

Theodor W.

**ADORNO**

---

1973

**Actualidad en filosofía**

**Altaya** 1994

Título original:

- a) "Die Aktualität der Philosophie" en  
*Philosophische Frühschriften*, págs 325-344  
b) "Die Idee der Naturgeschichte" en ídem, págs. 345-365  
c) "Zum Verhältniß von Sociologie und  
Psychologie" en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, págs. 42-86

Título en castellano:  
*Actualidad de la filosofía*

Traducción:  
*José Luis Arantegui Tamayo*

Dirección Editorial: Julià de Jòdar  
Director de Producción: Manuel Álvarez  
Diseño de la colección: Víctor Vilaseca

Distribuye para España: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.  
Ctra. de Irún, km. 13.350 (Variante de Fuencarral) - 28034 Madrid  
Distribuye para México: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.  
Lucio Blanco, 435 - Col. Petrolera 02400 México D.F.  
Distribuye para Argentina: Capital Federal: Vaccaro Sánchez  
C/ Moreno, 794 - 9º piso - CP 1091 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)  
Interior: Distribuidora Bertran - Av. Vélez Sarsfield, 1950  
CP 1285 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)  
Importación Argentina: Rei Argentina, S.A.  
Moreno 3362/64 - 1209 Buenos Aires - Argentina

© para a) y b) 1973 by Suhrkamp Verlag, Francfort  
© para c) 1987 by Europäische Verlagsantalt GmbH, Hamburgo  
© Por la traducción: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., e  
Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma  
de Barcelona, 08193 Barcelona  
© Por esta edición: Ediciones Altaya, S.A., 1994  
Musitu, 15. 08023 Barcelona

ISBN Obra Completa: 84-487-0119-4  
ISBN: 84-487-0172-0  
Depósito Legal: B. 23.442/1994  
Impreso en España - Printed in Spain - Diciembre 1994  
Imprime: Litografía Rosés, S.A. (Barcelona)  
Encuadernación: S. Mármol, S.A. (Sabadell-Barcelona)

*Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 534-bis del código penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujesen o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la perceptiva autorización.*

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN: Lógica de la descomposición, <i>Antonio Aguilera</i> . . . . .	9
Ni arte ni ciencia . . . . .	12
Ni política ni metafísica . . . . .	18
El origen está en la meta . . . . .	23
Aquellos años treinta . . . . .	26
Historia natural . . . . .	33
Filosofía dodecafónica . . . . .	37
No identidad . . . . .	41
Primacía del objeto . . . . .	45
Arrancar del concepto . . . . .	48
Exposición . . . . .	54
Perros muertos . . . . .	59
Un montón de términos muertos . . . . .	61
Materialismo moral . . . . .	65

## ACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA

La actualidad de la filosofía . . . . .	73
La idea de historia natural . . . . .	103
De la relación entre sociología y psico- logía . . . . .	135

«Wahr sind nur die Gedanken,  
die sich selber nicht verstehen.»

Una filosofía que afirma que «Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos»<sup>1</sup> abre a un abismo sin fondo que provoca vértigo. Es una filosofía que conoce sus limitaciones y que las afirma con rotundidad contra toda pretensión de totalidad o de agarrarse a algo. Sabe que ninguna teoría se escapa ya al mercado. Por mucho que alguna se haga la tonta, todas son puestas a la venta entre sus competidoras, todas son expuestas para que elijan sus consumidores. Ante tal situación, de la que no se sale mediante la creencia de que la propia teoría escapa a tal destino, porque se la quiera arrimar a lo más fuerte, a lo más de moda o a lo que se pretende eterno o arcaico, sólo cabe una respuesta, si uno no está dispuesto a entregarse a lo dado, a rendirle tributo, a servirlo mediante su sublimación en un absoluto cualquiera de moda. Son malos tiempos para la filosofía, precisamente porque hasta las empresas dicen tener una filosofía, como los partidos o los hombres prácticos, porque son tiempos donde las cosas hay que tomárselas con filosofía, es decir: someterse sin rechistar y aun dando las gracias. Que un sinónimo de

1. Adorno, *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1987, pág. 192.

filosofía haya llegado a ser el tomarse las cosas con calma, el sometimiento, lo antifilosófico, es el adecuado castigo a la desfilosofización. La respuesta de la filosofía, de la que aún no ha renunciado a lo que la ha impulsado por siglos, la que de ninguna manera se toma las cosas con filosofía, comienza justamente con decir que las cosas no coinciden con su concepto, que la filosofía no coincide con esa repugnante filosofía del que acepta sus cadenas, por doradas que sean. Así se abre un abismo, el que provoca la negación de la identidad, la negación de que los pensamientos, los de otras teorías en el mercado y los propios, coincidan con lo que piensan. Para volar en él es necesario un procedimiento que elabore la tradición filosófica y la ponga a funcionar en una actualidad donde la barbarie filosófica crece con la social. La conciencia consecuente de lo no idéntico, de eso a lo que apunta el pensamiento cuando es verdadero en un sentido diferente al de la mera validez lógica o al de la correspondencia tarskiano aristotélica, se vale de un recurso que ni excluye la lógica ni se escapa de la correspondencia. No se puede pensar sin identificar; todos los modernos que lo intentaron se han hundido en las tierras pantanosas de lo inefable, de lo irrepetible, de lo sin nombre, y ni siquiera ha venido en su ayuda un arte cada vez más serio cuya caricatura invocan. Pero tampoco el pensamiento se reduce meramente a identificar, a tantear el orden lógico en busca de poderosas herramientas metodológicas o a establecer conexiones entre tal or-

den y otro derivado de la destilación del lenguaje natural mediante los alambiques de la experimentación. La renuncia a un pensamiento que pone el mundo desde sí mismo, que se cree en poder de la totalidad justo cuando ésta ya no necesita de tal pensamiento sino como mercancía de consuelo, la explosión de las grandes filosofías sistemáticas, no ha pacificado el territorio de la filosofía en un revoloteo cerca de las ciencias o en un coqueteo con las artes. Entre modernos y antiguos se ofrece al lector en el mercado de la cultura una filosofía que produce vértigo, aparentemente no más que el de un artilugio de tecnología punta o que la excitación de la urbe moderna. Lo peculiar emerge cuando tal vértigo se pretende índice de la verdad, shock de lo abierto, un golpe de flash en los ojos del lector al que se le dice que lo peor que le podría ocurrir es que la filosofía se plegara a su gusto, a su demanda de diversión o consuelo.

Adorno renuncia al consuelo: «no hay más esperanza que la del abandono sin condiciones tanto de lo que se trata de salvar como del espíritu que espera. El gesto de la esperanza consiste en no retener nada de lo que el sujeto quiere tomar como apoyo, de lo que él se promete que durará».<sup>2</sup> Hay que aceptar la inmediatez de las formaciones culturales que presenta la sociedad y confrontarlas con lo que pretenden ser. Hundido ya el viejo o arcaizante supuesto de poseer el ab-

2. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pág. 391. En lo sucesivo: DN y un número que corresponde a la página.

soluto o el ser como intuición o axioma, el único recurso para desencantar el concepto, la ilusión de que coincide sin dinámica con lo que representa, es romperlo inmanentemente, medirlo consigo mismo. «Sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto» (DN, 58). Un pensamiento que se abre sin miedo a la posición más débil, a lo dejado al lado, a lo inútil, a lo no pensado, al objeto, a lo individuado, a lo efímero, que sabe que la esperanza sólo vive en la desesperación, en lo caído y transitorio, en la apariencia de reconciliación, tiene que ser un pensamiento fuerte, tan dúctil, ágil y riguroso como aquello que se le opone, y ni siquiera puede consolarse en esa fortaleza.

#### NI ARTE NI CIENCIA

Adorno ha pensado y realizado arte con intensidad. Estudió composición musical y piano en la escuela de Schönberg con Alban Berg y no dejó de tocar el piano o de componer música en toda su vida. En 1980 se publicaron en Munich dos tomos de composiciones de Adorno (*Kompositionen*), también hay registradas varias de sus interpretaciones al piano, algunas transmitidas por la radio alemana. Adorno ha escrito también sobre música. En sus *Escritos completos (gesammelte Schriften)*<sup>3</sup> los musicales ocupan nueve tomos y

3. En lo sucesivo GS con un número que señala el tomo.

tres tomos más de fragmentos. Schönberg, Stravinsky, Wagner, Mahler, Berg, Beethoven, Bach, Anton von Webern, Krenek, casi la historia entera de la música occidental; obras individuales analizadas con el escalpelo de un compositor filósofo; relaciones entre música y pintura, música y cine, música y teatro, música y poesía; problemas técnicos; el jazz; la reproducción musical en la radio, son algunas de las cuestiones abordadas por Adorno. Sin metáfora alguna habría que describirlo como musicólogo, como un especialista en música que ha escandalizado a muchos musicólogos y amantes de la música por el exceso de historia, de filosofía, de sociología y de psicoanálisis que aparece en su obra musicológica. Adorno también se ha ocupado de la estética y de otras artes. Desde su *Kierkegaard. La construcción de la estética* (1931) hasta su abrumadora *Teoría estética* (1970), ha abordado temas estéticos con una intensidad que sobrepasa y discute mucho de lo aportado por los filósofos más importantes de este siglo. Sus escritos sobre literatura abarcan reflexiones estilísticas, análisis y comentario de obras concretas; ismos literarios; crítica de autores como Standort, Eichendorff, Valéry, Proust, Kafka, Thomas Mann, Hölderlin, Goethe, Dickens, George, Balzac y otros. También ha contribuido Adorno a la producción musical y literaria con su crítica. Sirva como muestra su relación con el *Doktor Faustus* de Mann. En una obra que habla de la génesis del libro, Mann manifiesta su admiración por cómo

Wiesengrund (apellido paterno de Adorno)<sup>4</sup> tocaba la sonata opus 111 de Beethoven en 1944 y confirma su aceptación como crítico: «Pasadas varias semanas, otra vez en casa de Adorno, le leí lo que había cambiado, preguntándole si ahora le parecía bien».<sup>5</sup> Adorno fue un maestro tanto del ensayo breve, algo que se expresa sin discusión en los aforismos de su *Minima moralia*, y en sus artículos breves de intervención en revistas, periódicos o radio, como de la obra compleja y de largo aliento, algo que poco a poco se va reconociendo en sus obras abismáticas de madurez, obras vanguardistas de una filosofía que reniega a la vez del tratado clásico y de la falta de rigor de la mera ocurrencia. Adorno, que no fue un artista de domingo ni un mero aficionado al arte, como artista competente y buen conocedor, niega que la filosofía pueda ser arte o deba estar a la sombra del arte. En ello se mantuvo firme toda su vida. «Una filosofía que imitara al arte, que aspirara a definirse como obra del arte, se eliminaría a sí misma» (DN, 23). Un vago ideal poético es en filosofía un mal vestido, un pobre ornamento para un pensamiento falso. La afinidad de la filosofía y el arte reside en la insistencia en el objeto, pero se distinguen en que la filosofía no puede prescindir del concepto, de la lógica, en

4. Theodor Ludwig Wiesengrund era hijo de un rico comerciante de vinos judío y de una católica de ascendencia francoitaliana cuyo apellido era Calvelli-Adorno, cantante profesional.

5. Mann, Thomas, *Los orígenes del Doctor Faustus*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 180 y pág. 46.

que aspira a la verdad más allá de la apariencia estética. Tampoco Adorno considera a la filosofía una superación del arte o al arte una consumación de la filosofía, en la afirmación de lo que los distingue surge todo el potencial de ambos.

Adorno pensó y práctico la ciencia con denodado esfuerzo. Todos sus escritos sobre música, literatura y otras artes podrían adscribirse a una compleja sociología del arte y de la cultura que no los reduce a lo social ni los comprende solamente desde su autonomía. En su exilio en Estados Unidos desde 1938 hasta 1953, estudió métodos de investigación en ciencias sociales con Lazarsfeld y publicó importantes trabajos sobre sociología de los medios de comunicación: música en la radio, televisión, astrología en una revista, técnicas de persuasión en la radio, etc. Su más influyente trabajo científico es *La personalidad autoritaria* (1950), escrito con Sanford, Brunswick y Levinson. Daniel Bell cita<sup>6</sup> este trabajo, junto a las investigaciones sobre la estructura familiar, como innovación básica en las ciencias sociales de este siglo. Adorno combina el estudio estadístico con el de casos límites (presos de San Quintín o internados en un psiquiátrico) a partir de una escala F (rasgos potenciales de autoritarismo), mediante encuestas indirectas. En 1968 Adorno se refiere a las limitaciones y a las críticas de

6. Bell, Daniel, *Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 32.

ese trabajo, como a un trabajo científico colectivo que asume variables, métodos cuantitativos, hipótesis, comprobación. Pero muchos científicos han visto en las obras sociológicas de Adorno un exceso, el de un científico con demasiado pathos filosófico. Adorno también ha publicado importantes trabajos de teoría sociológica en los que discute conceptos sociológicos, métodos de investigación empírica, ideas de sociólogos como Durkheim, Weber o Parsons y de psicoanalistas como Freud, Hartmann o Kris. Con Horkheimer introdujo a su vuelta de USA la sociología empírica en una universidad alemana dominada por la fenomenología y el existencialismo presociológicos. Con tal éxito que Adorno más tarde intentó frenar ciertos excesos positivistas. Su discusión con Popper en la *Disputa del positivismo* (1969), para la que escribió la introducción mientras escribía *Teoría estética*, junto a la discusión con Gehlen, el otro gran filósofo-sociólogo alemán de la época, lo muestra como el gran protagonista de la sociología alemana de los años sesenta. Adorno, que no fue un filósofo que reflexionara desde fuera sobre las ciencias sociales o que las tomara como sustitutas de la filosofía, sino un científico innovador y un filósofo de la ciencia, nunca ha considerado que la filosofía fuera una ciencia o que deba someterse a criterios científicos. Las ciencias deben respetar la división del trabajo, la alta especialización intelectual, sólo pueden abordar problemas suficientemente maduros en los que el primado del método o de las matemáticas

es decisivo, pero no deberían entregarse a intereses particulares o al fetichismo de sus medios. La filosofía, especializada en la no especialización, libre en su inutilidad, cuando se transforma en ciencia o en mera síntesis de resultados científicos se convierte en mala ciencia. Sin embargo ciencia y filosofía tienen su afinidad en la lógica. La filosofía no puede romper con las ciencias retirándose sobre sí misma o sobre su historia porque se convierte en un juego vacío; necesita de los resultados de las ciencias para leer su propia tradición.

Las debilidades de la filosofía de Adorno no aparecen en su afirmación de la filosofía ante ciencias y artes, surgen de los puntos donde su filosofía se acerca demasiado al arte o a la ciencia o donde pide al arte o a la ciencia algo filosófico. El menosprecio de Adorno por la matemática y la lógica como meras tautologías o por la fotografía como mera reproducción o sus dificultades con la arquitectura son síntomas de cómo pesa en su concepto de ciencia o de arte algo no actualizado, ideas que esperan ser disueltas en su confrontación con el objeto. En una estricta separación entre arte, ciencia y filosofía, que respeta y potencia sus diferencias, aparece la verdad de la que se escindieron al constituirse como saberes modernos. En el punto de fuga de esas líneas paralelas se encuentran Adorno, Gödel y Stravinsky.

## NI POLÍTICA NI METAFÍSICA

El artista y científico competente tampoco quiso convertir la filosofía en política. Para Adorno la filosofía no es un sucedáneo de la praxis o un instrumento para ella. La crítica, corazón de la racionalidad, ni siquiera es crítica de las armas, debería actuar sin violencia alguna, lejos de la propaganda, la agitación y la mera retórica. Tal vez por ello Adorno ejerció una importante labor ilustradora desde su cátedra y desde el prestigio que había conseguido trabajosamente. No sólo algunos de sus libros han encendido la resistencia a lo establecido, también escribió sobre pedagogía, sobre los tabúes sexuales, sobre el tiempo libre, sobre el progreso, en todo tipo de periódicos y revistas, a través de la radio, en conferencias públicas. Sin embargo nunca quiso eliminar la tensión entre filosofía y praxis, ni debilitar su discurso para hacerlo más político ni sostener que la praxis deba derretirse como teoría. Ante los resultados filosóficos es la praxis dinamizadora la que debe intervenir con sus propias exigencias y procedimientos. Adorno mantuvo invariablemente esa tensión entre praxis y teoría que las conecta en los extremos, desde los comienzos de su obra hasta el final, sin que ninguna perspectiva política inmediata la modificara. A lo que la resistencia social saca a la luz en su voluntad de liberación, por débil que sea, es la filosofía la que debe responder tratando de impedir su sometimiento a lo establecido; pero es la praxis la única que puede contestar efectivamente. Los impacientes de la práctica y los filósofos puros se

pusieron de acuerdo en ver un exceso en un Adorno lleno de prestigio: para unos demasiada filosofía, para otros demasiada intervención política. Con distancia se muestra cómo ambas críticas tenían razón al ser invertidas: la política impaciente se ha convertido en lo más apolítico, la filosofía impura en lo más cercano a la praxis; la filosofía pura ha llegado a ser lo menos filosófico, el apoliticismo lo más político. Cada vez se hace más difícil recordar al viejo Kant interviniendo con sus escritos, a Sócrates y a Spinoza. Hoy se produce una paradoja: como las ideas se han convertido en mercancías, las ideas que aparecen exigiendo la praxis provocan también la *sale's resistance*, la resistencia a la venta: parecen engatusar al que se las cree. «Todas las veces que he intervenido en sentido estricto de manera directa, con visible influencia práctica, ello sucedió a través de la teoría».<sup>7</sup> Toda su vida ha preguntado Adorno para qué filosofía, y lo ha hecho con más énfasis tras Auschwitz, la fábrica de la muerte. El pragmatismo de ese para qué deviene crítica del pragmatismo, su presupuesto político se transforma en una praxis que aboliría el practicismo. Porque la filosofía no se ha realizado es necesario mantener lo que promete. Tras más de un siglo de afirmar la transformación del mundo sin que se realizara, lo único que ha quedado es esa mala interpretación. Sólo en la máxima tensión entre teoría y praxis puede abrirse

7. «Notas marginales sobre teoría y praxis» en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pág. 180. Adorno remite a su polémica con el movimiento musical juvenil, a su crítica de la jerga de la autenticidad y a *Dialéctica de la ilustración*.



una praxis dinamizadora y una teoría sin engaños.

El que Adorno haya sido malentendido por algunos de sus intérpretes, permite que lo no comunicativo pueda expresarse a partir de tal incomunicación, más allá del discurso de la comunicación ideal. Si a unos les duele su multiplicidad vertiginosa, a los que critican su pretendida unilateralidad les es insoportable la parataxis a la que Adorno empuja, la exigencia de contemplar el objeto bajo todos los ángulos sin privilegiar una perspectiva, lo que más allá de las insuficiencias de su filosofía habla todavía. Adorno critica en ciertas tendencias artísticas de vanguardia lo mismo que critica en algunas tendencias en las ciencias sociales, que el aparato técnico o matemático venga a encubrir la infidelidad al concepto de arte o de ciencia en el sentido más enfático y situado históricamente. Pese a que la técnica en arte o las matemáticas y la experimentación en ciencia sean constitutivas, ha aparecido una maquinaria infernal que apenas hace posible sacar a la luz la miseria social, el sufrimiento, los potenciales de libertad. La crítica al arte nuevo como envejecido<sup>8</sup> no convierte a Adorno en un positivista que se alegrase de la muerte de un arte que siempre habría considerado incomprensible o en un hegeliano tan optimista como para suponer que el arte como conciencia de necesidades pudiera dejar de existir ya. Tampoco la crítica de una sociología empírica que pierde su objeto y quiere además

8. «El envejecimiento de la nueva música» en *Disonancias*, Rialp, Madrid, sin fecha.

ser la única verdad hace a Adorno un esteticista que reafirmara la pobreza de una ciencia a la que hubiera sido siempre ajeno, en ese sentido Adorno no es un nietzschiano que considere las teorías científicas como meras metáforas, castillos de naipes en el aire. Lo mismo habría que decir de las críticas políticas de Adorno y de sus críticas filosóficas. Las limitaciones de sus críticas no invalidan la dirección a la que Adorno apunta, la que muestra su filosofía como crítica de la filosofía desde la actualidad.

Adorno no está con los que pretenden una recuperación de lo originario, de lo fundamental o de lo que está más allá de todo ente, tampoco con los que se entregan a los hechos o a la mera opinión. Para los primeros hay un exceso en la obra filosófica de Adorno, hay demasiada sociología y psicología, demasiado saber empírico, sobran detalles, falta respeto a los grandes filósofos con los que dialoga como si estuvieran vivos, faltan argumentos y esqueletos organizadores, falta el Ser. Para los segundos sobra su lucha conceptual, la apelación a categorías que deben disolverse, la referencia a la gran tradición filosófica, el hablar enfáticamente de la verdad, del lenguaje, de esencia y apariencia, de belleza y fealdad, de bien y mal, de materialismo e idealismo, del horror y de la felicidad, falta risa y aceptación, falta opinión personal, faltan concesiones a sus lectores. Adorno no trata de recuperar ni la metafísica que entra en crisis en el XIX, acaso por la autonomía de artes y ciencias, ni se vuelve hacia una ultrametafísica o ha-

cia una filosofía del Ser, ni siquiera se refugia en una hermenéutica filosófica que reduce la filosofía a mera historia de la filosofía como pasado eminente o como historia de un error. Adorno ha criticado con intensidad a Heidegger, Kierkegaard, Husserl, Hegel, Kant, Marx... en los rasgos en que parecen propiciar un acceso a lo absoluto. Elude tanto la aspiración al sistema filosófico o a la filosofía primera como el intento de reducir la filosofía a mera concepción del mundo. El sistema filosófico o metafísico, apoyado en la lógica identitaria, presupone la forma de lo que investiga o piensa, eliminando lo no idéntico. La filosofía del ser hipostasía la cópula («es»), toma los lenguajes históricos, especialmente el griego clásico y el alemán, como si fueran los del Ser, convirtiendo al lenguaje en idéntico a la verdad; así olvida que no hay Ser sin entes y trata de que la diferencia ontológica bombee lo que no es ente como trascendencia y lo que es ente como mera esencia. La concepción del mundo erige la mera opinión en su centro, acabando con la idea de verdad y dejando el camino abierto a la opinión del más fuerte: si todo vale no es que nada valga, al final cuenta sólo lo más fuerte; como siempre, el mito mismo, pero poniendo a su favor la filosofía que quiso combatirlo.

Las insuficiencias del filosofar de Adorno no están en la separación estricta que exige frente a la praxis o a la metafísica, sea realista, subjetivista o del Ser. Yacen en donde acerca demasiado la filosofía a la praxis o a la metafísica o en don-

de exige de la praxis o de lo metafísico algo filosófico. Su escasa participación política como mero ciudadano, su pesimismo de la voluntad política, es compensado por una cierta confianza en la recuperación de la metafísica en lo mínimo, como si ese rasgo de trascendencia tan extremadamente secularizado permitiera levantar con su melancolía la pesada losa de los amos del mundo y de nuestra mortalidad, la salvación de las cosas. Aquí es donde algo de la entrega absoluta de Benjamin aparece inasimilable para Adorno. Sólo una exigente separación entre filosofía, praxis y metafísica, o sus restos religiosos o ultrametafísicos, respetando y potenciando sus diferencias, permitiría hacer emerger algo de la verdad a la que apuntan con estrategias modernizadas. En esa distancia infinita se encuentran Adorno, Lukács y Heidegger.

#### EL ORIGEN ESTÁ EN LA META

Desde «La actualidad de la filosofía» (1931) hasta *Dialéctica negativa* (1966) y *Teoría estética* (1970) Adorno ha intentado articular una filosofía a la altura de la experiencia moderna, a la altura de las artes, ciencias y tecnologías más avanzadas, consciente de la tradición y de la praxis. Una filosofía que va contra el sistema filosófico sin dejar de ser rotundamente sistemática, al modo de los ilustrados que distinguían entre es-

píritu de sistema y espíritu sistemático, admite que pensar implica necesariamente identificar, un identificar que se dirige a lo no idéntico, a lo no sistemático. El lector tiene en este libro los dos textos claves para comprender la génesis del proyecto filosófico de Adorno, de un joven Adorno perfectamente consciente de la constelación filosófica y de los proyectos filosóficos alternativos a los que se enfrentaba. Tales textos sólo se han publicado en lengua alemana en 1973, en una obra concebida más bien para especialistas.<sup>9</sup> El mismo Habermas ha confesado que cuando en los años setenta leyó la lección magistral de Adorno y su trabajo sobre la historia natural se dio cuenta de lo que Adorno tenía en la cabeza siendo todavía muy joven, pues había llegado a creer que Adorno no había leído a Heidegger.<sup>10</sup> El texto complementario sobre psicología y sociología permite ver el complejo desarrollo de Adorno en conexión con las ciencias sociales, justo en un punto que aporta alguna luz a cuestiones filosóficas actuales sobre el sujeto, por ejemplo a la lectura que Habermas hace de Mead o de Luhman.

Adorno ha nombrado su proyecto filosófico de maneras muy diferentes: lógica del desmoronamiento, filosofía interpretativa, historia natural, ciencia melancólica, negación determinada, me-

9. Adorno, *Gesammelte Schriften*, tomo I, Suhrkamp, Francfort, 1973.

10. Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, págs. 139-140. La traducción dice erróneamente «historia de la naturaleza».

tacrítica, fisiognómica social, dialéctica negativa, micrología, primacía del objeto, materialismo sin imágenes, pensamiento enciclopédico, parataxis. Esta acumulación abierta prueba que algo se escapa y que sólo una tensa y constante entrega por atraparlo permite saber por un instante bien frágil lo que sea. No sólo lo buscado depende de la búsqueda, inversión de la creencia clásica, es la búsqueda misma la que esconde lo buscado en el momento del encuentro, sin otra alternativa posible. Un pensamiento que admite que sólo es verdadero cuando no se comprende a sí mismo, cuando se abre a lo no pensado que implica, parece provocar un cortocircuito al tratar de pensarse a sí mismo: una búsqueda que se busca para perderse y que así encuentra lo buscado. Sin embargo el recurso ya no es nuevo, ha pasado a la cultura más avanzada, y se complica más aún cuando se convierte en objeto de un nuevo nivel teórico. La ingeniería del conocimiento tendrá su metaingeniería, como las vanguardias asisten a su confrontación con lo que rechazaron en un nivel más complejo y no en una vuelta atrás, o como el deporte de élite asume los resultados de la biología y de la psicología contemporáneas. Tal vez el efecto impresionante de la obra de Adorno comienza a ocultar lo que su filosofía trató de iluminar. La incesante profusión de obras sobre Adorno tras la *Adorno-Konferenz 1983*,<sup>11</sup> no debería servir para convertir a Adorno en un perro muerto con

11. Publicada por Suhrkamp, Francfort, 1983.

respetuosa aureola académica. Leerlo como él no leyó a Hegel o a Heidegger, leerlo como una sarta de palabras, como estructura de sentido, no contribuye sino a favorecer las fuerzas a las que se opuso. Se trataría de comparecer ante la pretensión de verdad de su filosofía, ir desde la constelación histórica y textual de la que emerge hasta el núcleo en el que se prolonga o explota. Adorno sólo puede ser leído experimentalmente, como él lo exigió para Hegel. Criticar su filosofía a la luz de lo más avanzado es lo necesario, pero tal discurso sólo puede llevarse a cabo en esta introducción muy limitadamente, aunque lo compensa con creces la publicación de los textos de Adorno. El pensamiento, que no es puro, está tan encadenado al instante histórico que no puede moverse por su propio impulso sin tener en cuenta la posible regresión de lo que piensa: «Allí reside la amarga verdad sobre la palabra del pensador en tiempos menesterosos; lo que produce depende de que pueda poner en movimiento el elemento de retroceso que lo ha penetrado, al tomar conciencia del mismo».<sup>12</sup>

#### AQUELLOS AÑOS TREINTA

En *La actualidad de la filosofía* (1931)<sup>13</sup> ata Adorno varias líneas de desarrollo filosófico: la teoría

12. «Los tabúes sexuales y el derecho hoy» en *Intervenciones*, Monte Avila, Caracas, 1969, pág. 91.

13. En lo sucesivo AF.

historicofilosófica hegelianizada de Lukács, la crítica de la hipócrita racionalización capitalista por Kracauer, la confrontación de la naturaleza mística a la sobria luz de la redención en Benjamin y el neokantismo positivista de Cornelius. El hilo conductor para el nudo es la revolución de Schönberg en música.<sup>14</sup>

Adorno había estudiado filosofía, también sociología, psicología y musicología, en la Universidad de Francfort, donde conoció a Horkheimer a principios de los años veinte. Tras su estancia en Viena para estudiar música en la escuela de Schönberg, hizo su tesis doctoral con Hans Cornelius sobre Husserl.<sup>15</sup> Poco después trató de convertirse en profesor numerario con un largo escrito de habilitación (1927) sobre el concepto de inconsciente donde trataba de unir las reflexiones de Kant, Marx y Freud contra las tendencias irracionalistas de la época. Es el Adorno prebenjaminiano, el que es rechazado por la academia filosófica, como antes lo había sido Benjamin. La influencia filosófica decisiva se produce en 1928 y 1929, en las conversaciones con Benjamin en Francfort y Königstein.<sup>16</sup> AF es una variante de

14. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, DTV, Munich, 1988, pág. 107.

15. «La trascendencia de lo cósmico y lo noemático en la fenomenología de Husserl.» El texto más académico de Adorno ocupa 77 páginas en GS, I.

16. Adorno conoció a Benjamin como estudiante en 1923, pero sólo más tarde se relacionó con él, primeramente en Berlín junto a Bloch, Kracauer, Moholy-Nagy, Brecht, Hans Eisler, Walter Gropius y algunos músicos y artistas. Este grupo de intelectuales es

la introducción crítico cognoscitiva al *Origen del drama barroco alemán* (1928)<sup>17</sup> de Benjamin que tiene en cuenta algunas páginas del esbozo de su obra de los pasajes. El mismo Benjamin, en un momento en el que experimentaba con las drogas y jugaba con la idea del suicidio, «había encontrado en él (en Adorno) una especie de discípulo, al menos en el ámbito de la estética».<sup>18</sup> Adorno, como ya insinúa Scholem, era más que un discípulo cautivado por la inducción benjaminiana, por su forma de encontrar lo universal en lo particular. También Benjamin aprendió mucho del joven Adorno que le exigía continuamente mantener los extremos de su pensamiento sin colapsarlos: teología y materialismo. La lectura comparada de AF con el *Origen del drama* muestra ya importantes diferencias, las mismas que se expresaban como tensión en las cartas de esa época y que prosiguieron mucho después. Lo que Horckheimer y Brecht no podían soportar en Benjamin y que sólo Frietz Lieb, discípulo de Karl Barth, y Scholem tomaban positivamente, era lo que Adorno aceptaba aunque secularizado: el componente teológico. También Adorno mantuvo otras relaciones con la teología a través de la amistad con Paul Tillich, el teólogo protestante que dirigió su escrito de habilitación sobre Kierkegaard. Pero en Adorno pesa mucho más la filosofía que en Benjamin. El programa de Königstein es desarrollado por Benjamin en textos

lo que Buck-Morss llama el círculo de Berlín. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México, 1981, pág. 60.

17. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

18. Scholem, *Walter Benjamin, historia de una amistad*, Península, Barcelona, 1987, pág. 185.

como *El surrealismo* (1929) y en *La pequeña historia de la fotografía* (1931). Adorno da su versión en AF, en *La idea de historia natural* (1932) y en su libro sobre Kierkegaard de 1933.

Las visiones demasiado imprecisas de algo tan complejo como lo llamado «Escuela de Frankfurt» o «frankfurtianos» suelen pasar por alto que el proyecto filosófico de Adorno no se identifica con la Teoría crítica, una formulación más propia de Horkheimer, aunque contribuyera a configurar su extensión. La Escuela tendió a respetar las diferencias individuales dentro de un marco de afinidad intelectual y en una situación socialmente muy comprometida, y lo hizo con más efectividad que muchas instituciones de la época, incluso universitarias. Pero lo decisivo es que la filosofía de Adorno se constituye antes de su plena colaboración con el Instituto, el cual rechazó alguno de sus trabajos al comienzo, y mantiene una continuidad casi geológica hasta el final. Hay aquí una paradoja: una filosofía abierta como ninguna a la experiencia, entregada a la médula temporal de la verdad, que exige no rebasar el dominio de lo por descifrar, que se niega a postular cualquier trasmundo y que incluso toma los conceptos como heridas históricas, parece no cambiar en absoluto. Mientras que en muchos filósofos importantes de este siglo es necesario hablar de grandes cambios, incluso de cambios radicales, con Adorno «se tiene la impresión, a partir de sus escritos tempranos, de que su formulación de conceptos es anterior a la propia comprensión plena de sus potencialidades»<sup>19</sup>, pare-

19. Buck-Morss, *ob. cit.*, pág. 151.

ce como si toda su obra fuera de una sola pieza, sin apenas cambios. Ciertamente es una ilusión, porque Adorno va integrando y refinando su pensamiento a partir de su trabajo, tanto en historia de la filosofía como en sociología y arte, pero se basa en algo real: las pretensiones de invariabilidad, por abstractas que sean, son las más efímeras, mientras que la entrega a lo efímero, a lo variable, tiende a perdurar. Es lo que Adorno reflexiona en su *Teoría estética* y algo que ya está en sus primeras obras.

En AF Adorno arranca de una pérdida, ya no considera posible atrapar la totalidad de lo real desde la razón. Tal vez sean consideraciones históricas las que permitan comprender tal premisa<sup>20</sup>: las catástrofes sociales de la primera guerra mundial que produjeron una conmoción en muchos intelectuales. Sin embargo es más decisivo aquí su efecto filosófico, la trama histórica de las diversas escuelas filosóficas, su polémica y la aparente imposibilidad de sintetizarlas. Adorno las contrapone sobre el fondo de la liquidación de la filosofía a manos de su pretendida cientifización. Es lo mismo que hará en un texto muy posterior, en «Para qué aún filosofía»,<sup>21</sup> al criticar las direcciones ontológicas antimetafísicas y el positivismo lógico. La actualidad filosófica ha cambiado, pero el proceder es equivalente. En afinidad con Wittgenstein, el texto afirma que el enigma filo-

20. Reijen, Willem van, *Adorno für Einführung*, Junius, Hamburgo, 1990, pág. 12.

21. Traducido como «La justificación de la filosofía» en Adorno, *Filosofía y superstición*, Alianza, Madrid, 1972. El título original es «Wozu noch Philosophie» (1962).

sófico no se resuelve en la inmersión simple en la historia de la filosofía, en el arcaísmo o en la mera síntesis de resultados científicos, menos aún a partir de un pensar de amateur, se resuelve disolviéndolo, haciéndolo desaparecer. Lo más actual, lo más serio es la crítica del pensamiento filosófico imperante, porque sólo en la comunicación dialéctica con los proyectos filosóficos más recientes se impone una adecuada conciencia filosófica. Tal es la justificación de su tierna crítica de Husserl, de la crítica a los neokantianos o a los filósofos de la vida, a Rickert, la dura crítica a Heidegger, la matizada crítica al empirio-criticismo y al Círculo de Viena.<sup>22</sup> La filosofía de Adorno no comienza por el principio, arranca del final, es filosofía última, no primera. Su obra es desde AF una continua confrontación con las escuelas filosóficas más relevantes que acaba con su muerte en 1969. Sólo en esa discusión surge la solución del enigma, su propuesta filosófica. El filósofo que dice entregarse a los escombros y niega el acceso a la totalidad, parece ser el que mejor se las ve con la totalidad filosófica del presente. Bastaría comparar estos escritos de un filósofo de 28 años con los de filósofos como Heidegger o Wittgenstein, otro krausiano como Adorno. Se percibe una constante adorniana: la continua confrontación polémica con la actualidad, la exigencia rimbaudiana de ser absolutamente moderno, su idea enfática de totalidad tras el refugio en el fragmento. Eso explica cómo a pe-

22. Adorno habla en AF de *Wiener Schule* (Escuela de Viena) y no de *Wiener Kreis* (Círculo de Viena), como se autodenominaron Carnap, Hahn y Neurath en 1929.

sar de las diferencias permanecen muchas semejanzas, un aire de familia. Mörchen, que propone una síntesis entre Adorno y Heidegger desde la escuela heideggeriana, habla de AF como una contrapropuesta a *Ser y tiempo* (1927).<sup>23</sup> Algo que no se le escapaba a Adorno: en 1962 habla del intento de Walter Bröcker de sintetizar filosofía del ser y positivismo. Pero Adorno huye de tales intentos de mediación negándose a escharbar tras el enigma, a cualquier afirmación de algo que escape de la extensión que cubren los elementos que descifra. La filosofía debe quedarse en esa resolución de lo irreducible, su fecundidad se prueba en la concreción histórica, en la irrupción en lo pequeño. Filosofía es interpretación, no búsqueda del sentido de la vida. Recibe sus elementos de las ciencias y los ordena de manera que salte el enigma, fijándose especialmente en pequeños elementos, al modo de Freud. Construye modelos que ni son tan generales como los del idealismo ni tan minuciosos como los del sociologismo. La metáfora del ladrón muestra cómo la interpretación filosófica se constituye como hermenéutica constructiva desde lo efímero, otorgando derechos al intérprete.

Adorno ha compensado posteriormente el error básico de su AF, el carácter programático que criticaron Horkheimer, Mannheim, Wertheimer y Kracauer, desarrollando una importante

23. Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

obra de análisis concretos. Sin embargo la continua reflexión sobre el para qué de la filosofía le ha llevado a revisar gran parte de la tradición filosófica y a reformular una y otra vez su proyecto filosófico. Es como si no bastara la inmersión en los problemas concretos ni en los más generales, como si los generales también fueran concretos en cuanto se ven como textos y los particulares implicaran algo general por su relación con el lenguaje.

#### HISTORIA NATURAL

La aportación de Adorno a la discusión sobre el historicismo en Frankfurt, donde la posición ontológica de Scheler y Troeltsch parecía vencer a la de Mannheim a través de la solución de Heidegger (la historicidad de *Ser y tiempo*), fue «la idea de historia natural»,<sup>24</sup> una conferencia en la *Kantgesellschaft*. Adorno, cercano a Mannheim, aunque alejado de cualquier tentación relativista, se fue distanciando de Kracauer y del Marcuse heideggeriano, tras haber coqueteado con la ontología y el Ser. En HN Adorno prosigue la línea de AF en una cuestión central para entender su filosofía y para comprender la problemática filosófica de los años treinta. Adorno había impartido un seminario en la Universidad de Francfort sobre *El origen del drama alemán* y parecía dispues-

24. En lo sucesivo HN.

to a radicalizar la estrategia benjaminiana, su crítica literaria como salvación, la teología negativa que lee los textos profanos como si fueran un texto sagrado. Radicalizar la posición de Benjamin consistía en tomar todo ente como escombros y fragmento, como algo donde se ensambla naturaleza e historia, promesa de apertura a una discontinuidad donde emerja lo nuevo como protohistórico. HN bebe de la misma fuente que las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Benjamín, aunque carece de la melancolía y de la flaca fuerza mesiánica que las rodea. Por ello puede leerse *Dialéctica de la ilustración* como el desarrollo consecuente de HN y no sólo como el efecto de la influencia de las *Tesis*. El cambio de tono que lo acerca a Benjamín es algo que Adorno tuvo que aprender duramente en su exilio, en la impotencia del espíritu, especialmente cuando se alegra de sí mismo. Al proceso inmanente de la más extrema consecuencia lógica tuvo que añadir «un comportamiento libre, irregular, como si no tuviese que ver con la dialéctica» (DN, 39).

Adorno parte de la situación ontológica de comienzos de los años treinta, algo que volverá a reconsiderar por extenso en DN como pieza clave para exponer su filosofía. Desconstruye<sup>25</sup> tanto la nueva ontología, como su núcleo conceptual, la historicidad en cuanto renuncia al cielo platónico y a la afirmación del Ser como viviente. Considera-

25. El derridiano observará cómo Adorno utiliza el término desconstrucción (*Auskonstruktion*).

da ontológicamente, la ontología es algo producido por un impulso idealista que se constata tanto en su concepto de totalidad, como totalidad estructural que se haría con la totalidad abarcadora, como en su prioridad del proyecto sobre la facticidad, repetición del corte entre posibilidad y realidad. Ese idealismo tiende a la tautología: la historicidad se vuelve mera repetición de la historia, pero transfigurada en ontología. La categoría subjetiva de «historicidad» se hace idéntica a la historia y tras la mítica profundidad de la lengua se esconde la identidad de sujeto y objeto. En DN Adorno dirá que es «un concepto ahistórico de historia» (pág. 358) que imita la religión sin salida de la naturaleza. La pérdida de la totalidad la concreta Adorno como presupuesto necesario para esa ontología: sólo puede preguntarse por el Ser o su sentido, por la totalidad, cuando se ha perdido, cuando ya no es accesible. La necesidad ontológica confirma su falta. La filosofía de Adorno quiere vivir a la sombra de esa falta.

Adorno propone extremar la solución: ver como historia todo lo natural y como naturaleza todo lo histórico. Y ello admitiendo la pérdida de la totalidad abarcadora y la limitación a lo existente como tal sin partir de la oposición realidad-posibilidad. La pregunta filosófica no es la pregunta por el Ser, algo que subyacería tras el ser histórico o en él, es la pregunta por el ser histórico como natural, como ontológico. A la pregunta heideggeriana por el Ser, a la hartmanniana por el ente en cuanto ente, Adorno opone la pregunta



por los entes concretos y los lee como texto de su devenir. Apoyándose en el primer Lukács, que piensa la segunda naturaleza como mundo de la convención, como historia detenida, y en el Benjamin que muestra la naturaleza como tránsito, como historia, Adorno construye una compleja constelación de conceptos. Frente al concepto de historicidad que evapora lo que nombra la facticidad, los conceptos de naturaleza, historia, significado y transitoriedad se abren a lo irrepetible. La historia es una calle de dirección única, lo efímero se vuelve el fulcro arquimédico. La naturaleza es, como transitoria, histórica, lo histórico es naturaleza que se esfuma; por ello la segunda naturaleza se descifra como transitoria, un significado que se abre a lo discontinuo, que desencanta lo mítico. Adorno muestra cómo lo mítico está preñado de historia, incluso el mito de un mundo de ideas estáticas surge históricamente con Platón, y cómo lo nuevo, lo radicalmente histórico, se presenta como mítico, como natural, aún en la apariencia que surge como plena estando vacía, que provoca angustia y recuerda lo ya visto, con carácter de imagen y prometiendo algo. El final del texto es la solución del enigma, la verdad en cuanto transitoriedad: la segunda naturaleza es la primera.<sup>26</sup> La historia no reinterpreta una y otra vez el origen, son los materiales históricos lo que se transforma en lo mítico, un nuevo comienzo o una mera continuación del devorar y ser devorado, del darwinismo histórico. Con palabras de Adorno en DN: «el origen no puede ser buscado más que en la vida de lo efímero» (pág. 158).

26. En DN Adorno dirá: «es el negativo de la primera» (pág. 357).

#### FILOSOFÍA DODECAFÓNICA

Bajo HN, en pequeños detalles, aparecen tres importantes influencias. Por una parte, explícitamente mencionado, Freud y el concepto de inconsciente, así como una trama conceptual psicoanalítica que se vierte implacablemente para el lector. Por otra, probablemente, es el concepto de historia natural del Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* del 44, disponibles en el Institut a finales de los veinte y que Lukács leyó en 1930 y Marcuse comentó en un artículo de 1932, lo que explicaría la última referencia a la dialéctica materialista y las largas citas de Marx en DN cuando considera el mismo tema, aunque Adorno destaca lo natural mucho más que Marx. Inapreciable es la posterior influencia de la lectura de Hegel o de Nietzsche, pero no el modo de componer dodecafónico. La mirada microscópica de Benjamin, tan opuesta a la generalidad del Lukács hartmaniano, podía movilizarse filosóficamente introduciendo la revolución de Schönberg. No otra cosa hicieron Wittgenstein y Heidegger, uno a partir de la lógica de Frege, el otro desde la exégesis bíblica cristiana. Una filosofía que no confía en lo intencional, en lo anticipable por la imaginación subjetiva, como las ciencias y las artes modernas, como las tecnologías avanzadas y la jurisprudencia adaptada a un mundo complejo, debe entregarse, como todas ellas, a la trama de su material específico. Por una parte las formas categoriales

se han hundido en la corriente de la conciencia, por otra, como experimentó Hofmannsthal, apenas permite ya el lenguaje decir algo de la experiencia. Una posible solución es la de Samuel Beckett: «su lógica asociativa en la que una frase llama a la siguiente o a su réplica, como en música un tema lo hace con su continuación o su contraste, rechaza cualquier imitación de los fenómenos naturales. Así, de forma no patente, se acepta lo esencial de lo empírico, su exacto valor histórico, y queda integrado en el carácter lúdico de las obras. Por este procedimiento puede expresarse el estado objetivo de la conciencia y el de la realidad impresa en él».<sup>27</sup>

El primer Adorno apunta en una dirección que el más tardío refina cuidadosamente. Es la conciencia de que la filosofía sólo puede operar con conceptos y que éstos son términos que se pueden componer de otra manera que con la lógica tradicional o con las formas tradicionales de exposición. Filosofía atonal fue el calificativo de Jay,<sup>28</sup> algo que variándolo aplica Deleuze a Foucault.<sup>29</sup> Buck-Morss ha desarrollado la metáfora ampliamente. El momento analítico divide el particular y lo enlaza a través de una trama concep-

27. Adorno, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1980, pág. 325.

28. En su *Adorno*, Siglo XXI, Madrid, 1988, pág. 49. Pero también en *La imaginación dialéctica* (1973), Taurus, Madrid, 1974, pág. 128, recogiendo una idea de Georg Pitch.

29. Remite a una cita de Boulez sobre el estilo de Webern al estilo de Foucault. Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, pág. 48. Pierre Boulez ha escrito directamente sobre Adorno, «L'informulé» en *Revue d'Esthétique*, n.º 8, 1985.

tual, pero debe dar paso a una articulación expositiva que hiciera visible la solución del enigma, que movilizara la historia detenida. Para ello el modelo compositivo de Schönberg es relevante. Buck-Morss fuerza bastante el texto de HN cuando lo esquematiza a partir de los modos dodecafónicos:<sup>30</sup> 1) afirmación de la hilera tonal: «toda naturaleza es histórica (y por lo tanto transitoria)»; 2) retrógrada: «toda por tanto socialmente producida»; 3) inversión de la hilera: «la historia real no es histórica (sino pura reproducción de la segunda naturaleza)»; 4) inversión retrógrada: «la segunda naturaleza no es natural (porque reniega de la transitoriedad histórica de la segunda naturaleza)». En realidad el texto de Adorno es más complejo, ya que interviene otro elemento en la constelación: la significación, del que se olvida el esquema de Buck-Morss. Pese a ello es indudable que muchos textos de Adorno se pueden reconstruir según el esqueleto dodecafónico. Aquí participa un elemento matemático que Adorno no aprecia suficientemente fuera de la composición. En *Filosofía de la nueva música* (1948) admite que las técnicas matemáticas de la música nacieron en Viena, como el positivismo lógico, y lo explica como un fenómeno compensador: las fuerzas intelectuales se desarrollaron al nivel de «la alta técnica capitalista»<sup>31</sup> mientras las fuerzas materiales quedaron rezagadas. Adorno con-

30. *Ob. cit.*, pág. 266.

31. *Filosofía de la nueva música*, Sur, Buenos Aires, 1966, pág. 54, nota.

sidera inevitable tal técnica avanzada y la defiende contra cualquier intento restaurador de la mera imaginación subjetiva. Sin embargo, y es aquí donde fracasa el metodologismo como interpretación de su obra, niega que la técnica dodecafónica sea una técnica compositiva<sup>32</sup> y la compara a la disposición de los colores en la paleta del pintor,<sup>33</sup> Indudablemente la metáfora debe aplicarse a la composición filosófica, a la técnica conceptual. Y ciertamente otro vienés como Freud no se quedó al margen con su técnica asociativa para leer el discurso de la histeria, técnica que Lacan trató de refinar y que Derrida ha limitado al comentario textual. La composición va más allá de la técnica dodecafónica, incluso la pone en cuestión cuando es necesario: Schönberg cometió herejías contra el estilo que había creado. Son precisamente las necesidades de la composición lo que ha hecho surgir la técnica dodecafónica. La calamidad sobreviene cuando las reglas dodecafónicas se convierten en normas y se prescinde de la confrontación entre tal técnica y la configuración concreta de la música, cuando la técnica olvida los fines para los que debe servir. El mismo Adorno ofrece el punto de contacto entre nueva música y filosofía actualizada: «la técnica dodecafónica surgió del principio, generalmente dialéctico, de la variación. Este principio postulaba que la insistencia en la identidad y el conti-

32. *Teoría estética*, pág. 190.

33. *Ibid.*, pág. 54.

nuo análisis de ésta en el proceso de composición dan como resultado lo perpetuamente nuevo».<sup>34</sup> Algo que Adorno concreta con más precisión al comienzo del libro cuando apela a los extremos y de nuevo a Benjamin. El camino del medio es el que no lleva a Roma, a la comprensión del objeto.

#### NO IDENTIDAD

Ese dirigirse al objeto es lo que impide concebir la dialéctica negativa como un método. Ni «algo», ni «objeto», ni «no idéntico»,<sup>35</sup> pueden reducirse a concepto, pues son el medio a través del cual lo no conceptual aparece en el concepto. La aporía se las trae: ¿es lo no conceptual un concepto? ¿Es el concepto también algo no conceptual? La vinculación a la identidad, a la firmeza del concepto, elude pensar esa dialéctica como real. Ni método ni algo real. Es una dialéctica que se abre a lo real corrigiéndose a sí misma como método, negándose a invocar algo positivo. El pensamiento se pliega coherentemente a la forma que lo constituye inevitablemente, pero niega la preten-

34. *Filosofía de la nueva música*, pág. 84.

35. Una dificultad entre otras muchas de la traducción castellana de *Negative Dialektik* (GS6) reside en que *Nichtidentische* o *Nichtidentität* se traducen, y no siempre, como «diferencia», al igual que *Differenz*. Con ello se aplanan el texto y se acerca a cierta filosofía francesa de la diferencia. Las traducciones de Adorno confirman la teoría de la traducción de Benjamin. Véase De Man, Paul, *La resistencia a la teoría*, Visor, Madrid, 1990, págs. 115 y sigs.

sión de convertirse en algo cerrado, de erigirse en totalidad. Tal confianza en la identidad se abre a lo no idéntico y hace innecesario el postular frente al Absoluto hegeliano un Absoluto negativo que convertiría el mundo en una noche de indiferencia. Cuando Habermas coloca a Adorno junto a Foucault y a Bataille, a Heidegger y a Derrida, muestra cómo la urbanización de la provincia de Adorno, semejante a la de Heidegger por Gadamer, ha destrozado unilateralmente lo que él acusa de unilateral. Anke Thyen centra de nuevo la cuestión<sup>36</sup>: el cambio de paradigma no está entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje, el paso a la comunicación, está entre una filosofía que busca conceptos fundadores formales y un modelo de teoría que no renuncia a los contenidos materiales. Sobre la comunicación dice Adorno: «hasta el discurso más solitario del artista vive de la paradoja de hablar a los hombres, precisamente gracias a la soledad de éstos, renunciando a una comunicación que se ha hecho trivial».<sup>37</sup> El martillo pilón de actividad comunicativa, que ha refinado postmetafísicamente la piedra de molino de la identidad, tendría que abrirse a lo no comunicativo, a lo no urbanizado de la provincia de Adorno, a lo que con insuficiencias filosóficas aluden Foucault y Derrida.

Hay una alternativa a la idea de sistema, sin

36. Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung*, Francfort, Suhrkamp, 1989, pág. 265.

37. *Filosofía de la nueva música*, pág. 24.

la cual muchos filósofos parecen perderse en un abismo sin fondo, el mismo al que apelan los que han perdido toda alternativa seria para pensar. «Los rasgos más mínimos de este mundo serían relevantes para el Absoluto, puesto que la mirada microscópica tritura las cáscaras de lo que, según el criterio genérico que lo subsume, está desamparadamente particularizado, y hace resaltar su identidad, ese engaño que lo presenta como mero ejemplar» (DN, 405). A la búsqueda de la identidad en la no identidad hay que oponer la no identidad en la identidad. Lo que existe no coincide con su concepto general, pero tampoco es indecifrible al modo de una instancia última: lo universal mora en el centro de la cosa individual. «El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber qué proceso ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un sólo número, sino gracias a una combinación de números» (DN, 166). La idea de constelación, cuyos precursores son Nietzsche, Max Weber o Benjamin, permite sustituir a la de sistema, yendo más allá de idealismos y de positivismo. Las constelaciones representan lo que el concepto ha amputado, reunien-

do los conceptos alrededor de la cosa. Adorno lo hace alejándose tanto de la praxis definitoria como del uso vivo del lenguaje. Quiere empalmar con la tradición de la terminología recibida, pero insertándola en constelaciones que la actualicen. La verdad es «esa constelación de sujeto y objeto en que ambos se compenetran» (DN, 131).

El duro precio que paga una filosofía abierta al contenido, que no se contenta con abstracciones formales, sean eternas o fluidamente vertidas por las ciencias, es la autocorrección continua en todos los supuestos, salvo en el que la posibilita. Toda reflexión aparece como mera determinación abierta del momento singular. La pompa con la que cubre su construcción no es sino la del payaso: «un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que piensa y, sin embargo, siempre tiene (*muß*) que hablar como si lo poseyera por completo» (DN, 23). Brunkhorst, siguiendo el análisis de Hegel hecho por Kesselring, describe el proceder de Adorno como el paso a un nivel donde la forma y el contenido anteriores se convierten en contenido de una forma nueva. La identidad racional remite a un pensamiento identificador que olvida lo no idéntico o lo mimético.<sup>38</sup> El esquematismo de la razón se conecta con la lógica discursiva y con la experiencia de lo no idéntico. Mas el proceder de Adorno no es una máquina lógica,

38. Brunkhorst, Hauke, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, Pieper, Munich, 1990, págs. 266 y sigs.

ni un dispositivo hermenéutico, en su paleta tiene una sofisticada técnica conceptual, pero compone acercándose a la creación científica, artística o técnica. No habría que incurrir en el error de confundir la exposición con la investigación, pero tampoco en concebirlas como algo tan separado: la investigación se aplica también al modo de exposición, y éste trata de no ocultar del todo el proceso de investigación, porque no se somete a burocracia de los presupuestos de investigación. La dialéctica en suspenso de Benjamin se vuelve en Adorno, gracias a Hegel y a Kant, dialéctica negativa: el estatismo de los conceptos «tiene que liberar la dinámica que encierra, algo así como el hervidero que el microscopio descubre en la gota de agua» (DN, 159). El despliegue del concepto saca a la luz lo que perdió, rememoración de lo que tuvo que morir en él.

#### PRIMACÍA DEL OBJETO

Adorno lee la segunda naturaleza como primera que muere en su interior. Y lo hace arrancando de un particular, de lo complejo y no de lo simple como los cartesianos. En lo dado la constelación remueve la historia detenida, mediante conceptos que ofrecen un modelo de la realidad histórica que la pone en las manos. Un particular es algo a descifrar, un fenómeno como una canción, un texto, la obra de un escritor o de un filósofo, una obra de arte, ciertos comportamien-

tos humanos, un disco, las páginas de astrología de una revista, la obra de un músico, la metafísica, la estética, la terminología filosófica, etc. Lo que en los fenómenos aparece como elementos son cifras: forma, contenido, material, técnica, papel del artista, oraciones, palabras, metáforas, imágenes... Las categorías que sirven para interpretar esas cifras surgen de una reestructuración de la terminología filosófica que evita tanto el idealismo como el sociologismo, por ello se combina la terminología marxiana con la freudiana. Los fenómenos psicológicos se particularizan sociohistóricamente, las condiciones sociales dejan ver determinantes psicológicos. Primacía del objeto significa para Adorno la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, no la entrega a un dato o a la mera facticidad, por ello exige no menos sino más sujeto que la primacía del sujeto. La clave está en la distinción entre sujeto trascendental y sujeto vivo, algo que evita comprender esa primacía del objeto como simple inversión de la primacía del sujeto.<sup>39</sup> Sólo criticando el esfuerzo kantiano para apoderarse del objeto en su antípoda, en el sujeto trascendental, se hace posible una recuperación no ingenua de lo que anhela el materialismo. El sujeto es remitido a su protohistoria y es considerado como función del sujeto vivo, el giro copernicano de Kant es invertido, la *intentio obliqua* es sometida a otra *intentio obliqua* que la endereza. La asimetría entre su-

39. Thyen, *ob. cit.*, pág. 210.

jeto y objeto, exige la continua confrontación del pensamiento y de todas las operaciones conceptuales con el objeto al que remiten. El objeto no es el mísero resto de las operaciones del conocimiento, es algo material indisoluble. El objeto, que para Kant<sup>40</sup> es algo constituido por formas de intuición y categorías, la cosa en sentido inmanente, es en Adorno algo constituido por la intuición y el concepto.

«Todos ustedes habrán observado en las estaciones, con ocasión de un viaje, o incluso en un tranvía, dondequiera que haya equipajes y cosas semejantes, que las personas, para lograr un puesto, y porque para ellas es extremadamente importante meterse en el tren o en el autobús y ante todo para no perder su valioso equipaje, se olvidan de todo en su alrededor. Se transforman, aun cuando sean personas humanas y bien educadas, y momentáneamente son el *homo homini lupus*, observen los rostros de los hombres en esas circunstancias».<sup>41</sup> Adorno pide continuamente que se observe: atiendan al estilo de Heidegger y cómo describe a los campesinos; observen esta nota a pie de página del texto; miren esta palabra sorprendente; vean lo que hace la gente en su tiempo libre; fíjense en la frase escrita en la portada del disco. Como un Sherlock Holmes persigue la pista de los detalles que Watson no es capaz de percibir, pero su estrategia no es la del metapolicia intelectual, se parece a la del delincuente: sigue las

40. Adorno, *Terminología filosófica*, Taurus, Madrid, 1977, tomo II, pág. 237.

41. *Terminología filosófica*, I, pág. 156.

pistas donde la pretensión de la cultura por encontrar sentido a lo existente desfallece. La apatía de Holmes o el idealismo de Pearce deberían ser descifrados por el Freud influido por Morelli. La arqueología de Adorno se apoya en las rupturas, en los detalles que se escapan a lo general, pero traza la pista que los enlaza históricamente, busca la continuidad entre las rupturas. En ello no sólo se diferencia de la filosofía de la historia hegeliana, también se separa de la arqueología foucaultiana, atenta meramente a las discontinuidades. Adorno toma como paciente o como caso lo singular desamparado, lleva la víctima al lugar de su asesinato.

#### ARRANCAR DEL CONCEPTO

Ningún objeto aparece como mera facticidad. La inmediatez aparece mediada por los conceptos, aunque no pueda diluirse en ellos. El lenguaje, como muestra cualquier diccionario o enciclopedia, como sale a la luz cuando es aprendido como lengua extranjera, rodea los objetos con palabras indefinibles que remiten las unas a las otras en círculo. Ese es el modelo cognoscitivo de Adorno, el medio privilegiado de la filosofía. Construir constelaciones es como centrar palabras alrededor de una cosa. Buck-Morss ha tratado de esquemmatizar el procedimiento con el que Adorno construye sus constelaciones. Partiendo de lo que entiende como propiedades de la mercancía (abs-

tracción, identidad, reificación), destila de los textos de Adorno tres principios que serían su negativo: diferenciación, no identidad y desmitificación o transformación. Es mejor poner en el centro la no identidad y reordenar tales principios de otra manera: no identidad lógica, no identidad psicológica y no identidad gnoseológica (DN, 145, nota). En una fórmula: «confrontación pensante entre cosa y concepto». Y ello según un doble movimiento: juzgando si los conceptos hacen justicia a lo que se les impone y juzgando los particulares por sus conceptos. La crítica inmanente de la filosofía tiene que impulsarla hacia afuera.

La no identidad lógica se realiza negando que haya elementos absolutos en los fenómenos o en la terminología. El contexto en el que aparecen los modifica. No es ajeno a este proceder el holismo del último Wittgenstein, pero Adorno lo compensa con una concentración en los detalles que trata de salvar el derecho de los elementos ante el todo que los retuerce. No se puede hipostasiar ni la totalidad ni los elementos.<sup>42</sup> Todos los elementos tienen que estar a la misma distancia del centro, sin privilegiar una nota como dominante. Adorno se niega a tomar los conceptos como si tuvieran un significado constante, no parte de definiciones cerradas, despliega determinaciones, definiciones sin pretensión de cierre, que van rodeando lo que nombra. Buen arte o progreso no

42. «El ensayo como forma» en *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona, 1962, pág. 25.

pueden definirse al margen de la situación concreta, tampoco esencia y apariencia. No hay concepto sin objeto. Sin embargo tampoco se puede prescindir al modo del nominalismo del núcleo histórico de los términos, de la historia acumulada en ellos, como Adorno desarrolla en su exposición de la terminología filosófica. Se trata de reavivar la vida coagulada en las palabras, no de inventar neologismos, se trata de comprenderlas como cicatrices históricas. Por eso no reduce lo que describen los conceptos a ellos mismos. Los objetos son más que sus conceptos. Lo infantil es en Debussy un juego lleno de cinismo, en Stravinsky es la rebeldía impotente, en Ravel es la sublimación aristocrática de la tristeza. Lo particular no es la particularidad, lo histórico no es la historicidad. Adorno recuerda bien la anfibología de los conceptos de reflexión en Kant y la extiende sin miedo. Los conceptos se exceden a sí mismos, las palabras fugan.

La no identidad psicológica concibe la experiencia del objeto como forma subjetiva de reacción. Aquí se refugia la componente mimética del conocimiento, en la afinidad entre cognoscente y conocido (DN, 51). Para ella Adorno yuxtapone conceptos aparentemente no relacionados, para que aparezca la diferencia entre los conceptos y lo que describen. En el jazz se combina la música de cámara con la marcha militar; en Wagner la protesta social era envidia por la supremacía burguesa, su sentimentalismo glorificaba al mendigo, pero también al dominador, el impulso sexual

se combinaba con la pulsión de muerte; el arte es algo social por su oposición a la sociedad. También Adorno transpone los conceptos de expresiones que parecen verdades evidentes, para que en el choque aparezca lo que se escapa de tales lugares comunes. Frente a «la verdad es el todo», la afirmación de que el todo es falso; en lugar de «la verdad está en la historia», típica del relativismo, «la historia está en la verdad». Es el quiasmo del que habla Rose.<sup>43</sup> De esta manera, por medio de la guía de lo lingüístico, el individuo se convierte en sujeto, lo individual habla del todo, de lo que a éste se le escapa. Y al mismo tiempo lo no conceptual se contrapone al concepto dentro del pensamiento o el texto, porque no hay otro lugar que lo trascienda. «El instante del autoolvido, en el cual el sujeto se sumerge en el lenguaje, no es el sacrificio del sujeto al ser. No es un instante de violencia contra el sujeto, sino un instante de reconciliación: la lengua no habla sino cuando deja de hablar como algo ajeno al sujeto y habla como voz propia de éste.»<sup>44</sup> Adorno dice algo más que: el sujeto no es objeto; el sujeto no es totalmente sujeto.

La no identidad gnoseológica se abre a un pensamiento que trata de pensar lo que se le escapa. Para ello Adorno, por una parte, presenta un concepto como su opuesto. El erotismo en la indus-

43. Rose, Gillian, *The Melancholy Science*, Mcmillan, Hong Kong, 1978, pág. 13.

44. *Notas de literatura*, pág. 61.



tria cultural es represión, lo moderno aparece como primitivo, la razón deviene mito (cuando no repara las heridas que produce), la inmanencia del arte es trascendencia, el individualismo es un estereotipo, el sujeto se convierte en objeto. Y, por otra, vuelve un concepto contra sí mismo. La naturaleza no es natural, el arte no es artístico, la autonomía no es autónoma, la vida no vive (Kürnberger), la sexualidad está desexualizada, el arte se desartiza. De esa manera se hace presente en el mismo concepto lo que se le escapa, aunque para ello deba pagar el precio de la contradicción, la aporía, estrategia clave de un Adorno que desarrolla hegelianamente el capítulo de las antinomias kantiano y que recupera los diálogos aporéticos de Platón. La contradicción, que niega que su falta permita afirmar algo ontológico a partir de procedimientos lógicos, al menos fuera de campos delimitados como las ciencias, no puede ser artificial, mero producto del pensamiento como lo son muchas deducciones bien coherentes. Debe distinguirse de las inconsecuencias puramente mentales o de las meramente teóricas.<sup>45</sup> Para ello es necesaria la referencia a algo indisoluble. Ni siquiera el recurso analítico (A no es «A») a un metalenguaje ficticio, donde el lenguaje no diferencia lenguaje objeto de metalenguaje, permite eliminar la suposición de algo que se queda fuera. El *Faktum* kantiano de las ciencias está constituido históricamente, tanto como el concep-

45. *Terminología filosófica*, II, pág. 146.

to de verdad tarskiano: «p» es verdadero si y sólo si p. Sus presupuestos hablan de algo que puede mostrarse aporéticamente. No sólo el objeto no es el sujeto, algo que sabe la investigación analítica, el objeto no es totalmente objeto.

Con todo ello Adorno no parece hacer algo muy diferente de la apelación a la experiencia por parte de las artes experimentales y por las ciencias, las experimentales a lo que otorgan instrumentos e informes, las formales a lo que otorgan operaciones con significantes. El procedimiento se asemeja, como el arte más avanzado llega a tocar a la ciencia de vanguardia, pero Adorno apunta a una experiencia no recortada, su punto de vista es el del comensal con respecto al asado, busca desaparecer totalmente en ella. El antisistema no trata de abandonar lo que la gran filosofía conquistó con la idea de sistema, aspira a mayor rigor suponiendo que el mundo se ha convertido en sistema inabarcable. «La categoría de no identidad obedece todavía al criterio de identidad» (DM, 194).<sup>46</sup> En el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto vive el anhelo de que lo fuera, está la exigencia de mayor racionalidad, no de menos; de una racionalidad que tomara en cuenta lo rechazado por la dominación de la naturaleza y de los hombres, algo que nos recuerda el arte sin conceptos, o lo que el componente retórico de la filosofía trata de iluminar.

46. Traducción corregida. Véase GS, 6, pág. 193.

## EXPOSICIÓN

Hans Klaus Metzger<sup>47</sup> ha demostrado cómo el concepto de composición y el de conocimiento son sinónimos para Adorno. Pero Adorno ha cuestionado el concepto de composición para reivindicar el de construcción, como reducción de los materiales y de los elementos a una unidad superior. La construcción se opone al montaje benjaminiano.<sup>48</sup> Es aquí donde aparece una de las claves de la polémica entre Adorno y Benjamin: oposición de un modelo musical a un modelo icónico (surrealista, cinematográfico). Adorno le critica a Benjamin sus carencias argumentativas, la falta de inmanencia que tiene que apelar a lo político en un rasgo positivo que acaba en lo teológico. Adorno, siguiendo el modelo del arte que expone en su estética, pretende iluminar la posibilidad del cambio con la construcción de constelaciones que no acaban solucionando los problemas reales en la pura teoría, que no confunde la cultura con las espaldas que la sostienen. El efecto de las constelaciones debería ser la obtención de una imagen de la realidad histórica que, por una parte, tomándola en su estructura profunda, la pusiera en las manos de los hombres para configu-

47. Lo comenta Tiedemann, Rolf, «Concept, image, nom; sur l'utopie adornienne de la connaissance» en *Révue d'Esthétique*, n. 8, 1985.

48. *Teoría estética*, pág. 80.

rarla según la idea de felicidad; y que, por otra, confrontando las categorías con los fenómenos, mostrase el rendimiento y la verdad que despliegan esos términos. El mundo se pone a la luz de la teoría para que lo existente suelte las tendencias que dormitan en su seno; la teoría es obligada a confrontarse con el mundo para que suelte lo caduco y emerjan sus potenciales. Si Adorno, frente a las imágenes dialécticas de Benjamin, aparece hacia 1931 captado por el concepto de «imágenes históricas», que refiere al concepto de analogía o al uso de los mitos en Platón, el Adorno maduro renuncia a las imágenes: «lo que se aferra a la imagen permanece preso de la mitología adorando ídolos. La suma de las imágenes se ensambla en una muralla delante de la realidad» (DN, 206). El resto de lo mimético en filosofía consiste en tomar el concepto y «volverlo hacia lo no idéntico en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa» (DN, 21).<sup>49</sup> La argumentación inmanente, la concentración meditativa, el rigor, la identidad llevada al extremo de captar su propio *telos*, exigen una conciencia de la falsedad de tal cohesión, una melancólica descomposición que se autocorriga, que niega que lo que despliega se haga totalmente con el objeto. Con ello Adorno no retrocede desde el texto bien articulado, dueño de sus momentos, con forma diferenciada del contenido, a la pastosa indiferencia del habla desordenada que saca a la luz, cuando es espontá-

49. Traducción corregida. Véase GS6, pág. 24.

nea, la corriente del pensamiento. Es la profusión de textos lo que recuperaría la vivacidad de la voz, como la obra de arte avanzada recuerda los fuegos artificiales. No valdría la objeción derridiana, sí la adorniana a Derrida: en la interioridad del texto, como Kierkegaard en el interior de la subjetividad, pierde el objeto. Adorno construye antitextos, textos que tratan de pensar la relación con su objeto y que desgraciadamente saben que no hay metatexto alguno que pudiera contraponer la exposición con lo expuesto. No se puede hacer *collages* en los textos,<sup>50</sup> únicamente un mosaico de textos permite compensar las insuficiencias.<sup>51</sup>

No es del todo falsa la crítica al modo de exposición que trata de asemejarse al contenido que expone: los escritos sobre arte no tienen que ser artísticos. Desde luego la pretensión de semejanza no convierte el mal ensayo en bueno, como tampoco la pretensión contraria salva un mal tratado. Los escritos sobre algo no científico no tienen que ser científicos. La exigencia formal no es aquí lo decisivo. Adorno cree que la exigencia estética, expositiva, se mantiene mejor en el investigador científico que prefiere tablas numéricas o formas no tomadas del arte que en el que no reconoce las limitaciones de su dominio. Sin embargo en filosofía tal hipóstasis de la forma lo

50. Se alude a una objeción de Adorno al proceder de Benjamin que puede seguirse en las cartas y en toda su *Teoría estética*.

51. «El ensayo como forma», pág. 28.

único que consigue es limitar los contenidos accesibles, estableciendo un resto que ya no hay modo alguno de atrapar filosóficamente. El cientismo abre la puerta de atrás al irracionalismo. «La conciencia de la no identidad de exposición y cosa impone a la exposición un esfuerzo ilimitado»,<sup>52</sup> exige trabajar enfáticamente con la forma de exposición, no darla como adecuada a priori. Adorno ha escrito sobre el papel expositivo de las comas, los puntos, las interrogaciones, los signos de admiración, los títulos, el uso de palabras extranjeras, la sintaxis y la semántica. Sus estrategias estilísticas son complejas, pero predomina la formulación provocativa, la que descoloca lo pensado como si fuera posible transformarlo de golpe. En *Minima moralia* adopta un punto de vista subjetivo y hace predominar la ironía, desde la oposición a la *Magna moralia* de carácter aristotélico a la sustitución de la gaya ciencia nietzscheana (*fröhliche Wissenschaft*) por una «ciencia melancólica» (*traurige Wissenschaft*). Sin embargo, como dice Adorno en el prólogo a la obra, tal visión subjetiva tiene algo de anacrónico y sentimental. *Dialéctica negativa* está escrita desde un punto de vista objetivo y subyace bajo ella la melancolía. La parataxis, el último intento expositivo de Adorno, es descrita en una carta a Tiedemann como ordenación concéntrica: «la consecuencia entre el antes y el después, casi inevitable en un libro, es tan irreconciliable con la cosa que trata que la

52. «El ensayo como forma», pág. 29.

disposición que yo he seguido hasta ahora (en la misma *Dialéctica negativa*) se me presenta como irrealizable. El libro tiene que ser escrito en partes concéntricas, del mismo peso, paratácticas, ordenadas en la dirección de un punto medio que expresan por medio de su constelación». <sup>53</sup> La pugna de Adorno con el modo correcto de exponer sólo se acabó con su muerte. Desde el carácter fragmentario del ensayo filosófico, hasta la parataxis de su última obra, se ríe de la vana pretensión de atrapar la totalidad, pero no desiste en su afán de hacerse con el objeto. La espontaneidad que impulsa la exposición se alimenta de un interpretar activo y se enjuicia por el texto producido y el modo en que es capaz de desvelar algo del objeto, apunta a lo nuevo y no a la confirmación de lo viejo. La exposición roza la lógica musical, otorgando algo que el lenguaje ha perdido al someterse a la lógica discursiva, trabaja en acorde, coordinando los elementos, sin subordinarlos o derivarlos de un principio o de observaciones, al modo del último Hölderlin. Los criterios lógicos deben aplicarse al contenido, no a la exposición. Ni siquiera el canon de las ideas eternas es adecuado, lo que permite enjuiciar la exposición es lo efímero.

La objeción retórica de comienzos de los setenta, de que el antisistema se había convertido en sistema <sup>54</sup> o que el dinamismo de dialéctica negati-

53. *Teoría estética*, pág. 470.

54. Buck-Morss, *ob. cit.*, pág. 364.

tiva se había atascado, el chiste fácil de una lógica de su propia descomposición, el menos fácil de una dialéctica negativa como denegación freudiana de la positiva, son demasiado retóricos, les falta el amor a las cosas que no siempre Adorno tuvo, toman la cosificación como el mal radical y así tienden a la hostilidad a lo ajeno. La cosificación es la «figura deformada de lo que habría que amar» (DN, 192). Adorno que consciente de la maldición que se cierne sobre la cultura más avanzada, su envejecimiento, su falta de esperanza, el alto precio que tiene que pagar por su autonomía y soledad, por el sufrimiento que rechaza al aislarse en su esfera, el precio de su sometimiento a la industria de la cultura, a las exigencias del consumo y a la presión del entretenimiento. Incluso una seriedad que prefiriera tomar la cultura como mera basura y se negase a participar en ella, puede ser una forma encubierta de adaptación. Ninguna filosofía escapa ya al mercado. Pero sigue arrastrando la pesada cadena de la filosofía.

#### PERROS MUERTOS

En unas grabaciones de clases introductorias a la filosofía, que Adorno pidió que se destruyeran, es perceptible lo que arrastra su filosofía. En *Terminología filosófica* prosigue con la exigencia de AF, tomando las diversas filosofías como una compleja constelación en la que sitúa el concepto de filosofía como su núcleo. Idealismo y realis-

mo, racionalismo y empirismo o irracionalismo, espiritualismo y materialismo son polos<sup>55</sup> que se necesitan mutuamente. Todo principio para ser pensado necesita de lo que excluye, porque «todo lo singular depende de una totalidad en el seno de la cual ocupa su puesto y valor».<sup>56</sup> No se trata de mediar entre tales extremos, sino de penetrar en cada uno de ellos hasta descubrir su opuesto. Mas el conocimiento no se justifica por sí mismo y menos para una filosofía que pone el énfasis en lo que se le escapa. Aparte de la presentación de un modelo de análisis filosófico que se aleja de la fenomenología y de la filosofía analítica, aparece algo más, algo del orden de la pasión y el amor. El único resto que permanece de sabiduría en el presente está en la tristeza, en la melancolía. Las fórmulas que proclaman el bien y el amor entre los hombres, el humanismo, suelen conseguir el mal y el odio, la prosecución de lo inhumano tanto como las que se entregan al *amor fati*. Algo se impone que favorece a los hombres conformistas y que convierte en raros a los que no se conforman con lo establecido. Es imposible una vida justa montada sobre lo falso. «Lo oprimido se expresa con más fuerza en el dolor que en el placer.»<sup>57</sup> Adorno opone al motivo gnoseológico un momento relacionado con la muerte, con

55. En «Para qué aún filosofía» Adorno añade filosofía analítica y filosofía del ser como polos de lo que habría que pensar como un problema.

56. *Terminología filosófica*, I, pág. 26.

57. *Ibidem*, pág. 133.

lo repulsivo, con el cadáver. Recuerda una experiencia de su niñez cuando vio pasar el carro del desollador con un montón de perros muertos y las preguntas que se hacía. Una metafísica que fuera más que mera afirmación de algo supremo debería conectar con tal experiencia, con lo que la muerte elimina. Tomar la filosofía de Adorno como mera teoría del conocimiento, al modo de Helga Gripp,<sup>58</sup> o como un mero proceder llamado dialéctica negativa, a la manera de Susan Buck-Morss, reducirla a una dialéctica conceptual bien sutil o a un método peculiar, mera síntesis conceptual o máquina lógica o hermenéutica, es no responder a la pregunta del niño ante un montón de cadáveres: «¿qué es esto? ¿Qué sabemos nosotros en realidad? ¿Somos esto nosotros mismos?».<sup>59</sup>

#### UN MONTÓN DE TÉRMINOS MUERTOS

Leer la segunda naturaleza como primera que es torturada en su interior no es sólo un acto gnoseológico. La llama que enciende el entusiasmo de Adorno no es la pregunta por las condiciones de posibilidad de una superación del abismo entre subjetividad pensante y objetividad existente,<sup>60</sup> tal pregunta brota de un momento somático

58. Gripp, Helga, *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Schöningh, Munich, 1986.

59. *Terminología filosófica*, II, pág. 134.

60. Gripp, *ob. cit.*, pág. 67.

que sobrevive en el conocimiento, algo que lo contradice y que se muestra insatisfecho con el producto que su inquietud ha puesto en marcha (DN, 203). La negatividad o la dialéctica negativa no es sino la figura por la que se expresa el sufrimiento y lo físico en una serie de mediaciones que lo llegan a hacer irreconocible. Hasta el objeto permanece como una máscara, la de lo no idéntico, lo que únicamente por el camino indirecto y tortuoso de una dialéctica conceptual que elude lo positivo, se muestra efímeramente en la helada inmensidad de la abstracción como lo más concreto. Apelar al objeto singular que es subsumido en una clase como algo que posee determinaciones ajenas a la definición de ésta; afirmar que el concepto no posee su objeto totalmente es algo más que una mera extracción de un resto y una exigencia de otear fuera de la estructura conceptual. También la afirmación de un concepto consecuente hasta el límite que exige del objeto algo más de lo que es, la insistencia en lo que el concepto promete como algo que no posee el objeto, empuja por encima del utopismo abstracto.

Adorno ve pasar ante sí un montón de términos muertos, de formas culturales que asemejan plantas de herbario y fósiles, su mirada melancólica se pregunta si realmente somos eso. Bajo el signo de la melancolía ya no parece posible dejar de contemplar el Saturno de Goya devorando a sus propios hijos. Las momias de la cultura con las que otros entran en empatía, en la hermenéutica del sentido que da primacía al texto o al autor

sobre los efímeros derechos del intérprete, son documentos de barbarie, como para Benjamin. Hieden como la música de acompañamiento con la que los verdugos de Auschwitz tapaban los gritos de sus víctimas. «El que consiguiera acordarse de lo que le sugirieron, cuando las oyó, las palabras cloaca y cerdada, se hallaría ciertamente más cerca del Saber absoluto que el capítulo de Hegel, que, después de prometérselo al lector, se lo rehúsa soberanamente» (DN, 366). Si la cultura aborrece del hedor es porque ella misma apesta: su palacio está hecho de caca de perro. Pero quien rehúsa la cultura sólo fomenta la barbarie, la violencia primitiva. No hay escapatoria. La pura identidad a la que tiende la historia, cada vez más indiferente con la vida individual, es equiparable a la muerte. Por eso sólo un factor de muerte permite rebelarse contra ello. Las heridas se curan con el mismo dardo que las infligió. Renunciando a la felicidad intelectual, negando la reconciliación en el concepto, frustrando el afán de la filosofía por legitimarse como la ciencia o por devenir tan seductora como el arte, tan práctica como la política o tan divina como la metafísica, se apunta a la reconciliación. Al elegir su muerte, arrojándose a lo satánico, que Freud<sup>61</sup> invoca con Baudelaire, en lugar de oponerse a la red sin agujeros en la que el mundo se está convirtiendo, en lugar de invocar una moralidad de principios,

61. *Electere si nequeo superos, acheronta movebo*. Al comienzo de la *Interpretación de los sueños*.

ya sin capacidad de resistencia, consigue resistir a la opresión. Es la mirada de Medusa brotando de la desesperación ante los cadáveres de la cultura. Si la muerte se ha hecho tan espantosa es porque la vida se ha convertido en un espectro. La pregunta por el sentido de la vida, o de la filosofía, la que se hace quien ha perdido ese sentido, es lo poco que queda ya de la metafísica, como de la vieja esperanza ya sólo queda la espera inútil.

Justo en el momento en que positivismo lógico y filosofía del ser se ponían de acuerdo en el rechazo de la metafísica, Adorno la defiende afirmando que sólo puede ganar si pierde. La isla kantiana de la verdad está amenazada por el océano, pronto a sepultar lo que es meramente una robinsonada, la felicidad intelectual. La última esperanza teológica está en una secularización extrema. El pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia, en una constitución del mundo donde fuera revocado el sufrimiento establecido y el que ha ocurrido irrevocablemente. Adorno encuentra la honradez del pensamiento en el nihilismo, precisamente cuando los filósofos alegres aprenden a reír. La indignación contra el nihilismo espera la inyección de sentido, como si alguien en verdad pudiera querer la nada, pero sirve para «difamar al que se niegue a asumir la herencia occidental de positividad suscribiendo que lo establecido tiene sentido»(DN, 380). Para disolver ese ideal de nada puesto como un espantapájaros, bastaría «con un débil

meneo de la cola de un perro al que se le ha dado un buen bocado que olvida en seguida» (ibíd.). El nihilismo de un Beckett, que toma el mundo como un campo de concentración y que deniega hasta la esperanza de que no hubiera nada, implica lo contrario. El macabro chiste de *Final de partida* congela la risa. El nihilismo de Adorno como negación de lo establecido opone a la negación del nihilismo que afirma lo existente las positividades cada vez más esqueléticas que invoca. La moral sólo sobrevive en un materialismo sin tapujos, en la consideración del estrato humano de lo somático, de la carne que sufre. El telos de una sociedad racional «sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida» (DN, 204). Lo que invoca la vieja prohibición del nombre de Dios, que Adorno extiende a las imágenes positivas de la reconciliación por compromiso con los que sufren, sólo aparece ya realizable en la resurrección de la carne, pero en un cementerio de automóviles.<sup>62</sup>

#### MATERIALISMO MORAL

Adorno añade con trágica ironía un imperativo categórico: «que Auschwitz no se repita» (DN,

62. «Apuntes sobre Kafka» en *Prismas*, Ariel, Barcelona, 1962, pág. 292.

365). La formulación kantiana del imperativo categórico que exige usar a la humanidad «siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» hace posible tomar la humanidad como medio, lo que confirma la referencia de Kant al antagonismo en su filosofía de la historia. Pero también permite suponer «el recuerdo de los hombres de carne y hueso» (DN, 258). Sólo radicalizando el imperativo de esa manera sería posible impedir lo que Lacan saca a la luz con su «Kant avec Sade», continuación de las reflexiones de *Dialéctica de la ilustración*, o lo que Auschwitz mostró insoportablemente. Si hoy los hombres apenas están dispuestos a ir a la horca por yacer con la mujer amada, si ni siquiera son capaces de ser ahorcados por hacerla pedacitos,<sup>63</sup> siguen dispuestos a vivir una vida que no vive por hacer pedazos a otros hombres. La frialdad se ha extendido en una autoconservación deforme. Así la ley moral prueba su impotencia: la voz de la consciencia moral no se oye con el estruendo de los *walkmans* digitales o con el tráfico urbano. La humanidad puede ser una idea regulativa de la condición humana, pero también incluye un suplemento que remite a todos los hom-

63. Lacan asegura que Sade completa a Kant: es más honesto apelar a la voz del Otro que a la de dentro. La Ley es el deseo reprimido, deseo del deseo del Otro. Adorno, que no desconoce la procesión de los ciegos de Brueghel, se sale de la respuesta circular kantiana: «en Sade y en Kafka trabaja la razón para que destaque la locura objetiva mediante el *principium stilisationis*» (*Prismas*, págs. 285 y sigs.).

bres. Los hombres sólo serían humanos cuando se desprendieran de la mentira de un sujeto que pretende mantener el absolutismo de su dominación. La consciencia moral obtiene su objetividad de la sociedad que penetra hasta el núcleo del individuo. Por eso no hay seguridad moral alguna en los principios: no se puede traspasar la lógica deductiva a los hombres. La racionalización de la moral que niega el impulso, el horror ante los cuerpos torturados y el sentimiento de solidaridad ante lo oprimido, deja abierta la puerta a la violencia, se da la mano con la crueldad que favorece el inmoralismo. Kant media entre la existencia y la ley moral con el concepto de carácter inteligible. Adorno lo descifra negativamente como «el dolor del sujeto por la mutilación de los hombres». Su contenido es la consciencia en su último grado de desarrollo histórico dotada del impulso para hacer lo justo. La voluntad arrancada de la razón está dispuesta al crimen, la razón impávida, sin impulso compasivo, deja que el horror se extienda. La libertad no es un ente, como devenir debe hacerse con lo nuevo de la modernidad y sólo aquí volverá a la inexistencia de largos períodos históricos o comprenderá que ha surgido de la resistencia a la opresión.

Contra lo que piensan Lyotard y Luhmann, Adorno cree que es eliminable en gran parte el riesgo social. Brunkhorst ha demostrado<sup>64</sup> que la posición de Adorno, más allá de ciertas tentacio-

64. *Ob. cit.*, págs. 117 y sigs.



nes e insuficiencias, es la de un modernismo radical opuesto claramente tanto al conservadurismo, sea viejo o nuevo, como al postmodernismo, sea fundamentalista o antifundamentalista. Adorno se niega a frenar los potenciales de libertad de la cultura moderna, del individualismo radical, de sus diferenciaciones, y al mismo tiempo niega la liberalización económica, los riesgos sociales, la necesidad de crisis y de costes sociales. Así el modernismo radical, insoportable para Gehlen, es también un conservadurismo radical, intolerable para algunos postmodernos. El modernismo afirma el progreso cultural en el desencantamiento, el último estadio de la conciencia teórica en todas sus diferenciaciones: arte, ciencia, técnica, filosofía, derecho, deporte... Más radical que cualquier esquematización a priori de la cultura en diversas esferas, al modo de Cassirer o de Habermas, la afirmación del modernismo cultural niega que la filosofía de la cultura salve las deficiencias de una filosofía de la historia o de una antropología como contenidos positivos. Un pensamiento crítico encarnado en instituciones autónomas es la única palanca arquimédica para juzgar la sociedad moderna, pero choca con un límite que le muestra su razón de ser, algo que no puede poner en cuestión sin hundir sus propios presupuestos. Incluso una identidad refinada hasta incluir lo no idéntico, un pensamiento y una acción capaces de pensar sus insuficiencias, se convierten en vacíos y estúpidos, en peligrosos, cuando olvidan lo que los cons-

tituye. La crítica no puede destruir lo que la impulsa, tal es su autocrítica. Quien erige el ideal estético en ideal social sin articularlo con lo que no es arte, olvida que la autonomía del arte ha sido un producto social; lo mismo vale para el conocimiento científico o para la técnica. La crítica de la cultura es en Adorno afirmación de sus potenciales innovadores, su crítica radical de la sociedad moderna también es negación del sufrimiento, afirmación de la solidaridad. Adorno combina una insistencia en la disminución de los riesgos del progreso social, hasta un mínimo que está en la salvación de lo individual, con un aumento de los riesgos culturales que no tema sus productos por críticos que sean, hasta un máximo que estaría en un sujeto sin subjetividad y en un objeto sin objetividad. Así podría salvarse el dinamismo de la sociedad moderna sin los peligros de nuevas catástrofes sociales, que lo primero que engullirían serían las construcciones que afirman el riesgo social y luego a sus defensores, ya innecesarios.

Al inmoralismo de corte nietzschiano y al moralismo kantiano o cínico, al politeísmo neomitológico y al monoteísmo autoritario, la filosofía de Adorno opone un materialismo moral. El individualismo disconforme afirma la justicia igualitaria y la restitutiva, la autonomía radical lleva hasta la solidaridad rememorativa. El saber no es mero poder, sino el medio de la crítica al poder establecido; lo no idéntico no es el Ser, sino aquello que se abre a una solidaridad con los que

sufren, que menosprecia el puro y frío Ser; los impulsos no son lo opuesto a la libertad y a la razón, éstas son energía pulsionar derivada. Una identidad racional (DN, 150), una razón plena (DN, 352), corregiría las deficiencias de la identidad represiva sin entregarse al horror de lo difuso, de la violencia originaria o de la naturaleza terrorífica, que una segunda naturaleza más brutal proyecta ilusoriamente como idílica. A ello apunta Adorno en las complejas relaciones entre lo psicológico y lo social, entre individuo y sociedad, que expone en el texto que el lector tiene en sus manos, esbozo de su reflexión sobre la libertad en DN. «Sólo quien pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de verdad que se mantuviera inalterada.»<sup>65</sup>

A. AGUILERA

Verano de 1991

## LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA

65. *Minima moralia*, pág. 59.

1931

## LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. La filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual. Antes de cualquier respuesta, tal función se encuentra ya en la pregunta; esa pregunta que hoy se califica de radical y, aun así, es la menos radical de todas: la pregunta por el Ser sin más, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas idealistas que pretende superar. Pues esta pregunta da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se ade-

cua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente.<sup>1</sup> Pero la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado, y con ello se ha vuelto implanteable la cuestión de esa idea de lo existente que una vez pudo alzarse inmóvil en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que quizás se haya desvanecido para siempre a ojos humanos desde que sólo la historia sale fiadora de las imágenes de nuestra vida. La idea del Ser se ha vuelto impotente en filosofía; no más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real se deja subordinar como totalidad a la idea del Ser que le asignaría su sentido, ni la idea de lo existente se deja construir basándose en los elementos de lo real. Se ha perdido para la filosofía, y con ello se ha visto afectada en su mismo origen la pretensión de ésta a la totalidad de lo real.

De ello da fe la misma historia de la filosofía. La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio autonoma*, tal fue la tesis de todo sistema idealista, debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y toda realidad. Tal tesis se ha disuelto a sí misma. El neokantismo de la escuela de Marburgo, que aspiraba con el máximo rigor a hacerse con el contenido de la reali-

1. «das Seiende» se ha traducido habitualmente como «lo existente», salvo cuando no resultara demasiado forzado o impreciso utilizar «el ente».

dad partiendo de categorías lógicas, ha salvado desde luego el carácter cerrado de su sistema, pero desistiendo para ello de todos sus derechos sobre la realidad, y se ve remitido a una región formal en que la determinación de cualquier contenido se volatiliza como punto final virtual de un proceso sin fin. La posición antagónica a la escuela de Marburgo en los círculos idealistas, esa filosofía de la vida de Simmel orientada psicológicamente y con un tono irracionalista, ha mantenido el contacto con la realidad de la que trata, claro, pero ha perdido a cambio todo derecho a dar sentido a una empiria acuciante, y se ha resignado a un concepto naturalista de lo viviente, ciego y aún sin esclarecer, al que trata en vano de elevar a una aparente y nada clara trascendencia del plus-de-vida.

Por último esa escuela del Sudoeste alemán, la de Rickert, que media entre ambos extremos, piensa que dispone en los valores de unos patrones de medida más concretos y manejables que aquellos con los que cuentan los de Marburgo en las ideas, y ha dado forma a un método que relaciona esos valores con la empiria de un modo como siempre frágil. Pero el lugar y el origen de los valores siguen sin determinar; se encuentran en alguna parte entre la necesidad lógica y la multiplicidad psicológica, ni vinculantes en lo real, ni transparentes en lo espiritual; una apariencia de ontología que es incapaz de soportar tanto la pregunta «¿de dónde les viene su vigencia?» como la de «¿adónde lleva su vigencia?».

Apartadas de las grandes tentativas de solución de la filosofía idealista, trabajan las filosofías científicas, que renuncian desde el comienzo mismo a esa pregunta fundamental del idealismo acerca de la constitución de lo real, que sólo le siguen concediendo alguna validez en el marco de una propedeútica a las ciencias particulares desarrolladas, en especial a las ciencias de la Naturaleza, y que creen disponer de un fundamento más firme en los datos, ya sean los relativos al sistema de la conciencia (*Bewusstseinszusammenhang*), ya los de la investigación de las ciencias particulares. En tanto han perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propias constataciones están inextricablemente anudadas en cada uno de sus supuestos con los problemas históricos y con la historia del problema, y que no se pueden resolver con independencia de aquéllos.

En esta situación viene a insertarse ese intento del espíritu filosófico que evoca el nombre de fenomenología: el empeño en lograr, tras la decadencia de los sistemas idealistas y con el instrumento del idealismo, la *ratio autonoma*, un orden del ser vinculante y situado por encima de lo subjetivo. La más profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas es que precisamente aspiren a alcanzar, por medio de las mismas categorías que trajo a la luz el pensamiento subjetivo, postcartesiano, esa objetividad que tales intenciones contradicen en su mismo origen. Por eso no es ningún azar que la fenomenología tomara

en Husserl el idealismo trascendental como punto de partida, y cuanto más tratan de ocultar ese origen los productos más tardíos de la fenomenología, menos pueden renegar de él. El descubrimiento realmente productivo de Husserl —más importante que el método de la «intuición de esencia» que causa un mayor efecto de cara al exterior— fue haber reconocido y hecho fructífero el concepto de lo dado irreducible, tal como lo habían configurado las orientaciones positivistas, en toda su significación para el problema fundamental de las relaciones entre razón y realidad. El arrancó a la psicología ese concepto de una intuición que se da como algo originario, y al dar forma al método descriptivo volvió a ganar para la filosofía una fiabilidad que había perdido mucho tiempo atrás entre las ciencias particulares. Pero no se puede desconocer que en conjunto los análisis de lo dado de Husserl siguen ligados a un implícito sistema de idealismo trascendental cuya idea finalmente también está formulada en Husserl —y el hecho de que Husserl lo manifestara abiertamente revela la grande y pura rectitud del pensador—, ni desconoce tampoco que «el tribunal de la Razón» sigue siendo en él la última instancia competente para las relaciones entre razón y realidad; y que, por tanto, todas las descripciones de Husserl forman parte del círculo de esa Razón. Husserl ha purificado al idealismo de todo exceso especulativo, y lo ha llevado a la medida máxima de realidad que le resulta alcanzable. Pero no lo ha hecho explotar. En

su ámbito impera el espíritu autónomo, como en Cohen y Natorp; es sólo que ha renegado de la pretensión de una fuerza productiva del espíritu, de esa espontaneidad kantiana o fichteana, y se conforma, como Kant mismo se conformó, con tomar posesión de la esfera de lo que le resulta adecuadamente accesible. La errónea concepción de la historia filosófica de los últimos treinta años quiere ver una limitación de Husserl en esta auto-limitación de la fenomenología, y la considera como comienzo de un desarrollo que al final conduce precisamente al proyecto realizado de ese orden del ser que, en la descripción de Husserl, sólo formalmente se adecua a la relación noético-noemático. He de contradecir de manera expresa esa concepción. El tránsito a la «fenomenología material» se ha logrado sólo en apariencia, y al precio de esa fiabilidad de lo hallado que era lo único que le garantizaba al método fenomenológico un título de derecho. Cuando en el desarrollo de Max Scheler las eternas verdades fundamentales se desataron en una súbita metamorfosis para ser desterradas al final a la impotencia de su transcendencia, se puede ver en ello ciertamente el infatigable impulso a cuestionar de un pensamiento que sólo en el movimiento de un error a otro llega a convertirse parcialmente en la verdad. Pero ese desarrollo enigmático e inquietante de Scheler pide ser comprendido con más rigor que bajo la mera categoría de destino espiritual individual. Más bien señala que el tránsito de la fenomenología desde la región formal-ideal

a la material y objetiva no podía lograrse sin saltos ni dudas, sino que la imagen de una verdad suprahistórica, como de manera tan seductora trazó una vez esa filosofía sobre el telón de fondo de la doctrina católica acabada y completa, se enmarañó y deshizo tan pronto como se trató de buscar tal verdad precisamente en la realidad cuya captación constituía el programa de la «fenomenología material».

El último viraje de Scheler me parece obtener su derecho en verdad ejemplar del hecho de haber reconocido que el salto entre las ideas eternas y la realidad, para superar el cual se adentró la fenomenología en la esfera material, era en sí mismo de carácter material-metafísico, abandonando así la realidad a un ciego «impulso» cuya relación con el cielo de las ideas es oscura y problemática, y apenas si deja espacio aún a la más leve traza de esperanza. En Scheler la fenomenología material se ha replegado dialécticamente sobre sí misma: de su proyecto ontológico ya sólo queda la mera metafísica del impulso; la última eternidad de que dispone su filosofía es la de una dinámica ilimitada a la que nada gobierna. Desde esta perspectiva, también la doctrina de Martin Heidegger se presenta con un aspecto distinto de aquel con que la hace aparecer ese *pathos* de un comenzar desde el principio que explica sus efectos hacia el exterior. En lugar de la pregunta por las ideas objetivas y el Ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos publicados, entra en escena el ser subjetivo; la exigencia de la

ontología material se reduce al terreno de la subjetividad, en cuyas profundidades busca lo que no es capaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad. Por eso no es casualidad, ni siquiera desde la perspectiva de la historia de la filosofía, que Heidegger recurra precisamente al último proyecto de ontología subjetiva que produjo el pensamiento occidental, la filosofía existencial de Sören Kierkegaard. Pero el proyecto de Kierkegaard está roto, y es irreproducible. La dialéctica imparabable de Kierkegaard no fue capaz de alcanzar en la subjetividad ningún Ser firmemente fundado; el último abismo que se le abrió fue el de la desesperación en que se desploma la subjetividad; una desesperación objetiva que transforma como por ensalmo el proyecto del Ser en subjetividad, en un proyecto de infierno; del que la subjetividad no sabe salvarse de otro modo que mediante un «salto» en la trascendencia, que sigue siendo figurado, sin contenido, mero acto subjetivo de pensamiento, y que encuentra su definición suprema en la paradoja de que ahí el espíritu subjetivo tiene que sacrificarse a sí mismo, reteniendo a tal fin una fe cuyo contenido, casualmente para la subjetividad, brota sólo de la Biblia. Heidegger sólo es capaz de sustraerse a tal consecuencia aceptando una realidad adialéctica por principios e históricamente predialéctica, una realidad siempre «a mano» (*zurhanden*, disponible). Pero también en su caso salto y negación dialéctica del ser subjetivo constituyen la única justificación del mismo: es sólo que el análisis de aquello con lo

que uno se encuentra —en lo que Heidegger sigue vinculado a la fenomenología y se diferencia por principios de la especulación idealista de Kierkegaard—, prohíbe toda trascendencia de una fe, así como todo recurso espontáneo a ella en el sacrificio del espíritu subjetivo, en su lugar ya sólo reconoce una trascendencia hacia el «ser así» (*So-sein*) vital, ciego y oscuro: en la muerte. Con la metafísica de la muerte de Martin Heidegger, la fenomenología rubrica un desarrollo que ya inaugurara Scheler con su doctrina del impulso. No puede silenciarse que con ella la fenomenología está en trance de acabar justamente en ese vitalismo al que en su origen retó: la trascendencia de la muerte en Simmel sólo se diferencia de la de Heidegger en que conserva categorías psicológicas donde Heidegger habla de categorías ontológicas, sin que en el asunto mismo —por ejemplo en el análisis del fenómeno de la angustia— se pueda encontrar ya un medio seguro de distinguirlas. Concuerta con esta manera de entender el proceso —transición de la fenomenología al vitalismo— el hecho de que Heidegger sólo supiera sustraerse a la segunda gran amenaza para la fenomenología ontológica, el historicismo, ontologizando el tiempo y poniéndolo como constituyente de la esencia hombre: con lo que el empeño de la fenomenología material por buscar lo eterno en el ser humano se disuelve paradójicamente: sólo queda como eterno la temporalidad. A las pretensiones ontológicas ya sólo les bastan entonces aquellas categorías de cuya hegemonía exclu-

siva quería librar al pensamiento la fenomenología: mera subjetividad y mera temporalidad.

Con el concepto de «estar arrojado» (*Geworfenheit*), puesto como condicionante último del Ser del hombre, la vida se torna tan ciega y vacía de sentido en sí misma como sólo lo era en la filosofía de la vida, y la muerte puede asignarle algún sentido positivo tan poco aquí como allí. La pretensión de totalidad del pensamiento ha sido arrojada de vuelta al pensamiento mismo, y finalmente, también aquí quebrantada. Sólo se precisa comprender lo estrecho de las categorías existenciales de Heidegger, estar arrojado, angustia y muerte, incapaces de desterrar la plenitud de lo viviente, y el puro concepto de vida se apodera ya por completo del proyecto ontológico heideggeriano. Si no se engaña, con esa ampliación Heidegger prepara ya la decadencia definitiva de la filosofía fenomenológica. Por segunda vez la filosofía se encuentra impotente ante la pregunta por el Ser. Frente a la tarea de describirlo como independiente y fundamental se encuentra tan poco capaz de desplegarlo a partir de sí misma como lo fuera con anterioridad.

He entrado en el terreno de la más reciente historia de la filosofía no por la generalizada orientación hacia la historia del espíritu, sino porque la cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretenerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la for-

mulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual. No se entiende por actualidad una vaga «caducidad» o no caducidad basándose en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino más bien en lo siguiente: si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales. De ninguna manera hay que tomar ésta como una pregunta retórica, sino literal; hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía. La liquidación de la filosofía se ha emprendido hoy con una seriedad como jamás se diera por parte de la ciencia, en especial de la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso porque hace mucho que las ciencias particulares, y también las ciencias matemáticas de la naturaleza, se han desembarazado del aparato conceptual naturalista al que estuvieron sometidas en el siglo XIX frente a la teoría del conocimiento idealista, y en ellas ha tomado cuerpo plenamente el contenido de la crítica epistemológica. Con ayuda de los más precisos métodos de la crítica epistemológica, la lógica más avanzada —pienso en la nueva escuela de Viena, surgida de Schlick y prolongada a través de Carnap y Dubislav, que



trabaja en estrecha relación con la logística y con Rusell— ha restringido exclusivamente a la experiencia todo conocimiento ampliable en sentido propio, y trata de formular en enunciados analíticos, en tautologías, todos aquellos enunciados que recurran a algo más allá del ámbito de la experiencia y su relatividad. Según esto, la pregunta kantiana por cómo están constituidos los juicios sintéticos a priori carecería de objeto en todo caso, porque no existen tales juicios; queda prohibido rebasar de cualquier forma lo verificable por experiencia; la filosofía se convierte exclusivamente en instancia de ordenación y control de las ciencias particulares, sin poder permitirse añadir nada sustancial de su propia cosecha a los hallazgos de aquéllas. A ese ideal de filosofía a todo trance científica le corresponde como complemento y anexo —no, desde luego, en el caso de la escuela de Viena, pero sí en el de toda concepción que quiera defender a la filosofía de la pretensión exclusiva de científicidad y que, sin embargo, reconozca la validez de esa pretensión— un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía de cuanto sea arte; se debería liquidar sucintamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares antes que venir en su ayuda con un ideal literario que no representa más que un ropaje ornamental de falsas ideas.

Ahora bien, aun así hay que decir que la tesis de la solubilidad por principio de todos los plan-

teamientos filosóficos en los propios de las ciencias particulares tampoco está hoy a salvo de cualquier duda, y sobre todo, que esa tesis no está en absoluto tan libre de suposiciones filosóficas como se concede a sí misma. Quisiera recordar exclusivamente dos problemas que no es posible dominar basándose en ella: por una parte, el problema del sentido de lo «dado», categoría fundamental de todo empirismo en la que sigue planteándose una y otra vez la cuestión del correspondiente sujeto, y que sólo se puede contestar historicofilosóficamente (*geschichtsphilosophisch*): pues el sujeto de lo dado no es algún sujeto trascendental, ahistóricamente idéntico, sino que toma una figura cambiante e históricamente comprensible. En el marco del empiriocriticismo, incluido el más moderno, esa cuestión no se ha planteado, sino que se ha aceptado con ingenuidad el punto de partida kantiano. El otro problema es muy corriente en ese marco, pero sólo se ha resuelto de manera arbitraria y sin ningún rigor: el de la conciencia ajena, el del yo ajeno, que para el empiriocriticismo sólo puede hacerse accesible por analogía, sólo reconstruirse después tomando como base la experiencia propia; puesto que el método empiriocriticista, sin embargo, ya presupone necesariamente una conciencia ajena en el lenguaje del que dispone y en su postulado de verificabilidad. Simplemente con estas dos cuestiones, la escuela de Viena ya se inserta precisamente en esa continuidad filosófica que quisiera mantener apartada de sí. No obstante, esto nada

dice en contra de la extraordinaria importancia de esa escuela. Veo su relevancia menos en que hubiera logrado en la práctica el proyectado traslado de la filosofía a la ciencia que en el hecho de que, gracias a la precisión con que formula todo aquello que en la filosofía es ciencia, realce los contornos de cuanto en la filosofía está sometido a instancias diversas de la lógica y las ciencias particulares. La filosofía no se transformará en ciencia, pero bajo la presión de los ataques empiristas desterrará todas las cuestiones que, por específicamente científicas, resultan adecuadas para las ciencias particulares y enturbian los planteamientos filosóficos. No entiendo ese proceso como que la filosofía tuviera que desechar otra vez, o al menos aflojar, ese contacto con las ciencias particulares que finalmente ha vuelto a conseguir, y que hay que contar entre los resultados más afortunados de la más reciente historia de la filosofía. Al contrario. Plenitud material y concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo podría tomar del estado contemporáneo de las ciencias particulares. Tampoco se podría permitir elevarse por encima de las ciencias particulares tomando sus «resultados» como algo acabado y meditando sobre ellos a una distancia prudencial, sino que los problemas filosóficos se encuentran en todo momento, y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares. La filosofía no se distingue de la ciencia, como afirma todavía hoy una opinión trivial, en virtud de un mayor

grado de generalidad, ni por lo abstracto de sus categorías ni por lo acabado del material. La diferencia, mucho más honda, radica en que las ciencias particulares aceptan sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más fundamentales, como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo, en tanto la filosofía concibe ya el primer hallazgo con el que se tropieza como un signo que está obligada a descifrar. Dicho de una forma más llana: el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación. Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de la verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman. La historia de la filosofía no es otra cosa que la historia de tales entrelazamientos; por eso le son dados tan pocos «resultados»; por eso constantemente ha de comenzar de nuevo; por eso no puede aun así prescindir ni del más mínimo hilo que el tiempo pasado haya devanado, y que quizás complete la trama que podría transformar las cifras en un texto. Según esto, la idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del «sentido» con el que se la confunde la mayoría de las veces. Por una parte, no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido».

La ruptura en el Ser mismo prohíbe toda justificación semejante de lo existente; ya pueden nuestras imágenes perceptivas ser figuras, que el mundo en que vivimos y que está constituido de otro modo no lo es; el texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, quizás nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoniacos. Por otra parte, la idea de interpretación no exige la aceptación de un segundo mundo, un trasmundo que se haría accesible mediante el análisis del que aparece. El dualismo de lo inteligible y lo empírico tal como lo estableció Kant y como, según la perspectiva postkantiana, lo habría afirmado ya Platón, cuyo cielo de las ideas con todo aún permanece en el mismo sitio y abierto al pensamiento—ese dualismo hay que incluirlo en la cuenta del ideal de investigación antes que en la del ideal de interpretación, un ideal de investigación que espera reducir la pregunta a elementos dados y conocidos, y en donde nada sería más necesario que la sola respuesta—. Quien al interpretar busca tras el mundo de los fenómenos un mundo en sí que le subyace y sustenta, se comporta como alguien que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se encontraría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, mientras que la función del solucionar enigmas es iluminar como un relámpago la figura del enigma y ha-

cerla emerger, no empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla. La auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente, y al mismo tiempo la hace consumirse. Y así como las soluciones de enigmas toman forma poniendo los elementos singulares y dispersos de la cuestión en diferentes órdenes, hasta que cuajen en una figura de la que salta la solución mientras se esfuma la pregunta, la filosofía ha de disponer sus elementos, los que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes o, por decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, en diferentes ordenaciones tentativas, hasta que encajen en una figura legible como respuesta mientras la pregunta se esfuma. No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente (véase Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlín 1928, pág. 9-44, en particular págs. 21 y 33); una tarea a la que la filosofía sigue estando vinculada, porque su chispa luminosa no sabría inflamarse en otra parte que no fuera contra esas duras cuestiones. Aquí se podría buscar la afinidad, en apariencia tan asombrosa y chocante, que existe en-

tre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista; un programa al que tanto más se adecuará la manera materialista de proceder cuanto más alejado permanezca del correspondiente «sentido» de sus objetos y menos se remita a algún sentido implícito, pongamos por ejemplo religioso. Pues hace mucho que la interpretación se ha separado de toda pregunta por el sentido, o lo que quiere decir lo mismo, los símbolos de la filosofía se han derrumbado. Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad, esto significa de antemano que tiene que aprender a apañárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en el idealismo, lo particular parecía representar a lo general; y sacrificar los grandes problemas de cuya grandeza pretendía antes salir fiadora la totalidad, mientras que hoy la interpretación se escapa entre las anchas mandíbulas de los grandes problemas. Si la interpretación sólo llega a darse verdaderamente por composición de elementos mínimos, entonces ya no tiene parte alguna que tomar en los grandes problemas en sentido heredado, o sólo de manera tal que haga cristalizar en un hallazgo concreto la cuestión total que antes ese hallazgo parecía re-

presentar en forma simbólica. La desconstrucción en pequeños elementos carentes de toda intención se cuenta según esto entre los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica; el viraje hacia la «escoria del mundo de los fenómenos» que proclamara Freud tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis, así como el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía proviene no sólo del predominio empírico de ésta, sino asimismo de la exigencia inmanente de interpretación filosófica. Si la filosofía quisiera preguntar hoy por la relación en términos absolutos entre la cosa en sí y los fenómenos o, por recurrir a una formulación más actual, preguntar por el sentido del ser sin más, se quedaría en una arbitrariedad formal o bien se escindiría en una multiplicidad de posibles visiones del mundo a elegir; dando no obstante por sentado —voy a dar un ejemplo a título de experimento mental sin afirmar que sea posible su realización de hecho—, dando, así pues, por sentado que fuera posible agrupar los elementos de un análisis social de modo que sus interrelaciones formaran una figura en la que quedara superado cada elemento particular, una figura que sin duda no preexiste orgánicamente sino que tiene que ser producida: la forma mercancía. Entonces, no se habría resuelto con ello el problema de la cosa en sí; tampoco si, por ejemplo, se hubieran señalado las condiciones sociales en las que llega a producirse el problema de la cosa en sí, algo que Lukács pensaba todavía como solución; pues el contenido de

verdad de un problema es diferente por principio de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las cuales se desarrolla. Pero sí sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí se esfumara sin más: que la figura histórica de la forma mercancía y del valor de cambio, a manera de fuente de luz, dejara al descubierto la configuración de una realidad en pos de cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano el problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido ulterior que fuera separable de su manifestación histórica, primera y única. No quisiera plantear aquí afirmaciones materiales, sino sólo indicar la dirección en la que alcanzo a ver las tareas de la interpretación filosófica. Pero si esas tareas estuviesen correctamente formuladas, algo se habría arreglado, en todo caso, en cuanto a las cuestiones de principio filosóficas, algo cuyo planteamiento explícito quisiera evitar aquí. Para ser precisos, que la función que las cuestiones filosóficas heredadas esperaban ver cumplida por ideas suprahistóricas, con un modo de significación simbólico, sería cubierta por ideas constituidas intrahistóricas y asimbiólicamente. Pero así se habría planteado también de un modo fundamentalmente diferente la relación entre ontología e historia, sin que por ello se necesitara el asidero artificial de ontologizar la historia como totalidad en figura de mera «historicidad», con lo que se perdería cualquier tensión específica entre interpretación y objeto y quedaría exclusivamente un historicis-

mo enmascarado. En vez de esto, mi concepción ya no haría de la historia el lugar desde el que las ideas ascienden, se elevan de manera independiente y vuelven a esfumarse, sino que las imágenes históricas serían en sí mismas semejantes a ideas cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad, en lugar de que la verdad sobreviniera como intención en la historia. Es sólo que interrumpo aquí esta línea de pensamiento: pues las declaraciones generales no son en parte alguna tan cuestionables como ante una filosofía que quisiera excluir de sí misma toda declaración abstracta y general, y que sólo precisa de las suyas por la situación de necesidad de una transición. Por lo que quisiera esbozar una segunda relación esencial entre filosofía interpretativa y materialismo. Decía antes: la respuesta al enigma no es el «sentido» del enigma de modo tal que ambos pudiesen subsistir al mismo tiempo, que la respuesta estuviese contenida en el enigma, que el enigma lo constituyera exclusivamente su forma de aparición y que encerrara la respuesta en sí mismo como intención. Más bien, la respuesta está en estricta antítesis con el enigma; necesita ser construida a partir de los elementos del enigma, que no es algo lleno de sentido, sino insensato, y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente. El movimiento que aquí se lleva a cabo como juego lo lleva a cabo en serio el materialismo. Serio significa ahí que la contestación no se queda en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es la pra-

xis quien la da. La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista. A esa relación la ha denominado el materialismo con un término filosóficamente acreditado: dialéctica. Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica. Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente. Es superfluo especificar de forma explícita una concepción del pragmatismo en la que teoría y praxis se ensamblan del mismo modo que en la dialéctica.

Así como soy consciente con toda claridad de la imposibilidad de desarrollar el programa que les presenté —una imposibilidad que no resulta sólo de lo apretado del tiempo, sino que se da de forma general precisamente porque, en cuanto programa, no se puede desarrollar en toda su ple-

nitud y generalidad—, también me siento en la obligación de ofrecerles a ustedes algunas indicaciones. Para empezar, la idea de interpretación no retrocede ante esa liquidación de la filosofía que, me parece, señala el desplome de las últimas pretensiones filosóficas de totalidad.

Pues excluir estrictamente todas las preguntas ontológicas en el sentido tradicional, evitar conceptos generales invariables —incluyendo por ejemplo también el de ser humano—, suprimir toda idea de una totalidad autosuficiente del espíritu, incluyendo la de una «historia del espíritu» cerrada en sí misma, y concentrar las preguntas filosóficas sobre complejos intrahistóricos concretos de los que no deberían desprenderse, son todos postulados que desembocan en algo sobremanera similar a una disolución de lo que hasta ahora se llamaba la filosofía. Como el pensamiento filosófico del presente, y en cualquier caso el oficial, ha mantenido apartadas de sí tales exigencias, o en todo caso contempla la posibilidad de asimilar algunas de ellas debidamente dulcificadas, la crítica del pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales. No temo el reproche de negativismo estéril —una expresión a la que Gottfried Keller caracterizó una vez como «repostería de pan de especias»—. Si de hecho la interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente, entonces el primer punto de ataque dialéctico se lo brinda una filosofía que cultiva precisamente aquellos problemas cuya supresión parece más acuciante

que añadir una nueva respuesta a tantas antiguas. Sólo una filosofía por principios adialéctica y orientada a una verdad sin historia podría figurarse que los antiguos problemas se pueden dejar de lado olvidándolos y empezando tan frescos desde el principio. Sí, la patraña de un comienzo es precisamente lo primero que se ofrece a la crítica en la filosofía de Heidegger. Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que se han dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica. Esa comunicación tendrá que tomar su material de las ciencias particulares, y de forma preponderante de la sociología, que hace cristalizar pequeños elementos carentes de intencionalidad, y no obstante asociados al material filosófico, tal como los necesita la actividad de agrupación interpretativa. Uno de los filósofos académicos con mayor influencia en la actualidad habría respondido a la pregunta por las relaciones entre sociología y filosofía más o menos lo siguiente: mientras el filósofo, a semejanza de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el que escala las fachadas, el que por fuera trepa y saca todo lo que esté a su alcance. Me inclinaría a aceptar la comparación y a desarrollarla en beneficio de las funciones de la sociología respecto a la filosofía. Pues la casa, esa gran casa, hace tiempo que está a punto de desplomarse desde sus mismos cimientos amenazando no sólo con aplastar a todos los que

se encuentran en ella, sino también con hacer que se pierdan todas las cosas que allí se custodian, algunas de las cuales son insustituibles. Si ese escalador de fachadas roba algunas de esas cosas a menudo semiolvidadas, hará un buen trabajo, en la medida en que así las pondrá a salvo; difícilmente las retendrá en su poder mucho tiempo, pues a él le resultan de poco valor. Claro que el reconocimiento de la sociología por parte de la interpretación filosófica precisa de alguna restricción. Para la filosofía interpretativa se trata de construir alguna clave que haga abrirse de golpe a la realidad. En cuanto al tamaño de esas categorías clave, la cosa está planteada de una forma muy peculiar. El antiguo idealismo eligió unas demasiado grandes; así que no entraban de ninguna manera en el ojo de la cerradura. El puro sociologismo filosófico las elige demasiado pequeñas; entrar, entran, pero la puerta no se abre. Una gran parte de los sociólogos lleva tan lejos el nominalismo que los conceptos se vuelven demasiado pequeños para organizar los demás a su alrededor, para formar una constelación con ellos. Sólo dejan tras de sí un sistema inabarcable e inconsecuente de meras definiciones del tipo «estohí», que se burla de toda organización y que no arroja como resultado ninguna clase de criterio. Así se ha superado por ejemplo el concepto de clase sustituyéndolo por un sinnúmero de descripciones de grupos particulares, sin poder ordenarlos ya en unidades de rango superior, por más que aparezcan como tales en lo empírico; o se ha pri-



vado a uno de los conceptos más importantes, el de ideología, de todo su filo, al definirlo de un modo formal como la correspondencia de determinados contenidos de conciencia con determinados grupos, sin permitir que se plantee ya la cuestión de la verdad o falsedad de los contenidos mismos. Esa especie de sociología se inserta en una especie de relativismo generalizado cuya generalidad puede reconocer ya la interpretación filosófica tan poco como cualquier otra, y para cuya corrección dispone en el método dialéctico de un medio suficiente. Al hablar de que la filosofía dispone del material conceptual, no pierdo de vista la estructuración y las formas de agrupación del material de la investigación, la construcción y creación de constelaciones. Pues las imágenes históricas, que no forman el sentido de la existencia, pero resuelven y disuelven sus cuestiones, no son meramente algo dado por sí mismo. No se encuentran listas ya en la historia como preparados orgánicos; no es preciso descubrir visión ni intuición alguna al respecto, no son mágicas divinidades de la historia que habría que aceptar y honrar. Antes bien, han de ser producidas por el hombre, y sólo se justifican al demoler la realidad en torno suyo con una evidencia fulminante. En esto se diferencian radicalmente de los arquetipos arcaicos, míticos, que encuentra el psicoanálisis, y que Klages espera poder preservar como categorías de nuestro conocimiento. Ya pueden coincidir con ellos en cien rasgos: se diferencian allí donde describen su trayectoria inexorable ha-

cia lo más alto del hombre; son manejables y comprensibles, instrumentos de la razón humana, incluso donde parecen organizar objetivamente a su alrededor el ser objetivo a modo de núcleos magnéticos. Son modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado. Se podría ver aquí un intento de retomar esa antigua concepción de la filosofía que formulara Bacon, y en pos de la cual se esforzara apasionadamente Leibniz: una concepción ante la que el idealismo se sonreía como ante una extravagancia: la del *ars inveniendi*. Cualquier otra forma de entender los modelos sería gnóstica e inadmisible. Pero el Organon de ese *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma. Si es que la idea de interpretación filosófica que me había propuesto exponer ante ustedes tiene alguna vigencia, se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta.

Sé bien que muchos, quizá la mayoría de ueste-



des, no estarán de acuerdo con lo que aquí les presento. No sólo el pensamiento científico, sino más aún la ontología fundamental contradicen mis convicciones acerca de las tareas actuales de la filosofía. Ahora bien, un pensamiento que no parte de la concordancia consigo mismo, sino de relaciones objetivas, no suele acreditar su derecho a existir refutando las objeciones que se le opongan, sino por su fecundidad, en el sentido en que Goethe manejó este concepto. Con todo, quizá me esté permitido decir aún algunas palabras respecto a las objeciones más actuales, no al modo en que yo las hubiera construido, sino tal y como algunos representantes de la ontología fundamental las expresaron, incluyéndome en la formulación de una teoría según la cual lo que yo habría hecho hasta ahora en la práctica habría sido exclusivamente descarriar la interpretación filosófica. Una objeción central es la de que también a mi concepción subyacería un concepto de hombre, un proyecto de existencia; es sólo que por una angustia ciega ante el poder de la historia me asustaría desarrollar clara y consecuentemente esas invariantes y las dejaría en la penumbra; en lugar de lo cual, yo le conferiría a la facticidad histórica o a su ordenación el poder que propiamente les corresponde a las invariantes, a las piezas ontológicas fundamentales, practicaría la idolatría del Ser históricamente producido, privaría a la filosofía de cualquier patrón de medida constante, la haría esfumarse en un juego estético de imágenes, y transformaría la *prima philosophia*

en ensayismo filosófico. Frente a esas objeciones, de nuevo, sólo puedo mantener que reconozco la veracidad de la mayor parte de lo contenido en sus afirmaciones, pero que lo considero filosóficamente legítimo. No voy a ser yo quien decida si subyace a mi teoría una determinada manera de entender el hombre y la existencia. Pero discuto la necesidad de recurrir a ella. Esa es una exigencia de un comienzo absoluto como sólo puede cumplir el puro pensamiento consigo mismo; una exigencia cartesiana que cree tener que llevar el pensamiento a la forma de sus supuestos conceptuales previos, de sus axiomas. Pero una filosofía que no admite ya la suposición de su autonomía, que ya no cree en la realidad fundada en la *ratio*, sino que admite una y otra vez el quebrantamiento de la legislación racional autónoma por parte de un ser que no se le adecua ni puede ser objeto, como totalidad, de un proyecto racional, una filosofía así no recorrerá hasta el final el camino de los supuestos racionales, sino que se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreducible realidad; si se adentra más allá en la región de las suposiciones, sólo podrá alcanzarlas de un modo puramente formal, y al precio de esa realidad en la que se sitúan las tareas que le son más propias. La irrupción de lo irreducible sin embargo se lleva a cabo de una forma histórica concreta, y por eso le da el alto al movimiento del pensamiento hacia las suposiciones. La productividad del pensamiento sólo es capaz de acreditarse dialécticamente en la concreción

histórica. Ambas establecen comunicación en los modelos. En cuanto a los esfuerzos por buscar una forma adecuada para esa comunicación, con mucho gusto cargo a mi cuenta ese reproche de «ensayismo».

Los empiristas ingleses al igual que Leibniz llamaron ensayos a sus escritos filosóficos, porque la violencia de la realidad recién abierta con la que tropezó su pensamiento les forzaba siempre a la osadía en el intento. Sólo el siglo postkantiano perdió junto con la violencia de lo real la osadía del intento. Por eso el ensayo se ha trocado de una forma de la gran filosofía en una forma menor de la estética, bajo cuyo aspecto, pese a todo, huyó a cobijarse una concreción de la interpretación de la cual no dispone hace ya mucho la filosofía propiamente dicha, con las grandes dimensiones de sus problemas. Si al arruinarse toda seguridad en la gran filosofía el ensayo se mudó allí, si al hacerlo se vinculó con las interpretaciones limitadas, perfiladas y nada simbólicas del ensayo estético, ello no me parece condenable en la medida en que escoja correctamente sus objetos: en la medida en que sean reales. Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente.

1932

## LA IDEA DE HISTORIA NATURAL

Quizá pueda permitirme anticipar que cuanto voy a decir aquí no es una «ponencia» en sentido propio, ni una comunicación de resultados ni una rotunda presentación sistemática, sino algo que se sitúa en el plano del ensayo y que no es sino un esfuerzo por retomar y llevar más lejos la llamada discusión de Francfort. Soy consciente de que se comenta mucho y mal sobre esa discusión, pero también de que aun así su punto central está correctamente establecido, y de que sería erróneo volver a comenzar siempre desde el principio.

Me permito hacer notar algo respecto a la terminología. Cuando aquí se habla de historia natural, no se trata de esa cierta manera de entender la historia natural en un sentido precientífico tradicional, ni siquiera de historia de la naturaleza, al modo en que la naturaleza es el objeto de las ciencias de la naturaleza. El concepto de naturaleza que aquí se emplea no tiene nada que ver en absoluto con el de las ciencias matemáticas de la naturaleza. No puedo desarrollar por anticipado lo que significan historia y naturaleza en lo que sigue. Pero no descubro demasiado si digo que la perspectiva en que se orienta cuanto voy a decir

es propiamente la superación de la antítesis habitual entre naturaleza e historia; que, por lo tanto, donde opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones de esencia de una validez definitiva, sino que persigo el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura separación. A modo de aclaración de ese concepto de naturaleza que quisiera disolver, baste decir que se trata de un concepto tal que, de querer traducirlo al lenguaje conceptual filosófico más frecuente, podría hacerlo antes que nada por el concepto de lo mítico. También este concepto es completamente vago, y una determinación más precisa del mismo no puede resultar de definiciones previas, sino tan sólo del análisis. Por «mítico» se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemente, lo que en ella hay de sustancial. Lo que estas expresiones acotan es lo que aquí se entiende por «naturaleza».

Y la cuestión que se plantea es la de la relación entre esa naturaleza y lo que entendemos por historia, donde «historia» designa una forma de conducta del ser humano, esa forma de conducta transmitida de unos a otros que se caracteriza ante todo porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su

verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad.

Quisiera desarrollar cómo entiendo yo la idea de historia natural tomando como base un análisis o una revisión correcta del planteamiento ontológico de la cuestión en las discusiones actuales. Esto supone tomar «lo natural» como punto de partida. Pues la cuestión de la ontología, tal como hoy se plantea, no es otra cosa que lo que yo he llamado naturaleza. Después estableceré un segundo punto desde el que trataré de desarrollar el concepto de historia natural, a partir de la problemática de la filosofía de la historia, con lo que se concretará y llenará de contenido ese concepto de una manera ya notable. Tras haber introducido someramente ambas cuestiones, trataré de articular el concepto mismo de historia natural, y de exponer ante ustedes aquellos elementos que parecen caracterizarla.

I. Para empezar, la cuestión de la situación ontológica en el presente. Si siguen ustedes el planteamiento ontológico tal como se ha desarrollado especialmente en el ámbito de la llamada fenomenología, y ante todo de la fenomenología posthusserliana, es decir, a partir de Scheler, se puede decir que la verdadera intención de partida de ese planteamiento ontológico es superar la posición subjetivista en filosofía, y sustituir una filosofía que contempla la perspectiva de disolver todas las determinaciones del Ser en determi-

naciones del pensamiento, que cree poder fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad, remplazándola por un planteamiento mediante el cual se ganaría un Ser diferente, radicalmente diferente, una región del Ser fundamentalmente diferente, una región del Ser trans-subjetiva, *óntica*. Y se habla de ontología en la medida en que a partir de ese *ὄν* se debe alcanzar el *λόγος*. Ahora bien, la paradoja de base de toda ontología en la filosofía actual es que el medio con el que se trata de alcanzar el Ser trans-subjetivo no es otro que la misma *ratio* subjetiva que con anterioridad puso en pie la estructura del idealismo crítico. Los esfuerzos ontológicos de esa fenomenología se presentan como un intento de alcanzar el Ser trans-subjetivo con los medios de la *ratio* autónoma y con el lenguaje de la *ratio*, pues no hay disponibles otros medios y otro lenguaje. Entonces esa pregunta ontológica por el Ser se articula de una manera doble: en primer lugar, como pregunta por *el Ser mismo* como aquello que desde la Crítica de Kant se había arrinconado como cosa en sí por detrás de los planteamientos filosóficos, y que ahora se vuelve a sacar de allí. Pero, al mismo tiempo, se articula también como pregunta por *el sentido* del Ser, bien por el sentido adherido al ente o bien por el sentido del Ser como posibilidad sin más. Precisamente ese doble carácter habla muy a fondo en favor de la tesis que defiende, la de que el planteamiento ontológico del que hoy nos ocupamos detenta la misma posición de partida de la *ratio* autónoma;

para ser precisos, la cuestión del sentido del Ser sólo puede llegar a plantearse donde la *ratio* reconoce la realidad que se halla frente a ella como algo ajeno, perdido, cósmico, sólo donde no es ya directamente accesible y el sentido no les es común a *ratio* y realidad. La cuestión del sentido se desprende de la misma posición de partida de la *ratio*, pero a la vez esa cuestión del sentido del Ser, situada en un punto central de la fenomenología en sus fases más tempranas (Scheler), produce una problemática mucho más amplia; pues ese dotar de sentido al Ser no es otra cosa que implantarle significados tal como los ha establecido la subjetividad. Comprender que la cuestión del sentido no es otra cosa que implantar significaciones subjetivas en lo existente lleva a la crisis de ese primer estadio de la fenomenología. La expresión más drástica de ello es la inconsistencia de las determinaciones ontológicas fundamentales que tiene que establecer la *ratio* en su intento de alcanzar como experiencia un orden del Ser. Al ponerse de manifiesto, como en Scheler, que los factores reconocidos como fundantes y dadores de sentido proceden ya de otra esfera y no son en absoluto posibilidades ínsitas en el Ser mismo, sino tomadas del ente, y que así son inherentemente tan cuestionables como él, toda la pregunta por el Ser se vuelve problemática en el seno de la fenomenología. En la medida en que la pregunta por el *sentido* pueda darse aún, no significa ya alcanzar una esfera, puesta a salvo de lo empírico, de significados que serían siempre vá-

lidos y accesibles, sino tan sólo la pregunta  $\tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \delta\upsilon$ , la pregunta por lo que el Ser *es* propiamente. Las expresiones «sentido» (o «significado») están aquí cargadas de equívoco. «Sentido» puede querer decir un contenido trascendente, significado por el Ser, que se encuentra tras el Ser y puede sacarse a la luz mediante análisis. Pero, por otra parte, «sentido» también puede ser por su parte la interpretación que el ente hace de sí mismo, en función de lo que él caracterice como Ser, sin que por ello se pueda certificar que el Ser así interpretado resulte pleno de sentido. Es posible por tanto preguntar por el sentido del Ser como significado de la *categoría* Ser, preguntar por lo que el Ser es propiamente, y que sin embargo el ente resulte, en el primer sentido de la cuestión, algo no lleno de sentido sino sin sentido, tal como lo plantea abundantemente el sentido que llevan los desarrollos actuales.

Si se da ese giro a la pregunta por el Ser, se esfuma una de las intenciones de partida del originario giro ontológico, a saber, la de virar hacia la *ahistoricidad*. En Scheler, al menos en el primero (y es éste el que ha marcado más eficazmente la pauta), la cosa se planteó de forma que intentó construir un cielo de ideas basándose en una visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de carácter normativo que resplandecería sobre lo empírico y se trasluciría a través de ello. Pero, al mismo tiempo, se estableció en el origen mismo de la fenomenología una tensión fundamental entre eso, pleno de

sentido y esencial, que se encuentra tras lo que aparece históricamente, y la esfera de la historia. Se estableció en los orígenes de la fenomenología una dualidad entre naturaleza e historia. Esa dualidad (en la que por «naturaleza» se entiende aquí eso ahistórico, ontológico a la manera platónica), así como la intención de efectuar un giro ontológico que también incluía en un primer momento, han sufrido una corrección. La pregunta por el Ser ya no tiene el significado de la pregunta platónica por un ámbito de ideas estáticas y cualitativamente diferentes, que se hallarían en una relación normativa o tensa frente a lo existente como empiria, sino que la tensión desaparece: lo existente mismo se convierte en sentido, y en lugar de una fundamentación del Ser más allá de lo histórico aparece un proyecto del Ser como historicidad. Con lo cual se ha desplazado la posición del problema. En un primer momento, parece esfumarse así la problemática de ontología e historicismo. Desde la posición de la historia, de la crítica historicista, la ontología parece un marco meramente formal que nada afirma en absoluto sobre el contenido de la historia, y que puede desplegarse como se quiera en torno a lo concreto, pero la intención ontológica también puede parecer, cuando es como en Scheler ontología material, una absolutización arbitraria de hechos intrahistóricos que quizás incluso obtendrían el rango de valores eternos y de vigencia general con fines ideológicos. Desde la posición ontológica la cosa se presenta a la inversa, y esa antítesis, la

que dominó nuestra discusión de Francfort, sería la de que todo pensamiento radicalmente histórico, o sea, todo pensamiento que intente retrotraer exclusivamente a condiciones históricas los contenidos que van surgiendo, presupone un proyecto del Ser (*Wurf des Seins*) merced al cual la historia le viene dada ya como estructura del Ser; sólo así, en el marco de un proyecto semejante, sería posible ordenar históricamente fenómenos y contenidos singulares.

Ahora bien, el más reciente giro de la fenomenología — si es que aún se puede seguir llamando a eso fenomenología— ha llevado a cabo una corrección en este punto, a saber, dejar a un lado la pura antítesis entre historia y Ser. Así pues, una de las partes renuncia al cielo platónico de las ideas, y al considerar el Ser lo considera en cuanto viviente, con lo cual, junto a su falso carácter estático también se deja a un lado el formalismo, ya que el proyecto del Ser parece hacerse cargo de la multitud de sus determinaciones, y asimismo se esfuma todo recelo hacia la absolutización de lo casual. Pues ahora ya es la historia misma en su extrema movilidad la que se ha convertido en estructura ontológica fundamental. En cuanto a la otra parte, el mismo pensamiento histórico parece haber experimentado un giro fundamental, reduciéndose a una estructura filosófica que lo sustenta, la de la historicidad en cuanto una de las determinaciones fundamentales de la existencia, al menos de la humana, la única que hace posible que haya algo así como historia sin

encontrarse ante eso, lo que «es» historia, como ante algo acabado, paralizado, ajeno. Este es el estado de la discusión, del que parto. Aquí hacen su entrada una serie de motivos críticos.

Me parece como si el punto de arranque así alcanzado, que aúna la cuestión ontológica y la histórica bajo la categoría de historicidad, no bastara tampoco para dominar la problemática concreta, o sólo modificando su propia coherencia y aceptando como contenido motivos que no surgen necesariamente del principio esbozado en el proyecto. Quisiera mostrar esto en dos puntos concretos.

Primero, ese proyecto sigue anclado en *determinaciones generales*. El problema de la *contingencia* histórica no se puede dominar desde la categoría de historicidad. Se puede poner en pie una determinación estructural general, «lo viviente», pero cuando se interpreta un fenómeno particular, pongamos la revolución francesa, desde luego se puede hallar en él todos los elementos posibles de esa categoría de lo viviente, por ejemplo que lo ya sido retorna y se le da acogida, y se puede verificar el significado de la espontaneidad que se alza desde los seres humanos, o la presencia de interrelaciones causales, etc., sin embargo no se logra remitir la «facticidad» de la revolución francesa en su extremado ser-fáctico a esas determinaciones, sino que resultará a lo sumo un ámbito de facticidad que acaece. Como es obvio, esto no es ningún descubrimiento mío, sino que se hizo hace mucho en el marco de la propia dis-

cusión ontológica. Pero no se lo ha expresado con la misma brutalidad que aquí, o más bien ha sido reelaborado en su problemática de una manera expeditiva: incluyendo toda la facticidad que no encaja en el proyecto ontológico mismo en una categoría, la de contingencia, la de casualidad, y aceptando en el proyecto a ésta como determinación de lo histórico. Pero por muy consecuente que sea, esto encierra la confesión de que no se ha logrado dominar el material empírico. Y a la vez, este giro ofrece el esquema de un giro en el seno de toda la cuestión ontológica. Se trata del giro hacia la tautología.

No entiendo por tal sino que el intento del pensamiento neo-ontológico de llegar a algún arreglo con lo empírico ha procedido una y otra vez según el mismo esquema, a saber, precisamente allí donde algunos elementos no encajen en las determinaciones pensadas y no se puedan hacer transparentes a su luz, sino que se planten en su puro estar ahí, transformar ese plante del fenómeno en un concepto general, y acuñar algún título de dignidad ontológica para él. Así sucede con el concepto de Ser para la muerte de Heidegger, y también con el mismo concepto de historicidad. En el planteamiento neo-ontológico, el problema de la reconciliación entre naturaleza e historia sólo *en apariencia* se ha disuelto en la estructura «historicidad», porque con ella se reconoce ciertamente que hay un fenómeno fundamental llamado historia, pero la determinación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia o

la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia se frustra, al transfigurarlo en ontología. En Heidegger sucede de forma que la historia, entendida como una estructura global del ser, significa lo mismo que su propia ontología. Antítesis exhaustas como la de historia e historicidad, en las que no se esconde sino el hecho de que se le quitan a lo existente algunas cualidades del Ser observadas en la existencia, para trasponerlas al ámbito de la ontología y convertirlas así en una determinación ontológica, parecen así contribuir a la interpretación de lo que, en el fondo, sólo se vuelve a decir una vez más. Ese elemento tautológico no depende de azares de la forma lingüística, sino que viene adherido necesariamente al planteamiento ontológico mismo, que se mantiene firme en su empeño ontológico pero no es capaz, por su punto de partida racional, de interpretarse ontológicamente a sí mismo como lo que es: a saber, algo producido por y derivado de la posición de partida de la *ratio* idealista. Esto habría que explicarlo más explícitamente. Si hay un camino que puede llevar más adelante, entonces sólo puede estar objetivamente esbozado en una «revisión de la cuestión».

En cualquier caso, esa revisión no ha de aplicarse sólo al planteamiento historicista, sino también al neo-ontológico. Al menos apuntaré aquí a título de indicación por qué me parece que esa problemática viene suscitada por el hecho de que en el pensamiento neo-ontológico tampoco se ha abandonado el punto de partida idealista. Para ser

precisos: porque en él se hallan dos definiciones específicas del pensamiento idealista.

Una es la definición de la totalidad (*Ganzheit*) abarcadora frente a las individualidades abarcadas en él; comprendido ya no como la totalidad del sistema, sino en categorías como totalidad estructural, unidad estructural o totalidad (*Totalität*). Pero al creer posible resumir unívocamente el conjunto de la realidad siquiera en una estructura, la posibilidad de semejante resumen de toda realidad dada en una estructura alberga la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente lo existente, y para darle cabida en la forma. Desde el momento en que no se plantee esta pretensión, ya no es posible hablar de una totalidad estructural. Ya sé que los contenidos de la nueva ontología son de otro género bien distinto de lo que acabo de plantear. Se me dirá que el giro más reciente de la fenomenología es particularmente no racionalista, que antes bien es un intento de introducir lo irracional de un modo completamente distinto bajo la categoría de «lo viviente».

Pero, aun así, parece una diferencia de mayor magnitud la que hay entre construir contenidos irracionales en una filosofía basada fundamentalmente en el principio de autonomía y practicar una filosofía que no parta ya de que la realidad es adecuadamente accesible. Sólo recordaré que una filosofía como la de Schopenhauer no llega a su irracionalismo por otra cosa que por mante-

ner estrictamente los motivos fundamentales del idealismo racional, del sujeto trascendental de Fichte. Esto me parece testimoniar en favor de la posibilidad de que se dé idealismo con contenidos irracionales. El otro elemento idealista es el acento puesto en la *posibilidad* frente a la realidad. Sucede que en el marco del planteamiento neo-ontológico se llega incluso a sentir ese problema de la relación entre posibilidad y realidad como la dificultad suma. Voy a ser precavido, y no emplazaré a la nueva ontología en posiciones que son controvertidas en su mismo seno. En cualquier caso, una posición que la atraviesa de extremo a extremo es la que afirma la prioridad en todo momento del «proyecto» del Ser sobre la *facticidad* tratada en su interior, y que con esa premisa acepta el salto entre él y la facticidad; la facticidad ha de acomodarse después, y si no, se la abandona a merced de la crítica. Veo un elemento idealista en ese predominio del reino de las posibilidades, puesto que la contradicción entre posibilidad y realidad no es, en el marco de la Crítica de la Razón Pura, otra que la contradicción entre la estructura categorial subjetiva y la multiplicidad de lo empírico. Esa asignación de la nueva ontología a posiciones idealistas no sólo hace explicable el formalismo y la necesaria generalidad de las determinaciones neo-ontológicas, sino que también es la clave del problema de la tautología. Heidegger dice que no es ninguna falta incurrir en un razonamiento circular, de lo que se trataría es de recorrer el círculo de la manera



correcta. Me siento inclinado en este punto a darle toda la razón a Heidegger. Pero si la filosofía permanece fiel a su tarea, una incursión correcta en razonamientos circulares sólo puede querer decir que el ser que se define a sí mismo como ser o que se interpreta a sí mismo pone en claro, en el acto mismo de la interpretación, los elementos mediante los cuales se interpreta como tal. Me parece que no hay que explicar la tendencia tautológica de otra forma que mediante el antiguo tema idealista de la identidad. Esa tendencia surge al incluir un ser que es histórico en una categoría subjetiva como historicidad. El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe acomodarse a las determinaciones que le marca la historicidad. La tautología me parece ser menos una indagación de la mítica profundidad de la lengua en sí misma que un nuevo encubrimiento de la antigua tesis clásica de la identidad entre sujeto y objeto. Y cuando recientemente se encuentra en Heidegger un giro hacia Hegel, eso me parece confirmar esta interpretación.

Tras esta revisión de la cuestión, hay que revisar el mismo punto de arranque. Hay que retener que la escisión del mundo en Ser natural y espiritual o en Ser natural e histórico, tal como resulta usual desde el idealismo subjetivo, tiene que ser superada, y que en su lugar hay que dar entrada a un planteamiento que realice en sí mismo la unidad concreta de naturaleza e historia. Unidad, pero *concreta*, una que no se oriente a

la contradicción entre Ser posible y Ser real, sino que se agote en las determinaciones del mismo Ser real. El proyecto de historia de la nueva ontología sólo tiene oportunidad de ganar una dignidad ontológica, y alguna perspectiva de convertirse en una interpretación real del ser, si no se dirige hacia las posibilidades del ser sino a lo existente en cuanto tal, determinado en concreto intrahistóricamente. La separación de la estática natural de la dinámica histórica conduce a absolutizaciones falsas, separar en algún sentido la dinámica histórica de lo natural asentado insuperablemente (*unaufhebbar*) en ella conduce a un espiritualismo del malo. Mérito del planteamiento ontológico es haber elaborado radicalmente el insuperable entrelazamiento de los elementos naturaleza e historia. Por contra, es necesario purificar ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora, y necesario también criticar partiendo de la realidad la separación entre posibilidad y realidad, mientras que hasta ahora ambas cosas estaban separadas. Estas son unas primeras exigencias metodológicas de carácter general. Pero hay que postular algo más. Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga *captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza*. Ya no

se trata de concebir *toto coelo* el hecho de la historia en general, sometido a la categoría de historicidad, como un hecho natural, sino de retransformar, en sentido inverso, la disponibilidad (*Gefügtheit*) de los acontecimientos intrahistóricos en disposición (*Gefügtsein*) de acontecimientos naturales. No hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o se hallaría en él, sino comprender el mismo Ser histórico como ontológico, esto es, como Ser natural. Retransformar así en sentido inverso la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea que tiene que llevar a cabo el cambio de orientación de la filosofía de la historia: la idea de historia natural.

II. Partiré ahora de la problemática historicofilosófica que de hecho ha llevado a la formación del concepto de historia natural. La concepción de historia natural no ha caído del cielo, sino que su partida de nacimiento remite a un área de trabajo historicofilosófico con determinado material, sobre todo y hasta el presente, estético. Lo más sencillo para dar una idea de ese tipo de concepción histórica de la naturaleza será indicar las fuentes de las que brota ese concepto de historia natural. Me remitiré a los trabajos de Georg Lukács y Walter Benjamin. Un concepto que lleva hasta el de historia natural es el de segunda naturaleza, que Lukács ha empleado en su *Theorie der Roman* (Teoría de la novela). El marco de ese concepto de segunda naturaleza es éste: en el terreno historicofilosófico, una de las ideas gene-

rales de Lukács es la de mundo pleno de sentido y mundo vacío de sentido (mundo inmediato y mundo enajenado, de la mercancía), y trata de representar ese mundo enajenado. A ese mundo, como mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos, lo llama mundo de la convención. «Allí en donde ningún fin viene dado de forma inmediata, las figuras que la psique, al humanizarse, va encontrando a modo de escenario y soporte de su actividad entre los seres humanos pierden todo arraigo evidente en necesidades suprapersonales, en algo que debe ser; son algo que simplemente es, quizás omnipotente, quizás corrompido, pero ya no llevan en sí mismas la bendición de lo absoluto ni son receptáculos naturales de la interioridad desbordante del psiquismo. Forman el mundo de la convención: un mundo a cuya plena autoridad sólo se sustrae lo más íntimo del alma; que se hace presente por todas partes en una multiplicidad invisible; y cuya estricta legalidad tanto en lo que se refiere al ser como al devenir se hace necesariamente evidente para el sujeto cognoscente, pero que, con todo ese carácter de ley, sin embargo no se ofrece ni como sentido para el sujeto que busca una finalidad ni con la inmediatez sensorial de un material para el que actúa. Es una segunda naturaleza; al igual que la primera» —primera naturaleza, igualmente enajenada, es para Lukács la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza— «ésta sólo es definible como el compendio de necesidades conocidas, a cuyo sentido se es ajeno, y por

ello, imposibles de captar y reconocer en su substancia real».¹ Ese hecho, el mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos tropezamos como cifras, es el punto de partida de la problemática que hoy presento aquí. Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea para empezar como la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto. Lukács ya ha visto ese problema en todo lo que tiene de extraño y de enigma. Si es que he de conseguir presentarles a ustedes la idea de historia natural, tendrían que conocer en primer lugar algo del *θανμάζειν* que significa esa pregunta. Historia natural no es una síntesis de métodos naturalistas e históricos, sino un cambio de perspectiva. El pasaje en que Lukács se acerca más a este problema dice así: «La segunda naturaleza de las figuras humanas no tiene ninguna substancialidad lírica: sus formas están demasiado paralizadas para venir a acurrucarse en la mirada creadora de símbolos; el precipitado de sus leyes está demasiado definido para que pudiera dejarse desprender en algún momento de los elementos que en la lírica tienen que convertirse en puras ocasiones para el ensayo; pero esos elementos viven a tal punto exclusivamente por gracia de las diversas legalidades, y carecen de tal forma de esa valencia de sentido li-

1. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin, 1920, pág. 52.

bre que tiene la existencia, que sin ellas tendrían que derrumbarse en nada. Esa naturaleza no es, como la primera, muda, patente a los sentidos y ajena al sentido: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas que ya sólo sabría despertar, si eso fuera posible, por medio del acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o presunta (*sollende*), pero que no podría ser vivido por otra interioridad».² El problema de ese despertar que se concede como posibilidad metafísica constituye lo que aquí se entiende por historia natural. Lo que contempla Lukács es la metamorfosis de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, la historia paralizada es naturaleza o lo viviente de la naturaleza paralizado es un mero haber sido histórico. En su discurso sobre el calvario se encuentra ese elemento que es la cifra; el hecho de que todo eso signifique algo que, sin embargo, aún hay que sacar y tan sólo de allí. Lukács sólo puede pensar esos lugares del calvario desde la categoría teológica de resurrección, en un horizonte escatológico. El giro decisivo frente al problema de la historia natural, que Walter Benjamin ha llevado a cabo, es haber sacado la resurrección de la lejanía infinita y haberla traído a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica. Y al recurrir a ese motivo del des-

2. loc.cit., pág. 54.

pertar de lo cifrado, de lo paralizado, la filosofía ha llegado a dar unos perfiles más nítidos al concepto de historia natural. Para empezar, hay dos pasajes de Benjamin que sirven de complemento al texto de Lukács. «La naturaleza titila ante sus ojos (de los escritores alegóricos) como tránsito eterno, lo único en que la mirada saturnina de esas generaciones reconocía la historia.»<sup>3</sup> «Si con la tragedia la historia se muda al escenario, lo hace como escritura. Sobre la máscara de la naturaleza está escrito "Historia" en la escritura cifrada del tránsito.»<sup>4</sup> Aquí viene a añadirse algo fundamentalmente diferente a la filosofía de la historia de Lukács, en ambas ocasiones se encuentran las palabras tránsito y transitoriedad. El punto más hondo en que convergen historia y naturaleza se sitúa precisamente en ese elemento, lo transitorio. Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí se da la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia.

Los planteamientos historiconaturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación de la historia concreta. Benjamin parte de que la alegoría no es una relación casual, meramente secundaria; lo alegórico no es un signo casual para un contenido captado en su

3. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, («Orígenes de la tragedia alemana»), Berlín 1928, pág. 178.

4. loc.cit., pág. 176.

interior; sino que entre la alegoría y lo pensado alegóricamente existe una relación objetiva, «la alegoría es expresión».<sup>5</sup> Habitualmente, alegoría quiere decir presentar un concepto mediante elementos sensoriales, y por eso se la llama abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece como alegoría y lo significado no está simbolizada casualmente, sino que algo en particular se pone en escena ahí, la alegoría es expresión, y lo que se representa en ese espacio, lo que expresa, no es otra cosa que una relación histórica. El tema de lo alegórico es historia sin más. Que se trata de una relación histórica entre lo que aparece, la naturaleza manifiesta, y lo significado, a saber, la transitoriedad, se hace explícito en este texto: «Desde la categoría decisiva del tiempo, cuyo traslado a este terreno de la semiótica constituyó la gran perspicacia romántica de ese pensador, se puede establecer la relación entre símbolo y alegoría de forma eficaz y en términos formales. Mientras en el símbolo, en la transfiguración de la caída, el rostro transfigurado de la naturaleza se manifiesta fugaz a la luz de la salvación, en la alegoría la *facies hipocratica* de la historia se encuentra ante los ojos del observador como paisaje primordial paralizado. La historia, con todo lo que desde el mismo comienzo tiene de intemporal, de doloroso, de falto, se expresa en un rostro, no, en una calavera. Y tan cierto como que falta en ella toda libertad "simbólica" en la ex-

5. Véase loc.cit., pág. 160.

presión, toda armonía clásica en la figura, todo lo humano, lo es también que no expresa sólo la naturaleza del existir humano sin más, sino la historicidad biográfica de un individuo en esa su figura de naturaleza caída plena de significado, como enigma. Este es el núcleo de la manera alegórica de mirar, de la manera barroca, mundana, de exponer la historia como historia del sufrimiento del mundo; como historia que no es significativa sólo en las estaciones de su ruina. A más significado, más ruina mortal, porque en lo más hondo es la muerte quien excava la quebrada línea de demarcación entre *physis* y significación».<sup>6</sup>. ¿Qué puede significar aquí el discurso sobre lo transitorio, y qué quiere decir protohistoria del significado? No puedo desarrollar esos conceptos a la manera tradicional, uno a partir del otro. Aquello de lo que aquí se trata presenta una forma lógica radicalmente diferente a la del desarrollo de un «proyecto» al que subyacerían constitutivamente elementos de una estructura de conceptos generales. Ni siquiera se puede analizar aquí esa otra estructura lógica. Es la de la constelación. No se trata de explicar unos conceptos a partir de otros, sino de una constelación de ideas, y desde luego de la idea de transitoriedad, de la de significar, de la idea de naturaleza y de la idea de historia. A las que no se recurre como «invariantes»; buscarlas no es la intención al plantear la pregunta, sino que se congregan en torno

a la facticidad histórica concreta que, al interrelacionar esos elementos, se nos abre en toda su *irrepetibilidad*. ¿Cómo se relacionan esos elementos entre sí en este caso? Benjamin mismo concibe la naturaleza, en tanto creación, marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria. Pero, así, lleva en sí misma el elemento historia. Cuando hace su aparición lo histórico, lo histórico remite a lo natural que en ello pasa y se esfuma. A la inversa, cuando aparece algo de esa «segunda naturaleza», ese mundo de la convención llegado hasta nosotros, se descifra cuando se hace claro como significado suyo la transitoriedad. En Benjamin esto se concibe en un primer momento —y aquí hay que ir más lejos— de tal manera que hay algunos fenómenos fundamentales protohistóricos que originariamente estaban allí, que se han olvidado y que se significan en lo alegórico, que retornan en lo alegórico como retorna lo literal. Por eso no puede tratarse meramente de indicar que en la historia siempre vuelven a darse temas protohistóricos, sino de que la protohistoria misma en cuanto transitoriedad lleva en sí el tema de la historia. Esa determinación fundamental, la transitoriedad de lo terreno, no significa otra cosa que una relación de ese tipo entre naturaleza e historia; no significa sino que comprender todo ser o todo ente se da sólo como ensamble del ser natural y del ser histórico. En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de «significación». El término «significa-

6. loc.cit., pág. 164 y sigs.

ción» quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de la manera más histórica, como signo de la naturaleza. Todo Ser o al menos todo Ser llegado a Ser, todo Ser sido se metamorfosea en alegoría, y con ello la alegoría deja de ser una categoría limitada a la historia del arte. Igualmente el «significar» se torna de un problema de hermenéutica historicofilosófica, o incluso de problema del sentido trascendente, en elemento constitutivamente capaz de realizar la transubstanciación de la historia en protohistoria. De ahí una «protohistoria del significado». Por ejemplo, la caída de un tirano es similar en el lenguaje barroco a la puesta del sol. Esa relación alegórica contiene en sí el barrunto de un procedimiento que pudiera lograr interpretar la historia concreta con sus propios rasgos como naturaleza, y hacer a la naturaleza dialéctica bajo figura de historia. El desarrollo de esta concepción es, una vez más, la idea de historia natural.

III. Tras haber apuntado así los orígenes de la idea de historia natural, pasaré más adelante. Lo que vincula esas tres posiciones es la imagen del calvario. En Lukács es algo meramente enigmático, en Benjamin se torna cifra que hay que leer. Pero en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo ente se transforma en escombros y fragmen-

to, en un calvario en el que hay que encontrar la significación, en el que se ensamblan naturaleza e historia y la filosofía de la historia se hace con la tarea de su interpretación intencional. Así pues, se ha dado un doble giro. Por una parte, he llevado la problemática ontológica a una formulación en términos históricos, tratando de indicar de qué modo se puede radicalizar el planteamiento ontológico en la concreción histórica. Por otra, en la figura de la transitoriedad he mostrado cómo la misma historia impulsa hacia un giro en cierto modo ontológico. Lo que entiendo aquí por giro ontológico es algo completamente distinto de lo que hoy se entiende habitualmente por tal. Por eso no pretendo reclamar esa expresión de forma permanente, sino que la introduzco exclusivamente con fines dialécticos. Lo que tengo en mente cuando digo historia natural no es una «ontología historicista», no es el intento de extraer un sistema de relaciones e hipostasiarlo ontológicamente, a partir de unos estados de cosas históricos que englobarían como sentido o estructura fundamental de una época la totalidad, a la manera de Dilthey por ejemplo. Ese intento de Dilthey de dar con una ontología histórica encalla porque no ha hecho lo suficiente con la facticidad, se queda en el terreno del espíritu y así, a la manera de esos conceptos arbitrarios de estilo de pensamiento, no capta la realidad material y sentida. En lugar de esto, de lo que se trata no es de lograr construcciones de modelos históricos por épocas, sino de alcanzar a ver la factici-

dad histórica en su misma historicidad como algo histórico-natural.

De cara a articular la historia natural doy entrada a un segundo problema, que viene del lado opuesto. (Esto se sitúa directamente sobre una línea de sentido que sería prolongación de la discusión de Francfort). Se me podría decir que pienso en una especie de *encantamiento* de la historia. Que lo histórico con todos sus azares se derrocha a beneficio de lo natural y protohistórico. Que, porque parece alegórico, se aureola a todo aquello con lo que se tropiece históricamente con un nimbo de sentido. No es en algo así en lo que pienso. De todas formas, lo que causa más extrañeza es el punto de partida del planteamiento, el carácter natural de la historia. Pero si la filosofía quisiera quedarse nada más en acusar el choque de que cuanto sea historia se presente siempre al mismo tiempo como naturaleza, eso sería, como Hegel le reprochaba a Schelling, algo así como la noche de la indiferencia, en la que todos los gatos son pardos. ¿Cómo se sale de esa noche? Esto es lo que quisiera apuntar aún.

Aquí hay que partir de que la historia, tal como la encontramos, se da como algo *discontinuo* de extremo a extremo, en la medida en que contiene no sólo estados de cosas y hechos de lo más dispares, sino también disparidades de tipo estructural. Cuando Riezler habla de tres determinaciones de la historicidad opuestas y enredadas unas a otras, a saber, *tijé*, *ananké* y espontaneidad, yo no trataría de sintetizar ese reparto de la histo-

ria en tales determinaciones mediante una así llamada unidad. Precisamente creo que la nueva ontología ha prestado un servicio muy fructífero con esa concepción del ser así dispuesto (*Gefügtsein*). Ahora bien, esa discontinuidad —respecto de la cual no veo ningún derecho, como ya he dicho, para llevarla a una *totalidad* estructural— se presenta, de entrada, como discontinuidad entre el material natural, mítico-arcaico de la historia, de lo sido, y lo nuevo que en ella emerge dialécticamente, lo nuevo en sentido estricto. Aquí se trata de categorías cuyo sentido me resulta claro. Pero el procedimiento diferencial para llegar a la historia natural sin anticipar la historia natural como unidad es empezar por acoger y aceptar ambas estructuras así, problemáticas y sin definir en su contradicción, tal como se dan en el lenguaje de la filosofía. Esto es tanto más permisible por cuanto la filosofía de la historia, como es manifiesto, va llegando cada vez más a un ensamble semejante entre lo existente originario y lo nuevo en curso de aparición, gracias a los hallazgos que ofrece la investigación. De ese terreno de la investigación recordaré aquí que en el psicoanálisis se encuentra esa contradicción con toda claridad: en la diferencia entre los símbolos *arcaicos*, a los que no se conecta ninguna asociación, y los símbolos intrahistóricos, intrasubjetivos, dinámicos, que pueden eliminarse y se dejan transformar en actualidad psíquica, en conocimiento presente. Entonces, la primera tarea de la filosofía es elaborar esos dos elementos, especificarlos y



confrontarlos entre sí, y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita habrá una oportunidad de que se pueda lograr la desconstrucción propia de la historia natural. Las indicaciones al respecto las ofrecen de nuevo los hallazgos pragmáticos que se presentan cuando se considera a la vez lo arcaico-mítico mismo y lo históricamente nuevo. Al hacerlo se pone de manifiesto que lo mítico arcaico subyacente, lo mítico que presuntamente persiste de forma substancial, no subyace en absoluto de una manera tan estática, sino que en todos los grandes mitos y también en las imágenes míticas que aún tiene nuestra conciencia ya se encuentra adherido el elemento de la dinámica histórica, y desde luego en forma dialéctica, de modo que ya en su mismo fundamento lo dado de lo mítico es plenamente contradictorio y se mueve de forma contradictoria (recuérdese el fenómeno de la ambivalencia, del «contrasentido» de las palabras primitivas). Un mito de este tipo es el de Cronos, en el que la extrema fuerza creadora del dios se plantea a una con el hecho de que es ella la que aniquila a sus criaturas, a sus hijos. O bien sucede como en la mitología que subyace a la tragedia, que es dialéctica en sí misma en todo momento porque, por una parte, lleva en sí la condición culpable del ser humano caído en la cadena de dependencias de la naturaleza, y al mismo tiempo, aplaca ese destino por sí misma; porque el ser humano se alza a sí mismo como ser humano sobre el destino. El elemento dialéctico radica en que los mitos trágicos contienen a

la vez, junto con la caída en la naturaleza y la culpa, el elemento de la reconciliación, ese radical rebasar la cadena de dependencias de la naturaleza. La imagen no sólo de un estático mundo de ideas adialéctico, sino también de un mito adialéctico, que interrumpe la dialéctica, remite a Platón como origen.<sup>7</sup> Propiamente, en Platón el mismo mundo de los fenómenos está roto. Abandonado, pero visiblemente dominado por las ideas. No obstante, las ideas no toman parte alguna en él, y como no toman parte alguna en el movimiento del mundo, merced a esa enajenación respecto al mundo de la experiencia humana las ideas han de ser situadas forzosamente entre las estrellas para poder mantenerse frente a esa dinámica. Se tornan estáticas: paralizadas. Pero ésa es ya la expresión de un estado de conciencia en que la conciencia ha perdido la inmediatez respecto a su substancia natural. Platón representa el momento en que la conciencia ha sucumbido ya a la tentación del *idealismo*: el espíritu, desterrado del mundo y enajenado de la historia, se convierte en algo absoluto al precio de la vida. Y la patraña del carácter estático de los elementos míticos es aquello de lo que tenemos que desembarazarnos si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural.

Por otra parte lo «nuevo en su momento», lo producido dialécticamente en la historia, se pre-

7. Para lo que sigue, véase Sören Kierkegaard, *Begriff der Ironie* («El concepto de ironía»), Berlín, Munich, 1929, pág. 78 y sigs.



senta en verdad como algo arcaico. La historia es «más mítica allí donde más histórica es». Aquí radican las mayores dificultades. En lugar de desarrollar ideas en términos generales, daré un ejemplo: el de la apariencia; y ciertamente me refiero a la apariencia en el sentido de esa segunda naturaleza de la que se hablaba. Esa segunda naturaleza, en tanto se ofrece plena de sentido, es una naturaleza de la apariencia, y en ella la apariencia está producida históricamente. Es aparente, porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla plena de sentido siendo así que está vacía, o porque introducimos en ella intenciones subjetivas a modo de significados suyos, como en la alegoría. Ahora bien, lo más notable sin embargo es que esa entidad intrahistórica, «la apariencia», es ella misma del género mítico. Así como el elemento apariencia viene adherido a todo mito, e inaugura la dialéctica del destino mítico en figura de hybris y ceguera, también los contenidos de la apariencia producidos históricamente son en todo momento de carácter mítico, y no es sólo que tales contenidos recurran a lo arcaico protohistórico y que en el arte todo lo aparente tenga que ver con mitos (piénsese en Wagner), sino que el carácter de lo mítico mismo retorna en ese fenómeno histórico de la apariencia. De lo que se trataría sería de señalar por ejemplo que cuando ustedes constatan lo que de apariencia tienen ciertas viviendas, con esa apariencia viene hermanada la idea de lo ya sido desde siempre, y de que tan sólo se lo reconoce una vez más. Aquí habría

que analizar el fenómeno del *déjà-vu*, del reconocimiento. Además esa apariencia intrahistórica enajenada hace retornar el fenómeno mítico primordial, la angustia. Sobreviene una angustia arcaica en cualquier lugar donde nos salga al encuentro ese mundo aparente de la convención. Luego está también el elemento de lo amenazante, siempre propio de esa apariencia; el que la apariencia tenga el carácter de atraerlo todo hacia sí como una tolva es también un elemento mítico en ella. O el elemento de realidad en la apariencia frente a su mero carácter de imagen: que allí donde nos tropezamos con la apariencia la sintamos como expresión, que no sea algo meramente aparente que dejar de lado, sino que exprese algo que aparece en ella pero no se puede describir independientemente de ella. Esto es igualmente un elemento mítico de la apariencia. Y finalmente: el motivo decisivo, trascendente del mito, el de la reconciliación, se adecúa también a la apariencia. Recordaré que conmover es el sello de las obras de arte más pequeñas en todos los casos, no así de las grandes. Pienso en que el elemento de reconciliación está por todas partes donde el mundo se presenta de la forma más aparente posible; en que la promesa de reconciliación viene dada de la forma más perfecta allí donde el mundo, al mismo tiempo, está más fuertemente amurallado frente a todo «sentido». Con ello vuelvo a remitirles a ustedes a la estructura de lo protohistórico en la apariencia misma, donde la apariencia, en su ser así, se revela como algo producido his-

tóricamente: en el lenguaje corriente de la filosofía: donde la apariencia llega a madurar por la dialéctica sujeto-objeto. La segunda naturaleza es en verdad la primera. La dialéctica histórica no es un mero retomar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural. Quisiera hablar aún sobre la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decir esto: no se trata de una teoría que complete a otra, sino de interpretación y despliegue inmanentes a una teoría. Por así decir, me sitúo como instancia judicial de la dialéctica materialista. Habría que señalar que lo expuesto sólo es una interpretación de ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista.

1955

## DE LA RELACION ENTRE SOCIOLOGIA Y PSICOLOGIA

Desde hace más de treinta años se perfila entre las masas de los países altamente industrializados la tendencia a abandonarse en manos de una política de la catástrofe en lugar de perseguir intereses racionales, y ante todo, la conservación de su propia vida. Se les prometen ciertas ventajas, es verdad, pero a la vez se sustituye con ahínco el ideal de su propia felicidad por la violencia y la amenaza, se las carga con sacrificios desmesurados, se pone en peligro inmediato su existencia y se apela a latentes deseos de muerte. Algo de ello es tan abiertamente visible para los sujetos concernidos que, a quien se esfuerce por comprender, se le hace difícil conformarse con lo verdaderamente decisivo, con mostrar las condiciones objetivas de los movimientos de masas, y no sucumbir a la sugestión de que ya no rige ninguna ley objetiva. La antigua explicación de que los interesados en tal situación controlan todos los medios de opinión pública ya no basta por sí sola. Pues las masas apenas se dejarían atrapar por una propaganda burda y falsa hasta frotarse los ojos si algo en ellas mismas no diera acogida a mensajes que hablan de sacrificarse y de vivir peligrosamente. Por eso, teniendo a la vista

el fenómeno fascista, se juzgó necesario completar la Teoría de la sociedad con la Psicología \*, sobre todo una Psicología social orientada psicoanalíticamente. La intervención combinada del conocimiento de los determinantes sociales y del referente a las estructuras pulsionales predominantes entre las masas prometía una plena comprensión de la actitud de la totalidad. Mientras la complaciente ciencia del bloque del Este exorcizaba como obra del diablo a la Psicología psicoanalítica, la única que investiga en serio las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva, y, como llegó a decir Lukács, contaba como parte del fascismo a Freud junto con Spengler y Nietzsche, a este lado del telón y no sin una cierta sensación de bienestar se desplazaba el acento sobre lo psíquico y el ser humano, así como sobre sus así llamados existenciales, sustrayéndose de ese modo a toda teoría no arbitraria de la sociedad. Al final, se puso escépticamente la teoría social al nivel de las motivaciones infundadas y meramente subjetivas, como ciertamente sucediera ya con el tardío texto de Freud sobre el malestar en la cultura. Cuando se reflexiona a este respecto sobre las relaciones entre Teoría social y Psicología, lo que se hace es exclusivamente asignarles

\* Donde aparece con mayúscula «Psicología», Sociología» o «Teoría social», p. ej., no hay que entender ninguna valoración, sino la distinción entre el presunto objeto y el presunto saber correspondiente, con el fin de remediar en lo posible su confusión. En los casos dudosos se ha preferido la minúscula. Aun así, algunos siguen siendo ambiguos.

a ambas disciplinas su lugar en el sistema de las ciencias, y tratar las dificultades que ocasiona su relación como cuestiones del correspondiente modelo conceptual que se vaya a aplicar. Cuestiones como la de si los fenómenos sociológicos se tienen que hacer derivar de condiciones objetivas o de la vida psíquica de los individuos socializados, o de ambas, o la de si los dos tipos de explicación se complementan, se excluyen, o bien su relación misma necesita ser sopesada teóricamente con la suficiente amplitud, todo eso se reduce a metodología. En su estudio *Psychoanalysis and the Social Structure*.<sup>1</sup> Talcott Parsons, representante muy característico de tales propósitos, recalca con razón, y aunado en eso con la antigua tradición alemana y con Durkheim a un tiempo, la independencia y separación del sistema social, que hay que comprender en su propio plano y no como mero resultante de las acciones de los individuos.<sup>2</sup> Pero esa distinción engarza también en su caso con una diferencia en cuanto a aquello en lo que el sociólogo está «interesado»: formas de conducta y actitudes que sean relevantes para el sistema social. Sólo a partir de ahí exige que los problemas sociológicos que se refieran a motivaciones tengan que formularse en términos de *frame of reference of the social system*, y no de «personalidad».

1. Véase Talcott Parsons, «Psychoanalysis and the Social Structure», en: *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XIX, 1950, n.º 3, pág. 371 y sigs.

2. Véase *loc.cit.*, pág. 372

Unicamente, los modelos conceptuales sociológicos deberían coincidir con la comprensión psicológica firmemente establecida.<sup>3</sup> Despreocupándose de si la diferencia se halla en el objeto mismo, la elección de una perspectiva psicológica o sociológica se reserva al capricho de las disciplinas implicadas en el trabajo. Al contrario que el primitivismo de la ciencia unificada, Parsons no se cierra a la posibilidad de que «los problemas típicos del psicólogo y los del sociólogo sean diferentes». No obstante, y precisamente por eso, «ambos aplican los mismos conceptos en diferentes niveles de abstracción y en combinaciones diferentes».<sup>4</sup> Esto sólo es posible en tanto la divergencia entre Sociología y Psicología se pudiera superar con independencia de la factura de su objeto. Si al ir avanzando en su grado de organización ambas ciencias aclaran la estructura lógica de sus conceptos, entonces, según esta concepción, se podrían asociar sin ruptura alguna. De tener finalmente una teoría dinámica de las motivaciones humanas completamente adecuada, siguiendo a Parsons sería probable que la diferencia entre «niveles de abstracción» se esfumara. Cómo se relacionen el elemento objetivo-social y el psíquico individual, dependería meramente de cuál sea el molde conceptual en que los vierta la empresa académica, con la puntualización habitual de que aún es muy pronto para la síntesis y de

3. Véase *loc. cit.*, pág. 375

4. Véase *loc. cit.*, pág. 376

que habría que reunir más hechos y pulir con más finura los conceptos. Mientras Parsons, apoyándose en Max Weber, defiende con finura la inadecuación de muchas de las explicaciones psicológicas de lo social más frecuentes, no recela tras ellas ningún conflicto real entre lo particular y lo general, ninguna desigualdad entre el proceso de la vida que existe en sí mismo y el individual, que existe meramente para sí, sino que su antagonismo se convierte en un problema de organización científica que se resolvería armónicamente con el constante progreso. No obstante, el ideal de unificación conceptual traído de las ciencias naturales no vale así sin más ante una sociedad cuya unidad estriba en no ser unitaria. En la medida en que discurren una junto a otra sin vincularse entre sí, la ciencia de la sociedad y la de la psique sucumben por igual a la sugestión de proyectar en su materia la división del trabajo del conocimiento. La separación entre sociedad y psique es falsa conciencia; eterniza en forma de categorías la escisión entre el sujeto viviente y la objetividad que impera sobre los sujetos y que, no obstante, son ellos quienes producen. Pero no se le puede quitar el terreno a esa falsa conciencia por decreto metodológico. Los seres humanos no son capaces de reconocerse a sí mismos en la sociedad, ni ésta en ellos, porque están enajenados entre sí y respecto al conjunto.<sup>5</sup> Sus relacio-

5. La Sociología empírica ha derivado de ahí mecanismos de «personalización», la tendencia a arreglar la presentación de unos

nes sociales cosificadas se les presentan necesariamente como seres en sí mismos. Lo que una ciencia organizada tomando como base la división del trabajo proyecta sobre el mundo sólo es a su vez un reflejo de lo que se cumple en el mundo. La falsa conciencia es al mismo tiempo correcta, vida interior y exterior están desgajadas. Su relación sólo se expresa adecuadamente definiendo la diferencia entre ambas, y no ampliando los conceptos correspondientes. La verdad del conjunto está en la unilateralidad, no en la síntesis pluralista: una Psicología que no quiere oír hablar de sociedad, y que se empeña idiosincrásicamente en el individuo y sus herencias arcaicas, dice más de la fatalidad social que una que, al tomar en consideración «factores» sociales o un *wholistic approach*, viene a insertarse en la *universitas litterarum* que ya no existe.

La unificación de Psicología y Teoría de la sociedad mediante la aplicación de los mismos conceptos a diferentes niveles de abstracción va a dar en resumen y necesariamente en armonización. Según Parsons, se logra, pongamos por caso, la integración de una sociedad, que él supone en general e implícitamente algo positivo, cuando sus necesidades funcionales, consideradas como un elemento social objetivo, concuerdan con los esquemas del «Superyó promedio».<sup>6</sup>

---

procesos sociales con causas objetivas de modo que aparezcan como manejos de buenas o malas personas con las que los medios de opinión pública asocian tales procesos.

6. Véase Talcott Parsons, loc. cit., pág. 373

Esta adaptación mutua entre el ser humano y el sistema se eleva al rango de norma sin que se haya cuestionado siquiera una vez la posición de ambos «criterios» en el conjunto del proceso social ni, sobre todo, el origen y las pretensiones de legitimidad de ese «Superyó promedio».

También situaciones represivas, dañinas, pueden cristalizar en semejante Superyó. El tributo que Parsons ha de pagar por la armonía conceptual es que su concepto de integración, copia positivista de la identidad entre sujeto y objeto, dé cabida también a una situación irracional de la sociedad sólo con que tenga el poder suficiente para modelar de antemano a quienes pertenezcan a ella. La coincidencia del Superyó promedio con las necesidades funcionales de un sistema social, para ser precisos, con las necesidades de su propia perpetuación, está triunfalmente lograda en el «Mundo Feliz» de Huxley. Desde luego no es eso lo que tiene en mente Parsons con su teoría. Una actitud empirista le preserva de suponer realizada una tal identidad. Subraya la divergencia entre los seres humanos como entidades psicológicas —«estructura de personalidad»— y la disposición objetiva del mundo actual —estructura institucional—.<sup>7</sup> En concordancia con la tradición sociológica, Parsons, de orientación psicoanalítica, da cuenta de motivaciones no psicológicas, de mecanismos que tienen como efecto que los hombres actúen conforme a expectativas ins-

7. Véase loc. cit.

titucionales objetivas incluso en contradicción con lo que la Psicología llama su estructura de personalidad.<sup>8</sup> Se le confiere la primacía a la asignación general de metas de los individuos, mediada por la racionalidad instrumental social, frente a sus respectivas tendencias subjetivas. La mediación decisiva, desde luego, la racionalidad de autoconservación, se recalca aquí tan poco como en Max Weber.<sup>9</sup> Es evidente que Parsons concibe las normas sociales mismas como esquemas de adaptación sedimentados, esto es, si se quiere, al final otra vez esencialmente psicológicas. No obstante, al contrario que la economía subjetiva dominante, él en cualquier caso sí alcanza a ver que las motivaciones económicas no se resuelven en otras psicológicas, como el «afán de lucro».<sup>10</sup> Con seguridad, el comportamiento económico racional de los individuos no se produce meramente por cálculo económico, por afán de lucro. Antes bien, tal afirmación se construye después para intentar arreglar de alguna manera, con una fórmula que poco nuevo añade al estado de cosas, la racionalidad del comportamiento económico promedio, en modo alguno obvia para el individuo. Más esencial resulta, como motivo subjetivo de la racionalidad objetiva, la angustia. Una an-

8. Véase *loc. cit.* pág. 374

9. Véase Max Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie» («Sobre algunas categorías de la Sociología comprensiva»), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga 1922, pág. 412.

10. Véase Talcott Parsons, *loc. cit.*, p. 374

gustia mediada. Hoy en día, quien no se comporta según las reglas económicas raramente se arruina al momento. Pero en el horizonte apunta el desclasamiento. Se vuelve visible el camino que lleva a lo asocial, a lo criminal: rehusarse a participar en el juego hace sospechoso, y expone a la venganza social incluso a quien no necesita pasar hambre ni dormir bajo los puentes. Pero la angustia a ser expulsado, la sanción social del comportamiento económico, se ha interiorizado hace mucho junto con otros tabúes, y ha cuajado en el individuo. Se ha convertido históricamente en su segunda naturaleza; no es gratuito que existencia «Existenz»,\* en el uso lingüístico no corrompido filosóficamente, signifique por igual la existencia natural como la posibilidad de autoconservación en el proceso económico. El Superyó, la instancia de la conciencia moral «Gewissen»,\*\* no sólo le pone al individuo ante los ojos la prohibición como lo malo en sí mismo, sino que además amalgama de forma irracional la antigua angustia ante la aniquilación física con la angustia, mucho más tardía, de dejar de formar parte de la asociación social que rodea

\* «Existenz»; el doble sentido podría aprovecharse más en castellano, donde el otro sentido de «existencias» es el de «género», no humano sino comercial.

\*\* «Gewissen», que incluye el sentido de «conciencia» en frases como «¡Ese hombre no tiene conciencia!», en retroceso también en el castellano desde la difusión de los lenguajes de las llamadas «ciencias sociales», que retienen sólo su aspecto factual, no el moral. Para distinguirlo de «Bewusstsein», se añade a continuación la abreviatura «Gew.».

a los seres humanos en lugar de la naturaleza. Esa angustia social, alimentada por fuentes atávicas y exagerada luego de diversas formas, que ciertamente puede pasar a ser angustia real en cualquier momento, ha acumulado tal violencia que habría que ser un héroe moral para desembarazarse de ella, aun cuando se alcanzara a ver hasta el mismo fondo todo lo que tiene de delirante. Se puede conjeturar que si los hombres se encierran tan desesperadamente en esos bienes de la civilización, hace mucho tiempo cuestionables además de absurdos, que al parecer les debería garantizar un comportamiento económico razonable, es porque alguna vez les resultó indeciblemente difícil conseguir por sí mismos el estado de civilización, y los medios de comunicación también hacen lo suyo para mantenerlos así enfilados. La energía pulsional del *homo œconomicus* que ahí se le requiere al *homo psychologicus* es amor forzado, inculcado a palos, hacia lo que alguna vez se odió. Semejante «psicología» señala los límites de las relaciones de intercambio racional con la violencia, pero al mismo tiempo restringe el poder de la correspondiente psicología del sujeto. El convencimiento acerca de la racionalidad visible de la economía es un autoengaño de la sociedad burguesa en no menos medida que el de creer que lo psicológico es un fundamento suficiente para la acción. Esa racionalidad se basa en la coerción física, el tormento corporal, en un elemento material que sobrepasa a las «motivaciones materiales» en igual medida que

hace saltar por los aires la economía pulsional psicológica. En la sociedad del intercambio más desarrollada, esa angustia ante la desproporción entre el poder de las instituciones y la impotencia del individuo se ha generalizado de tal modo que se precisarían fuerzas sobrehumanas para mantenerse frente a ella, mientras al mismo tiempo el trabajo reduce insoslayablemente las fuerzas de resistencia de cada individuo. Pero pese a la indiscutible primacía de lo económico sobre lo psicológico en la conducta del individuo, sigue siendo incierto y hoy más que nunca si su racionalidad es racional o no, y si puede ser o no desenmascarada por la Psicología en cualquier momento como una racionalización desmesurada. En la medida en que la *ratio* parcial económica, la racionalidad del conjunto, es cuestionable, se despliegan fuerzas irracionales para su perpetuación. La irracionalidad del sistema racional hace su aparición en la psicología del sujeto atrapado. La doctrina del comportamiento racional conduce a contradicciones. Así como es inmanentemente irracional lo que la racionalidad del sistema exige de sus miembros, en la medida en que la totalidad de las acciones con finalidad económica requiere de todos, además de la reproducción del conjunto, que ellos mismos se derrumben, así también el *τέλος* absoluto de racionalidad, la consumación, la racionalidad misma, se torna a la inversa algo trascendente. Racionalidad es siempre una medida de sacrificio en vano, y así, sería igualmente irracional un estado sin sacrificio alguno que no precisara ya de ninguna

*ratio*. Parsons alcanza ahí una alternativa que sólo se podría desmontar mediante la crítica de la situación opuesta: la elección entre dos figuras de la falsa conciencia, que inacabablemente tienen razón una frente a otra, entre una Psicología racionalista y una Teoría social psicologista. Sin embargo, al llegar a ese punto se interrumpe la reflexión. En lugar de definir en lo esencial la motivación, aparece la elección de *frame of reference*, del sistema científico de referencia, abandonada al libre arbitrio del investigador de manera similar a lo que sucede con el tipo ideal en Max Weber.<sup>11</sup> El postulado de que las teorías sociológicas de la motivación siempre deben concordar con el conocimiento ya alcanzado en ese momento sobre la estructura de la personalidad sustituye, por mor de la unidad de la explicación científica, un objeto uniforme por uno escindido; en la misma medida en que los individuos son productos del todo social, entran necesariamente en contradicción con ese todo en cuanto tales productos. Donde Parsons se conforma con que se logren cadencias científicas que se compensen, la incompatibilidad de las categorías que quiere aunar apunta a la incompatibilidad entre el sistema y los seres humanos que lo componen. La Sociología se acepta resignadamente como lo que ahora es: *The sociologist's problems are diffe-*

11. Véase Max Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, («La objetividad del conocimiento científico-social y político-social») loc. cit., pág. 190 y ss.

*rent*.<sup>12</sup> Pero entonces ya casi no es posible ver por qué los psicólogos tendrían que utilizar esos mismos conceptos en niveles de abstracción diferentes y en combinaciones distintas.<sup>13</sup> No se trata en absoluto de meros niveles de abstracción entre los que aún se abren algunas hendiduras exclusivamente en virtud de lo incompleto de nuestro conocimiento empírico.<sup>14</sup> Las contradicciones objetivas no son fenómenos provisionales del intelecto que se esfumen con el tiempo. Así, tensiones que en la sociedad existente se pueden atenuar durante cortos intervalos y para sectores delimitados, pero no desactivar, se proyectan de refilón sobre ese esquema estático de unos conceptos más generales —sociológicos— y otros más específicos —psicológicos— que, si no forman un continuo, es sólo porque faltan los suficientes datos empíricos para generalizar lo individual. Pero la diferencia entre individuo y sociedad no es sólo cuantitativa: así se la encara únicamente por el camino de un proceso social que troquela de antemano a los sujetos individuales como soportes de su función en el proceso conjunto. Ninguna síntesis científica futura puede conseguir que se meta en el mismo saco lo que está radicalmente escindido consigo mismo.

Mientras las leyes sociales no se pueden «extrapolar» a partir de los hallazgos psicológicos,

12. Talcott Parsons, *loc. cit.*, pág. 376

13. Véase *loc. cit.*

14. Véase *loc. cit.*



en el polo opuesto, el individuo no es simplemente individuo y substrato de una psicología, sino que al mismo tiempo es siempre soporte de definiciones sociales que lo troquelan. Su «psicología», en cuanto zona de la irracionalidad, no remite en menor medida que la *ratio* a elementos sociales. Las diferencias específicas del individuo son por igual marcas de la presión social y cifras de la libertad humana. No es admisible que se escamotee la contradicción entre ambos terrenos mediante un esquema de generalización científica, pero tampoco se la puede absolutizar. En otro caso, se tomaría al pie de la letra la autoconciencia del individuo, ella misma un fenómeno efímero de una sociedad individualista. La divergencia entre individuo y sociedad es en lo esencial de origen social, se perpetúa socialmente, y sus manifestaciones han de explicarse ya de antemano en términos sociales. Incluso el materialismo vulgar, que pone como base de las formas individuales de reacción firmes intereses de lucro, tiene razón frente a los psicólogos que hacen derivar de la infancia formas de comportamiento económico del adulto que siguen leyes objetivas, y en las cuales no interviene para nada o si acaso como mero apéndice la hechura individual de los contratantes. Incluso si fuera posible una acomodación de los conceptos psicológicos a las precisas exigencias de la Teoría social, como exige Parsons, eso ayudaría poco, puesto que los fenómenos específicamente sociales se han emancipado de la Psicología merced a la puesta en funcionamiento de

definiciones abstractas como conexión entre las personas, en especial el valor de cambio, y a la hegemonía de un órgano configurado según el modelo de tales definiciones desligadas de los seres humanos, a saber, la *ratio*. De ahí que la economía «subjetiva» sea ideológica: los elementos psicológicos que trae a colación para explicar la circulación del mercado son meros accidentes de ésta, y ese desplazamiento del acento hace aparecer el fenómeno como lo esencial. La justificada sospecha de Parsons de que los expertos psiconalíticos serían incapaces de aplicar adecuadamente por sí mismos los conceptos analíticos a los problemas sociales alcanza no sólo a la universal inclinación de los expertos a desplegar sus conceptos parciales hasta que abarquen una totalidad que se les escapa, sino además a la imposibilidad de explicar psicológicamente lo que no surge en absoluto de la vida psíquica del ser humano individual. La conmensurabilidad entre las formas individuales de comportamiento, la socialización real, estriba en que los comportamientos no se enfrentan directamente entre sí como sujetos económicos, sino que obran siguiendo un mismo canon, el del valor de cambio. El cual prescribe igualmente la regla de las relaciones entre ciencias. Su especialización no se puede corregir con el ideal de una auténtica polimatía, del erudito que entendería tanto de Sociología como de Psicología. Ese grito de batalla de «integración de las ciencias» expresa lo irremediable, no un movimiento de avance. Antes es de esperar que sal-

vague su núcleo de generalidad y haga volar por los aires su carácter de mónadas la insistencia en lo específico, en lo escindido, que no una síntesis conceptual de lo realmente disgregado que viniera a brindar alguna unidad a la disgregación. El conocimiento no tiene poder para otra totalidad que la antagónica, y sólo en virtud de la contradicción es capaz de alcanzar alguna totalidad. El mismo hecho de que la dotación señalada como específicamente psicológica contenga casi siempre un elemento irracional, y en todo caso anti-sistemático, no es una casualidad psicológica, sino que se deriva del objeto, de la irracionalidad escindida como complemento de la *ratio* imperante. No es la menor de las razones en que se basa el éxito de la estrategia científica de Freud el que, en su caso, la perspicacia psicológica se hermanara con un carácter sistemático, entretejido de exclusivismo y afán de dominio. Mientras era precisamente esa intención de ensanchar su feudo hasta abarcar la totalidad lo que llevaba a su sazón el elemento de falsedad del psicoanálisis, al mismo tiempo éste le ha de agradecer a ese totalitarismo su fuerza de sugestión. Fue recibido como un ensalmo que prometía resolverlo todo. Los grandes efectos espirituales están siempre urdidos con un elemento de violencia, de dominio de los seres humanos; precisamente lo narcisista y lo aislado del que ordena seduce al colectivo, como el mismo Freud sabía muy bien.<sup>15</sup> La ideo-

15. «Todavía hoy los individuos de la masa necesitan el espe-

logía de la personalidad grande y fuerte tiende a abonar en la cuenta de ésta como título de rango humano lo inhumano, el disponer brutalmente de todo cuanto no se reduzca al denominador común. Forma parte de la impotencia de la verdad ante lo existente el que para ser verdad tenga que desatar también ese elemento de coerción. El psicoanalista Heinz Hartmann, que se pronunció en favor de ese estudio de Parsons, comparte sus simpatías por un lenguaje conceptual común a ambas disciplinas, pero, en una inefable contradicción con el psicologismo de la ortodoxia freudiana predominante, concedía que las ciencias sociales pueden hacer predicciones válidas sin tomar en consideración las estructuras de la personalidad individual.<sup>16</sup> En este punto, Hartmann recurre a la diferencia que se hace en el seno del psicoanálisis entre acciones del yo consciente o preconsciente y acciones del inconsciente. En lugar de retrotraer lo inconsciente a influencias sociales directas con vistas a hacer luego una interpretación social, como es el caso entre los

---

jismo de que el caudillo los ama a todos por igual y con razón, pero que el caudillo mismo no necesita amar a nadie, se puede permitir tener una naturaleza de amo, absolutamente narcisista, pero segura de sí misma e independiente» (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* (GW), vol.13, Londres 1940, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, pág. 138) (Psicología de las masas y análisis del Yo, Obras Completas, ed. Strachey en Ed. Amorrortu (OC), vol. XVIII)

16. Véase Heinz Hartmann, «The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science», en *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XIX, 1950, n. 3, pág. 385.

reversionistas, él enlaza con la distinción freudiana entre el yo y el ello. Según la lógica implícita de Hartmann, el yo, instancia escindida de la originaria energía pulsional que tiene como tarea «examinar» la realidad<sup>17</sup> y se ocupa esencialmente del asunto de la adaptación, se aparta de la motivación psicológica y ejerce como principio de realidad las funciones lógicas y de objetivación. El psicoanálisis estricto, que sabe del enfrentamiento entre fuerzas psíquicas, puede frente a las excitaciones pulsionales subjetivas darle toda su vigencia a la objetividad, y en especial a la de las leyes del movimiento económico, mucho más que teorías que sólo por establecer un continuo entre sociedad y psique reniegan del núcleo de la teoría analítica, el conflicto entre el yo y el ello.<sup>18</sup> Hartmann se mantiene en una esfera psicológica *sui generis*. En la práctica, la conducta de un psicótico pero también la de alguien aquejado de una neurosis caracterial, que va por el mundo causándose inevitablemente perjuicios a pesar del funcionamiento en sí mismo «normal» de su inteligencia, son ambas incomparablemente más

17. «Le haremos un lugar a la prueba de realidad entre las mayores instituciones del yo, junto a las censuras entre sistemas psíquicos que ya conocemos, y esperamos que el análisis de los afectos narcisistas nos ayude a descubrir otras de tales instituciones» (Freud, GW, vol. 10, Londres 1946, *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*, pág. 424) (Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños, OC, XIV)

18. Véase Theodor W. Adorno, «Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie», en *Psyche* 6, 1952, pág. 17 y sigs. (la relación entre psicoanálisis y teoría de la sociedad)

«psicológicas» que la de un hombre de negocios que puede poseer o no los rasgos característicos del papel en el que se mueve, pero que, una vez aceptado éste, apenas puede comportarse de situación en situación de otro modo que como lo hace, en tanto no quiera ser calificado de neurótico. Ciertamente, ni siquiera la forma de conducta perfectamente narcisista del psicótico carece de un aspecto social. Se puede, claro está, construir determinados tipos de enfermedad mental siguiendo el modelo de una sociedad enferma. Hace ya treinta años que Lukács concebía la esquizofrenia como consecuencia extrema de la enajenación social del sujeto respecto a la objetividad. Pero aunque la oclusión de las esferas psicológicas en los autistas sea de origen social, con todo, una vez establecidas se constituye una estructura psicológica de motivación relativamente uniforme y cerrada. Por contra, el poderoso yo de aquél está motivado por una relación perspicaz con la realidad; su psiquismo aparece la mayoría de las veces sólo como perturbación, y se lo mantiene a raya mediante el drástico predominio de la *ratio* en la que toman cuerpo intereses sociales objetivos. Las metas del yo no son ya idénticas a las metas pulsionales primarias, ya no pueden traducirse a ellas y las contradicen en muchos aspectos. No es asunto de mera terminología el ampliar o no el concepto de lo psicológico de modo que incluya también la «logicización» de energía psíquica. Pues ese concepto sólo obtiene su contenido de la oposición entre la irracionalidad y

la racionalidad como algo extrapsicológico. No es casualidad que el psicoanálisis fuera concebido en el ámbito de la vida privada, de los conflictos familiares, de la esfera del consumo hablando en términos económicos: estos son sus dominios, porque el propio juego de las fuerzas propiamente psicológicas está restringido al sector privado, y apenas tiene poder sobre la esfera de la producción material.

La separación entre los actos sociales en que se reproduce la vida de los seres humanos y ellos mismos, les impide llegar a ver el engranaje y los deja en manos de esa frase según la cual la cuestión serían los seres humanos mismos, que anteriormente nunca los había consumido en las mismas proporciones que en la época de la cadena de montaje. Lo que despliega el velo social es el hecho de que las tendencias sociales se imponen pasando sobre la cabeza de los seres humanos, de que éstos no las conocen como suyas. Sobre todo aquellos cuyo trabajo las mantiene a ellas y al conjunto con vida, y cuya vida sin embargo depende de forma invisible del conjunto, no son capaces de reconocer que la sociedad es tanto su misma médula como su contrario. Lo inescrutable de la objetividad enajenada arroja a los sujetos de vuelta a sus limitados sí mismos, y pone ante ellos en una imagen de espejo su escindido ser para sí, el sujeto monadológico y su psicología, como si fuera lo esencial. El culto a la psicología con que se engatusa a la humanidad y que entretanto ha preparado en Norteamérica un in-

sípido alimento popular a base de Freud, es el complemento de la deshumanización, la ilusión de los impotentes de que su destino depende de cómo estén constituidos. De forma bastante irónica, justo la ciencia en la que esperaban encontrarse a sí mismos como sujetos les transforma por su propia configuración una vez más en objetos, por encargo de una concepción de conjunto que ya no tolera madriguera alguna en la que pudiera esconderse alguna subjetividad independiente, no preparada socialmente. Lo psicológico, como un interior relativamente autónomo respecto al exterior, se ha convertido en enfermedad en una sociedad que lo busca sin descanso: a partir de ahí entra en posesión de su herencia la psicoterapia. El sujeto en que predomina lo psicológico como algo sustraído a la racionalidad social pasa desde siempre por una anomalía, por un estafalario; en épocas totalitarias, su lugar está en el campo de trabajos forzados o de concentración, en donde «se le termina» y se le integra con éxito. Sin embargo ese sobrante psicológico, el ser humano de que se trata, se disculpa en la cumbre de las jerarquías totalitarias, a la que fácilmente acceden locos o tullidos psíquicos porque su defecto, justo lo más propiamente psicológico, armoniza con toda exactitud con la irracionalidad de los fines y de las decisiones al más alto nivel, para la cual se pone en juego como instrumento toda la racionalidad de sus diversos sistemas a los que ya sólo diferencia una retórica huera. Y esa esfera última y reservada de lo incomprensi-

ble, la que permite o prescribe que los dictadores se revuelquen por los suelos, agarren lloreras compulsivas o descubran conjuras imaginarias, también es una mera máscara de la locura social.<sup>19</sup> No es sólo que el ámbito de lo psicológico se arrugue y se encoja tanto más cuanto más se adentra en la ideología en lugar de hacerlo en la comprensión perspicaz de la objetividad, sino que además lo psicológico restante se pervierte como caricatura y esperpento. El hecho de que la Psicología se torne enfermedad no expresa sólo la falsa conciencia de sí misma de la sociedad, sino al mismo tiempo también lo que objetivamente se ha hecho de los hombres en ella. Pues el sustrato de la Psicología, el individuo, refleja hoy una forma de socialización recalentada. Así como el puro τόδε τι de la filosofía, el polo concreto del conocimiento, es completamente abstracto en cuanto indeterminado, también lo es lo presuntamente concreto de lo social, el correspondiente individuo en cuanto contratante, que obtiene cuanto en él hay de definible únicamente del acto abstracto del intercambio, desligado de su definición específica, de algo cósmico. Ese fue el núcleo en torno al que cristalizó el carácter individual, y con ése su propio rasero es con el que le mide también la Psicología cosificadora. El individuo ais-

19. «La locura es algo excepcional en los individuos, pero la regla en grupos, partidos, pueblos y épocas» (Nietzsche, *Jenseits der Güte und Böse* («Más allá del bien y del mal»), Aforismo 156)

lado, el puro sujeto de la autoconservación, encarna el principio más íntimo de la sociedad con respecto a la que se encuentra en oposición absoluta. Aquello de lo que está compuesto, todo cuanto en él entrechoca, sus «cualidades», siempre son a la vez elementos de la totalidad social. Es una mónada, en el sentido estricto de que representa al todo con sus contradicciones sin que, no obstante, sea en absoluto consciente de la totalidad. Pero en la configuración de sus contradicciones no hay una comunicación constante y progresiva con el todo, aquéllas no proceden inmediatamente de su experiencia. La sociedad ha troquelado en él la individualización como fragmento, y en tanto que relación social, ésta toma parte en su destino. La «psicodinámica» es la reproducción de conflictos sociales en el individuo, pero no de forma tal que meramente copie las tensiones actuales. Sino que además, al existir como algo cuajado y separado por la sociedad, esa dinámica sigue desarrollando aún más desde sí misma la patogénesis de una totalidad social sobre la que también impera la maldición de la fragmentación.

El psicologismo en cualquiera de sus figuras, el individuo como punto de arranque sin más especificaciones, es ideología. Transforma por ensalmo la forma individualista de socialización en definición extrasocial, natural, del individuo. Junto con otras concepciones de la Ilustración, ha cambiado esencialmente de función. En cuanto se explica como algo basado en el psiquismo, «Seele» procesos que se plantean entre sujetos abstrac-

tos, en realidad sustraídos a toda espontaneidad individual, lo cosificado se humaniza de una forma muy consoladora. Pero los enajenados de sí mismos todavía son, pese a todo, seres humanos, las tendencias históricas se realizan no sólo contra ellos, sino en ellos y con ellos, y hasta sus cualidades psicológicas promedio van a insertarse en su comportamiento social promedio. Ni ellos ni sus motivaciones se agotan en racionalidad objetiva, y en ocasiones actúan en contra de ella. No obstante son sus funcionarios. Incluso las condiciones de recaída en lo psicológico vienen ya diseñadas socialmente como exigencias excesivas del sujeto. Salvo en tal caso, el elemento pulsional manifiesto o reprimido sólo se manifiesta en la objetividad social como uno de sus componentes, el de las necesidades, y hoy se ha convertido por completo en una función del afán de lucro. La *ratio* subjetiva y su *raison d'être* se separan. Incluso aquel para quien la racionalidad calculadora arroja como resultado todas las ventajas que promete es incapaz de disfrutarlas como felicidad, antes bien ha de amoldarse como consumidor a lo prescrito socialmente, a la oferta de quienes controlan la producción. Lo social sirvió en toda época como mediador de las necesidades; hoy, las necesidades son completamente externas a sus portadores, y satisfacerlas viene a consistir en seguir las reglas del juego de los anuncios. En lo sustancial, la racionalidad de autoconservación de cada individuo está condenada a la irracionalidad, porque no se ha alcanzado a formar un sujeto so-

cial racional, la humanidad. A la inversa, cada individuo vuelve a cooperar una vez más en tal situación. El mandato freudiano «Donde era ello, debe llegar a ser yo»<sup>20</sup> contiene algo de estoicismo vacío, de inevidente. El individuo ajustado a la realidad, «sano», es tan poco firme ante las crisis como económicamente racional el sujeto económico. La irracional coherencia lógica en términos sociales se torna también individualmente irracional. En esa misma medida habría que derivar en la práctica las neurosis, por su forma, de la estructura de una sociedad en la que no se las puede desmontar. Incluso la cura lograda lleva en sí el estigma de la lesión, de la adaptación en vano que se exagera a sí misma patológicamente. El triunfo del yo lo es de la ceguera causada por lo particular. Tal es el fundamento de la falsedad objetiva de toda psicoterapia, que empuja a los terapeutas al vértigo. Al asemejarse a la totalidad enloquecida es cuando el curado se vuelve francamente enfermo, sin que por ello esté más sano aquél a quien no alcanza la cura.

La separación de Sociología y Psicología es incorrecta y correcta al mismo tiempo. Incorrecta en cuanto acepta como si fuera de recibo la renuncia al conocimiento de la totalidad que ordenó esa separación; correcta en la medida en que registra la ruptura cumplida en la realidad como

20. Freud, GW, vol.15, Londres 1944, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 31 Vorlesung, pág. 86 (Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, OC, XXII)

demasiado irreconciliable para una precipitada unificación conceptual. La Sociología, en ese sentido específico que constantemente vuelve a reblandecerse por el lado de lo subjetivo incluso en Max Weber, retiene el momento objetivo del proceso social. Pero cuanto más estrictamente desatiende al sujeto y su espontaneidad, tanto más exclusivamente tiene que ver con una auténtica *caput mortuum* cosificada, casi científico-natural. De ahí el intento de imitar ideales y procedimientos de las ciencias de la naturaleza con los que nunca llega a ser conseguido el objeto social mismo. Mientras alaba su estricta objetividad, se las tienen que arreglar con lo que les viene ya mediado por la misma organización científica —sectores y factores— como si eso fuera inmediatamente el tema. Lo que resulta es una Sociología sin sociedad, contrafigura de una situación en la que los hombres se olvidan de sí mismos. La comprobación de hallazgos particulares, que sólo empezarían a querer decir algo leídos desde una ley sobre la naturaleza del conjunto, se cuele por delante de ésta. Por contra, la Psicología percibe el interés del sujeto, pero igualmente de forma aislada, «en abstracto». Desatiende el proceso social de producción y establece por su parte un producto absoluto, el individuo en su figura burguesa. Ambas disciplinas toman así posesión de sus respectivas incompetencias sin tener, no obstante, poderes para corregirlas. Su inevitable dualismo no puede mantenerse puro. La Sociología intenta arrastrar hacia sí el «factor subjetivo», y

crea hacerse por ello más profunda frente a la mera recogida de datos factuales. Así va a caer en aporías por todas partes. Y como su concepto de objetividad lo obtiene del resultado coagulado y no del proceso que lo hace madurar, que no se puede cosificar como totalidad, se deja llevar seducida sin pararse en más detalles a poner como base de sus hallazgos estadísticos a los individuos particulares y sus contenidos de conciencia, considerados como datos unívocos de una vez por todas. Entonces se cierne sobre ella por todas partes la amenaza del psicologismo: tiene que traer a colación la conciencia de sí mismos de los seres humanos, su «opinión» por engañosa que sea, para explicar sus acciones, y precisamente allí donde están determinadas objetivamente y sería la opinión misma la que necesitaría una explicación, o bien tiene que hacer toda clase de diligencias para dar con esas fuerzas pulsionales inconscientes que reaccionan a la totalidad social pero no la fundan. El nacionalsocialismo pudo quizás aprovechar la pulsión de muerte de sus partidarios, pero no obstante surgió con toda certeza de una voluntad de vivir bien materialmente en los grupos más poderosos. A la inversa, la Psicología se ve enfrentada al hecho de que los mecanismos que descubre no explican la conducta socialmente relevante. Ya pueden sus suposiciones ser tan atinadas como se quiera en la dinámica individual, que puestas ante la política y la economía toman a menudo el carácter de absurdo y locura. De ahí que la psicología profunda con inquietudes auto-



críticas se sienta impulsada a ampliaciones sociopsicológicas. Estas sólo refuerzan aún más la falsedad, aguando por una parte la comprensión psicológica, sobre todo en lo referente a la distinción entre consciente e inconsciente, y falseando por otra las fuerzas pulsionales sociales como psicológicas, y desde luego, las de una superficial psicología del yo. En la práctica, la racionalidad no se deja ver en absoluto en el comportamiento de los seres humanos individuales, sino que es ampliamente heterónoma y forzada y por ello se ha de mezclar ya con la inconsciencia simplemente para llegar a ser en alguna medida funcional. Apenas si hay alguien que calcule su vida como totalidad, o incluso que simplemente suela calcular las consecuencias de sus actos, por más que en los países más adelantados algunos calculen incuestionablemente más de lo que puede soñar la sabiduría académica de la Psicología. En la sociedad totalmente socializada, la mayoría de las situaciones en que se toman decisiones están ya prediseñadas, y la racionalidad del yo se ve relegada a elegir tan sólo los pasos más pequeños del proceso. Por regla general no se trata más que de alternativas mínimas, de sopesar el mal menor, y es «realista» quien recae en tales elecciones con acierto. Por contra, las irracionalidades individuales pesan poco. También las posibilidades de elección son tan reducidas para el inconsciente, si es que no son escasas ya en origen, que los grupos con intereses que marcan la pauta las desvían por muy pocos canales con métodos com-

probados hace mucho por la técnica psicológica en los estados totalitarios y no totalitarios. El inconsciente, cuidadosamente impermeabilizado a cualquier irradiación del campo visual del yo mediante tales manipulaciones, en su pobreza e indiferenciación se encuentra feliz y oportunamente con la homogeneización de un mundo administrado. De ahí que los publicistas totalitarios no sean en modo alguno esos genios por los que los toman sus adjuntos. Trabajan aliados no sólo con los más poderosos batallones de la realidad, no sólo con los numerosos intereses a corto plazo de los individuos, sino además con las tendencias psicológicas que mejor se corresponden con un principio de realidad sin contemplaciones. Lo que a una mirada abstracta sobre el individuo le parece lo más fácil, ceder al instinto, es en concreto, socialmente, lo más difícil, porque está penado por la sociedad y hoy en día presupone la fuerza que precisamente se le escapa a quien actúa irracionalmente. Ello y Superyó cierran la alianza a la que ya apuntaba la teoría, y precisamente allí donde las masas actúan instintivamente están preformadas por la censura y tienen la bendición del poder. Así pues, a esa tesis de que en las épocas totalitarias las masas actúan en contra de sus propios intereses apenas se le alcanza toda la verdad, y en cualquier caso vale sólo *ex post facto*. En todo momento las acciones individuales a que se ven alentados los seguidores, acciones cuya transición a estados de locura sólo supone un valor límite, garantizan ya de entrada



una satisfacción anticipada. La decepción sólo resulta cuando se pasa la cuenta. *In actu*, las acciones totalitarias parecen tan razonables a sus autores como irracionales a sus rivales. Sólo sucumben a la dialéctica en virtud de la razón misma.

Esa dialéctica, sin embargo, afecta no sólo al comportamiento del sujeto para con el mundo exterior, sino también al sujeto en cuanto tal. El mecanismo de adaptación a unas relaciones encallecidas lo es al mismo tiempo de un encallecimiento del sujeto en sí mismo: cuanto más ajustado a la realidad se vuelve, tanto más se convierte en cosa, tanto menos vivo sigue, tanto más insensato se torna todo su «realismo» que destruye todo aquello por lo que en realidad entró en juego la razón de autoconservación, y que siendo consecuente amenaza incluso la vida pura y nuda. El sujeto se descompone en una maquinaria de producción social que se prolonga en su interior y un residuo irresoluble que degenera en curiosidad, en esfera reservada e impotente frente al acaparador componente «racional».

Al final, no es la pulsión refrenada, reprimida, sino precisamente la originaria, la que quiere su propia consumación, la que llega a aparecer como «enferma», y el amor el que aparece como neurosis. La praxis del psicoanálisis, que según su propia ideología todavía pretende curar las neurosis, conchabado ya con la práctica dominante y su tradición, desacostumbra a los seres humanos al amor y a la felicidad en beneficio de la

capacidad de trabajo y la *healthy sex life*. La felicidad se convierte en infantilismo, y el método cártico, en algo malvado, hostil, inhumano. Así, la dinámica social afecta incluso a la más reciente figura de la ciencia psicológica. A pesar de la disparidad entre psicología y sociedad, cuya tendencia es a alejarse constantemente una de otra, la sociedad se extiende por todo lo psicológico como lo represor, como censura y Superyó. En la estela de la integración, se amalgama la conducta socialmente racional con los residuos psicológicos. Es sólo que los revisionistas que ven esto describen con demasiada simpleza la comunicación entre las instancias ello y yo, mutuamente enajenadas. Afirman una interdependencia directa entre vida pulsional y experiencia social. Pero ésta sólo se cumple, hablando en términos de las tópicas, en esa capa externa obligada según Freud al examen de la realidad. En el interior de la dinámica pulsional, no obstante, la realidad es «traducida» al lenguaje del ello. Tan cierto es esto en la visión freudiana de lo inconsciente como algo arcaico, cuando no «intemporal», que las relaciones y motivaciones sociales concretas no llegan a entrar en ese ámbito sin modificación alguna, sino únicamente una vez «reducidas». La no simultaneidad del inconsciente y lo consciente es en sí misma un estigma del desarrollo social pleno de contradicciones. En el inconsciente se sedimenta, fuere lo que fuere, aquello cuya marcha no puede acompañar a la del sujeto, aquello que ha de pagar los platos rotos del progreso

y la ilustración. Los atrasos se convierten así en «intemporales».

Entre los cuales ha ido a dar también la exigencia de felicidad, que en la práctica muestra un aspecto «arcaico» tan pronto como apunta exclusivamente como meta a la contrahecha figura de una satisfacción somática localizada, escindida de la consumación total, que se metamorfosea en «some fun» con mayor radicalidad cuanto más aplicadamente se esfuerza en alcanzar una vida consciente de adulto. La psicología se encapsula ante la sociedad como la sociedad ante la psicología, y se vuelve pueril. Bajo la presión social, el plano psicológico ya sólo aspira a lo siempre idéntico, y fracasa ante la experiencia de lo específico. Lo traumático es lo abstracto. En esto, el inconsciente se asemeja a esa sociedad de la que no quiere saber nada y que a su vez obedece a la ley abstracta, y así se vuelve útil para ella como aglutinante. Lo que hay que reprochar a Freud no es que descuidara lo concreto social, sino que con demasiada ligereza se diera por contento con el origen social de ese carácter abstracto, con ese carácter de paralizado del inconsciente que sí reconoció con la incorruptibilidad de un investigador de la naturaleza. Freud habría hipostasiado así en determinación antropológica la depauperación, como resultado de una interminable tradición de lo negativo. Lo histórico se torna así invariante, y lo psíquico, en cambio, dato histórico. En la transición de lo imaginario psíquico a la realidad histórica se le olvidó la modificación de todo

lo real en el inconsciente por él descubierta, y por eso sacó erróneamente conclusiones sobre datos históricos como la muerte del padre por la horda primordial. El cortocircuito entre inconsciente y realidad le confiere al psicoanálisis sus rasgos apócrifos. Con ellos, por ejemplo con la manera crudamente literal de entender la leyenda de Moisés, la ciencia oficial lo tiene muy fácil para defenderse. Lo que Kardiner ha llamado los «mitos» freudianos, el cambio repentino de lo intramental en facticidad histórica incierta, sucede sobre todo donde Freud practica también una Psicología del yo, aunque sólo sea Psicología del yo de lo inconsciente, y trata al ello como si poseyera la agudeza de raciocinio de un director de banca vienés, a la que, por lo demás, se asemeja realmente en algunas ocasiones. En su empeño demasiado discutible por encontrar un asidero en hechos indiscutibles, se manifiesta en Freud un elemento social reafirmado sin el menor miramiento, la creencia en los criterios usuales de la misma ciencia a la que desafiaba. Por mor de esos criterios, el niño freudiano es un pequeño hombrecito, y su mundo, el del varón. Así la Psicología autárquica llega a hacerle guiños a la sociedad, por más que se lo tenga prohibido, guiños casi tan poco correspondidos como los de otros más versados en artes sociológicas.

La psique desligada de la dialéctica social, tomada en abstracto en sí misma y puesta bajo la lupa, se adecua admirablemente como «objeto de investigación» en una sociedad que «introduce»

a los sujetos como mero punto de referencia de la fuerza de trabajo en abstracto. A Freud se le ha reprochado a gusto un pensamiento mecanicista. Su determinismo evoca la ciencia natural, al igual que categorías implícitas como la conservación de la energía, la convertibilidad mutua entre toda forma de energía, o la subsunción de acontecimientos consecutivos bajo una ley general. En lo esencial, su actitud «naturalista» resulta en una exclusión por principio de lo nuevo, en la reducción de la vida psíquica a la repetición de lo ya sido alguna vez. Todo esto tiene un sentido eminentemente referido a la época de la Ilustración. Sólo con Freud se rebasa por primera vez la crítica kantiana a la ontología animica y a la «Psicología racional» lo psíquico que él reelabora si se somete al esquema de formación empírica de conceptos, como fragmento del correspondiente mundo ya constituido. Freud ha dado fin a la transfiguración ideológica de lo psíquico, considerada como un animismo rudimentario. Lo que más enérgicamente ha sacudido a la ideología del alma es la doctrina de la sexualidad infantil. La teoría analítica denuncia la falta de libertad y la degradación de los seres humanos en una sociedad sin libertad de forma semejante a como lo hace la crítica materialista con una situación gobernada a ciegas por la economía. Pero bajo su mirada médica conjurada con la muerte, la falta de libertad se coagula en invariante antropológica, y con ello el aparato conceptual cuasicientífico según el modelo de las ciencias de la naturaleza descuida su

objeto, que no es sólo objeto: el potencial de la espontaneidad. Cuanto más estrictamente se piensa el ámbito de lo psicológico como un campo de fuerzas autárquico cerrado en sí mismo, tanto más completamente se desubjetiviza la subjetividad. El psiquismo arrojado de vuelta a sí mismo, casi sin objeto, se vuelve inmóvil como un objeto. No puede romper a través de su inmanencia, sino que se agota en sus ecuaciones de energía. Lo anímico estudiado estrictamente según sus propias leyes se torna inanimado: el psiquismo sería sólo un tanteo a ciegas en pos de lo que él mismo no es. Este estado de cosas no se da sólo en la teoría del conocimiento, sino que se prolonga en los resultados de la terapia, en esos seres humanos desesperadamente ajustados a la realidad que se han remodelado literalmente como aparatos para poder abrirse paso con más éxito en su restringida esfera de intereses, en su «subjetivismo».

En cuanto la conceptualización psicológica procede alguna vez con tanta coherencia lógica como en el caso de Freud, se toma su venganza en ella la divergencia tan descuidada entre psicología y sociedad. Se puede mostrar esto por ejemplo en el concepto de racionalización, que introdujo originariamente Jones<sup>21</sup> y pasó luego al conjunto de la teoría analítica. Ese concepto engloba todas las aseveraciones que cumplen algu-

21. Véase Ernst Jones, «Rationalization in Every-Day Life», en *Journal of Abnormal Psychology*, 1908

na función en la economía psíquica del que habla, independientemente de su valor de verdad, en la mayoría de los casos, funciones de defensa frente a tendencias inconscientes. Psicoanalíticamente hablando, por lo general, tales aseveraciones están expuestas a crítica según una analogía señalada a menudo por la doctrina marxista de la ideología: tienen una función objetivamente encubridora, y es cosa del analista probar tanto su falsedad como su necesidad y sacar a la luz lo oculto. Pero la crítica de una racionalización en términos de inmanencia psicológica en modo alguno se encuentra en una armonía preestablecida con su contenido objetivo. La misma aseveración puede ser a la vez verdad y mentira, según que se la mida con la realidad o por su posición en la psicodinámica; es más, tal carácter doble es esencial en las racionalizaciones, porque el inconsciente sigue la línea de menor resistencia, así que se arrima a lo que la realidad le presente, además de lo cual, opera sin ser cuestionado tanto más cuanto más indiscutibles sean los elementos reales en que se apoye. En la racionalización, que es al mismo tiempo *ratio* y manifestación de lo irracional, el sujeto psicológico deja de ser meramente psicológico. Por eso el analista orgulloso de su realismo se vuelve un dogmático encabezado en cuanto desplaza los elementos reales de la racionalización en beneficio del sistema cerrado de la inmanencia psíquica. Pero, a la inversa, igual de cuestionable sería una sociología que aceptara las racionalizaciones *à la lettre*. La ra-

cionalización privada, el autoengaño del espíritu subjetivo, no es lo mismo que la ideología, no es la falsedad del espíritu objetivo. No obstante, los mecanismos de defensa del individuo vuelven una y otra vez a buscar refuerzos en los de la sociedad, ya establecidos y acreditados muchas más veces. En las racionalizaciones, esto es, en el hecho de que la verdad objetiva pueda entrar al servicio de la mentira subjetiva, como se puede constatar de múltiples formas en la Psicología social de los mecanismos de defensa típicos, no aflora a la luz sólo la neurosis, sino también una sociedad falsa. Incluso la verdad objetiva es necesariamente mentira en tanto no sea la verdad completa del sujeto, y lo mismo por su función que por su indiferencia hacia la génesis subjetiva es apta para encubrir un interés meramente particular. Las racionalizaciones son las cicatrices de la razón en estado de irracionalidad. Ferenczi, quizás el menos errado y el más libre entre los psicoanalistas, no ha hecho otra cosa que tratar las racionalizaciones del Superyó, esas normas colectivas de conducta individual que la moral sin reflejos psicológicos aún llama conciencia moral. Apenas hay otro lugar en que se muestre de forma tan contundente la transformación histórica del psicoanálisis, su transición de ser un medio radical de esclarecimiento e ilustración a serlo de la adaptación práctica a las relaciones existentes. Antaño, del Superyó se recalaban los rasgos coercitivos, y se exigía del análisis que los liquidara. La intención ilustrada no toleraba ninguna ins-

tancia de control que no fuera consciente, aunque fuera para el control del inconsciente. De todo ello apenas si queda algo en la literatura psicoanalítica actual. Una vez que Freud, a cuenta de las dificultades del «sistema» originario formado por consciente, preconsciente e inconsciente, hubo organizado la topología analítica en las categorías Ello, Yo y Superyó, resultó ya cómodo orientar la imagen analítica de una vida correcta a la armonía entre esas instancias. En particular se ha dado como explicación en el caso de los psicópatas, concepto hoy tabú, la carencia de un Superyó bien desarrollado que, pese a todo, sería necesario en cierta medida dentro de unos límites razonables. Sin embargo, tolerar irracionalidades sólo porque proceden de la sociedad y porque sin ellas no sería pensable una sociedad organizada es hacer mofa de los principios psicoanalíticos. La diferenciación, tan preferida últimamente, entre Superyó neurótico, o sea «coercitivo», y sano, o sea consciente, tiene todas las trazas de una construcción *ad hoc*. Un Superyó «consciente» perdería, junto con su invisibilidad, la autoridad por la que sigue manteniéndolo firmemente esa teoría apologética. No se puede mezclar la ética kantiana, en cuyo centro se encuentra el concepto de conciencia moral pensado en términos absolutamente no psicológicos y ordenado a lo inteligible, con el psicoanálisis revisado, que pone frenos al esclarecimiento de lo psíquico por pura angustia ante el hecho de que, en otro caso, a esa conciencia le podría ir el pescuezo en ello. Kant

sabía muy bien por qué oponía la idea de libertad a la psicología: para él, el juego de fuerzas del que se ocupa el psicoanálisis forma parte del «fenómeno», del reino de la causalidad. El núcleo de su doctrina de la libertad es la idea, irreconciliable con lo empírico, de que la objetividad moral tras la que se encuentra a su vez la idea de una correcta organización del mundo nunca puede ser medida por la situación de los seres humanos que existan en un momento dado de esta o aquella forma. La tolerancia psicológica que se dedica a embellecer la imagen de la conciencia moral destruye precisamente esa objetividad, al valorarla como un puro medio. Una «personalidad bien integrada» es una meta abyecta porque exhorta al individuo a un equilibrio de fuerzas que no puede existir en la sociedad existente, porque esas fuerzas no tienen iguales derechos. Se le enseña al individuo a olvidar los conflictos objetivos que se repiten necesariamente en cada cual, en lugar de ayudarlo a desembarazarse de ellos. El hombre integral que ya no notara ni rastro de la divergencia privada entre las diversas instancias psicológicas, ni de lo irreconciliable de los deseos del ello y del yo, con eso no habría superado en sí mismo la divergencia social. Confundiría lo casual de las buenas oportunidades de su economía psíquica con la situación objetiva. Su integración sería la falsa reconciliación con un mundo irreconciliado, y es de suponer que brotaría de la «identificación con el agresor», mera máscara escénica de la sumisión. El concepto de

integración que hoy se abre paso cada vez más, sobre todo en la terapia, reniega de los principios relativos a la génesis de lo psíquico, e hipostasía presuntas fuerzas originarias del psiquismo tales como conciencia e instinto, entre los que tendría que establecerse un equilibrio, en lugar de entenderlos como elementos de una autoescisión que no se puede reparar en el terreno psíquico. La tajante polémica de Freud contra el concepto de psicósíntesis<sup>22</sup>, una expresión inventada por puro amor propio por académicos con sentido del negocio, para reclamar como suya la estructura y marcar a fuego los conocimientos como mecani-

22. «Pero no puedo creer... que con esa psicósíntesis nos caiga en suerte una nueva tarea. Si me permitiera ser franco y descortés, diría que se trata de una frase sin contenido. Me conformaré con señalar que sólo representa extender sin contenido alguno una comparación, o... explotar ilegítimamente una denominación de origen... Lo psíquico es algo tan singularmente excepcional que ninguna comparación aislada puede dar cuenta de su naturaleza... La comparación con el análisis químico tropieza con sus límites en el hecho de que en la vida psíquica nos las tenemos que haber con esfuerzos sometidos a una presión tendente a la unificación y a la síntesis... El enfermo neurótico, por contra, nos pone frente a una vida psíquica desgarrada, hendida por obra de diversas resistencias, y al analizar, al apartar las resistencias, esa vida psíquica va entretejiéndose al crecer, y la gran unidad que llamamos su yo va insertando en sí misma todas las excitaciones pulsionales que hasta entonces estaban apartadas de ella, echadas a un lado. Así se cumple en el paciente tratado analíticamente la psicósíntesis, sin nuestra intervención, automáticamente y sin desviarse de su ruta... No es verdad que algo en el paciente esté descompuesto en sus elementos, algo que espera apaciblemente hasta que nosotros lo componamos de alguna manera» (Freud, GW, vol. 12, Londres 1947, *Wege der psychoanalytischen Therapie*, pág. 184 y sigs.) (Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica, OC, XVI)

cistas, cuando no como pura descomposición, debería extenderse también al ideal de integración, una copia desvaída de esa antigua chapuza, «la personalidad».

Se puede dudar de que el concepto de hombre completo y pleno, desarrollado en todas sus facetas, resulte útil para continuar la verbena. Al ideal del carácter genital, en boga hace veinte años entre psicoanalistas que, entretanto, han llegado a preferir el de gente equilibrada con un *well developed superego*, ya lo bautizó entonces Walter Benjamin como un Sigfrido rubio. El ser humano «correcto», en el sentido del proyecto de Freud, es decir, no mutilado por represiones, presentaría en la sociedad adquisitiva existente un aspecto tan parecido como para confundirlo con el de un animal de rapiña con un sano apetito, y con ello se vería seriamente tocada esa utopía abstracta de un sujeto realizado independientemente de la sociedad que goza hoy de tal predilección como «imagen del ser humano».

Los reproches de la psicología a ese animal gregario que es su chivo expiatorio los puede cargar la Teoría crítica de la sociedad, y con intereses, a ese ser humano tan señorial cuya falsa libertad, cuya avidez neurótica sigue siendo «oral» en tanto presupone la ausencia de libertad. Toda imagen del ser humano es ideología, salvo en negativo. Si hoy, pongamos por caso, se apela al hombre completo frente a los rasgos de la especialización enredados al hilo de la división del trabajo, se está prometiendo una prima a lo más indiferenciado, tosco y pri-

mitivo, y al final, impera la extraversion de los *go-getters*, de aquellos que son lo bastante repulsivos como para demostrar su hombría en una vida repulsiva. Todo lo que humanamente hablando prefigura hoy en verdad un estado más elevado siempre es, al mismo tiempo, según el canon de lo existente, lo más dañado, y no, pongamos por caso, lo más armónico. La tesis de Mandeville de que los vicios privados son virtudes públicas permite que se la traslade a las relaciones entre psicología y sociedad: lo que en términos caracteriales es cuestionable representa en muchos aspectos lo que, objetivamente, es mejor: no el normal, sino el especialista capaz de resistir es quien mantiene la posibilidad «Statthalter» de desembarazarse de las cadenas. Así como, en los principios de la era burguesa, sólo la interiorización de la represión capacitó a los seres humanos para aquel aumento de productividad que hoy y aquí podría obsequiarles con cualquier derroche, también los defectos psicológicos representan en el todo enrevesado algo radicalmente diferente de lo que representan en la economía psíquica de cada individuo. La Psicología, por ejemplo, podría fácilmente diagnosticar como neurótica la forma de conducta del coleccionista de antaño, y ponerla en el mismo saco del síndrome anal; pero sin fijación de la libido en las cosas no sería posible tradición alguna, ni la humanidad misma. Una sociedad que se desembara de ese síndrome para tirar las cosas como latas de conservas apenas sabe arreglárselas de otra forma con los seres humanos. Se sabe también hasta

qué extremo la investidura libidinal de la técnica es un comportamiento de regresivos, pero, sin sus regresiones, difícilmente se habrían hecho los hallazgos técnicos que alguna vez han de expulsar del mundo el hambre y el dolor sin sentido. Los psicólogos pueden echarles olímpicamente en cara a los políticamente inconformistas que no han dominado su complejo de Edipo, pero, sin su espontaneidad, la sociedad seguiría siendo eternamente ésa que reproduce en sus miembros el complejo de Edipo. Sea lo que fuere lo que se alce por encima de lo existente, se ve amenazado de ruina y con ello, la mayor parte de las veces, entregado en manos de lo existente. Frente al sujeto sin subjetividad, ilimitadamente capaz de adaptarse, lo contrario, el carácter, es ciertamente algo arcaico. Al final, se manifiesta no como libertad, sino como fase recalentada de la falta de libertad: en norteamericano, «he is quite a character» significa lo mismo que ser una figura cómica, un extravagante, un pobre diablo. Hoy no hay que criticar sólo, como sucedía aún en tiempos de Nietzsche, los ideales psicológicos, sino el ideal psicológico en cualquiera de sus figuras. El hombre ya no es la clave de la humanidad. Sino que los modales y las afabilidades que gozan de aprobación hoy en día son meras variantes del juego de la propaganda directiva.

La atención a prestar al Superyó divide arbitrariamente las explicaciones psicoanalíticas. Pero, por otra parte, la proclamación de la ausencia de conciencia moral en la sociedad sanciona el terror. Tanto peso tiene el conflicto entre la comprensión



social y la psicológica. Sigue siendo impotente el consuelo que ya se prefiguraba sin duda en Kant: que las realizaciones de la conciencia moral, llevadas a cabo hasta ahora irracionalmente y con indecibles *faux frais* psicológicos, se pueden llevar a cabo también mediante una comprensión consciente de las necesidades vitales de la generalidad, y sin todo lo insano, en cuya denuncia consiste la filosofía de Nietzsche. La idea de superar la antinomia entre lo general y lo particular es mera ideología en tanto la renuncia pulsional socialmente exigida al individuo no legitime su veracidad y necesidad, ni le procure más tarde al sujeto la meta pulsional aplazada. La estruendosa instancia de la conciencia moral acalla semejante irracionalidad. Los deseos de la economía psíquica y los del proceso vital de la sociedad no pueden llevarse a una fórmula común sin más ni más. Lo que la sociedad reclama con razón de cada individuo para mantenerse con vida es siempre al mismo tiempo sinrazón para cada individuo, y al final incluso para la sociedad; lo que a la Psicología se le antoja mera racionalización es algo socialmente mucho más necesario. En una sociedad antagónica, los seres humanos, cada individuo, es desigual a sí mismo, carácter social y psicológico a una,<sup>23</sup> y en virtud de tal escisión, dañado a priori. No es gratuito que el arte realista burgués tenga como tema primor-

23. Walter Benjamin, «Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers» («Sobre la actual posición social del escritor francés»), en *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), pág. 66

dial el que una existencia sin mutilar, sin merma, no pueda aunarse con la sociedad burguesa: desde Don Quijote, pasando por el Tom Jones de Fielding, hasta llegar a Ibsen y a los modernistas. Lo correcto se torna falso, locura o culpa.

Lo que al sujeto se le aparece como su propia esencia, aquello en lo que cree tenerse a sí mismo frente a las necesidades sociales enajenadas, medido con ellas es pura ilusión. Eso confiere a todo lo psicológico un elemento de jactancia y nadería. Cuando la gran filosofía idealista, en Kant y en Hegel, valoraba como casual e irrelevante la esfera ocupada por lo que hoy se llama Psicología, frente a lo trascendental, lo objetivo del espíritu, con ello escrutaba en la sociedad más a fondo que el empirismo, que se antoja escéptico pero se mantiene en la fachada individualista. Casi se puede decir que, cuanto mayor sea la precisión con que se comprenda al ser humano en términos psicológicos, tanto más se aleja uno del conocimiento de su destino social y de la sociedad, y con ello, del ser humano en sí mismo, sin que por ello, de todas formas, la comprensión psicológica sacrifique su propia verdad. Pero la sociedad presente es «totalitaria» también en que, en ella, son los mismos seres humanos los que tratan de asemejarse quizás con más energía que nunca a los rasgos de la sociedad; en que llevan ciegamente su autoenajenación hasta una imagen engañosa de igualdad entre lo que son en sí y lo que son para sí mismos. Como adaptarse, si atendemos a las posibilidades objetivas, ya no es necesario, la



simple adaptación ya no vale para soportar lo existente. La autoconservación ya sólo hace feliz al individuo en la medida en que frustra la formación de su sí mismo, mediante una regresión que él mismo ordena.

El yo es algo que sobreviene como forma de organización de todas las excitaciones psíquicas, como el principio de identidad que llega a constituir la individualidad, también en la psicología. Pero el Yo, «examinador de la realidad», no limita meramente con algo no psicológico, externo, a lo que se adaptaría, sino que se llega a constituir sobre todo a través de elementos objetivos, sustraídos a la inmanencia del sistema psíquico, a través de la adecuación de sus juicios a estados de cosas. Aunque originalmente algo psíquico, debe poner un freno al juego de las fuerzas psíquicas y controlarlo con la realidad: éste es un criterio capital de su «salud». El concepto del yo es dialéctico, psíquico y no psíquico, un fragmento de libido y el representante del mundo. Freud no ha tratado esta dialéctica. De ahí que sus definiciones del yo en términos de inmanencia psicológica se contradigan involuntariamente unas a otras y rompan la clausura del sistema que perseguía. De esas contradicciones, la más explosiva es la de que el yo, ciertamente, incluya cuanto la conciencia lleva a cabo, pero se le presente en lo esencial como inconsciente. La tónica externa y simplificadora le hace justicia sólo de forma sumamente incompleta, al asignarle a la conciencia la capa más exterior del yo, la zona directamente

limítrofe con la realidad.<sup>24</sup> Pero la contradicción resulta de que el yo debe ser, como conciencia, lo contrario de la represión, así como también, inconsciente de sí mismo, la instancia represora. Se puede muy bien remitir la introducción del Superyó a la intención de ordenar en alguna medida unas relaciones poco claras. En conjunto, en el sistema de Freud falta todo criterio satisfactorio para diferenciar entre funciones del yo «positivas» y «negativas», sobre todo en lo que se refiere a sublimación y a represión. En su lugar, se apela al exterior y se invoca con una confianza ciega el concepto de lo socialmente útil o productivo. Pero, en una sociedad irracional, el yo no puede cumplir adecuadamente la función que le ha sido asignada por esa misma sociedad. Necesariamente recaen sobre el yo tareas psíquicas que no se pueden aunar con la concepción psicoanalítica del yo. Para poder afirmarse en la realidad, el yo ha de reconocerla y desempeñar conscientemente sus funciones. Para que el individuo lleve a cabo las renunciaciones tan insensatas que le son impuestas, sin embargo, el yo tiene que establecer prohibiciones inconscientes y, más aún, mantenerse él mismo en la inconsciencia. Freud no ha silenciado que la renuncia pulsional exigida al individuo no se corresponde con sus compensaciones, que serían las únicas con que podría justificarla la conciencia.<sup>25</sup> Pero como la vida pul-

24. Freud, GW, vol. 15, *loc. cit.*, pág. 63 y 81

25. Freud, GW, vol. 7, Londres 1941, *Die kulturelle Sexual-*

sional no obedece a la filosofía estoica de su investigador —nadie sabía eso mejor que él— el yo racional no basta evidentemente según los principios de la economía psíquica establecidos por Freud. El yo incluso ha de volverse inconsciente, fragmento de la dinámica pulsional sobre la que aun así ha de volver a elevarse. Las realizaciones cognitivas que el yo ha de llevar a cabo por mor de la autoconservación, las ha de suspender al mismo tiempo por mor de la autoconservación, la autoconciencia ha de desdecirse de continuo. La contradicción conceptual, que tan elegantemente se puede demostrar en Freud, no es culpa, por tanto, de una falta de limpieza en la argumentación lógica, sino de la miseria de la vida. Su propia estructura, sin embargo, predispone para ese doble papel a un yo que, en cuanto soporte de la realidad, siempre es al mismo tiempo No-yo. En la medida en que ha de representar tanto las necesidades libidinosas como las de autoconservación real, imposibles de aunar con ellas, está sometido ineludiblemente a una exigencia excesiva. No dispone en modo alguno de esa firmeza y seguridad de las que hace gala frente al ello. Grandes psicólogos del yo como Marcel Proust han destacado precisamente esa fragilidad, la de la forma de identidad psicológica. Con la culpa, desde luego, ha de cargar menos el tiempo fugiti-

---

*moral und die moderne Sexualität (sic)*», pág. 143 y sigs. «La moral sexual cultural y el nerviosismo moderno», OC, XXI)

vo que la dinámica consustancial a lo psíquico. Allí donde el yo no alcanza su propia peculiaridad, su diferenciación, ha de efectuar alguna regresión, sobre todo a lo que Freud llamó libido del yo,<sup>26</sup> con la que está estrechamente emparentado, o al menos mezclar sus funciones conscientes con otras inconscientes. Lo que en realidad aspiraba a ir más allá del inconsciente vuelve a entrar una vez más a su servicio y, de ese modo, a fortalecer en lo posible sus impulsos. Este es el esquema psicodinámico de las «racionalizaciones».

La Psicología analítica del yo, hasta la fecha, no se ha dedicado con la suficiente energía a seguir ese repliegue del yo al ello porque puede darse como pretexto el del sistema freudiano con sus sólidos conceptos de yo y ello. Al retraerse a lo inconsciente, el yo no se esfuma simplemente, sino que guarda algunas de las cualidades que había adquirido como actor social. Pero las somete al primado de lo inconsciente. Así se pone a punto una apariencia de armonía entre principio de realidad y principio de placer. Con la trasposición del yo al inconsciente vuelve a modificarse la cualidad de la pulsión, que se ve desviada por su parte hacia fines propiamente yoicos que contradicen aquello a lo que va la libido primaria. La configuración de la energía pulsional en

26. Freud, GW, vol. 13, *loc. cit.*, *Kurzer Abriß der Psychoanalyse*, pág. 420 et passim (breve informe sobre el psicoanálisis, OC, XIX)

que se apoya el yo —según el tipo analítico freudiano— cuando llega a dar el paso hasta el sumo sacrificio, el de la conciencia misma, es el narcisismo. Apuntan a él con una fuerza probatoria incontrovertible todos los hallazgos de la Psicología social<sup>27</sup> referentes a las regresiones predominantes en la actualidad, en las que el yo se niega y al mismo tiempo se endurece de una forma irracional y falsa. El narcisismo socializado que caracteriza los movimientos y actitudes de masa del más reciente estilo aún sin contemplaciones la racionalidad parcial del interés propio con las deformaciones irracionales del tipo destructivo y autodestructivo cuya interpretación ha enlazado Freud con los hallazgos de Mac Dougall y Le Bon. La introducción del concepto de narcisismo se cuenta entre sus descubrimientos de más talla, sin que hasta hoy la teoría se haya mostrado a su altura. En el narcisismo, al menos en apariencia, se salvaguarda la función de autoconservación del yo, pero al mismo tiempo se escinde de la función de conciencia y queda abandonada en manos de la irracionalidad. Todos los mecanismos de defensa tienen un sello de narcisismo: el yo experimenta lo mismo su debilidad frente a la pulsión que su impotencia real como «herida narcisista».

El trabajo defensivo, sin embargo, se torna no consciente, apenas es el mismo yo quien lo efec-

27. William Buchanan and Hadley Cantril, *How Nations See Each Other*, Urbana 1953, pág. 57

túa, sino un derivado psicodinámico, una libido por así decir con impurezas, orientada al yo y, así, indiferenciada y sin sublimar. Es cuestionable incluso que el yo ejerza la función represiva, la más importante de las llamadas defensas. Quizás haya que considerar que lo «represor» mismo sea libido rebotada de sus metas reales y dirigida así hacia el sujeto, libido narcisista que luego, ciertamente, se fusiona con elementos yoicos específicos. Entonces, la «psicología social» no sería en lo esencial psicología del yo, como hoy gustaría tanto que fuera, sino psicología de la libido. Represión y sublimación pasaban para Freud por igualmente precarias. Consideraba el *quantum* de libido del ello a tal punto mayor que el del yo que, en caso de conflicto, aquél volvería siempre a afirmar su supremacía. No es sólo que, como los teólogos enseñan desde siempre, el espíritu sea voluntarioso pero la carne débil, sino que los mismos mecanismos de formación del yo son frágiles. De ahí que se asocie con tal facilidad precisamente a regresiones hechas, mediante su sometimiento, a medida de la pulsión. Esto les da alguna razón a los revisionistas cuando le reprochan a Freud haber subestimado los elementos sociales mediados por el yo y aun así psicológicamente relevantes. Karen Horney, por ejemplo, opina contra Freud que sería ilegítimo retrotraer el sentimiento de impotencia a la primera infancia y al complejo de Edipo; provendría de la impotencia social real tal como se puede haber experimentado ya en la infancia, asunto del que Horney se muestra

desinteresada. Ahora bien, ciertamente sería dogmático distinguir ese sentimiento de impotencia omnipresente, y descrito con tal sutileza precisamente por los revisionistas,<sup>28</sup> de sus condiciones sociales actuales. Pero las experiencias de impotencia real son todo menos irracionales; e incluso apenas algo psicológico. Sólo ellas permiten esperar alguna resistencia frente al sistema social, mientras los seres humanos no lo hayan hecho suyo. Lo que éstos saben de su impotencia en la sociedad forma parte del yo, desde luego de la gran malla de sus relaciones con la realidad y no sólo de su juicio plenamente consciente. Pero tan pronto como la experiencia se torna también «sentimiento» de impotencia, hace su aparición lo específicamente psicológico: a saber, que precisamente los individuos no son capaces de experimentar su impotencia, de verla con sus propios ojos. Una tal represión de la impotencia apunta no sólo a la desproporción entre el individuo y la fuerza que tiene en el conjunto, sino aún más al narcisismo herido, y a la angustia de ver que esa falsa superpotencia, puestos ante la cual tienen todas las razones para doblarse, propiamente está compuesta por ellos mismos. Tienen que reelaborar como «sentimiento» la experiencia de su impotencia y hacer que sedimente psicológicamente, para evitar así enfrentarse con ella.

28. Erich Fromm, «Zum Gefühl der Ohnmacht» (sentimiento de impotencia), en *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), pág. 95 y sigs.

La interiorizan, como sucede desde siempre con los mandamientos sociales. La psicología del yo despierta la psicología del ello con ayuda de la demagogia y la cultura de masas, que meramente administran lo que les suministra como materia prima la psicodinámica de aquéllos con los que ellas amasan masas. Al yo apenas le queda sino cambiar la realidad o retraerse de nuevo al ello. Cosa que se malinterpreta por parte de los revisionistas como simple estado de cosas de la psicología del yo que ocupa el primer plano. En realidad, se movilizan selectivamente aquellos mecanismos de defensa infantiles que, según la situación histórica, mejor se adaptan al esquema de los conflictos sociales del yo. Sólo esto, y no el tan citado cumplimiento de deseos, llega a explicar la autoridad de la cultura de masas sobre los hombres. No existe ninguna «personalidad neurótica de nuestra época» —ya el simple nombre es una maniobra de diversión—, sino que la situación objetiva les señala su dirección a las regresiones. Se dan más conflictos en el área del narcisismo que hace sesenta años, mientras que las histerias de conversión retroceden. Tanto más inconfundibles son las manifestaciones de tendencias paranoides. Está por ver si realmente hay más paranoides que antes; faltan cifras comparativas incluso en el pasado más reciente. Pero desde luego una situación que amenaza a todos y que exagera las fantasías paranoides con diversas incitaciones invita específicamente a la paranoia, a la que quizás le sean particularmente favorables las

situaciones dialécticas de encrucijada histórica. Frente al historicismo de fachada de los revisionistas, tiene plena vigencia la perspicaz comprensión de Hartmann de que una estructura social dada selecciona específicas tendencias psicológicas,<sup>29</sup> y no las «expresa», por ejemplo. En contradicción con la cruda doctrina freudiana de la atemporalidad del inconsciente, con toda certeza intervienen componentes históricos concretos ya en la temprana experiencia infantil. Pero las formas miméticas de reacción de niños pequeños que perciben que el padre no les garantiza la protección por la que temen, éstas no son del yo. Precisamente frente a esas formas incluso la Psicología de Freud resulta demasiado «yoica».

Su gran descubrimiento de la sexualidad infantil sólo llega a desprenderse de lo que tiene de brutal cuando aprende a entender las excitaciones infinitamente sutiles y a la vez, sin embargo, completamente sexuales de los niños. Su mundo perceptivo es tan diferente del de los adultos que en él un aroma fugaz o un gesto pertenecen a un orden de cosas de esa magnitud tan grande que el analista, conforme al patrón del mundo adulto, quisiera concederle únicamente a la observación del coito parental.

En parte alguna se hacen más claras las dificultades ante las que el yo pone a la Psicología que en la teoría de Anna Freud sobre los llamados mecanismos de defensa. Esa autora parte de

29. Heinz Hartmann, *loc.cit.*, pág. 388

lo que el análisis entiende como resistencia a la toma de conciencia del ello. «Como la tarea del método analítico es crear un acceso a la conciencia para las ideas (*Vorstellungen*) que representan la pulsión reprimida, y por tanto fomentar tales choques, la acción defensiva del yo contra la representación de la pulsión se torna automáticamente en resistencia contra el trabajo analítico.»<sup>30</sup> El concepto de defensa, subrayado ya por Freud en los «Estudios sobre la histeria»,<sup>31</sup> se aplica luego al conjunto de la psicología del yo y se redacta una lista de nueve mecanismos de defensa, reconocidos a partir de la práctica clínica, todos los cuales al parecer deberían representar medidas inconscientes adoptadas por el yo contra el ello: «represión, regresión, formación reactiva, aislamiento, anulación retroactiva, proyección, introyección, vuelta hacia la propia persona, transformación en lo contrario».<sup>32</sup> A los que «viene a sumarse aún un décimo que corresponde más bien al estudio de la normalidad que al de las neurosis, a saber, la sublimación o desplazamiento de la meta pulsional».<sup>33</sup> La duda despertada por la enumerabilidad de esos mecanismos, tan pulcramente separados, se confirma

30. Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismus*, Londres 1946, pág. 36 y sigs. (El yo los mecanismos de defensa)

31. Sigmund Freud, GW, vol.1, Londres 1952, *Zur Psychotherapie der Hysterie*, pág. 269 (la psicoterapia de la histeria, en OC,II, Breuer,J. y Freud,S, Estudios sobre la histeria)

32. Anna Freud, *loc. cit.*, pág. 52

33. *loc. cit.*

con una observación más detallada. Ya Sigmund Freud había hecho del concepto originariamente central de represión un mero «caso especial de defensa».<sup>34</sup> Pero es incuestionable que represión y regresión, que él sabiamente nunca deslindó con rigor, cooperan en todas las «actividades yoicas» presentadas por Anna Freud, mientras que otras de esas actividades, como la «anulación retroactiva» o la «identificación con el agresor»,<sup>35</sup> descrita de forma muy plausible por Anna Freud, apenas se pueden incluir en el mismo plano lógico que el mecanismo de represión y regresión, como casos particulares del mismo. En esa yuxtaposición de mecanismos bastante heterogéneos se manifiesta levemente un cierto desánimo de la rígida teoría frente al material de observación empírica. De una forma aún más fundamental que Freud, su hija renuncia a deslindar represión y sublimación, al subsumirlas ambas en el concepto de defensa. Lo que en Freud todavía podía pasar por «logro cultural», a saber, el logro psíquico que no favorece directamente la satisfacción pulsional o la autoconservación, para ella vale en realidad como patológico, y no es en absoluto la única. Así, la actual teoría psicoanalítica cree agotar el fenómeno de la música con la tesis, basada en observaciones clínicas, de una defensa frente

34. Sigmund Freud, GW, vol. 14, Londres 1948, *Hemmung, Symptom und Angst*, pág. 196, (Inhibición, síntoma y angustia, OC, XX) y Anna Freud, *loc. cit.*, pág. 51.

35. Anna Freud, *loc. cit.*, pág. 125 y sigs.

a la paranoia, y sólo con que fuera consecuente, tendría que proscribirla.<sup>36</sup> Ahí ya no se está demasiado lejos de ese psicoanálisis biográfico que cree poder expresar lo esencial sobre Beethoven con señalar los rasgos paranoicos de la persona privada, y preguntarse luego con asombro cómo un hombre así puede haber escrito una música cuya fama más bien se les impone como una verdad que su sistema les impide comprender. Ese tipo de relaciones entre la teoría de la defensa y la nivelación del psicoanálisis al plano de un principio de realidad interpretado de modo conformista no escasean ni siquiera en el texto de la misma Anna Freud. Le dedica un capítulo a la relación entre el yo y el ello en la pubertad. Para ella, la pubertad es esencialmente el conflicto entre el «impacto de la libido en lo psíquico»<sup>37</sup> y la defensa frente al ello mediante el yo. A ese conflicto se subordina también la «intelectualización en la pubertad».<sup>38</sup> «Hay un tipo de adolescentes en los que el salto hacia delante en el desarrollo intelectual no es menos sorprendente y llamativo que el proceso de desarrollo en otros terrenos... los intereses concretos del período de latencia, que tienen su inicio en la edad prepúber, pueden transformarse en abstractos de forma llamativa. En

36. Respecto a las controversias psicoanalíticas sobre la música, véase en especial Heinrich Racker, «Contribution to Psychoanalysis of Music», en *American Imago*, Vol. VIII, n. 2 (junio de 1951), pág. 129 y sigs., en especial pág. 157.

37. Anna Freud, *loc. cit.*, p. 167.

38. *loc. cit.*, pág. 182.

particular esos jóvenes aññados que Bernfeld ha descrito como el tipo de "pubertad prolongada" tienen una exigencia incansable de pensar y dar vueltas a temas abstractos y hablar sobre ellos. Muchas amistades juveniles se fundan y se mantienen sobre la base de esa necesidad de darles vueltas y discutirlos en común. Los temas de los que esos jóvenes se ocupan y los problemas que tratan de resolver abarcan un ámbito muy extenso. Habitualmente se trata de las formas de amor libre o de matrimonio y fundación de una familia, de la libertad o del trabajo, de viajar o de establecerse en alguna parte, de cuestiones relativas a alguna concepción del mundo como la religión o el librepensamiento, de las diferentes formas de la política, de revolución o sometimiento, de la amistad misma en todas sus formas. Cuando en el análisis tenemos ocasión de recibir información veraz sobre las conversaciones de los jóvenes, o bien, como han hecho muchos investigadores de la pubertad, de seguir los diarios y anotaciones de los jóvenes, no sólo nos sentimos sorprendidos por la amplitud y la ausencia de restricciones del pensamiento juvenil, sino también llenos de respeto por la proporción de empatía y comprensión, por la manera, aparentemente tan meditada que en ocasiones casi se diría sabiduría, que tienen de tratar los problemas más complicados.»<sup>39</sup> Pero ese respeto se esfuma rápidamente: «Nuestra posición se modifica si orien-

39. *loc. cit.*, pág. 183 y sigs.

tamos luego nuestra observación, no ya a seguir los procesos intelectuales mismos, sino al modo en que se insertan en la vida del joven. Entonces encontramos con asombro que todos esos elevados logros intelectuales tienen poco o casi nada que ver con el comportamiento del joven. Su empatía para con la vida anímica de otro no le aparta de la más ruda desconsideración para con sus objetos más próximos. Su elevada concepción del amor y de la obligación contraída por el amante no tiene influencia alguna sobre las constantes infidelidades y crudeza de sentimientos de que se hace responsable en sus tornadizos enamoramientos. La inserción en la vida social no se ve facilitada lo más mínimo por el hecho de que su comprensión e interés en la cuestión de cómo está estructurada la sociedad sobrepasen, a menudo ampliamente, a los de años posteriores. La multiplicidad de sus intereses no le impide al joven concentrar en realidad su propia vida en un sólo punto: ocuparse de su propia personalidad».<sup>40</sup>

Con semejantes juicios el psicoanálisis, que una vez partió dispuesto a quebrantar el poder de la imagen paterna sobre los hombres, se lanza resueltamente del lado de los padres que, o bien dejan caer los labios en una media sonrisa ante las ideas de altos vuelos de sus hijos, o bien confían en que la vida les enseñe modales, y que tienen por más importante ganar dinero que hacerse ideas estúpidas. Y se tilda de narcisismo al

40. *loc. cit.*, pág. 184 y sigs.

espíritu que se distancia de los fines inmediatos, al que se le da la oportunidad de ese par de años en los que dispone de sus propias fuerzas antes de que la presión de tener que ganarse la vida las absorba y abotague. La impotencia y los posibles fallos de quienes aún sigan creyendo que ello sería posible son convertidos en delito de arrogancia; se le achaca así a una insuficiencia subjetiva aquello de lo que tiene mucha más culpa el orden que lo vuelve a impedir una y otra vez, y que rompe en los seres humanos aquello en lo que son diferentes. La teoría psicológica de los mecanismos de defensa se viene a alinear así en la tradición de la antigua enemistad burguesa hacia el espíritu. De cuyo arsenal se saca incluso ese estereotipo que, ante la impotencia del ideal, no denuncia las condiciones que lo ahogan, sino al ideal y a quienes siguen alimentándolo en sí mismos. Ya puede diferir lo que Anna Freud llama el «comportamiento de los jóvenes» del contenido de sus conciencias, y desde luego por causas reales no menos que por motivaciones psicológicas, que, aun así, precisamente esa diferencia contiene un potencial más elevado que la norma de identidad inmediata entre ser y conciencia: la de que uno sólo podría pensar de la misma manera en que logre ir saldando su existencia. Como si en los adultos faltaran las maneras desconsideradas, la infidelidad y la crudeza de sentimientos que Anna Freud les reprocha a «los jóvenes». Es sólo que, más adelante, a la brutalidad se le extravía esa ambivalencia que por lo menos sí le resulta apro-

piada mientras está peleando con el conocimiento de qué es lo mejor posible, y revolviéndose contra aquello con lo que más tarde se identificará. «Sabemos», dice Anna Freud, «que aquí no se trata en absoluto de intelectualidad en el sentido ordinario.»<sup>41</sup>

La intelectualidad «en el sentido ordinario», por muy ordinaria que sea, se le pasa por las narices al joven quimérico sin que la Psicología reflexione en que incluso la más «ordinaria» procede de la intelectualidad menos ordinaria, ni en que prácticamente ningún intelectual era tan ordinario de bachiller o de estudiante como luego, cuando anda trapicheando de oficio con el espíritu en la lucha competitiva. El joven, al que Anna Freud le concede como privilegio que «evidentemente ya siente satisfacción con sólo pensar, darle vueltas a algo y discutirlo»,<sup>42</sup> tiene todas las razones para darse por satisfecho: en lugar de «encontrar un hilo conductor para sus asuntos»<sup>43</sup> como un probo ciudadano, tiene que desacostumbrarse lo bastante y con rapidez a su privilegio. «Las imágenes ideales de amistad y fidelidad eterna no deben ser otra cosa que un reflejo de la preocupación por su propio yo, el cual ya ventea qué poco sostenibles se han vuelto todas sus nuevas y tormentosas relaciones objetales»,<sup>44</sup> se dice algo más adelante, y hay que agradecerle a Margit Du-

41. *loc.cit.*, pág. 185

42. *loc.cit.*, pág. 186

43. *loc.cit.*, pág. 185 y sigs.

44. *loc.cit.*, pág. 187



bowitz, de Budapest, la indicación de que «cuando los jóvenes andan rumiando el sentido de la vida y de la muerte, eso significa un reflejo del trabajo de destrucción en su propio interior».<sup>45</sup> Está por ver si esa pausa para tomar aliento, que la existencia burguesa concede al menos a los mejor situados que se ofrecen como material de prueba del psicoanálisis, es en la práctica tan vana e incapaz para la acción como lo parece en los pacientes asociados por un diván; pero lo que es seguro es que no habría ni siquiera amistad o fidelidad, ni ideas de ninguna clase sobre nada esencial, sin esa pausa. Es a ahorrársela, desde luego, a lo que se prepara la sociedad actual, en el sentido y con la ayuda del psicoanálisis integrado. El balance de ejercicio de la economía psíquica ha de asentar necesariamente como defensa, ilusión y neurosis todo aquello con lo que el yo ataca a las condiciones que obligan a la defensa, a la ilusión y a la neurosis; el psicologismo consecuente que substituye la génesis del pensamiento por su verdad se convierte en sabotaje a la verdad, y le presta socorro a la negativa situación cuyo reflejo subjetivo condena al mismo tiempo. La burguesía tardía es incapaz de pensar validez y génesis en su unidad y diferencia al mismo tiempo. El muro del trabajo coagulado, el resultado hecho presente, le resulta impenetrable y se ha convertido en eterno, mientras por otra parte le retira a la verdad la dinámica que, como traba-

45. *loc.cit.*, pág. 187, nota.

jo que es, constituye uno de sus elementos objetivos, y la traslada a la subjetividad aislada. Pero así, la parte que le corresponde al dinamismo subjetivo se ve degradada al rango de mera apariencia, y al mismo tiempo, aplicada contra la comprensión de la verdad: toda comprensión de ese tipo se hace sospechosa de nadería como mero reflejo del sujeto. La lucha de Husserl contra el psicologismo, que coincide exactamente en el tiempo con el surgimiento del psicoanálisis, la doctrina del absolutismo lógico que separa en todos y cada uno de sus grados la validez de las figuras espirituales de su génesis para fetichizarla luego, constituye el complemento de una manera de proceder que de lo espiritual percibe tan sólo la génesis, no su relación con la objetividad, y que finalmente desmonta la misma idea de verdad en favor de la reproducción de lo existente. Ambos puntos de arranque, enfrentados de forma extrema, y surgidos ambos además en la Austria de un semifeudalismo obsoleto y apologético, fueron a parar a lo mismo. Una vez que algo es como es, se lo absolutiza como contenido de «intenciones», o bien se lo pone a buen recaudo de toda crítica mediante la subordinación de ésta, por su parte, a la Psicología. Las funciones yoicas que el psicoanálisis separa tan penosamente están inseparablemente machihembradas. La verdad es que su diferencia es la que hay entre las pretensiones de la sociedad y las del individuo. De ahí que en la psicología del yo no se dejen separar ovejas de carneros. El originario método catártico exige que lo incons-

ciente se convierta en consciente. Pero como la teoría freudiana define al yo como algo contradictorio que en la práctica hay que domeñar, a la vez también como instancia represora, con una lógica del todo consecuente el análisis debe desmontarlo, en particular los mecanismos de defensa que se manifiestan en las resistencias, sin que, al mismo tiempo, sea siquiera concebible alguna identidad del principio yoico frente a la multiplicidad de los impulsos que pugnan por abrirse paso a través de él. De ahí se sigue en la práctica terapéutica el absurdo de que los mecanismos de defensa han de ser quebrantados o fortalecidos, según el caso; una perspectiva que Anna Freud aprueba expresamente.<sup>46</sup>

En los psicóticos hay que cuidar las defensas, en los neuróticos, vencerlas. En aquéllos, la función defensiva del yo ha de impedir el caos instintivo y el derrumbe, y uno se da por satisfecho con una «supportive therapy». En la neurosis, uno

46. «La situación de defensa por angustia ante la energía de la pulsión es la única en la que el psicoanalista no puede mantener sus promesas. Esa sería lucha del yo frente al desbordamiento por parte del ello, como por ejemplo en el brote psicótico, es sobre todo un asunto cuantitativo. El yo sólo reclama como auxilio en esa lucha más fuerza. En donde el análisis puede darla haciendo conscientes contenidos del ello, actúa también en ese caso como terapia. Pero donde el análisis, al hacer conscientes las actividades yoicas inconscientes, descubre y desactiva los procesos defensivos, actúa como debilitamiento del yo y favorece el proceso de la enfermedad» (Anna Freud, *loc.cit.*, pág. 76 y sigs.). Pero, según la teoría, esa «situación única», de angustia ante la energía de la pulsión, está en la base de toda defensa.

se atiende firmemente a la técnica catártica tradicional, porque aquí el yo sí podría zanjar el asunto con la pulsión. Esa disparatada praxis dualista se establece a todo lo largo y ancho del psicoanálisis, pasando por encima del estrecho parentesco de principio entre neurosis y psicosis que el psicoanálisis enseña. Si se piensa realmente en un continuo entre la neurosis compulsiva y la esquizofrenia, es injustificable urgir aquí a tomar conciencia y tratar allí de mantener al paciente «funcionalmente capacitado», protegiéndole allí del mayor de los peligros de lo que aquí se propone como curativo. Cuando recientemente se pasa a contar la debilidad yoica entre las estructuras neuróticas esenciales,<sup>47</sup> parece cuestionable un proceder como ése, que castra más aún al yo. El antagonismo social se reproduce en las metas del análisis, que ya no sabe ni quiere saber adónde pretende llevar al paciente, a la felicidad de la libertad o a la felicidad en ausencia de libertad. Se retira del asunto, tratando catárticamente durante largo tiempo a los pacientes pudientes que pueden pagarlo, pero prestando meramente un apoyo terapéutico a los pobres, que tienen que estar rápidamente en disposición de ganar; una distinción que hace del rico un neurótico y del pobre un psicótico. Con lo que encaja la estadística que ha constatado correlaciones en-

47. Herrmann Nunberg, «Ichstärke und Ichschwäche», (Fortaleza y debilidad del yo.) en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 24, 1939.

tre esquizofrenia y nivel social inferior.<sup>48</sup> Queda abierta la cuestión de si, por lo demás, es preferible el procedimiento profundo al superficial, y asimismo la de si no saldrán mejor parados los pacientes que al menos siguen siendo capaces de trabajar, y que no tienen que hipotecar su alma al psicoanalista, letra por letra, contra la vaga perspectiva de que algún día se cancele una transferencia que cada año se hace más fuerte. Hasta la misma terapia psicológica se ve aquejada por la contradicción entre Psicología y Sociología: empiece lo que empiece, es falso. Disuelve las resistencias, y entonces el análisis debilita al yo, y la fijación en el analista es más que un estadio transitorio, para ser preciso, un sucedáneo de aquella instancia que se le sustrae al paciente; fortalece al yo, y entonces fortalece conforme a la teoría ortodoxa también las fuerzas mediante las cuales se mantiene lo inconsciente allí debajo, los mecanismos de defensa que autorizan al inconsciente a seguir poniendo a la obra su naturaleza destructiva.

La psicología no es ninguna reserva de lo particular protegida de la generalidad. Cuanto más crecen los antagonismos sociales, más pierde a ojos vistas su sentido el concepto de cabo a rabo liberal e individualista de psicología. El mundo preburgués no conocía aún la psicología, el mun-

48. August B. Hollinghead and Frederick C. Redlich, «Social Stratification and Schizophrenia», en *American Sociological Review*, vol. 19, n. 3, pág. 302 y sigs.

do totalmente socializado, ya no. A éste es al que corresponde el revisionismo psicoanalítico. Resulta adecuado al desplazamiento de fuerzas operado entre sociedad e individuo. El poder social ya apenas necesita esos agentes mediadores, yo o individualidad. Esto se manifiesta precisamente como un crecimiento de la llamada Psicología del yo, mientras en realidad la dinámica psicológica individual se substituye por la adaptación en parte consciente y en parte regresiva del individuo a la sociedad. Se inyectan en la maquinaria unos rudimentos irracionales, y además, precisamente como lubricante de la humanidad. Los tipos más contemporáneos son esos que ni tienen yo ni actúan en puridad inconscientemente, sino que en su conducta refleja sirven de espejo a los rasgos objetivos. Les es común practicar un ritual insensato, siguen el ritmo compulsivo de la repetición, y se empobrecen afectivamente: con la destrucción del yo aumenta el narcisismo o sus derivados colectivos. La diferenciación contrarresta la brutalidad del exterior, de la sociedad niveladora total, y aprovecha el núcleo primitivo del inconsciente. Ambas concuerdan en aniquilar la instancia mediadora; los estímulos arcaicos triunfantes, la victoria del ello sobre el yo, armoniza con el triunfo de la sociedad sobre el individuo. El psicoanálisis, en su figura auténtica e históricamente ya rebasada, alcanza su verdad en cuanto informa sobre los poderes de la destrucción que proliferan en lo particular en medio de la generalidad destructora. Queda de falso en él lo que no

obstante ha aprendido del movimiento histórico, su pretensión de totalidad, que frente a lo que aseguraba el primer Freud, a saber, que el análisis únicamente quería añadir algo a lo ya conocido, culmina en esa sentencia de que «tampoco la Sociología, que trata del comportamiento de los seres humanos en sociedad, puede ser otra cosa que Psicología aplicada».<sup>49</sup> Hay, o hubo, un terreno natal del psicoanálisis de una evidencia específica; cuanto más se aleja de él, más se cierne sobre sus tesis la alternativa de la superficialidad o el sistema delirante. Cuando alguien se traba y se le escapa una palabra con resonancias sexuales, cuando tiene una agorafobia o cuando una muchacha es sonámbula, el análisis no sólo tiene sus mejores oportunidades terapéuticas sino también su objeto adecuado, el individuo como mónada, relativamente independiente, como un puesto de observación de los conflictos inconscientes entre la excitación pulsional y la prohibición. Cuanto más se aleja de esa zona, de una manera tanto más dictatorial ha de cambiar el rumbo, tanto más ha de arrastrar lo que forma parte de la realidad al reino de sombras de la inmanencia psíquica. Su ilusión, a ese respecto, no carece en absoluto de semejanzas con la de «omnipotencia del pensamiento» que él mismo critica como ilusión infantil. La culpa no hay que cargarla por ejemplo al hecho de que el yo fuera una segunda fuente independiente de lo psíquico frente al ello, don-

49. Sigmund Freud, GW, vol. 15, *loc.cit.*, pág. 194

de el psicoanálisis se habría concentrado con razón en la medida en que tenía todavía su objeto adecuado, sino a que, para bien o para mal, el yo se ha independizado de la pura inmediatez de las estimulaciones pulsionales, con lo que además ha llegado a surgir por primera vez el terreno del psicoanálisis, esa zona de conflicto. El yo, como algo que ha llegado a surgir, es un fragmento de pulsión y a la vez otra cosa. Eso es algo que la lógica psicoanalítica no puede pensar, y tiene que reducir todo al común denominador de lo que el yo fue una vez. Al revocar la diferenciación llamada yo, el análisis se convierte en lo último que quería ser: un fragmento de regresión. Pues lo esencial no es lo abstractamente repetido, sino lo general en tanto que diferenciado. Lo humano se forma como sensibilidad para la diferencia sobre todo en su experiencia más poderosa, la de los sexos. El psicoanálisis, en su nivelación de todo lo que llama inconsciente, y finalmente de todo lo humano, parece estar sometido a un mecanismo propio del tipo homosexual: no ver lo que sea diferente. Así, los homosexuales muestran una especie de daltonismo de la experiencia, la incapacidad para reconocer lo individualizado; para ellos, todas las mujeres son en un doble sentido «iguales».

Ese esquema, la incapacidad de amar —pues amor quiere decir, inextricablemente, lo general en lo particular— es la base de la frialdad analítica, atacada demasiado superficialmente por los revisionistas, que se amalgama con una tenden-

cia a la agresión que debe ocultar la verdadera dirección de la pulsión. No sólo ni por vez primera en su forma decadente que circula por el mercado, ya en su origen el psicoanálisis se amolda a la cosificación imperante. Cuando un célebre pedagogo psicoanalítico plantea como axioma que hay que asegurarles a los niños asociales o esquizoides cuánto se les quiere, esa pretensión de amar a un niño repulsivamente agresivo se mofa de todo aquello por lo que se esforzaba el psicoanálisis; precisamente Freud ya había rechazado una vez el mandamiento de amar a los seres humanos indiscriminadamente.<sup>50</sup> Semejante amor está a la par con el desprecio por los seres humanos; por eso resulta tan apto como rama profesional de los salvadores de almas. Por sus mismos principios tiende a capturar y controlar las excitaciones espontáneas que pone en libertad: lo indiferenciado, el concepto en el que subsume las desviaciones, es en todos los casos un fragmento de dominación. La técnica que había sido concebida para curar la pulsión de su moldeado burgués la amolda mediante su emancipación misma. Ejercita a los humanos, a los que descorazona, para llegar a reconocer su pulsión como miembros útiles del todo destructivo.

1955

50. «Un amor que no selecciona nos parece que sacrifica una parte de su propio valor, al hacerle injusticia al objeto... no todos los hombres son dignos de ser amados» (Freud, GW, vol. 14, *loc. cit.*, *Das Unbehagen in der Kultur*, pág. 461 (El malestar en la cultura, OC, XXI).