiento. Cuando Marx califica el trabajo asalariado 'libre' como 'esclavitud asalariada', lo que pretende es romper la apariencia de un progreso que ciega frente a la continuidad de la coacción más allá de sus mutaciones históricas. Lo decisivo, la eliminación de la coacción social que produce el sufrimiento, está todavía por realizar¹⁵. Por ello, para Adorno no basta con

13 Cfr. C.-F. Geyer: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*. Darmstadt 1980; F. Koch: *Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik der Geschichtsphilosophie*. Fráncfort/etc. 1985, pp. 188-212. Lejos de lo que algunos pretenden (M. Schäfer: *Die «Rationalität» des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie*. Weinheim 1994), la *Dialéctica de la Ilustración* no pretende hacer una extrapolación de 'ciertos aspectos con rasgos patológicos' de la modernidad o la civilización al conjunto de la historia o a la racionalidad *tout court*. Ésta calificación de 'aspectos' para referirse al genocidio, revela ya la perspectiva relativizadora de las víctimas por parte de los defensores bienintencionados de la racionalidad.

14 Th. W. Adorno: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», en: *GS* 8, p. 234.

15 Cfr. G. Schmid Noerr: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuse*. Darmstadt 1990, p. 32. En el concepto marxiano de 'prehistoria' se expresa el triunfo de la naturaleza sobre los seres humanos justo a través de la dominación técnica de la naturaleza misma (cfr. S. Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Fráncfort/Colonia 31978, p. 37). El carácter cuasi natural del sistema capitalista con sus crisis cíclicas y su impermeabilidad a la decisión libre de los sujetos que componen la sociedad, manifiesta el sometimiento de la sociedad burguesa a la naturaleza que ella dice dominar (cfr. A. Schmidt: «Die in Naturgeschichte verstrickte Menschheit», en: G. Schweppenhäuser et al. (ed.): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*. Lüneburg 1987, pp. 9 ss.).

limitarse a desenmascarar la historia humana como prehistoria, como estática en y a través de la dinámica, sino que hay que sacar a la luz el reverso oculto de la misma.

b) Auschwitz y el reverso de la historia

Al asumir el concepto de 'prehistoria' marxiano, Adorno no pretende una determinación positiva de la dominación en cuanto fundamento ontológico y negativo de la historia, sino que busca impedir una relativización del sufrimiento en ella, y ciertamente que en todas sus épocas. De un modo negativo se puede reconocer la unidad de los momentos discontinuos y caóticamente dispersos de la historia en cuanto continuidad de la dominación destructora, dado que el sufrimiento injusto no ha sido todavía eliminado en ninguno de ellos. La figura más reciente de iniquidad abre los ojos para el sufrimiento actual en cada momento, así como la persistencia del sufrimiento injusto es la prueba de la perduración del dominio destructor. Adorno no pretende formular con esta construcción de la historia en cuanto 'historia natural' una nueva metafísica de la historia, ahora negativa, sino que pretende forzar un *cambio de perspectiva* en la consideración de la misma.

W. Benjamin lo ha formulado de un modo insuperable al referirse a la dictadura nacionalsocialista frente aquellos que se sorprendían de que ocurrieran cosas semejantes en el siglo veinte: «La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos»¹⁶. La posibilidad de pensar conjuntamente 'regla' y 'excepción' o —con Adorno— 'continuidad' y 'discontinuidad', 'identidad' y 'no identidad' depende de ese cambio de perspectiva. No se pretende ontologizar la discontinuidad, el estado de excepción o el sufrimiento, como si se tratara de una determinación esencial de la historia, de la que lógicamente no habría posibilidad de liberarse. Más bien lo que se exige aquí es adoptar la perspectiva de los oprimidos, de las víctimas de la historia, y no simplemente por solidaridad con ellas, aunque esto sea loable desde un punto de vista moral, sino en honor a la *verdad* de esa historia.

Esta intención de un cambio de perspectiva resulta evidente cuando se presta atención a la letra cursiva con la que Benjamin advierte al posible lector sobre las diferencias en la consideración de lo histórico en su conocida tesis sobre 'ángel de la historia', que con su rostro vuelto hacia el pasado es alejado irremisiblemente del paraíso por el vendaval del progreso: «Donde *a nosotros* se nos manifiesta una cadena de datos, *él* ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies»¹⁷. La diferencia de perspectiva conduce ciertamente a una percepción distinta del acontecer histórico. El ángel no mira hacia delante, en la dirección en que le empuja el flujo imparable del tiempo, sino que de espaldas al futuro quiere en vano detener ese flujo para intentar anular o cuando menos rectificar la cadena de catástrofes de la que son testigos sus ojos.

El ángel, testigo impotente, incapaz de intervenir en el curso de los acontecimientos quiere al menos abrir nuestros ojos como un profeta vuelto hacia el pasado, para que *nosotros*, impulsados por la nueva perspectiva, en el instante en que las catástrofes del pasado se presentan súbitamente a nuestra mirada en constelación con las del presente, pasemos a actuar

16 W. Benjamin: «Über den Begriff der Geschichte», en: *Gesammelte Schriften* (cit. GS). Ed. R. Tiedemann. Fráncfort 1972ss., T. I, p. 697.

17 *L.c.*

contra la marcha de la historia que perpetúa el horror. Volver la mirada hacia las catástrofes pasadas, hacia las posibilidades frustradas de humanidad, es, según Benjamin, lo que paradójicamente abre los ojos para la realidad presente y libera de la ceguera que impone la marcha histórica a los que quieren ir a su paso¹⁸.

Adorno comparte con Benjamin la convicción de que es necesario un cambio de perspectiva. Sin embargo, bajo la impresión de la catástrofe ya sucedida, él se inspira no como Benjamin en el cuadro *angelus novus* de Klee, sino en el drama de Beckett *Fin de partida*:

«Hamm: Conocí a un loco que creía que había llegado el fin del mundo. Pintaba. Lo apreciaba. Solía ir a visitarle al asilo. Lo cogía de la mano y lo conducía hasta la ventana. ¡Mira! ¡Allí! ¡Cómo crece el trigo! ¡Y allí! ¡Mira! ¡Las velas de los pescadores! ¡Qué belleza! (Pausa.) Se desasía de mi mano y regresaba a su rincón. Asustado. Sólo había visto cenizas. (Pausa.) Sólo él se había salvado. (Pausa.) Olvidado. (Pausa.) Parece que el caso no es... no era tan... tan insólito»¹⁹.

También Kafka presenta en su literatura, según Adorno, este cambio de perspectiva:

«En la Edad Media, tortura y muerte se aplicaban “invertidas” a los judíos; en un célebre pasaje de Tácito ya se acusa a su religión de religión invertida. Los delinquentes fueron colgados cabeza abajo. Tal como la superficie de la tierra tiene que haberse presentado a esas víctimas en las infinitas horas de su agonía, así es como la fotografía el agrimensor Kafka»²⁰.

Para las víctimas de la historia —con sus sufrimientos individuales e inintercambiables— todo progreso es nulo: «El sacrificio más reciente es siempre el de ayer»²¹. Cada víctima es como el negativo de la coacción persistente y por tanto la negación de que haya existido realmente progreso. Lo contrario sería integrar y superar hegelianamente las víctimas en el movimiento del todo hacia un final feliz, degradándolas a estaciones de la ascensión imparabla del espíritu o del género humano, y convertir de ese modo sus sufrimientos en una ‘quantité négligeable’ que inevitablemente hay que pagar como precio de ese ascenso. Esto podrá contribuir a la justificación de la (falsa) totalidad, pero desde luego no a hacer justicia a las víctimas, pues desde su perspectiva toda víctima es una víctima de más.

Mientras que la perspectiva que parte de la totalidad considera el sufrimiento como una excepción y tiende casi inevitablemente a establecer una cuenta con más y menos, positivo y negativo, por muy refinada y especulativamente que dicha cuenta se formule, la perspectiva de

18 En un apunte de los trabajos preparatorios de las Tesis *Sobre el concepto de la historia* con el título ‘El instante de la cognoscibilidad’ escribe Benjamin: «El historiador le vuelve la espalda a su propio tiempo, y su mirada visionaria se enciende en las cumbres de las generaciones pasadas que desaparecen de modo cada vez más profundo en el pasado. A esa mirada visionaria precisamente le está presente el propio tiempo más claramente que aquellos contemporáneos que “le siguen el paso”» (W. Benjamin: *GS I*, p. 1237; cf. R. Konersmann: *Walter Benjamins Begriff der Geschichte*. Francfort 1991, pp. 121 ss.).

19 S. Beckett: *Fin de Partida*. Barcelona 1986, p. 48. Adorno cita este texto en su ensayo sobre Beckett, «Versuch, das Endspiel zu verstehen», en: *GS 11*, pp. 296 s.

20 Th.W. Adorno: «Aufzeichnungen zu Kafka», en: *GS 10*, p. 284.

las víctimas desmiente el carácter de excepción del sufrimiento, pues para ellas, el estado de excepción es la regla. Para el que es aniquilado, la negatividad aniquiladora no puede ser relativizada, no puede ser reducida a momento, a aspecto. Para él la negatividad es total, porque la aniquilación es total.

Detrás de la afirmación explícita o del supuesto implícito del carácter de excepción/accidente de lo negativo se oculta una relativización inadmisiblemente del sufrimiento y con ella su sancionamiento. Por ello, sólo se puede hacer justicia a las dimensiones reales de la negatividad que se manifiesta en Auschwitz por medio de la exageración. «La esencia de la prehistoria es la manifestación del supremo horror en el individuo singular. Detrás del registro estadístico de los asesinados en el *pogromo*, que incluye también a los rematados con el tiro de gracia, desaparece la esencia, que sólo sale a la luz en la exposición exacta de la excepción, de la tortura más feroz» (DA, 139).

Aquí encuentra H. de Vries el punto de entronque de lo que él llama la *lectio difficilior* de la filosofía de la historia de Adorno²². El gesto intelectual de la exageración se contrapone al principio de realidad para expresar lo que a éste se le escapa²³. Su unilateralidad quiere, por decirlo de alguna manera, llamar la atención sobre esa otra unilateralidad dominante y, por tanto, directamente no percibida, que se engaña sobre las verdaderas dimensiones de lo negativo. Por ello afirma Adorno: «La astilla en tu ojo es el mejor cristal de aumento» (MM, 55).

Si toda reconstrucción de la historia es anámnese del proceso transcurrido, no es menos cierto que hasta ahora las reconstrucciones históricas guiadas por la idea de progreso muestran una curiosa complicidad con la amnesia. Dicha amnesia viene determinada por la forma como de hecho ha transcurrido el proceso histórico mismo. Por ello, no es posible separarse de esas construcciones históricas como si fueran muebles viejos una vez que se ha visto su juego sucio, ya que son precisamente ellas las que nos permiten descubrir por qué la anámnese ha estado siempre mutilada²⁴. Hay pues que arrancarles lo que ellas no quieren decir, pero ocultan

21 O.c., p. 269.

22 Cfr. H. de Vries: *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas*. Kampen 1989, pp. 86 ss.

23 Cfr. Th.W. Adorno: «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit», en: GS 10, p. 567. Cfr. G. Schmid Noerr: *Eingedenken der Natur im Subjekt*, o.c., p. 104: «Un caso límite no es ciertamente representativo para la civilización en su conjunto, pero sí que es significativo para los potenciales destructivos latentes en lo rudimentario y normal. La exageración metódica, el negativismo de la 'Dialéctica de la Ilustración', da respuesta a esto en la presentación».

24 Cfr. B. Lindner: «'Il faut être absolument moderne'». Adornos Ästhetik: Ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität», in: B. Lindner y W.M. Lüdke (eds.): *Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos. Konstruktion der Moderne*. Fráncfort 1980, p. 284. Cfr. además J. Baars: «Kritik als Anamnese: Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*», en: H. Kunneman y H. de Vries: *Die Aktualität der «Dialektik der Aufklärung»: Zwischen Moderne und Postmoderne*. Fráncfort/Nueva York 1989, pp. 210-235. Schnädelbach ve en el carácter retórico de la estructura narrativa de la *Dialéctica de la Ilustración* la razón por la cual dicha obra se enreda en la aporía de criticar las grandes narraciones de la cultura occidental moderna, que él caracteriza como 'mitos sociales' (Rousseau, Hegel, Marx, etc.), por medio nuevamente de una gran narración sobre 'la' historia. (cfr. H. Schnädelbach: «Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*», en: *Ibid.*, pp. 25 ss.). El carácter fragmentario de la *Dialéctica de la Ilustración* habla más bien en contra de que se trate de una 'gran narración' y a favor de que habría que leerla como una 'alegoría', en la que «todas las contradicciones de la modernidad y de la idea que ella se hace de sí misma chocan irreconciliablemente unas con otras» (W.v. Reijen: «Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie», en: W.v. Reijen y G. Schmid Noerr: *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*. Fráncfort 1987, p. 205). Su estructura *narrativo-fragmentaria* tiene que ver con la autorreflexión y el recuerdo de aquello que en la grandes narraciones fue entregado al olvido. (cfr. H. de Vries: *Theologie im Pianissimo*, o.c., p. 106). Si dichas narraciones representan la autocomprensión

implícitamente en sí. Pues los delitos reales contra las víctimas y la amnesia al respecto están conectadas íntimamente²⁵.

La única forma de no hacer desaparecer en una interpretación de la historia universal el sufrimiento, que en Auschwitz alcanzó cimas insospechadas, o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por ello mismo relativos, es contemplar desde él la totalidad de la historia. Lo más singular —Auschwitz— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia: «es innegable que los martirios y humillaciones nunca antes experimentados de los que fueron deportados en vagones para el ganado arroja una intensa y mortal luz hasta sobre el más lejano pasado» (MM, 266). De este modo, «la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido pasado por alto tanto por la leyenda de los Estados nacionales como por su crítica progresista» (DA, 265).

Así pues, una construcción crítica de la historia no tiene que dirigir su atención sólo a la dinámica dominante, sino también, como dice Adorno, a «lo que no intervino en esa dinámica, quedando —por así decirlo— al borde del camino, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica». Pues, aunque es «constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia», Adorno nos dice asimismo que lo «que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que es desarrollada por ella, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico. La teoría se ve así remitida a lo que se le atraviesa, a lo opaco, a lo no comprendido, que como tal sin duda tiene en sí algo de anacrónico, pero que no desaparece en lo anticuado, porque se burló de la dinámica histórica» (MM, 170). Para una construcción crítica de la historia, que pone la mirada en los materiales de desecho y los puntos ciegos, la lógica de la historia es una lógica de destrucción y desmoronamiento, pues dicha construcción no sólo percibe la marcha victoriosa del espíritu, sino también el sometimiento de lo singular y débil que tiene lugar en ella, su maltrato, su aniquilación.

de la sociedad moderna y en cierto sentido una especie de historiografía inconsciente que ofrece información sobre su proceso de constitución, entonces hay que leerlas a contrapelo una y otra vez. Pues como muestra con toda claridad el intento de Habermas de transformar la filosofía de la historia en teoría de la evolución social, esto no es posible sin pérdidas esenciales. Una teoría de la sociedad fundamentada por medio de una teoría de la evolución social o un historicismo más o menos fundamentado con ayuda de las ciencias sociales no son sin más, por lo menos a la vista de lo ocurrido en Auschwitz, preferibles al planteamiento de la *Dialéctica de la Ilustración* (Cfr. J.A. Zamora: *Krise, Kritik, Erinnerung...*, op. cit., pp. 12-53). Es interesante constatar que aquellos que rechazan el factor de filosofía de la historia en el pensamiento de Adorno, son los que se esfuerzan al mismo tiempo por demostrar la estructura dualista —instrumental, pero también interactiva y dadora de sentido— del mito y la magia, viviéndose de este modo del esquema teleológico que critican en Adorno y Horkheimer, pues la dualidad en el origen es buscada como la prueba de que todo el proceso y la realidad social actual no pueden ser reducidos unilateralmente a instrumentalidad (cfr. A. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Fráncfort 1989, pp. 65-109). Por lo visto, lo decisivo de cara a la interpretación de la protohistoria es el diagnóstico que se hace del presente. Para Thyen, Auschwitz y el antisemitismo carecen de valor a la hora de establecer dicho diagnóstico, de modo que una vez que se ha perdido la dimensión histórica del problema al que intentan responder Adorno y Horkheimer resulta difícil saber porque hay que atribuir relevancia a la dialéctica de identidad y no identidad más allá del ámbito filosófico académico.

25 El propósito de los nacionalsocialistas no sólo de asesinar al pueblo judío, sino también de borrar toda huella de su existencia convirtiendo el humo a sus víctimas, da testimonio de la doble estrategia de los autores de los crímenes históricos, como en general de todos los vencedores, ya sea por sí mismos o con la ayuda de sus ideólogos: no sólo eliminar a sus víctimas, sino también borrar de modo irrevocable el recuerdo de su sacrificio.

Dicha construcción no buscará en el pasado la fuente y el origen de un presente constituido y vigente, es decir, aquello del pasado que se afirma victoriosamente en el presente y le sirve de legitimación, sino aquello que rompe el *continuo* de injusticia que generó y genera ininterrumpidamente sus víctimas y al romper ese continuo abre la posibilidad de un presente alternativo. Ninguna víctima queda legitimada como precio anónimo de un presente o futuro supuestamente mejores, ni puede ser olvidada como irrelevante para un presente construido de espaldas a ella²⁶. Sólo reconociendo los derechos pendientes de las víctimas es posible escapar a la lógica de dominio, que enmascara ideológicamente su éxito histórico como universalidad lograda, para seguir produciendo víctimas destinadas a caer en el pozo del olvido.

2. ALGUNAS CLAVES DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Ya hemos visto el horizonte histórico (Auschwitz) en el que se sitúa la obra y la exigencias que dicho horizonte plantea. Ahora, más que repetir aquí las tesis ya conocidas de la misma²⁷, quisiera ofrecer algunas reflexiones sobre las claves que permiten comprenderla mejor. Algunas de esas claves toman como punto de referencia el texto mismo. Otras se refieren al pensamiento temprano de Adorno, ya que es en él donde se ponen las bases de lo que después sería la *Dialéctica de la Ilustración*. Nada nuevo se descubre si se señala a W. Benjamin, ya antes de sus influyentes y decisivas *Tesis sobre el concepto de historia*, como el original y principal inspirador de ese pensamiento.

a) La 'Idea de historia natural'

El texto más importante de Adorno en relación a la problemática de filosofía de la historia antes de la *Dialéctica de la Ilustración* es su conferencia «La idea de historia natural» de 1932²⁸. Ofrecer una interpretación del mismo en estas páginas responde a la convicción de que

26 Cfr. R. Mate: «El mito de la modernidad y el silencio del logos», en: F. Duque (ed.): *Lo santo y lo sagrado*. Madrid 1993, pp.198 ss.

27 La tesis fundamental del libro podría quedar expresada así: «Todo intento de destruir la coacción de la naturaleza en el que ésta es destruida se hunde tanto más profundamente en dicha coacción. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea» (DA, p. 29). La instrumentalización de la razón en la dominación de la naturaleza, desde el mito a la ciencia moderna, supone no sólo una fosilización falsa e injusta del ámbito objetual exterior al sujeto en vista a su sometimiento, sino también una atrofia del propio sujeto, pues todo dominio de la naturaleza externa resulta imposible sin un dominio de la naturaleza interna, es decir, sin un autodomínio empobrecedor y mutilador del sujeto. Así es como el yo propio y el de los otros se convierte en objeto de dominio. Existe pues una correlación entre la dominación sobre la naturaleza y la dominación en el ámbito social. De este modo es como un instinto desbocado de autoconservación termina poniendo en peligro la vida tanto de la naturaleza como de los sujetos que la dominan. «Después de milenios de ilustración, el pánico vuelve a invadir a una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza en cuanto dominio sobre los hombres aventaja en horror a lo que los hombres podían temer de la naturaleza» (MM, p. 271).

28 El texto «Die Idee der Naturgeschichte» (cit. como *IN*) quedó sin publicar y apareció póstumamente en el primer tomo de los *Gesammelte Schriften* (pp. 345-365). Ya se ha señalado repetidamente su carácter programático. Los temas que se articulan en él poseen una significación decisiva tanto para la *Dialéctica de la Ilustración* como para la *Teoría estética*. Su vigencia ininterrumpida viene documentada por el hecho de que Adorno se refiere a la idea de historia natural en el 'Excursus sobre Hegel' de la *Dialéctica negativa*, alude explícitamente a la conferencia de 1932 y retoma parte de la misma textualmente. Sin embargo, mientras que en la *Dialéctica negativa* dicha idea se encuentra en el contexto de la confrontación con Hegel y Marx, en la conferencia de 1932 son Scheler y Heidegger los oponentes. Diferentes trabajos han analizado y expuesto tanto el contenido de la conferencia como sus presupuestos desde el punto

dicho texto es una importante clave para desentrañar el verdadero sentido de la principal obra de Adorno y Horkheimer.

Lo que sorprende al leer este texto es que la verdadera intención de «La idea de historia natural» no se desarrolla explícitamente en la conferencia. Sólo al final de la misma nos revela Adorno que dicha idea debe ser entendida como una contribución a la «interpretación y despliegue inmanentes» de la dialéctica materialista del *Materialismo histórico* (IN, 359). Sin embargo, dicho despliegue resulta a primera vista sorprendente. Adorno no recurre a los textos clásicos de la filosofía de la historia marxista, sino que conecta con su conferencia inaugural «La actualidad de la filosofía» (1931) y con el programa presentado en ella de una filosofía como *interpretación*. Si la realidad se presentaba en dicho programa no como una totalidad acabada y armónica, sino como ‘ruinas y fragmentos’, Adorno asigna aquí a la filosofía de la historia la tarea de poner al descubierto *en dichos fragmentos* la imbricación dialéctica de naturaleza e historia, que aparece ahora como el camino para realizar la interpretación buscada con aquel programa:

«En el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo lo existente se transforma en ruina y fragmento, en un calvario en el que hay que encontrar la significación en la que se entrelazan naturaleza e historia, y la filosofía de la historia adquiere la tarea de su interpretación intencional» (IN, 360)

Aquí se da la vuelta a la concepción tradicional de la filosofía de la historia. Para Adorno su tarea no es alcanzar una unidad totalizadora de lo discontinuo y dispar con la ayuda de una construcción universal, ni hacer desaparecer las quebras y rupturas en una estructura global sea del tipo que sea, sino que, partiendo de las ruinas y fragmentos del mundo real y social, ha de interrogarnos sobre la dialéctica entre naturaleza e historia en ellos. Ambas, naturaleza e historia, son *ideas* que hay que congregarse constelativamente en torno a «la facticidad histórica concreta», para que ésta se abra «en conexión con dichos factores en toda su *irrepetibilidad*» (IN, 359).

La aparente contraposición y hasta contradicción entre los conceptos de naturaleza e historia no deben ser por tanto, según Adorno, integradas y sublimadas de modo idealista. La idea de historia natural tiene más bien que partir de los conceptos tradicionales y de su oposición e intentar poner en movimiento dichos conceptos hasta que ellos revelen en conexión con la facticidad social aquello que ocultan en su pura contraposición.

de vista de la historia de la filosofía. Entre los más importantes habría que señalar: F. Grenz: «Die Idee der Naturgeschichte». Zu einem frühen, unbekanntem Text Adornos», en: K. Hübner y A. Menne (eds.): *Natur und Geschichte*. Hamburgo 1973, pp. 344-350; W. M. Lüdke: *Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls": Adorno-Beckett*. Fráncfort 1981, pp. 69-84; N. Rath: *Adornos Kritische Theorie, o.c.*, pp. 65-78; B. Hüllot-Kentor: «Introduction to Adorno's "Idea of Natural-History"», in: *Telos* 60 (1984), pp. 97-110. Th. Link: *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*. Colonia/Viena 1986, pp. 33-51; W.v. Reijen: *Adorno zur Einführung*. Hamburgo 31987, pp. 19-34; U. Müller: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik, o.c.*, pp. 15-71. G. Schmid Noerr: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt, o.c.*, pp. 27-44; H. Krusekamp: *Archäologen der Moderne. Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie*. Opladen 1992, pp. 21-48.

«La primera tarea de la filosofía de la historia es poner de relieve esos dos elementos, especificarlos y confrontarlos entre sí, y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita habrá oportunidad de que se pueda lograr la construcción acabada de la historia natural» (IN, 362).

¿Cómo poner de manifiesto e interpretar de modo concreto la dialéctica de naturaleza e historia, de lo arcaico-mítico y lo histórico-nuevo en los fenómenos del mundo de la experiencia?

Adorno recurre de entrada al concepto de 'naturaleza segunda' en la *Teoría de la novela* de G. Lukács. Curiosamente, Adorno no se refiere a la teoría de la cosificación de *Historia y conciencia de clase* ni al análisis de la mercancía de *El Capital* (K. Marx) que está a su base, sino a la versión del concepto hegeliano propia de la filosofía de la vida y de la crítica de la cultura vinculada a ella. Parece como si Adorno quisiera evitar una confrontación con la filosofía de la historia marxiana y se contentara con describir la experiencia del mundo inmediato con ayuda del concepto de 'naturaleza segunda' utilizado por la crítica de la cultura²⁹.

Pero la categoría de 'naturaleza segunda' de la *Teoría de la novela* de Lukács permite ya reconocer algo muy importante: que lo que se presenta como naturaleza es en realidad fruto de un devenir, que su rigidez y falta de sentido son resultados de un proceso histórico. Según Adorno, Lukács ha descubierto por medio de este concepto «la metamorfosis de lo histórico, en cuanto ya sido, en naturaleza, la historia petrificada es naturaleza, o lo viviente de la naturaleza petrificado es simplemente lo devenido de modo histórico» (IN, 357).

Lo que le interesa a Adorno es la denominación del mundo social de la convención como un mundo alienado y opaco al conocimiento, que ha perdido el sentido. La rigidez y la fijeza de las convenciones así como su extrañamiento respecto al sujeto les presta la pseudonaturalidad (Naturwüchsigkeit) e impenetrabilidad de las que se alimenta la experiencia de alienación moderna. Sin embargo, es precisamente esa impenetrabilidad y opacidad al conocimiento lo que convierte a los objetos del mundo en signos cifrados y provoca el problema de su interpretación en cuanto problema de la filosofía de la historia. Dicha interpretación ha de poner al descubierto el carácter procesual y devenido de lo que se presenta a primera vista como inflexible y rígido, sin desconocer ni negar su 'naturalidad' real. Esta explicitación de la dialéctica de naturaleza e historia tiene que mostrar de modo concreto por qué la historia transcurre como si poseyera un carácter natural, pero también cómo esa naturaleza segunda en que se ha congelado la historia es en realidad una apariencia que puede ser eliminada por medio de la explicitación de su constitución histórica.

La esfera de la cultura, aquello que normalmente se considera una creación del Espíritu, pero también las instituciones y formas de socialización no menos que las estructuras económicas, es decir todo lo producido históricamente, es tenido por un lado como imagen de lo

29 Sólo el añadido «mundo de la mercancía» introducido por Adorno alude al análisis de la mercancía de Marx. Se puede presuponer que dicha expresión está empleada aquí precisamente en ese sentido, ante todo si se tienen en cuenta otros textos de esa época, bien en sus escritos de teoría de la música o en la correspondencia con W. Benjamin y E. Krenek, pero que por motivos estratégicos frente al auditorio del grupo local de la Sociedad Kantiana prefiere hacer uso del Lukács premarxista, tal como opina Buck-Morss (cfr. Id.: *Origin of Negative Dialectic. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks/Sussex 1977, p. 55). Pero esto no deja de ser una conjetura.

cambiante, de lo nuevo o, dicho de otra manera, de aquello que por oposición a la naturaleza, a lo que siempre permanece igual a sí mismo, hace surgir lo que no había existido anteriormente, la novedad. Sin embargo, todo lo existente, también la sociedad y la cultura poseen con su mera existencia una tendencia inherente a disimular y ocultar el proceso de su constitución o devenir y, en cuanto lo último y definitivo, a querer hacer valer su vigencia como algo existente desde siempre, de modo que «el mundo de las convenciones» (Lukács) aunque surgido históricamente aparece a la conciencia ingenua como natural y estático.

Si se contempla lo nuevo en la historia, se comprueba paradójicamente que, en la evidencia que le otorga su vigencia, posee la apariencia de una similitud con la naturaleza. La realidad histórica está afectada por esta apariencia porque en cierta manera se nos escapa, incluso se nos impone casi como un destino y se sustrae a nuestro poder de decisión. En este sentido, se puede decir que los fenómenos *históricos* manifiestan un carácter *mítico*³⁰. Precisamente la modernidad, que se presenta a sí misma como 'lo nuevo' en sentido enfático en contraposición a lo trasnochado, esto es, como lo avanzado frente a lo atrasado, manifiesta como ninguna otra época rasgos evidentes de reproducción de lo igual, de serialidad y repetitividad. Esto se aprecia en su ley «que es tanto una ley del mercado como una ley de los mitos: tiene que ser siempre igual y al mismo tiempo simular siempre lo nuevo»³¹.

Tal y como observa W. Benjamin, la forma de producción capitalista confirma y ahonda en el trabajo asalariado su carácter mítico (Sísifo): «Volver-a-empezar-siempre-de-nuevo-y-desde-el-principio es la idea regulativa del juego (y del trabajo asalariado)»³². Del no-querer-poner-fin, del no-poder-parar y de la aceleración de la actividad resulta una pérdida de cualidad del tiempo, una espacialización del tiempo deshistorizadora. Con la aceleración del tiempo circular de las transacciones y del metabolismo de la producción y el intercambio en el capitalismo industrial va asociada una retardación del tiempo histórico entorpecedora de las transformaciones profundas, hasta llegar a un estancamiento histórico a pesar de una enorme aceleración sistémica: como una especie de remolino que sin moverse de su sitio todo lo engulle, como un motor acelerado en punto muerto. Quizás sea esto lo que pretenden expresar torpe y engañosamente las recientes teorías sobre el *fin de la historia*.

La repetitividad, la prepotencia, la opacidad y la inexorabilidad de lo existente le otorgan a éste el poder que un día poseyeran los mitos. Fenómenos como el miedo y el sentimiento de amenaza, la vivencia del *déjà-vu* y el re-conocimiento de lo recurrente que caracterizan nuestra experiencia de lo dado, son indicios de que el factor mítico de la apariencia ilusoria también está presente en lo nuevo, en la historia.

Pero la simple protesta contra la recaída del espíritu en la naturaleza al estilo de la crítica de la cultura o incluso la esperanza en una resurrección cuasi escatológica de las convenciones culturales rígidas y extrañas no ayudan, según Adorno, a afrontar el problema. La interpretación de la alegoría que hace W. Benjamin va, según él, más allá de las posiciones señaladas y

30 Adorno explica al comienzo de su conferencia el significado del concepto de 'naturaleza' del que él parte. Como mejor se puede reproducir dicho significado es «con el concepto de lo mítico», pues él alude a «aquello que está ahí desde siempre, lo que como Ser preestablecido y fijado de modo inexorable sustenta a la historia humana y aparece en ella, aquello que hay de sustancial en ella» (IN, pp. 345-6). Desde esta perspectiva los adjetivos *natural* y *mítico* se convierten en sinónimos de rigidez, inevitabilidad, coacción y repetitividad.

31 Th.W. Adorno: «Über Jazz» (1937), en: GS 17, p. 84.

32 W. Benjamin: «Über einige Motive bei Baudelaire», en: GS I, p. 636.

ofrece nuevas categorías con las que poner de manifiesto la historia natural, la dialéctica de naturaleza e historia, en los fenómenos concretos³³.

Lo que se expresa en la alegoría, según Benjamin, es la faz de la historia en cuanto pregunta enigmática. La historia adquiere ese carácter enigmático precisamente a través de su recaída en la naturaleza: naturaleza e historia convergen en el elemento de la caducidad que en el drama barroco es representado en el escenario por medio de las ruinas. Para el autor alegórico esas ruinas son como una escritura que hay que descifrar, una escritura que habla de «todo lo que desde el principio tiene la historia de intempestivo, de doloroso, de fallido»³⁴. En las ruinas y fragmentos de realidad es posible reconocer lo que se ha desmoronado y descompuesto, aquello que no soportó la marcha y se desvaneció en el camino, aquello que fue víctima del proceso histórico en su 'progreso'.

Este aspecto del concepto benjaminiano de alegoría parece tener una significación decisiva para Adorno. A partir de la interpretación alegórica del mundo que se ha desmoronado y descompuesto en ruinas se manifiesta algo que debe ser pensado complementariamente al concepto de 'naturaleza segunda': «Allí donde algo histórico hace su aparición, lo histórico remite a lo natural que caduca en él» (*IN*, 359). La historia no puede ser interpretada como una marcha triunfal del espíritu al que se somete la naturaleza. La historia es, precisamente a través de ese sometimiento, ante todo historia de sufrimiento, historia de la descomposición y el desmoronamiento. La alegoría abre pues los ojos para la dimensión catastrófica de la historia y de la vida individual tal como de hecho ambas transcurren³⁵.

El *status quo*, establecido como naturaleza segunda, encubre por tanto no sólo el proceso de su constitución, para así poder perpetuarse mejor, sino que oculta con el brillo deslumbrador de lo supuestamente nuevo los sufrimientos y catástrofes que en dicho proceso afectan tanto a la naturaleza como a los seres humanos. Lo establecido posee el poder de ocultar a la mirada aquello que fue machacado y se perdió, y así configurar la manera de percibir la historia por

33 Resulta muy ilustrativa la lectura de los protocolos de las sesiones del seminario dirigido por Adorno sobre el libro de W. Benjamin *El origen del drama barroco alemán* en el semestre de verano de 1932, es decir, al mismo tiempo que preparaba su conferencia «La idea de historia natural», que analizamos en este apartado. Cfr. «Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*», en *Frankfurter Adorno Blätter* IV, ed. por Theodor W. Adorno Archiv. Munich 1995, pp. 52-77.

34 W. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en: *GS* I, p. 434. La interpretación que Benjamin hace de la alegoría está conectada con la crisis del optimismo histórico y de la idea de progreso que toma su inicio hacia la mitad del siglo XIX y se agudiza con la catástrofe de la primera guerra mundial. El problema del sufrimiento adquiere ante esta experiencia una nueva virulencia. Cfr. H.D. Kittsteiner: «Die geschichtsphilosophische Allegorie», en: W.v. Reijen (ed.): *Allegorie und Melancholie*. Fráncfort 1992, pp. 160 ss.

35 La insensibilización y represión planificadas nos hacen pasar por alto el sufrimiento que nos rodea. La faz catastrófica de la historia es sin embargo como una cabeza de Jano con innumerables rostros. H. Schweppenhäuser ha llamado la atención al respecto de modo muy acertado: «Catástrofes son los destinos adversos que se prolongan en el tiempo, las calamidades rastreras del hambre, la enfermedad y la opresión, de la degradación planificada o fortuita del cuerpo y el alma que habitúa a lo espantoso; catástrofes son los sufrimientos que la civilización infiere a cada individuo, al que ella tiene que obligar a adaptarse — mimesis mortal al *status quo*, sufrimientos que allí donde no tienen un desenlace fatal dejan cicatrices, puntos ciegos e insensibles, es decir, una muerte parcial; catástrofes son los traumas que supone en la existencia del niño la habituación a la pulcritud y la disciplina; catástrofes son los dramas de la educación que ha de acostumbrar al alumno a las coacciones, que lo entrega a la comunidad inmisericorde, al modelo de la vida adulta; catástrofes son los derrotos de la vida en los que quedaron abandonados aquellos que no supieron transformar la dureza de la existencia en disciplina a la que tiene uno que someterse a sí mismo para soportar la que le es infringida». H. Schweppenhäuser: *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*. Fráncfort 1972, pp. 126 s.

medio de la 'evidencia' de la marcha victoriosa de lo que se impuso en última instancia. A la injusticia que sufrieron los oprimidos y maltratados se añade la eliminación de las huellas que puedan recordarlo.

Sin embargo, según Benjamin, la mirada alegórica no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las 'victorias' que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las 'estaciones de su descomposición', las quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el que dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas, y que se manifiestan al final como lo verdaderamente continuo en el trasfondo.

Para que surja algo verdaderamente nuevo, hay que desenmascarar lo más reciente como lo mismo de siempre³⁶. Por ello, Adorno argumenta en tono polémico contra la idea de una unidad sistemática de la historia, «que ha de dar sentido al sufrimiento individual o degradarlo de modo grandilocuente a accidental», e intenta poner de manifiesto la impostura de dicha unidad designándola como la esencia misma del sufrimiento: «En el ámbito de dominio del sistema, lo nuevo, el progreso, en cuanto calamidad siempre nueva, es igual a lo antiguo»³⁷. La idea de 'historia natural' no suaviza pues y mucho menos elimina la paradoja de la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual, sino que por el contrario la radicaliza.

No se trata de una teoría que interprete la historia como decadencia. El progreso es confirmado y negado al mismo tiempo. De hecho tiene lugar, pero al tener lugar y por esa razón sigue siendo la reproducción de lo mismo. La idea de progreso no ha de ser criticada porque sea simplemente falsa, sino porque refleja la realidad falsa y en cuanto puro reflejo comparte su falsedad. De modo que la idea de 'historia natural' no pretende simplemente integrar y superar teóricamente la contradicción ni tampoco presenta el sufrimiento como caracterización teórica de la esencia de la historia, sino que exige un cambio de perspectiva. Se trata de la perspectiva de las víctimas de la historia, para cuyos sufrimientos el progreso no ofrece ningún desagravio. Muy al contrario, él prolonga en su marcha inexorable la injusticia. Para conocer la figura más reciente de la injusticia hay pues que destruir la fachada ilusoria de lo nuevo:

«Conocer lo nuevo no significa acomodarse a ello y a su motilidad, sino resistir a su rigidez, vislumbrar en la marcha de los batallones de la historia universal un pisar sin moverse del sitio. La teoría no conoce otra "fuerza constructiva" que la de iluminar con el resplandor de la más reciente iniquidad los contornos de la prehistoria extinguida, para descubrir su correspondencia. Lo más nuevo, y sólo ello en cada momento, es el viejo espanto, el mito»³⁸.

La estaciones del desmoronamiento que se hacen visibles en las ruinas que el progreso deja a su paso confirman la marcha triunfal de la dominación, pero al mismo tiempo la desmienten al poner al descubierto la discontinuidad que es imposible subsumir bajo ninguna totalidad estructural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. La historia no sólo transcurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez,

36 Cfr. Th.W. Adorno: «Reflexionen zur Klassentheorie» (1942), en: *GS* 8, 376.

37 *O.c.*, p. 375.

38 *L.c.*

que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo.

En los sufrimientos de la historia reina el hechizo mítico, que se prolonga en la negativa a percibir dichos sufrimientos. Sólo esa percepción atraviesa la costra que se ha formado sobre los objetos del mundo y que ayuda a la inmanencia mítica del sufrimiento a perdurar, pues «la expresión de lo histórico en las cosas no es otra cosa que la del sufrimiento pasado» (MM, 55). La caducidad percibida es el mejor antídoto contra la apariencia de la naturaleza segunda, la mejor ayuda para comprobar que lo que es, ciertamente no ha sido siempre y puede y debe ser de otra manera³⁹.

La posibilidad de detener la catástrofe persistente está tan poco garantizada, como inadmisiblemente es elevarla a estructura ontológica de la historia. Por eso rechaza Adorno tanto una ontologización de la dimensión catastrófica de la historia como el postulado de una astucia de la razón que lo conduce todo hacia el bien último.

Para Adorno, la mirada melancólica del autor alegórico es el índice de un cambio de perspectiva necesario. Él no se cierra a la caducidad y mortalidad en la naturaleza y la historia. El duelo por aquello que desaparece, por aquello que no llegó a realizarse, preserva paradójicamente una idea de felicidad sin menoscabo que permite conservar la distancia frente a lo dado, frente al *status quo*. La idea de naturaleza en cuanto historia sedimentada del sufrimiento, que se reproduce inconscientemente en lo mitológico y se expresa en la imagen de la tierra en ruinas, es la signatura invertida del anhelo de salvación y de liquidación del hechizo que pesa sobre todo lo histórico.

En la interpretación que Adorno hace de un pasaje del ensayo de Kierkegaard sobre Maria Beaumarchais encontramos formulada lo que bien podría llamarse la *dialéctica alegórica de la melancolía*: «En la melancolía comulgan la naturaleza y la redención; desde ella se yergue el “deseo”, cuya ilusión es el reflejo de la esperanza» (KKÄ, 180). Las imágenes en las que se expresa el deseo no son transcendentales respecto a la naturaleza y la historia, sino histórico-dialécticas. Pero en la fantasía, en su incapacidad «de concebir concretamente la imagen última de la desesperación», la naturaleza va más allá de sí misma, pues ella «en la mínima transposición por medio de la fantasía se presenta como salvada» (KKÄ, 196).

Es la fantasía, inspirada por el recuerdo y el deseo, la que transforma las huellas de la descomposición en signos de esperanza. El futuro perdido de los que fueron machacados por la historia apunta en el recuerdo a la liberación de la coacción que impidió e impide la felicidad realizada. Por eso, lo posible no cumplido, las esperanzas baldías de los que murieron, es el criterio y la norma de la conciencia histórica.

«Así como los muertos están entregados inermes a nuestro recuerdo, así también es nuestro recuerdo la única ayuda que les ha quedado; en él expiraron, y si todo muerto se asemeja a uno que fue liquidado por los vivos, así ciertamente también a

39 Esta idea inspira ya desde muy temprano los análisis adornianos de los productos culturales; «Negar la descomposición de las obras de arte en la historia tiene un sentido reaccionario. La ideología de la cultura en cuanto privilegio de clase no quiere aceptar que sus bienes culturales más sublimes, cuya eternidad ha de asegurar la eternidad de la propia duración, puedan descomponerse alguna vez. Pero precisamente con su descomposición está ligado el carácter de la verdad de la obra de arte». Th.W. Adorno: «Nachtmusik» (1929), en: GS 17, p. 56.

uno que ellos han de salvar, sin saber si alguna vez lo conseguirán. El recuerdo apunta a la salvación de lo posible, pero no llegado a realizar»⁴⁰.

Aquello que bajo el punto de vista alegórico podría quebrantar la negatividad de lo existente no son las perspectivas victoriosas de lo que posee poder histórico, que sólo refuerza el dominio del poder, sino aquello que fue derrotado y aniquilado y de modo negativo reclama la redención pendiente. Los fragmentos de la historia «ostentan las grietas de la desintegración como signos de la promesa» (KKÄ, 198).

La caducidad es pues la dimensión histórica de la naturaleza: ella no sólo disuelve la supuesta rigidez de la 'naturaleza segunda', sino que es de modo negativo la signatura de su anhelo de salvación histórica. Y ciertamente que histórica, pues, según Adorno, dicho anhelo sólo puede ser saciado en la historia, ya que no existe ninguna garantía de salvación ni inmanente a la naturaleza misma, ni trascendente a ella. Aquello que tiene validez para la naturaleza en cuanto creación, tanto más vale para la 'naturaleza segunda'.

No basta para Adorno pues con mostrar que se dan motivos arcaicos en la historia. La protohistoria es actual en la historia en cuanto caducidad. Además, la protohistoria misma tiene en cuanto caducidad la dimensión histórica. El desmoronamiento que documenta el carácter cuasi natural y arcaico-mítico de la historia, desmiente al mismo tiempo la rigidez coactiva pseudonatural del proceso social y establece en la naturaleza vencida, que perece en y por la historia, en cuanto duelo y anhelo de salvación, un signo contra el horror de la prehistoria persistente. La caducidad es un concepto dialéctico en el sentido eminente de que muestra tanto el carácter natural de la historia como la historicidad de la naturaleza (segunda) e impide a ambas establecerse como algo último o primero. Así ha de ser entendida la reivindicación de Adorno:

«Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo tendrá vistas de ser respondida cuando se consiga *captar el ser histórico como ser natural en su determinación histórica más extrema, allí donde es máximamente histórico, o si se consiguiera concebir la naturaleza como ser histórico allí donde en apariencia se aferra a sí misma más profundamente*» (IN, 345s.)⁴¹.

40 Id.: «Marginalien zu Mahler» (1936), en: GS 18, p. 235.

41 Es completamente desacertado tomar la frase de Adorno «la naturaleza segunda es en verdad la primera» (IN, p. 365) como motivo para acusarle de confundir la dominación social con la coacción natural y sucumbir de esta manera a una negatividad sin esperanza (cfr. G. Schmid Noerr: *Eingendenken der Natur im Subjekt, o.c.*, p. 37). Adorno no pretende establecer una identidad entre la naturaleza primera y segunda, sino por el contrario poner de manifiesto su entrelazamiento dialéctico y así disolver la rigidez *de ambas*. Ya antes de su conferencia sobre la idea de la historia natural Adorno había hecho suyo el lema de Schönberg «adelante hacia la naturaleza», en el que ve una «declaración de guerra a la estabilidad indolente del ente natural» («Atonales Intermezzo? (1929)», en: GS 19, p. 97). 'La naturaleza segunda es en verdad la primera', esta frase no hay que leerla sólo en una dirección, esto es en la dirección de resaltar su rigidez y carácter coactivo, sino también en lo que afecta a su caducidad e historicidad. «El naturalismo de la sociedad de intercambio» —escribe Adorno en la *Dialéctica negativa*— «es ley natural sólo en un *sentido sardónico*» (ND, p. 190; la cursiva es nuestra). Resulta curioso que la frase que hemos citado arriba en el texto y que se encuentra citada por doquier, sólo utilice la determinación adverbial 'en apariencia' en relación a la naturaleza 'primera'. Para Adorno no era suficiente, por lo que parece, mostrar la historicidad de la naturaleza 'segunda' y conservar un concepto de naturaleza 'primera' cortado a la medida del dominio científico-instrumental de la misma. Adorno no aceptó nunca fundamentar el concepto de naturaleza exclusivamente sobre la base del

No sólo las fuerzas amenazantes a las que se tiene que someter el sujeto para sobrevivir son naturaleza, sino también lo es la naturaleza vulnerable y perecedera, la dimensión sensitiva y corporal de todo lo viviente. Por su parte, la historia es libre innovación y renovación creativa, pero también reproducción estática de lo siempre igual. Ni la naturaleza ni la historia son todavía ellas mismas⁴².

b) La idea de mito

El concepto adorniano de 'mito' posee el mismo carácter dialéctico que caracteriza la idea de historia natural. Si por un lado expresa la persistencia histórica de un destino que golpea ciegamente, que descalifica lo nuevo y lo reduce a lo siempre igual, por otro, también «está ya inscrito en él el factor de la dinámica histórica» (*IN*, 363). Esa dinámica aparece en el mito como su contradicción: en él está contenida no sólo la dimensión de la caída en el estado natural, sino también la de la reconciliación, la de una posible salida de ese estado.

La apariencia mítica no sólo es enmascaramiento del mundo social de la convención producido históricamente, pero petrificado en naturaleza 'segunda', sino que dicha apariencia también habla de algo que no puede ser expresado sin ella: del tema de la reconciliación. Al elevar a expresión lingüística el destino, los mitos ganan distancia frente a él. Se trata de su dimensión racional, por la que yendo más allá del destino abren la posibilidad de escapar a él⁴³. Así pues, aunque sólo consigan fortalecer el hechizo, tanto el mito como la sociedad convertida en 'naturaleza segunda' intentan superar la situación de la amenaza directa de la naturaleza. Carece por tanto de sentido pretender eliminarlos: la dimensión de reconciliación en ellos tiene más bien que ser salvada, incluso contra ellos mismos. Esto sólo es pensable de modo negativo,

conocimiento/dominio 'científico-objetivo', es decir, como un sustrato inmutable que, más allá de las formas de dominación social, se mantendría por así decirlo como «necesidad eterna de la naturaleza» (K. Marx: *Das Kapital*, *MEW* 23, p. 57): «Esto es precisamente la solución de Lukács: suponer una conciencia falsa y exacta que solucionaría los problemas tecnológicos una vez que se ha transformado en una conciencia verdadera. Sin embargo, esto significa una metafísica de la historia de una lucha de clases que se mueve autónomamente». Th.W. Adorno et al.: «Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Theme zu einer Vorlesung Horkheimers» (1931/32), en: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 12, Fráncfort 1985, p. 364. La múltiple significación del concepto marxiano de ley natural no sólo habría que interpretarla positivamente, como hace Schmid Noerr. No en vano, sobre dicho concepto pesan un positivismo no superado y un optimismo respecto al progreso que condujeron probablemente a la falsa conclusión sobre la necesidad 'natural' de la transición de la forma de producción capitalista a la postcapitalista. Suponer una ley natural objetiva no sólo se queda por detrás del giro crítico de la filosofía, sino incluso por detrás de las posiciones actuales del 'positivismo'. En ese sentido no se puede argumentar con Marx contra Adorno, tal y como hace U. Müller (cfr. *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno: eine Philosophie der dritten Reflexion*. Fráncfort 1988, p. 46).

42 Cfr. F. Grenz: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Fráncfort 1974, p. 164.

43 En la discusión con Horkheimer en torno a la dialéctica materialista, que tuvo lugar algunos años más tarde, Adorno se refiere al lenguaje como umbral que separa al mito del puro estado natural: «El mito testimonia al mismo tiempo la caída del hombre en el estado natural y la posibilidad de escapar». (M. Horkheimer y Th.W. Adorno: «[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]» (1939), en: M. Horkheimer: *GS* 12, p. 461).

aunque no habría que interpretar por ello dicha reconciliación como una realidad fuera de la historia, sino como tarea de la acción humana⁴⁴.

Pero es necesario insistir en que esa apariencia mítica del presente desmitificado no consiste sólo en que ciertas ideologías retomen contenidos míticos, sino que el mismo presente es apariencia mítica. Los fenómenos históricos se presentan con esa apariencia. Es la forma como cristaliza nuestra experiencia de lo existente.

Esta tesis no se opone en principio a la conocida de M. Weber sobre la desmitologización en la modernidad, sino que la presupone. Pero mientras que éste habla de un *retorno* de lo mítico en relación al 'politeísmo' de las esferas de valor —lo bello, lo bueno, lo santo y lo verdadero—, que no pueden ser subsumidas por la racionalidad medios-fines instrumental y que tienen que existir, por tanto, una al lado de la otra o contra la otra, sin esperanza de reconciliación⁴⁵, el concepto adorniano de mito tiene más que ver con la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía y con la crítica de las estructuras sociales y económicas contenida en ella, como A. Schmidt ha mostrado detalladamente en relación a la *Dialéctica de la Ilustración*⁴⁶.

La interpretación de N. Bolz, según la cual habría que entender «la tesis de la recaída de la ilustración en el mito como una reformulación del retorno weberiano del politeísmo», no capta el núcleo del concepto adorniano de mito⁴⁷. De hecho tiene que recurrir a la teoría de la burocratización y a la inexorabilidad con que Weber la caracteriza bajo la imagen de 'jaula de acero', para establecer un puente entre el concepto weberiano de mito y el de Adorno y Horkheimer, pero sin decir que en Weber está ausente la caracterización de la burocracia moderna como mitológica. En Weber el mito no es más que un resto ineliminable de irracional-

44 W.v. Reijen intenta situar en este punto la diferencia entre las concepciones del barroco de Benjamin y Adorno (cfr. «Innerlichkeit oder Begrifflichkeit? — Die Barockrezeption W. Benjamins und Th.W. Adornos», en: Id (ed.): *Allegorie und Melancholie*. Fráncfort 1992, pp. 17-31). Mientras que Benjamin interpreta el barroco, según Reijen, de tal manera que no puede darse ninguna posibilidad de reconciliación en la historia, sino sólo pensarse una liberación *respecto a* la historia, Adorno reconduce las contradicciones expresadas en la alegoría a la situación social y exige una elaborada penetración conceptual de la misma, con el fin de conseguir una liberación (de la dominación) en la historia. Benjamin y Adorno no se distinguiría en el diagnóstico que ve el mundo como una ruina, sino en la caracterización del «lugar de la luz de la salvación» (*op. cit.*, p. 24). Creo que es más que cuestionable que el énfasis que Benjamin hace en las contradicciones históricamente insolubles de la idea barroca de historia tenga que conducir irremisiblemente a la expectación de un Mesías transcendente a la historia. También podría verse como el signo de la percepción agudizada de las (im-)posibilidades reales en aquel momento de una revolución histórica, percepción que a la vista de la destrucción inminente de los sujetos revolucionarios no permitía una confianza ingenua en una 'salvación' gracias a supuestas fuerzas cargadas de futuro —se piense como se piense dicha salvación—, de modo que la fuerza revolucionaria en todo caso habría que esperarla de otro sitio: del recuerdo de los vencidos, tal como muestran escritos posteriores de Benjamin (cfr. O. John: «Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr», en: E. Arens, Id y P. Rottländer: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, pp. 13-80; H. Schweppenhäuser: «Praesentia praeteritorum. Zu Benjamins Geschichtsbegriff» (1975), en: Id: *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminischen Denkens*. Lüneburg 1992, pp. 127-145). En esto no veo ninguna diferencia esencial entre Benjamin y Adorno. Quizás ésta habría que buscarla más bien en la respuesta que ambos dan a la pregunta de cómo y a través de quién llega a producirse la constelación entre pasado y presente.

45 Cfr. M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (cit. *WL*). J. Winckelmann (ed.). Tübinga 71988 p. 605.

46 Cfr. A. Schmidt: «Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers», en: Id y N. Altwicker: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fráncfort 1986, pp. 202 ss., 208 ss. etc.

47 Cfr. N. Bolz: «Das Selbst und sein Preis», en: *Vierzig Jahre Flaschenpost...*, pp. 117 ss.; Id: «Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung», en: *Macht des Mythos — Ohnmacht der Verunft?* Ed. P. Kemper. Fráncfort 1989, p. 229.

lidad, que tiene diferentes expresiones en las diferentes épocas: en el mundo desencantado justamente «bajo la figura de poderes impersonales» (WL, ibid.). La fórmula de Weber sería pues: pervivencia del mito *a pesar de* la Ilustración⁴⁸.

No se puede negar que la teoría weberiana de la racionalización ha hecho valer un núcleo racional común a la religión y a la ciencia en contra de la idea que la modernidad se hacía de sí misma. El desencantamiento no es la obra exclusiva de la ciencia moderna. Al contrario, ésta es un eslabón más en la larga cadena de la historia de la evolución cultural. Esto permite, constatar, contra el prejuicio racionalista, el fenómeno de la ilustración también fuera de la moderna sociedad burguesa⁴⁹.

Weber ve cada una de las civilizaciones antiguas como mezcla tensa de racionalidad, por un lado, y acción tradicional guiada por la costumbre, visión mágica del mundo y formas de comportamiento orientadas por los mitos, por otro. El descubrimiento de una tendencia racionalizadora intrarreligiosa, por ejemplo, en el judaísmo de los tiempos proféticos, y su caracterización como 'desencantamiento del mundo' no rebaja en nada la contraposición de esa forma de racionalización (religiosa) a todos los medios mágicos de búsqueda de la salvación⁵⁰. De modo que el desencantamiento 'religioso' conlleva ya una delimitación respecto al mito y la magia. Creciente racionalización significa neutralización de las ideas mágicas primitivas⁵¹.

La tesis de Horkheimer y Adorno «el mito ya es Ilustración, la Ilustración recae en mitología» no puede ser pues retrotraída sin más a la tesis weberiana del desencantamiento del mundo⁵², pues aquella trata más bien de la dialéctica entre magia y racionalidad instrumental. Para Weber la racionalización comienza en las grandes religiones allí donde el estadio mágico es superado o, cuando menos, refrenado, sin excluir tampoco en ese estadio una acción conforme a las reglas de la experiencia.

Por el contrario, el concepto de mito de Horkheimer y Adorno tiene una clara intención de crítica ideológica. Una estructura social posee a sus ojos carácter de fatalidad mítica cuando los hombres se ven enfrentados a un poder cosificado y extraño. Para defender esa tesis no es necesario recurrir a Weber, basta con Marx. En el mundo secularizado, burgués-capitalista y demoledor de mitos, está presente el mito no como un resto no dominado de irracionalidad o como competitividad politeísta irreconciliable, sino en la misma racionalidad instrumental y del intercambio moderna. El mundo desencantado se manifiesta en su núcleo determinante —el sistema capitalista—, según diagnosticara Marx, como «el mundo encantado, invertido y puesto cabeza abajo, donde Monsieur le Capital y Madame la Terre como caracteres sociales y al mismo tiempo como simples cosas persiguen fantasmas»⁵³. Horkheimer y Adorno no intentan encontrar en el material mítico invariantes históricas o antropológicas: lo mítico en la sociedad es la estructura que perpetúa el retorno de lo siempre igual, su carácter coactivo.

48 Cfr. W.J. Mommsen: «Rationalisierung und Mithos bei Max Weber», en: *Mythos und Moderne*, Op. cit., p. 398.

49 Cfr. H. Brunkhorst: «Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte», en: *Vierzig Jahre Flaschenpost...*, pp. 159 ss.

50 Cfr. M. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tubinga 1988, pp. 94-95.

51 Cfr. Id: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, en: *Op. cit.*, p. 246.

52 Cfr. H. Brunkhorst: *op. cit.*, p. 162.

53 *Das Kapital III*, MEW 25, p. 838.

En esto podemos reconocer la otra fuente de inspiración importante de esta concepción de lo mítico en la modernidad: W. Benjamin⁵⁴, frente al que, sin embargo, Adorno mantiene ciertas reservas motivadas por la sospecha de que reifica la protohistoria. En relación al fenómeno de la caducidad de la 'naturaleza segunda' escribe Adorno: «Benjamin entiende esto —y aquí habría que ir más allá— como que hay algún tipo de fenómenos fundamentales protohistóricos que estaban allí originariamente, que ahora pertenecen al pasado y que son significados en la alegoría, retornan en lo alegórico, retornan como escritura» (IN, 359)⁵⁵.

La protohistoria habría que pensarla de tal modo que los dos factores —naturaleza segunda y dinámica historia— se encuentran mediados ya en ella y no después en la modernidad. Esto es tan importante, porque sólo de esta manera es posible defender la idea de 'historia natural' de una asimilación al romanticismo que sueña con un estado natural originario e incólume o al arcaísmo conservador fijado en los arquetipos psíquicos invariantes de C.G. Jung y L. Klages. De aquí proviene la crítica repetitiva de Adorno a Benjamin de que éste interpreta la relación entre protohistoria y modernidad de modo arcaizante y no completamente dialectizado⁵⁶. Según Adorno, lo protohistórico no puede presentarse como alternativa a la 'naturaleza segunda', no sería lo utópico en medio del mundo de las mercancías, sino que, en cuanto infierno, la modernidad misma es protohistórica. Esta es la idea que orienta su crítica de primer *exposé* de la obra benjaminiana de los pasajes:

«En el sentido de la constitución inmanente de la imagen dialéctica [...], Ud. construye la relación de lo más antiguo y lo más nuevo, que ya era clave en la primera

54 La caracterización de la confrontación de W. Benjamin con el mito realizada por R.-P. Janz, con la que coincide, muestra la cercanía de ambos planteamientos: «La confrontación de Benjamin con el mito se centra en dos de sus dimensiones. Persigue la destrucción del mito en cuanto crítica de un mundo que aterroza al hombre, porque se le presenta prepotente e impenetrable. Pero junto a eso, a diferencia de la crítica racionalista, para la que la desmitologización no es más que dejar fuera de consideración los fenómenos que a ella le resultan inaccesibles, persigue la salvación de los contenidos de verdad que están presentes en el mito. [...] La experiencia histórica de Benjamin le ha llevado a pensar en relación al mito ante todo en los horrores, en las amenazas de una realidad prepotente. De ellos da cuenta una concepción de la historia que no ve superadas las coacciones del tiempo pasado tampoco en la modernidad y no obstante —con escepticismo— busca descifrar en ellos elementos de liberación». (R.-P. Janz: «Mythos und Moderne bei Walter Benjamin», en: *Mythos und Moderne*, op. cit., p. 379). St. Cochetti, entre otros, ha intentado cuestionar con la ayuda de estudios etnológicos y de ciencias de la religión la interpretación del pensamiento mítico de Horkheimer y Adorno. Por mucho que este intento esté fundado en relación a puntos concretos, no capta para nada la verdadera intención de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* y por lo tanto tampoco su relevancia (cfr. St. Cochetti: *Mythos und »Dialektik der Aufklärung«*. Königstein/Ts. 1985). Pues esa obra no pretende ofrecer una interpretación filosófica del mito de carácter histórico o filológico, sino comprender críticamente el rasgo regresivo del proceso histórico-civilizador, para lo que se sirve, incluso en cuanto crítica inmanente se tiene que servir, del concepto de mito propio de la Ilustración, para volverlo contra ésta, con el fin de que llegue a ser posible por fin la Ilustración, aunque ciertamente una Ilustración ilustrada sobre sí misma (cfr. A. Schmidt: «Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers», op. cit., pp. 180-243, espec. pp. 196 ss.).

55 Adorno se equivoca en esto respecto a la verdadera intención de Benjamin, tal como revela una nota de los 'Primeros apuntes' para la *Obra del los pasajes* (aprox. 1927-29): ««Protohistoria del siglo diecinueve» — ésta no tendría ningún interés si se interpretara en el sentido de que en el inventario del siglo diecinueve debieran redescubrirse formas protohistóricas. Sólo allí donde el siglo diecinueve fuese representado como forma originaria de la protohistoria, esto es, como una forma en la que se renueva toda la protohistoria, de modo que algunos de sus viejos rasgos fuesen reconocidos como precursores de estos más recientes, sólo entonces tiene sentido el concepto de una protohistoria del siglo diecinueve» (W. Benjamin: *GS V*, p. 1034). Adorno no ve, o no quiere ver, lo cerca que en este punto estaba su propia posición de la Benjamin. Lo que no dejaría de repercutir en su discusión en torno al concepto de fantasmagoría.

56 Cfr. La carta de Adorno a Benjamin del 17.12.1934 (*ABR*, p. 92).

versión [de la *Obra de los pasajes*], como una relación de referencia a la “sociedad sin clases”. Con ello se convierte lo arcaico en un añadido complementario, en vez de ser lo “nuevo” mismo; queda por tanto desdialectizado. Pero al mismo tiempo, y de manera asimismo no dialéctica, se retrotrae al mito la imagen de la sociedad sin clases, en vez de volverse aquí verdaderamente transparente en cuanto fantasmagoría infernal. De modo que creo que la categoría bajo la que queda subsumido lo arcaico en la modernidad no es tanto la de edad de oro como la de catástrofe. He anotado una vez que el pasado más reciente se presenta siempre como si hubiera sido destruido por catástrofes. *Hic et nunc* diría: y con ello como protohistoria» (*ABBr*, 140s.).

De la misma manera como lo arcaico en/de la modernidad no debe ser comprendido como ‘edad de oro’ —suponer esto significaría aceptar el esquema de progreso y decadencia, lo que Adorno rechaza rigurosamente—, tampoco se puede escapar al fetichismo de la mercancía retornando a un estadio previo a ella, sino sacando a la luz en relación al tema de su desmoronamiento la posibilidad de su superación. Lo mítico del mundo de las mercancías no puede verse como el índice de un estadio originario sin clases, que es conjurado rememorativamente en las fantasmagorías de los que son explotados por el sistema capitalista, sino el carácter objetivo de la mercancía misma, en torno a la cual se cristaliza el mundo capitalista como infierno.

Veamos ahora qué fenómenos tienen delante Horkheimer y Adorno cuando escriben su protohistoria de la modernidad en el sentido expuesto hasta aquí.

c) El antisemitismo

El capítulo final de la *Dialéctica de la Ilustración* es mucho más que un simple apéndice. En él se intenta construir una ‘protohistoria’ del antisemitismo como clave de la problemática a la que el libro en su conjunto quiere dar respuesta. De modo que la pregunta que abre la reflexión de esta obra, «por qué la humanidad, en vez de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie» (*DA*, 11), bien podría reformularse así: ‘por qué la emancipación de los judíos prometida por la sociedad moderna, en vez de haber llevado a un reconocimiento de su diferencia y su ser otro, ha conducido al intento de su exterminio en Auschwitz’⁵⁷.

57 Cfr. *DA*, p. 225. La cuestión judía se manifiesta como una cuestión social decisiva, pero de una forma completamente contraria a como pretendía el engaño fascista. «¿Qué le parece, si hiciéramos cristalizar nuestro libro en torno al antisemitismo?», pregunta Adorno en una carta a Horkheimer del 2.10.1941, para contestar más allá de consideraciones prácticas: «Entonces, el antisemitismo designa hoy realmente el centro de gravedad de la injusticia, y nuestra especie de fisonomía debe volverse sobre el mundo allí donde éste muestra su rostro más horrible» (cit. según R. Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Wirkung*. Munich 1986, p. 346). El cambio de perspectiva que estas palabras ponen de manifiesto en relación a la significación de las figuras de la injusticia, por lo que se refiere a Adorno, había tenido una larga preparación. Como se ha puesto de manifiesto más arriba, la «Idea de la historia natural» (1932) implica ya ese cambio, lo que habría que atribuir en gran medida al influjo de W. Benjamin y de su sensible percepción de la constitución catastrófica de la historia (cfr. Th.W. Adorno: «Einleitung zu Benjamins ‘Schriften’», en: *GS* 11, pp. 580 s.). Por eso no nos puede extrañar que encontremos en Adorno, ya muy tempranamente y con una claridad increíble, un presentimiento de la catástrofe: «No se puede dudar» —escribe a Horkheimer el 15.2.1938— «que en Alemania los judíos que quedan serán exterminados, pues una vez expropiados no querrá recibirlos ningún país del mundo» (cit. Según G. Schmid Noerr: «Flaschenpost. Die Emigration

La *Dialéctica de la Ilustración* pretende captar y dar expresión a la dialéctica de la asimilación, es decir, a la trampa de la promesa de igualdad de la Ilustración, cuyo reverso siempre fue la presión a la homogeneización controlada por las élites autóctonas de los distintos estados nacionales, encargadas de decidir si habían tenido éxito los esfuerzos de superación de la 'inferioridad' cultural por parte de aquellos que portaban como un estigma secular su calidad de "extraños".

Los que no superaban la prueba eran tachados de obstinados y atrasados, enemigos de la sociedad avanzada y liberal. Los que aparentemente la superaban vivían permanentemente bajo sospecha de ser traidores en potencia que renuncian a sus raíces sólo por las ventajas que sacan de ello y, por lo tanto, estarán siempre dispuestos a abandonar también sus nuevas fidelidades⁵⁸.

La relación con los 'extraños' revela pues la particularidad oculta bajo la universalidad moderna y su cercanía a lo arcaico. Tanto el mito como la Ilustración intentan comprender lo 'extraño'. Pero ambos lo hacen preparándolo para que sea captado, asimilado, sometido, dominado.

«La Ilustración es el miedo mítico que se ha vuelto radical. [...] Nada puede quedar fuera, porque la pura idea del afuera es la verdadera fuente del miedo» (DA, 32).

El análisis del antisemitismo es la puerta que da acceso a la dialéctica de la razón dominadora, sin cuya comprensión quedaría sin respuesta la pregunta que orienta toda la reflexión de la *Dialéctica de la Ilustración*.

Esto no significa que la crítica de la economía política no tenga nada que decir sobre el antisemitismo. Es bien sabido que los judíos habían sido relegados a la esfera de la circulación,

Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels», en: *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*. I. Srubar (ed.). Fráncfort 1988, p. 260). En el mismo año en que se construye el campo de exterminio de Auschwitz, Adorno escribe a Horkheimer: «Poco a poco me está ocurriendo que no me puedo quitar de la cabeza el destino de los judíos. A menudo me parece que aquello que estábamos acostumbrados a ver bajo el aspecto del proletariado ha pasado hoy en una concentración terrible a los judíos. Me pregunto si no deberíamos decir las cosas que propiamente queremos decir en conexión con los judíos, que representan el contrapunto a la concentración del poder» (carta de 25.8.1940, *ibid.*, p. 262). Como permite reconocer la caracterización de los judíos como 'contrapunto a la concentración del poder', no se trata simplemente de un cambio de papeles, como si hubiera pasado a los judíos el papel tradicional asignado por Marx al proletariado. Más bien se trata de un cambio de perspectiva que implica una corrección de la idea marxista de la historia.

58 El antisemitismo moderno no puede ser comprendido sin la tendencia a la eliminación de la diferencia que amenaza en toda formalización, máxime en la del derecho. No es necesario recurrir a las tristemente célebres manifestaciones de Fichte para documentar este peligro. Basta citar unas frases nada nacionalistas de la Filosofía del Derecho de Hegel para que se vea claramente la dialéctica entre universalización y eliminación de las diferencias: «Por mucho que se tenga un derecho formal por ejemplo contra los judíos en consideración de los derechos civiles mismos, en tanto que ellos no se vean simplemente como pertenecientes a un partido religioso concreto, sino como pertenecientes a un pueblo extraño, tanto más ha pasado por alto el grito levantado al cielo por ese y otros motivos, que ellos son ante todo seres humanos y que esto no es una cualidad abstracta y superficial, sino que consiste más bien en que se produzca a través de los derechos ciudadanos otorgados un *autosentimiento* de valer en la sociedad burguesa como persona jurídica y se alcance a partir de esa raíz libre de toda otra raíz el *igualamiento exigido de la forma de pensar y de la mentalidad*» (G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke in 20 Bde.* Frankfurt a.M. 1986, t. 7, p. 421; la última cursiva es nuestra). Sólo al final del párrafo se manifiesta la eliminación de las diferencias de mentalidad y de forma de pensar como el objetivo secreto de una universalización y formalización que no se han vuelto reflexivamente sobre sí mismas y que sólo son capaces de aceptar lo no sincrónico o lo 'extraño' como provisionalidad superable.

carente de verdadero poder en la Edad Media, a causa de su exclusión de otros ámbitos económicos y políticos. Después, con el paso al sistema capitalista, dicha esfera cambia completamente de significado, y con ella la posición económica de los judíos.

Dado que aquellos que son engañados respecto a una justa compensación de su fuerza de trabajo, sólo notan el engaño en el mercado, surge la apariencia ilusoria de que es allí y no en el origen de la plusvalía donde se lleva a cabo la injusticia. Es una ilusión socialmente necesaria atribuir a la esfera de la circulación la responsabilidad de la explotación. El odio a los judíos y el odio a esa esfera participan de la misma obnubilación que es generada necesariamente por el sistema⁵⁹.

Pero esto no es suficiente para explicar el antisemitismo. Adorno y Horkheimer quieren tomar un punto de arranque más profundo y proponen la tesis de un fracaso de la civilización: «En cuanto rebelión contra la civilización, el fascismo no es simplemente un resurgir de lo arcaico, sino su reproducción en y a través de la civilización misma»⁶⁰. El antisemitismo no es por tanto un fenómeno marginal, sino la revelación violenta de la esencia del orden social, la irrupción de los potenciales de represión acumulados en la historia natural de ese orden.

La ira acumulada que se descarga en la violencia antisemita procede de la misma coacción civilizadora que engaña a los que se le someten frustrando la vida lograda cuya realización les prometía. «El antisemitismo es un esquema bien ajustado, incluso un ritual de la civilización, y los *progromos* son verdaderos asesinatos rituales» (DA, 195). Todo lo que parezca sustraerse a la coacción o haga pensar en la felicidad defraudada debe caer bajo la misma represión que los civilizados han sufrido y que desmiente la civilización supuestamente lograda.

La precaria adaptación de los judíos, su fracasada asimilación, compromete la universalidad constituida, que necesita de la adaptación para mantenerse. Y que la violencia desatada caiga también sobre los judíos asimilados que confiaron en el orden liberal, no contradice según Adorno lo anterior, sino que confirma que la esencia de ese orden es la violencia, también con los adaptados a él, es decir, que dicho orden no puede vivir sin deformar a los hombres.

Las proyecciones de los asesinos, la fantasía morbosa con la que se hacen la imagen de sus víctimas, permite reconocer todo aquello que ha sido reprimido por el principio de dominación y excluido de la civilización: lo extraño, el sexo, lo animal, etc. En el fondo el antisemitismo es una proyección del odio a sí mismo (cfr. DA, 184). El esquema de reacción antisemita pone de manifiesto aquello con lo que el control civilizador no ha acabado de hacerse, formas de reacción instintivas contra las fuerzas amenazadoras de la naturaleza, formas de reacción en definitiva que se sustraen al dominio del sujeto: el espasmo de piel, músculos y miembros.

En el mimetismo, en la asimilación a la naturaleza imposable, Adorno cree poder ver el esquema arcaico de la autoconservación, un esquema que fue sustituido a lo largo del proceso

59 Cfr. M. Postone: «Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch», en: D. Diner (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Fráncfort 1988, pp. 248-251; D. Claussen: *Grenzen der Aufklärung*, op. cit., pp. 19-13 y 114-119.

60 Th.W. Adorno: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», en: *GS 8*, p. 414. Ya en su tesis de habilitación al profesorado, Adorno llama la atención sobre la crítica al progreso realizada por Kierkegaard en cuanto «crítica de la civilización como deshumanización», y ve en ella, por muy implícita y teológicamente coloreado que sea, un olfato para las transformaciones verdaderamente tectónicas «que se han producido en los comienzos del gran capitalismo con el hombre mismo, con las formas de comportamiento humanas y con la constitución interna de la experiencia humana». (KKÁ, p. 229).

civilizador primero por el manejo de lo mimético en la magia y después por la praxis racional. El comportamiento mimético representaría según esta interpretación un primer esquema instintivo de reacción, consistente por un lado en un rígido enajenarse o asimilarse a la naturaleza imposable, pero por otro lado en un suave amoldarse a lo singular, concreto y múltiple. Si el primer aspecto conlleva una asimilación a lo inánime, a lo muerto, también es verdad que sería imposible pensar una relación conciliadora con la naturaleza sin el segundo.

Civilización significa alejamiento de ese comportamiento mimético. En la magia, por ejemplo, esas reacciones rígidas son sustituidas por un uso consciente de la mimesis. Es la racionalidad misma la que se abre camino a través de la mimesis en cuanto instrumento empleado de modo racional. Pero la promesa de felicidad que se anuncia en una relación conciliadora con la naturaleza deber ser reprimida, si no se quiere perder la distancia ahora ganada por el yo fuerte. Para escapar a la rigidez de la asimilación a lo muerto (mimetismo) y al horror que implica, se hace necesaria la rigidez del yo frente a todo suave amoldarse a la naturaleza. Así es como se prolongan la ceguera y la coacción del mimetismo en la dominación social de la naturaleza (ciencia y técnica). «Del amoldarse a la naturaleza sólo resta la rigidez contra ella» (DA, p. 206).

Porque se quiere olvidar el horror al que reaccionaba el mimetismo y al que parece escapar exitosamente la praxis racional, por eso, recae sobre el comportamiento mimético la excomunión que ha de reinar sobre todo lo que recuerde aquel horror. Pero esto es fatal para la racionalidad, pues esa represión le impide tomar conciencia de su regresión: la prolongación en ella de la asimilación a lo muerto.

Todo lo retrasado, todo lo que recuerda la vieja dominación y las formas primitivas de reacción defensiva, atrae sobre sí la burla y la ira, pues todo ello hace presente la violencia persistente en las nuevas relaciones de producción, violencia a la que los seres civilizados han de someterse y que intentan continuamente olvidar para poder sobrevivir. «En las reacciones de huida metódicamente caóticas de los animales inferiores, en las figuras de la muchedumbre y en los convulsivos gestos de los torturados se presenta aquello de la pobre vida que a pesar de todo no se ha podido dominar del todo: el impulso mimético» (DA, 208).

La idiosincrasia racionalizada se dirige, pues, contra el impulso mimético no dominado. En su figura retorna lo reprimido. Al deseo prohibido de dejarse llevar, de perderse en el estado natural, se le da curso libre en la anarquía controlada del *progromo*, en la violencia contra lo débil y vencido, porque dicha violencia está al servicio de la eliminación de ese mismo deseo. La atracción de lo prohibido se vuelve furia y violencia contra lo débil y vencido en aquellos que no pueden hacerse consciente su renuncia y sacrificio. El esquema de la idiosincrasia antisemita consiste en la utilización directa de la rebelión contra la dominación en la naturaleza reprimida, pero a favor de la dominación. (Cfr. DA, 210). De modo que los judíos son objeto de una proyección que se alimenta de lo reprimido. Todos los excesos y crímenes que se cuentan de los judíos no son más que la proyección de los deseos oníricos que pueblan la noche de la civilización represora. Se le achaca a las víctimas lo que los autores del crimen reprimen en sí mismos.

Esa falsa proyección es «lo contrario de la auténtica mimesis» (DA, 211). En vez de hacer justicia a la dimensión reconciliadora de la mimesis en el sujeto, la falsa proyección se alimenta de la represión de la mimesis, que, invertida, es puesta al servicio del delirio paranoico. Pero el mecanismo de la represión y la proyección paranoica no son simplemente mecanismos de la

economía psíquica individual, sino mecanismos de la civilización. El orden totalitario no hace más que ponerlos a su servicio.

Lo que hemos visto de la mimesis también podemos decirlo de la 'proyección'. Lo mismo que aquella, también ésta pertenece a la constitución básica del conjunto de reacciones del hombre en la lucha por la supervivencia. Y también como aquella, ésta ha de someterse a creciente control del individuo emergente. La unidad del objeto como la del sujeto, que se constituye al crearla, no sería posible sin la proyección que supera el abismo entre ambos. Pero la riqueza del sujeto de la proyección es la riqueza del mundo exterior cuyas huellas forman su material.

La posibilidad de una reconciliación no se encuentra ni en un puro registrar lo dado, en última instancia imposible, ni en la pura proyección del sujeto, sino en la proyección refleja que sabe de su otro, de lo extraño, del mundo fuera del él, y lo reconoce sin ignorar el derecho del sujeto. «Lo enfermizo en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo en cuanto tal, sino la ausencia de reflexión en él» (DA, 214). La falsa proyección ignora lo que ella da al objeto y aquello que éste es, más allá y por encima de lo que ella le da. Sin reflexión, el sujeto se hace incapaz para la diferencia y se convierte en un mecanismo de reacción primitivamente animal. La proyección convertida en furia encuentra su figura característica en el comportamiento del paranoico: en la «ira contra la diferencia» (DA, 233).

El sistema demencial cerrado del paranoico reduce el mundo exterior a un reflejo de sus delirios de grandeza y de persecución. Su miedo imagina un peligro gigantesco que se corresponda con sus delirios de grandeza. Por ello su soñada omnipotencia es un sucedáneo, la repetición de un esquema vacío, para el que todos los objetos son iguales e intercambiables. Dado que la autopercepción y la reflexión están ausentes, la realidad queda degradada a un ámbito de aplicación del esquematismo: queda degradada a lo captado, constatado, perseguido, en definitiva, a sustrato de dominio. El instinto destructor del fascismo no es más que el despliegue de esa incapacidad para la diferencia. Pero ese rasgo característico del comportamiento paranoico es inherente a todo conocimiento de modo constitutivo. Sin proyección no hay conocimiento: «La paranoia es la sombra del conocimiento» (DA, 221).

Sólo la capacidad de dar un paso atrás, la capacidad de pensar en cuanto reflexión y autocorrección que percibe la necesaria aportación conceptual en cuanto tal e impide al mismo tiempo su absolutización, puede liberar al conocimiento de su sombra paranoica. Pues la conciencia consiste precisamente en «la entrega del yo a lo sustancial afuera, en la capacidad de convertir en propio el deseo del otro. Se trata de la capacidad de reflexión en cuanto compenetración de receptividad e imaginación» (DA, 224).

En hacer capaces de esto a los hombres consistía la promesa de la Ilustración, que, como la realidad social no mantuvo el paso con ella, bajo las condiciones del capitalismo tardío renuncia a sí misma en las figuras de la pseudocultura y la industrial cultural. Pseudocultura significa el atrofiamiento de la reflexión, la sustitución de la experiencia por el cliché, la degradación del lenguaje a un catálogo de eslóganes, la desaparición de la capacidad de juicio autónomo, la victoria del estereotipo y la fórmula. Estos son los soportes sobre los que descansa la identificación tranquilizadora y la participación en la locura general.

d) La industria de la cultura: Ilustración como engaño de masas

A los ojos de Adorno y Horkheimer, la quiebra de la civilización que había tenido lugar en el sistema de los campos de concentración no puede ser interpretada como lo absolutamente otro de la cultura, sino como el resultado de una absolutización catastrófica del dominio sobre la naturaleza, que siempre forma parte de ella como una de sus dimensiones. Así pues, la 'recaída en la barbarie' que ha hecho posible la catástrofe de Auschwitz tiene algo que ver con la cultura misma. Ella posee dos dimensiones irreductibles y en permanente tensión: la delimitación respecto a la naturaleza, fundamento de su dominación, y la humanización de todo lo existente, que busca una reconciliación con ella y que ha quedado sepultada por el predominio de la primera. De modo que ni una relación afirmativa con la cultura, ni una crítica que quiera salvar sus 'valores' contra la marcha del mundo que la desmiente es posible después de Auschwitz, pero mucho menos abandonarse sin más a esa marcha contra la que la cultura debía cumplir su misión.

A pesar de que Adorno no albergara ninguna ilusión respecto a la recepción estética de las obras de arte, que siempre ha dependido del privilegio social y educativo, se le ha acusado repetidamente de elitismo cultural por su crítica de la cultura de masas. Pero su propio planteamiento se hallaba en las antípodas de la teoría estética burguesa que hacía abstracción de las condiciones sociales de producción y recepción de las mismas. Precisamente en esto consistía para él la falsedad de la autonomía estética: «mientras que el hambre real se prolongue salvajemente en lo estético como hambre de materiales, su universalidad permanece asociada a la ideología»⁶¹.

La idea de que los así llamados 'bienes culturales' se sitúan en un plano por encima del sistema social de producción e intercambio es apariencia ilusoria, pues tiene su origen en la división del trabajo, es decir, en la oposición de la 'cultura' a la existencia material, que bajo la excusa de insuflarle su luz, en realidad la despojaba de ella por medio de la separación del espíritu y el trabajo corporal (cfr. *ND*, 359s.).

Sin embargo, en la difusión de la industria cultural (cine, radio, prensa, música, televisión, etc.), en la que el principio de intercambio de la sociedad productora de mercancías se adueña por completo del ámbito de la cultura, Horkheimer y Adorno perciben la caricatura grotesca del programa ilustrado de una cultura universal para humanidad. La relativa distancia frente a ese principio, presente todavía en las obras de arte autónomo burgués, que en su inutilidad denunciaban el reino de la fungibilidad absoluta, es tendencialmente eliminada por la industria de la cultura. Sus productos no son *también* mercancías, sino que lo son *absolutamente*. La producción cultural bajo los imperativos del mercado penetra hasta el núcleo formal de la construcción de sus productos: simular la permanente novedad sin irritar las costumbres y los clichés que dominan la recepción de los 'consumidores'⁶².

61 Th.W. Adorno: «Das Schema der Massenkultur» (1942), en: *GS* 3, p. 302.

62 Aunque la crítica de la industria cultural en la *Dialéctica de la Ilustración* no exhibe la misma capacidad diferenciadora que el análisis de las obras de arte moderno llevada a cabo por Adorno, dicha crítica no pretende condenar los productos inferiores de la cultura de masas desde la atalaya de la estética normativa elitista de la burguesía culta, como tantos pretenden (cfr. p.ej. D. Kellner: «Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen», en: *Sozialforschung als Kritik*, ed. W. Bonß/A. Honneth, Fráncfort 1983, pp. 482 ss.; M. Seel: «Dialektik des Erhabenen. Kommentare zur "ästhetischen Barbarei heute"», en: *Vierzig Jahre Flaschenpost...*, op. cit.,

La industria cultural realiza esperpénticamente aquello que en su día esperaba Kant del esquematismo de las categorías, «esto es, el poner en relación la diversidad sensitiva con los conceptos fundamentales». Esa *performance* «le es sustraída al sujeto por la industria. Ella desempeña el esquematismo como primer servicio al cliente» (DA, 145). Así que la industria de la cultura opera como una especie de filtro que no deja pasar nada de aquello que pudiera contradecir el universo perceptivo habitual o que simplemente se desvíe de éste. Lo que en la realidad es más de lo que puramente hay, debe ser sofocado en origen. «Cada una de las manifestaciones de la industria cultural reproduce inevitablemente a los hombres como aquello para lo que los ha hecho la industria en su totalidad. Y todos los agentes del espíritu, desde el *producen* hasta la asociación de mujeres, velan para que la sencilla reproducción de dicho espíritu no conduzca hasta una reproducción ampliada del mismo» (DA, 148).

Pero la industria cultural no es sólo un nuevo aparato perceptivo, que filtra toda la realidad para dejar pasar sólo aquello que está en conformidad con el sistema, sino que se constituye de tal modo en un 'nuevo universo', que la estetización de lo existente coincide con su invisibilización. La estetización de la técnica no busca, como podría pensarse en relación con el arte autónomo burgués, su transfiguración embellecedora con fines legitimadores. Tan sólo es su fiel reduplicación, que en cuanto tal hace sentir directamente la prepotencia de la técnica misma, una prepotencia que convierte el bloqueo de toda intención subjetiva en el mejor reclamo de sí misma, de su inexorabilidad. Las fronteras entre imagen y realidad, sueño y vigilia, se difuminan. El arte se presenta como realidad y ésta como arte. Así es como queda subsumida la presentación tecnológica de los objetos en su presentación estética: estos aparecen a través de su superficie resplandeciente y sin fisuras como completamente carentes de historia, volviendo invisible y tabuizando el sufrimiento que se acumula en su producción.

La industria de la cultura se ha convertido además en un ritual por medio del cual se experimenta y consolida la adaptación a los patrones de comportamiento exigidos por la esfera de la producción. Los rituales de la cultura de masas simulan la individualidad que ellos mismos ayudan a sofocar, como paradigmáticamente demuestran los anuncios publicitarios dirigidos a *todos* bajo la apariencia de exclusividad: aquel ya lejano 'Especially for You', o el más cercano de 'Especialistas en ti'. Los 'participantes' en esos rituales funcionan de nuevo como *objetos*, en los que ya los ha convertido la organización monopolista de la producción. En el film, en la información o en el deporte son reproducidos en cada momento aquellos esquemas de percepción y de comportamiento guiados por clichés, que necesitan las personas para sobrevivir en una vida monopolizada. La espontaneidad que haría posible la constitución de la individualidad es eliminada al mismo tiempo que se simula su existencia.

pp. 11 ss. Contra esto cfr. D. Claussen: «Die Aktualität der Kulturkritik Adornos», en: *Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung*. Ed. F. Hager-H. Pfütze. Lüneburg 1990, pp. 134-150). La apariencia ilusoria de novedad, a que nos referimos en el texto, no supone una diferencia radical de la cultura de masas respecto a la cultura de élite, sino el despliegue de la dialéctica inherente al arte moderno mismo, caracterizado de modo esencial por el culto a *lo nuevo*. Como es de sobra conocido, Adorno está muy lejos de defender un esencialismo estético. Sin embargo, la construcción artificial de lo nuevo, es decir, su transformación en rígido esquema conceptual, no ofrece resistencia frente a la reproducción de *lo mismo* en que queda transformada la producción bajo el principio de intercambio capitalista. También la novedad estética se convierte en fantasmagoría. Sólo una representación radical de la ausencia, como paradigmáticamente encontramos en las obras de S. Beckett, deja libre el hueco que, según Adorno, lo realmente nuevo podría ocupar. Pero ni siquiera esto elimina el carácter de mercancía de las obras autónomas, ya que la autonomía del arte sólo fue posible a través de su transformación en mercancía (cfr. DA, pp. 180 ss.).

El realismo restaurado de la cultura de masas sigue siendo ideología incluso allí donde intenta narrar los aspectos negativos de la vida social, es decir, allí donde intenta volverse autorreflexiva, por ejemplo, en el film 'crítico'. Ni la negatividad del sistema, ni la desesperación del individuo se pueden *representar*, sin representar al mismo tiempo la individualidad que suaviza con su sola presencia la negatividad del sistema, mientras que la desesperación real sólo llega a convertirse en conocimiento allí donde se vuelve (o se hace) consciente su inenarrabilidad.

Ni la falsa afirmación de una individualidad inexistente, ni la representación aparentemente crítica de su represión son extraterritoriales respecto al sistema, pues ambas son programadas y escenificadas por él mismo. Denuncia y diversión: esa es la síntesis feliz. La cultura de masas no permite realmente reconocer los conflictos, aunque en sus productos se trate de conflictos, pues en su globalidad se encuentra bajo el dictado de la ausencia de conflicto.

«A diferencia del kantiano, el imperativo categórico de la industria de la cultura no tiene nada que ver con la libertad. Reza así: debes amoldarte, sin especificar a qué; amoldarte a lo que de un modo u otro existe y a aquello que de un modo u otro, como reacción refleja a su poder y omnipresencia, todos piensan» (GS 10.1, 343).

Con la progresiva eliminación de la base económica de la responsabilidad individual y de la capacidad moral de decisión desaparece también la posibilidad de ganar en la socialización la distancia necesaria, por pequeña que ésta sea, respecto al aparato social. La indiferencia frente al individuo, que se manifiesta en la industria de la cultura y en la persecución de los judíos, y que en su eliminación llega al extremo más horroroso, es inherente a la tendencia social global. La economía se puede permitir cada vez menos el costoso factor 'individuo'. La instancia psíquica, de la que todavía necesitaba el capitalismo liberal y que concedía al individuo una cierta libertad, se ha convertido en un factor perturbador de la planificación social y económica en el capitalismo tardío. Todas las dimensiones de la individuación tienen que ser controladas, es decir, neutralizadas. La omnipotencia del aparato suprime la distancia y la tensión entre individuo y colectividad, así como entre sujeto y realidad, distancia que sería necesaria para defenderse de la aniquilación.

«En el progreso de la sociedad industrial se arruina el concepto por el que se justificaría el todo social: el ser humano en cuanto persona, en cuanto portador de la razón. La dialéctica de la Ilustración se vuelve de modo objetivo monstruosa locura» (DA, 23).

La totalidad social cerrada ha producido una figura de subjetividad, sin cuyo potencial totalitario no hubiera sido posible el asesinato masivo y planificado. En el carácter autoritario⁶³ sale a la luz la conexión de la impotencia del individuo y la proyección enfermiza. De ahí viene la furia paranoica contra todo lo que parece poseer esa distancia, cuando menos en la imagen proyectada: especialmente contra los judíos. Con su aniquilación debe ser destruido lo secretamente anhelado: la felicidad sin poder, el salario sin trabajo, la patria sin fronteras.

63 Cfr. Th. W. Adorno et alii: *Studies in the Authoritarian Personality*, en: GS 9, pp. 143-509.

En el antisemitismo y en la integración de la industria de la cultura, por tanto, se pone de manifiesto que la racionalidad instrumental y del intercambio capitalista personifica una diferenciación unilateral de los mecanismos de reacción, en sí mismos ya ambivalentes, de la 'mímesis' y la 'proyección', en la relación hombre-naturaleza bajo el hechizo de la autoconservación desenfundada⁶⁴. El fracaso de la civilización que inequívocamente se manifiesta en Auschwitz no puede ser, pues, atribuida exclusivamente al aspecto de la dominación social que se articula en las relaciones de producción capitalistas. Hay que implicar *también* la dominación que se expresa en la relación de dominio con la naturaleza. Ambas, la racionalidad tanto teórica como práctica del intercambio y de la dominación de la naturaleza, están a la base de la génesis tanto de la totalidad social como también de la subjetividad reificada que impiden la constitución de una sociedad solidariamente reconciliada de sujetos libres. Sólo su alianza impía puede dar razón del vuelco de la Ilustración en barbarie. Partiendo de esta convicción, Adorno y Horkheimer intentarán aclarar, en relación a la dialéctica del sacrificio en cuanto dialéctica de engaño y renuncia, la confluencia de la racionalidad del intercambio y de la dominación de la naturaleza.

e) Dialéctica del sacrificio y la astucia de la razón

La dialéctica de la renuncia y el sacrificio no es sólo una dialéctica de la dominación instrumental de la naturaleza, sino también una dialéctica del intercambio. Partiendo de la interpretación freudiana del tabú, D. Claussen ha hecho referencia a la sorprendente analogía entre el tabú y el fetichismo de la mercancía. «El fetiche de la mercancía y el tabú van precedidos por una renuncia a la violencia, que somete a los hombres a una ley que ellos no comprenden»⁶⁵. Se trata tanto de la violencia interactiva de la apropiación por la fuerza, como de la violencia en la relación con la naturaleza. El horror ante la amenaza directa de esa violencia con dos caras exige estrategias de apaciguamiento tanto en la relación con la naturaleza como en la interacción. La equivocidad del tabú —'santo' y 'bendito' pero también 'impuro' y 'prohibido'— denota la significación del tabú en cuanto forma elemental de organización de la sociedad humana, así como forma de regulación de una distancia recién conquistada respecto al universo natural. Así pues, en el tabú se articula la dialéctica entre la satisfacción del instinto y su control represivo, pero también entre la impotencia frente a la naturaleza prepotente y su pretendida dominación.

La ofrenda sacrificial pertenece al ritual mágico que acompañó desde el comienzo al tabú. El animal o el hombre tótem se convierten dentro del ritual sacrificial en el objeto vicario sobre el que se ejercita esa dialéctica siempre de nuevo. Dicho ritual sacrificial regula tanto la

64 J. Früchtl (*Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986, pp. 37 ss.) ha puesto de manifiesto de forma convincente la ambivalencia de la mímesis. Esta no representa pues una alternativa a la racionalidad discursiva, tal como afirma J. Habermas. La mímesis a solas no es conocimiento (cfr. *Äth.*, p. 169). «El pensamiento se vuelve ilusorio cada vez que quiere renegar de la función separadora, el distanciamiento y la objetivación» (*DA*, p. 57). El problema se encuentra más bien en la diferenciación unilateral dentro de la racionalidad instrumental, que aparta la dimensión expresiva y reconciliadora de la mímesis a la esfera del arte, sin poder prescindir completamente de lo mimético de todo conocimiento, como mínimo en cuanto *desideratum*. Pero sólo es conservado unilateralmente como asimilación a lo muerto.

65 D. Claussen: *Grenzen der Aufklärung...*, p. 124.

relación con las prepotentes fuerzas naturales o con los dioses y demonios que las representan, como también la relación de los miembros del clan entre sí: para garantizar la autoconservación se quiere controlar aquello que se teme. La víctima es puesta de esta manera al servicio de la restitución de la colectividad amenazada de escisión o efectivamente rota por la apropiación agresiva (hasta llegar al asesinato del rival), pero también al servicio de la restitución del universo natural escindido y violentamente presente en las prepotentes fuerzas naturales y el instinto natural propio.

El factor de (auto-)engaño propio del sacrificio es la contribución más importante de Adorno y Horkheimer a la interpretación histórico-natural del intercambio moderno y de la dominación instrumental de la naturaleza. Como ellos mismos ponen de relieve, en la ofrenda sacrificial la colectividad sólo es restituida aparentemente. En realidad lo que se hace es prolongar la oposición entre la colectividad y el individuo en la entrega de este último por aquella. La apoteosis del elegido no es más que una racionalización engañosa de asesinato (cfr. *DA*, 69). Puesto que el yo una vez constituido se segrega irreversiblemente del universo natural, tampoco su sacrificio puede servir como medio para la restitución de dicho universo. La creencia en ello no es más que un fraude.

«La venerable fe en el sacrificio [...] es ya probablemente un esquema inculcado, según el cual los sometidos se infieren a sí mismos nuevamente la injusticia sufrida para poder soportarla. [...] la institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto violento» (*DA*, 69)

Así pues, la ofrenda sacrificial no sólo es engaño en relación a la restitución de la colectividad, sino también a la restitución del universo natural. El sometimiento a las fuerzas naturales y a los dioses y demonios que las representan para ganar su benevolencia, conlleva implícitamente su derrocamiento, pues acaba sometiéndolos a los fines de los hombres, y supone en realidad la entronización de los sujetos. La contradicción objetiva entre autoconservación del individuo y su autosacrificio mágico por la comunidad, así como la contradicción objetiva entre el aseguramiento mágico de la autoconservación y los poderes de la naturaleza, ambas contradicciones empujan al despliegue del factor racional del sacrificio. Ese factor es la *astucia* (cfr. *DA*, 68, nota), órgano del yo, en la que el engaño inherente a la ofrenda sacrificial alcanza autoconciencia⁶⁶.

66 Se podría seguir una línea argumental que preside toda la evolución de la filosofía moderna de la historia asociada a la idea de progreso y que culmina en el concepto hegeliano de *astucia de la razón*. Su punto de partida sería la evolución tecnológica. La técnica y su relación con el principio del trabajo asumen en la nueva filosofía de la historia una función mediadora entre naturaleza e historia, que en la evolución teórica conduce a una especie de condicionamiento recíproco entre la idea de una *historización de la naturaleza* y la de una *naturalización de la historia*, cuya interacción hace plausible el carácter de necesidad del progreso real (cfr. J. Rohbeck: *Die Fortschritt der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Fráncfort/Nueva York 1987, S. 31-72). El lema de filosofía moral acuñado por Bernard de Mandeville en la *fábula de las abejas*: «private vices public virtues» y el principio de la «mano invisible» en la economía política de Adam Smith se convierten en ideas directrices de la concepción de la historia dentro de la Ilustración, sobre todo en la búsqueda de la regularidad que determina la historia aparentemente caótica. El progreso civilizador es asociado por medio de la economía política a la racionalidad de la producción de plusvalía y transformado en el garante de la evolución de la totalidad social en el sentido de un perfeccionamiento del género humano cada vez mayor. También Tourgot y Condorcet colocan el concepto de heterogonía de los fines, que viene expresado en las fórmulas anteriormente nombradas, en el centro de su

Ya muy pronto había visto Adorno en la astucia una 'limitación de la razón'⁶⁷. Tanto en el obsequio del huésped como, más tarde, en el intercambio, la astucia significa la imposición del principio (auto-)engañoso de la equivalencia, en el que se perpetúa el dominio general; donde, por así decirlo, «todo está correcto, donde se cumple el contrato [...] y a pesar de todo se engaña al socio» (DA, 79). También el engaño de las divinidades y los demonios, que persigue su dominación, es decir, la dominación de la naturaleza, a través de la reducción instrumental de la misma y de la coacción al autodomínio, da un vuelco en autoengaño, en la introyección del sacrificio:

«La sinrazón del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades, en su figura cosificada y determinada por el dominio, hace imposible dicha satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres, esa sinrazón, está desarrollada prototípicamente en el héroe mítico que se sustrae al sacrificio entregándose sacrificialmente. La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras, la historia de la renuncia. El abnegado da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que defiende. Esto se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad. En ella todos están de más y son engañados. Pero la miseria social consiste en que aquel que se sustrajera al intercambio universal, desigual e injusto, aquel que no renunciara, que tomara de modo inmediato la totalidad íntegra, justamente con ello lo perdería todo, incluso el exiguo resto que le proporciona la autoconservación» (DA, 73).

La dominación de la naturaleza y el intercambio, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. Por medio del intercambio y del dominio de la naturaleza crean los hombres una objetividad que gana prioridad sobre ellos y se vuelve cuasi natural. La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los hombres mismos, pero independizada de ellos a través de una autoregulación pseudonatural (cfr. GS 8, 302).

idea de progreso. Dicho concepto resulta tan tentador, porque posee la propiedad increíble de «transformar todo lo que parece hacer imposible el progreso en un elemento propulsor del mismo y, de este modo, demostrar a priori su inevitabilidad» (P. Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986, S. 462. Kondylis muestra como la filosofía de la historia se condensa en Lessing y Herder en una teodicea histórica a través de la identidad postulada entre la razón en la historia y la providencia divina, cfr. *op.cit.*, pp. 595-636). El mismo Kant atribuye al concepto de progreso un valor heurístico y habla de una *intención de la naturaleza*, que permite seguir manteniendo la esperanza a pesar del carácter conflictivo y catastrófico de la historia (I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, en: *Werke in 10 Bänden*, Darmstadt 1983, T. 10, p. 806). Y por fin será Hegel el que dé cumplimiento especulativo a estos conceptos preparatorios en el suyo de Espíritu. En el juego confuso de las pasiones y los intereses particulares termina imponiéndose lo universal, porque «la astucia de la razón pone a trabajar para sí a las pasiones» (Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. J. Hoffmeister (ed.) Hamburgo 51955, p. 105). Hay que tener pues en cuenta este horizonte filosófico a la hora de comprender el intento de Adorno y Horkheimer de desenmascarar la *astucia de la razón* como engaño.

67 Cfr. M. Horkheimer y Th.W. Adorno: «[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]» (1939), en: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* (cit. GS). A. Schmidt - G. Schmidt Noerr (eds.) Fráncfort 1985ss., T. 12, p. 462.

Así pues, no se puede hablar en relación a la *Dialéctica de la Ilustración* ni de prioridad de la dominación de la naturaleza sobre el intercambio ni de lo contrario, incluso aunque se puedan encontrar textos en favor de una de las dos posiciones en otros escritos (cfr. p.ej. *ND*, 301, *GS* 8, 363, 369). La dialéctica del sacrificio pone de manifiesto precisamente la compenetración de ambos. «Pues el dominio sobre los hombres y el dominio de la naturaleza están ciertamente entremezclados a lo largo de toda la historia de una manera fatal, y lo uno es extraordinariamente difícil de separar de lo otro, si es que lo es»⁶⁸.

Es verdad que, en ciertos textos suyos, Adorno parece considerar la dominación como una constante histórica, cuya mediación por el mercado en el capitalismo liberal sólo representa un estadio histórico (cfr. *GS* 8, 381). Esto supondría el abandono del primado marxiano de la economía en favor de una filosofía del poder, que terminaría transformándose en la crítica de la razón instrumental⁶⁹. En realidad Adorno parte de unas relaciones de dominio que se han formado fuera del mecanismo de competitividad del mercado y se han introducido en él. La supuesta igualdad de oportunidades de los que compiten en la economía ya era desde el principio y no a posteriori pura maculatura, si tenemos en cuenta las estructuras de dominio preexistente (cfr. *GS* 8, 378). La dominación no se restringe pues a la esfera económica. Por eso, no sólo los mecanismos económicos de la acumulación capitalista determinan la marcha del proceso histórico, sino también la clase dominante.

La transformación del liberalismo puro, que según Marx habría de conducir inexorablemente al empobrecimiento del proletariado y al colapso del sistema, hay que apuntarla a la cuenta de aquello que el propio Marx creyó poder descuidar como 'circunstancias modificadoras': los mecanismos de regulación con los que la clase dominante asegura la supervivencia del sistema. Dichas «circunstancias modificadoras son extraterritoriales respecto al sistema de la economía política, pero son centrales en la historia del dominio» (*GS* 8, 385).

68 *PhT* 2, p. 37. J. Schmucker (*Adorno, Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, p. 77) echa en cara a Adorno que no aclare suficientemente la relación entre dominio de la naturaleza e intercambio y cree poder constatar una alternancia temporal: «Mientras en el miembro de la sociedad moderna de intercambio la dialéctica de la autoconservación se constituye por medio del proceso de intercambio, por el contrario para la estructura de la subjetividad odiseica dicha dialéctica es deducida del principio de dominación de la naturaleza». (p. 106). De manera todavía más crasa interpreta A. Honneth (*Kritik der Macht...*, p. 50) la relación entre dominio de la naturaleza y dominio social como una derivación de este último a partir del primero. Aquí coincido con A. Allkemper que se distancia de esa interpretación tan extendida: «Según Adorno, el antagonismo en la sociedad no es un efecto de la razón humana dominadora que se libera de las coacciones de la naturaleza y tampoco la necesidad del trabajo social que se diferencia especializándose; más bien se encuentra la dominación de la naturaleza y con ella la emancipación de la razón desde sus comienzos bajo la tenaza de la dominación social del hombre sobre el hombre». (A. Allkemper: *Rettung und Utopie...*, pp. 87 s.; cfr. también *ibid.*, pp. 221 s., nota 401). Sólo esta perspectiva hace justicia al planteamiento de Adorno, que ante todo quiere hacer ver la fatalidad de la compenetración entre el intercambio y la dominación técnica de la naturaleza, pero que deja entrever la posibilidad de una interacción libre de dominio entre los hombres, así como también una técnica no destructora...

69 Cfr. A. Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Fráncfort 1969, p. 138. J. Schmucker (*op. cit.*, pp. 51 ss.) subraya que la historia de la dominación no queda subsumida completamente en la economía. Sin embargo, esto no significa sin más una 'superioridad del dominio sobre el intercambio'. Adorno no pretende ontologizar la historia del poder, sino comprender por qué el mecanismo del mercado y la ley del valor por sí solos no son capaces de explicar la historia más reciente. Ciertos elementos de la historia de la dominación, que sin lugar a dudas introducen un factor de contingencia en la dialéctica histórica, adquieren en este contexto un valor de hipótesis explicativa de cómo una expansión increíble de las fuerzas productivas ha podido ser puesta al servicio de la estabilización de las relaciones de producción capitalistas. Sin embargo, estos elementos que no quedan subsumidos completamente en la economía no deben ser atribuidos unilateralmente a la razón instrumental y deducir de ahí una relación causal entre ella y la dominación social.

Hay que considerar pues los factores de dominación extraeconómicos. Pero el dominio no es efectivo fuera del sistema económico, sino sólo a través de él⁷⁰. Lejos de establecer un primado de la política sobre la economía, Adorno defiende su compenetración manteniendo una irreductibilidad ineliminable. El principio de intercambio no deja de ser el principio regulativo de la sociedad capitalista. Sin embargo, que las tendencias objetivas del sistema favorezcan a los que dominan, permite reconocer que son ellos los que dominan a través del sistema y que una entronización de éste que les prive de poder es tan aparente e ilusoria como una libertad de aquellos frente al sistema.

Los que hablan de una prioridad de la crítica de la dominación instrumental de la naturaleza sobre la crítica del dominio social y ven aquí una ruptura con la crítica de la economía política, suelen partir de un esquema teleológico e interpretar el concepto de 'protohistoria' (*Urgeschichte*) en el sentido de lo que temporalmente existía en los comienzos. Sin embargo, Adorno, que toma este concepto de W. Benjamin, lo usa en otro sentido⁷¹. 'Protohistoria' no es ciertamente lo mismo que prehistoria, en el sentido de aquello que sucedió en los albores de historia, sino una interpretación alegórica de la realidad, que intenta desentrañar de modo monadológico y al mismo tiempo universal los textos fundamentales del proceso de civilización situándolos en una constelación con el presente catastrófico, para así permitir una comprensión de la esencia negativa de ese presente.

Incluso aunque algunas formulaciones de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* den motivo a ello, no debería proyectarse sobre ellas el esquema de la filosofía burguesa de la historia como proceso de causa-efecto teleológico-evolutivo⁷². La *Dialéctica de la Ilustración* trata de la constitución histórico-natural tanto de la sociedad moderna como de la subjetividad subjetivo-instrumental desde la perspectiva de la situación social y cultural que se manifiesta en el antisemitismo y el genocidio judío, y ciertamente como una constitución malograda. Con ello se quiere sacar a la luz el reverso de la 'lógica de las cosas' ilusoriamente transfigurada por la ideología del progreso. De lo que trata la *Dialéctica de la Ilustración* es pues de la dialéctica entre la constitución del yo y su negación, entre el dominio de la naturaleza y su destrucción, entre el progreso y la regresión, entre la universalidad del intercambio y la liquidación del individuo. De esta dialéctica en cuanto una dialéctica histórico-natural tratan los autores de esta obra excepcional, de la que hay que seguir aprendiendo hoy.

70 Cfr. la contribución de Adorno al XVI Congreso Alemán de Sociología «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?» (1968), en: *GS* 8, p. 360. Adorno critica sin ningún género de dudas la teoría «que deduce el dominio o bien a partir de formas de organización social supuestamente necesarias, como por ejemplo la centralización, o bien a partir de aquellas formas de la conciencia —de la *ratio*— abstraídas del proceso real, para entonces profetizar a la dominación, con aprobación explícita o con lágrimas de cocodrilo, un futuro interminable, mientras que exista la sociedad organizada. Contra ellos sigue manteniendo su fuerza la crítica de la política fetichizada como algo que descansa sobre sí mismo o del espíritu agigantado en su particularidad» (*ND*, pp. 316 s.).

71 Esto puede verse fácilmente en el siguiente pasaje de una carta escrita a E. Krenek el 26.5.1935: «Cada día me inclino más a ver el barroco como una especie de protohistoria [*Urgeschichte*] del idealismo —como el protopaisaje de la soledad burguesa». *AKBr*, p. 88.

72 Cfr. G. Schmid Noerr: *Eingedenken der Natur im Subjet...*, pp. 108 ss.; en contra de esto puede leerse la temprana interpretación del concepto adorniano de historia de M. Heider: *Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Theodor W. Adornos*. Diss. Friburgo en Brisgovia 1979, pp. 28-59 (cfr. también la nota 257).