

Theodor W. ADORNO, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, trad. de M. Vedda y pról. de M. Dimópulos Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2019, 495 págs.

La transcripción de las lecciones que Adorno imparte entre noviembre de 1964 y febrero del 65, y que el presente volumen recoge, se corresponden, tal y como el autor indica, con el trabajo en torno a dos complejos teóricos extraídos de cierto *work in progress*, a saber, *Dialéctica negativa*, cuya redacción habría de prolongarse a lo largo de siete años. En este caso, bajo un título protagonizado por los motivos de historia y libertad, Adorno discute con sus alumnos ambos motivos trenzados bajo la afirmación de un progreso histórico. Lo que, desde el punto de vista de la producción adorniana, se corresponde con la construcción de los excursos sobre Hegel y Kant presentes en su archiconocida obra del 66. No obstante, por ello no se ha de pensar que el curso de las lecciones se limita a reproducir los argumentos allí tratados. Más bien, estas dan la imagen de un pensamiento en construcción al explicitar los desarrollos e interacciones que Adorno atraviesa. A lo largo de las lecciones, va a ser posible ver cómo la reflexión se liga al resto de la producción del autor, con la que este mantiene una relación extremadamente viva, así como con las producciones teóricas con las que dialoga, de entre las cuales, al margen de las dos figuras centrales, cabría mencionar a Marx, Benjamin, Lukács, Heidegger o el psicoanálisis. Además, aquel que decida sumergirse en las exposiciones adornianas, habrá de toparse con un desarrollo pormenorizado de las cuestiones tratadas que, si es cierto que se despliega bajo la forma de una interacción dialéctica de elementos que no puede caracterizarse más que como compleja, presenta una claridad que contradice la acusación de oscurantismo que en ocasiones se dirige contra su escritura.

La primera parte de las lecciones, tal y como Adorno señala, hace referencia a la relación entre el espíritu del mundo y la historia natural. Se trata, como ya indicamos, de la expresión en términos docentes del trabajo que se corresponde con el excurso sobre Hegel presente en *Dialéctica negativa*. En este punto, la reflexión estalla a través de la pregunta por la posibilidad de una filosofía de la historia. Esto es, a través de la pregunta por la posibilidad de concebir la historia ateniéndose a una doble dimensión que, al mismo tiempo, y no de forma desvinculada, expresa dos motivos de su rendimiento teórico. Por un lado, en contra de la experiencia positivista que anula la especulación, se trata de no reducir la historia a un mero registro de hechos. Aquí residiría el problema de la construcción histórica. Y, por

otro lado, estaría la problematización de la posibilidad de, a la manera idealista, afirmar un sentido positivo en la historia a la vista de las recientes catástrofes históricas. Si en Hegel la construcción histórica se vincula al motivo libertad, y la historia se presenta como progreso en la conciencia de la libertad, Adorno, apelando a la experiencia histórica vivida y transitando cierto reajuste de la dialéctica hegeliana concentrado en el carácter inconcluso de su movimiento, va a tematizar la unidad de la corriente histórica, el curso de la historia como totalidad, en términos de la negatividad del curso del mundo. A la vista de la posibilidad de Auschwitz, la expresión inmediata de un sentido afirmativo en historia no sería sino sintomática de una conciencia incapaz de afrontar el horror. Una conciencia negligente que de ese modo perpetúa la situación. Atendiendo a esto, Adorno no pretende sino corregir este estado de la reflexión, de forma que las catástrofes históricas se vinculen con la dinámica histórica, y no como situación de excepción. En este sentido, la pregunta, tal y como queda formulada en las primeras sesiones, es la de si es posible una filosofía de la historia que no sea culpable de “infiltrar un sentido que no existe” (pág. 60).

El proceder de Adorno no va a consistir en una introducción sistemática a la filosofía de la historia, sino que sus esfuerzos se concentran en el punto de vista específico de la relación entre individuo y libertad, entre lo universal, la gran tendencia objetiva, y lo particular como estructura histórica. Desde esta perspectiva, la aplicación de la categoría de racionalidad a la historia dependerá de que su realización satisfaga de forma creciente los intereses de los individuos que ingresan en ella. Ahora bien, a la hora de tematizar el momento de lo universal, de la racionalidad progresiva que se realiza, Adorno va a recuperar parte del diagnóstico que ya ofreció junto con Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. La racionalidad que se realiza es la del dominio de la naturaleza extra e intrahumana, cuya posibilidad reside en la clasificación, subordinación y sometimiento de lo diferente a ella, y en cuyo gesto reproduce el antagonismo. De este modo, al afirmar el motivo de la historia universal como la perpetuación del antagonismo en base a tal principio, su afirmación es invertida, y se dialectiza. No es posible ni afirmar ni negar una historia universal. “Existe exactamente una historia universal solo en la medida en que el principio de particularidad o, como preferiría llamarlo ahora, el principio de antagonismo se continúa y perpetúa a sí mismo” (pág. 67).

No obstante, es preciso no atribuir *in abstracto* una tendencia tal al espíritu en cuanto agente de la racionalidad. En ello se cifra una crítica a la filosofía idealista

que, frente a la hipóstasis del espíritu, pretende remitirlo a sus condicionantes materiales. Pues, aunque la tematización del espíritu se autonomiza con respecto a sus condiciones de producción, su evolución como racionalidad, como razón que domina la naturaleza, como razón técnica, ha sido engendrada por las necesidades materiales de los seres humanos, por sus necesidades de autoconservación. Y a pesar de que, de acuerdo con esta exposición de la cuestión, la presentación del espíritu como algo primero es apariencia, esta encierra cierta necesidad en la medida en que expresa una verdad histórico-social. Este momento es el que Adorno va a tratar de tematizar en términos críticos como el paso de la razón a la no razón en la historia, y precisamente en el sentido de que esta pierde su *términus ad quem*. El concepto de razón que se realiza históricamente en base a la autoconservación del individuo, y que encierra en sí el germen del antagonismo, cristaliza en la autoconservación del género humano que se afirma como totalidad frente a los individuos singulares. “A raíz de que la razón que se conserva a sí misma es convertida en autoconservación del género humano, existe una tendencia Inmanente a que esta universalidad se emancipe de los individuos comprendidos por ella” (pág. 119). Se trata de una corriente histórica objetiva que se realiza tanto por encima de las cabezas de los seres humanos, como a través de ellos. Al autonomizarse con respecto a los sujetos vivos que la componen, la historia adquiere su identidad como totalidad antagónica que reproduce la dominación de la naturaleza y de los individuos en tanto que cuerpos vivientes. Y de cara a concretar el diagnóstico, va a resultar de suma importancia la recepción de la crítica de la economía política de Marx en Adorno. Pues el vínculo socializador en las sociedades capitalistas, representado por la relación de intercambio, mostraba cómo los individuos, constreñidos a perseguir sus propios intereses, se convierten en exponentes y ejecutores de una dinámica histórica objetiva que es susceptible de volverse en todo momento en contra de tales intereses. Los distintos movimientos del momento social en su conjunto proceden de los fines concretos de los individuos y de su voluntad consciente, pero la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que, aunque nace de la reciprocidad operatoria humana, no está presente en su conciencia, y reduce a los individuos a objetos del proceso. Por lo tanto, la contradicción que queda expresada en la construcción del curso del mundo no es, tal y como Adorno señala, fruto de una construcción conceptual insuficiente, sino que se deriva de la cosa misma, ya que la propia sociedad en la que vivimos es antagónica. Además, según esto, el concepto de ratio, que resulta del todo determinante con respecto a

la construcción histórica, y que encierra en sí el momento del dominio y del antagonismo, queda remitido a procesos reales sociales. De forma que el hecho de que en la propia ratio se encuentre ese momento del material a dominar y del pensamiento abstracto es él mismo reflejo de una posición del pensamiento con respecto a la realidad. Y esta no permanece exterior a la razón, sino que “se sedimenta, bajo la figura de las formas de la conciencia, hasta lo más abstracto” (pág. 147). Cuestión que, quizás a otro nivel, es sintomática de la exigencia de una crítica de conocimiento y de la sociedad mediadas.

En la exposición de Adorno, la crítica de la razón universal en progreso viene así a converger con la configuración de un entramado de dominación, expresado en la sociedad burguesa como totalidad cada vez más compacta, y constituido a través de la realización del vínculo entre la razón dominadora de la naturaleza (interna y externa) y la razón del intercambio capitalista. Así, a lo largo de toda la primera sección de lecciones, Adorno pretende recuperar la experiencia de una objetividad real histórica y social a la que los individuos, incluso en sí mismos, se encuentran sometidos. Lo que implica una crítica de la objetividad, y consiguientemente de la subjetividad, en la medida en que pretende trabajar sobre la relación de dicha objetividad con el destino del individuo, así como sobre la forma en la que la conciencia de tal hegemonía objetiva se realiza. Esto, en el plano de la construcción histórica, implica, desde un esfuerzo dialéctico, evitar aquella perspectiva del positivismo historiográfico que, en el culto a los hechos, a la facticidad, pierde la posibilidad de experimentar la tendencia histórica objetiva. Tal esfuerzo dialéctico ha de insistir en la mediación de hecho y contexto, de forma que no se renuncie a ninguno de los momentos al hipostasiar alguno de los polos. A través de ello la filosofía de la historia es forzada a la historiografía, y viceversa. En consonancia con la *Lógica* de Hegel, se trata de reconocer que lo particular se encuentra en sí mediado por lo universal que no existiría sin este. Lo que implica retener tanto el momento de lo fáctico, como el del impulso especulativo, de forma que la referencia mutua entre las categorías filosófico-históricas y la historia real apunta a la ruptura con la dicotomía abstracta entre historia e interpretación filosófica.

Respecto a la dimensión de la relación entre la objetividad que se realiza y el destino del individuo, Adorno no se limita a presentar la coacción de los procesos sociales. Junto a ello, es preciso comprender que el proceso de socialización al que están sometidos los individuos por parte de la historia como un todo, a través del cual lo universal se realiza históricamente, implica, al mismo tiempo, un proceso

de individuación que no depende plenamente de la acción consciente de los individuos, y que influye en su configuración subjetiva. Solo en la totalidad y a través de ella, a través de la construcción de la humanidad como sociedad, se reproduce la vida. De ello se deduce que la humanidad no se conserva solo a pesar del antagonismo, sino a través de este. Algo que, como señala Adorno, también habría quedado expresado en la ley del valor de Marx. Por lo tanto, los seres humanos al socializarse, a fin de sobrevivir, se identifican patológicamente con lo universal al interiorizar la ley que rige objetivamente. Sin esto, un sujeto afirmado en su existencia inmediata no podría sino sucumbir. Entonces, la construcción de aquella objetividad que pareciera mero capricho subjetivo queda presentada más bien como algo objetivamente constitutivo.

Al mismo tiempo, a través de la crítica de la totalidad antagónica, Adorno va a aproximarse al motivo hegeliano de espíritu del mundo, sobre el que va a colocar un signo de interrogación. Aquella identificación que los individuos operan en términos adaptativos de forma ciega e indefensa con lo universal es la que crea la falsa imagen de la reconciliación. Y el hecho de que, en la totalidad, y a través de ella, se reproduzca la vida, da rienda suelta a la apología del espíritu. A partir de esto, Adorno va a señalar que Hegel glorifica el espíritu del mundo identificándolo con los seres humanos. De forma que aquello que presenta como positividad es realmente lo negativo. Esto permite reconocer cómo la recepción de la filosofía hegeliana en Adorno se cifra en términos de un elogio y una crítica. Pues, a pesar de que la filosofía hegeliana reconoce la mediación de sujeto y objeto, y a pesar de que comprende el momento sistemático como totalidad dinámica y determinada negativamente por todos sus elementos, al afirmar la verdad del todo perpetúa la prioridad del espíritu. Bajo la célebre afirmación “lo real es lo racional”, Adorno no descubre sino la metamorfosis de la realización de la universalidad social antagonista como totalidad cada vez más compacta en todo reconciliado. Se trata de una postura que, desde una perspectiva histórico-social, se alza contra la pretensión de interpretar la actualidad antagonista bajo el signo de una unidad reconciliada. Pues, aunque la filosofía hegeliana reconoce que la razón de lo universal está vinculada a la dialéctica entre lo universal y lo particular, al decantarse del lado de lo universal, reproduce una contradicción no dialéctica en contra de sus propios términos. Así, Adorno pretende hacer valer en contra de Hegel su propia exigencia, por eso se trata de una crítica inmanente. Una apreciación crítica que Adorno va a tratar a lo largo de sus lecciones en distintos pasajes de la obra hegeliana. Además,

si en la filosofía hegeliana el espíritu es remitido en virtud de la dialéctica sujeto-objeto al ámbito de la vida histórico-política y económica de los seres humanos, y si es verdad que la vida no solo se reproduce a pesar del antagonismo, sino en virtud de este, la intervención crítica es remitida a su posibilidad objetiva. De forma que habría que conceder a Hegel que un ideal abstracto desvinculado de las condiciones del curso del mundo no puede ser sino nulo. No obstante, tal y como señala Adorno, la identificación idealista de espíritu y realidad es al mismo tiempo la de realidad y posibilidad. De modo que en tal gesto se pierde la tensión crítica. “No solo es equiparado lo real con el espíritu, sino también el espíritu con la realidad; aquel pierde, finalmente, la tensión con esta y es de esa manera apropiado en cuanto instancia crítica” (pág. 158).

Frente a esto, para la postura adorniana la identidad consumada supondría reconciliación de los intereses antagónicos, y no asumir que la quintaesencia de todos los antagonismos permita la supervivencia. Lejos de apelar a la identificación de todo bajo la totalidad, bajo un concepto o la sociedad, la identidad consumada sería la conciencia de la no identidad, de una no identidad reconciliada. Ahora bien, esto no debe ser interpretado en términos de que el derecho resida en lo particular y la injusticia en lo universal. Pues el todo se perpetúa a través del antagonismo, a través de la particularidad persistente. “Las particularidades son las víctimas del proceso histórico global; pero, por otro lado, se llega a este proceso global solo por el hecho de que las particularidades, y, por cierto, quieran ellas o no, a partir de su propio concepto se cierran obcecadamente en sí mismas y se fijan en sí mismas de forma necesaria” (págs. 205-06).

En el plano de la crítica del conocimiento, el motivo de la no identidad apuntaba a la tensión entre concepto y cosa que el pensamiento identificador anulaba reteniendo el movimiento inherente al propio concepto. Este modelo de pensamiento aspiraba a la determinación conceptual cerrada de objetos y relaciones sociales. Contra él, el gesto crítico dialéctico de Adorno pretendía problematizar tanto la dimensión de la subsunción lógica del pensamiento, como el apresamiento de la singularidad bajo la universalidad social e histórica. Pues bien, ahora, en el plano de la construcción histórica y social al que se refieren las lecciones, se trata de recuperar tal tensión, tal irreductibilidad, en la medida en que la totalidad ha de ser pensada, pero al mismo tiempo incluyendo en su concepto sus rupturas y fracasos. Así, haciendo converger en cierta medida su propuesta con la historiografía materialista de Benjamin (aquí sobre todo se hace referencia a las *Tesis sobre*

filosofía de la historia), Adorno va a interpretar el momento unificador de la historia universal como lo negativo, es decir, como opresión ininterrumpida. En la discontinuidad, en la permanencia de la catástrofe, la historia es continua. La conciencia de la discontinuidad, que no es sino la expresión de la vida continuamente destruida en la historia, es la conciencia de la no identidad predominante, es decir, de la antítesis entre el principio dominador y lo dominado. A través de esta lectura Adorno configura una construcción de la historia universal que, al mismo tiempo, impugna al todo al percibir en lo fragmentario, en lo que sucumbió frente a la marcha del progreso histórico, algo en estricta antítesis con el motivo de totalidad. En el motivo de la no identidad se presenta tanto el momento de la unidad, como el de la no reconciliación. No obstante, Adorno se desmarca del pensamiento benjaminiano al señalar que no se trata de eliminar el motivo de historia universal del pensamiento histórico. Esto supondría cegarse ante el momento de la corriente histórica.

Así pues, habría que construir y negar igualmente la historia universal [...]. El dominio de la naturaleza fusiona los momentos y las fases de la historia discontinuos, desesperadamente atomizados como la unidad de la historia; unidad que, al mismo tiempo, su propia presión vuelve justamente a desgarrar y a atomizar de manera absurda. (pág. 200).

Las consideraciones presentadas hasta ahora vienen a condensarse en el examen del motivo de historia natural en el contexto de la crítica al espíritu objetivo, donde este quedaba caracterizado como historia alienada. Este motivo hace aparición como modelo interpretativo para la filosofía de la historia, y para la filosofía en general, al pretender, a través de la dialectización de los momentos de naturaleza e historia, mostrar, atendiendo a la realidad social e histórica, el sentido ideológico que su oposición expresa. El programa es el de “intentar ver toda naturaleza, y cualquier cosa que se instale en cuanto tal, como historia; Hegel diría: como algo devenido o como algo mediado; pero, a la inversa, habría que ver todo lo histórico como naturaleza” (pág. 259). Además, en este punto se concentra la posibilidad de valorar el rendimiento filosófico que Adorno extrae de Lukács, Benjamin y Marx a la hora de construir su diagnóstico. Así, con respecto al primero, a modo de antecedente, Adorno va a encontrar en el concepto de segunda naturaleza recogido en su *Teoría de la novela* el impulso para disolver la forma cosificada de lo histórico al presentarse como naturaleza. Desde aquí, Adorno apunta al hecho de que, en el espacio de la producción espiritual, aquellos elementos abarcados por lo devenido

históricamente (modos de socialización, instituciones, etc.) tienden inherentemente a ocultar su proceso constitutivo haciéndose valer como aquello que existe desde siempre. Se presenta cierta apariencia de naturalidad vinculada al mismo tiempo al carácter coactivo que la historia muestra al sustraerse al poder de decisión de los individuos. “Cuanto más inexorablemente tiende la socialización su tela sobre todos los momentos de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible se torna recordar que ese tejido es algo devenido históricamente, tanto más irresistible se torna la apariencia de naturaleza” (pág. 253). En el mismo sentido, Marx, por un lado, al referirse a las leyes económicas como leyes de socialización, apelaba a la legalidad natural de estas, pero, por otro lado, esa legalidad aparecía como misticación, como apariencia socialmente necesaria. De forma que, si el punto crítico en Marx consiste en desmitificar las relaciones sociales cosificadas de modo que bajo su conjuro se reconozca su constitución social mostrando su especificidad histórica, entonces, la metamorfosis de lo histórico en lo natural muestra su primer aspecto al coincidir con tal punto crítico. Además, el carácter mítico de repetición cíclica achacado a la naturaleza según la oposición tradicional queda en el mismo gesto transferido a lo histórico al reconocer la ley del valor como relación social por antonomasia. Esta, al presentar un carácter tautológico e infinito, mostraba los rasgos del mito de Sísifo. Entonces, la historia natural como modelo interpretativo para una filosofía materialista de la historia pretende tanto explicitar los motivos por los que lo histórico adopta dicha pseudonaturalidad, como disolver la constitución de su vigencia basada en un proceso al que le es inherente el ocultamiento de la génesis en su resultado.

Cabe señalar que, si se profundiza en esta constelación de problemas, se hace posible resaltar la importancia de la confluencia en Adorno de su lectura de Marx con la recepción de Hegel, pues el impuso por desvelar la constitución social de las relaciones sociales cosificadas, en virtud de la exigencia de una crítica del conocimiento y de la sociedad mediadas, se vincula a la crítica de la absolutización del concepto que desarrollará en *Dialéctica negativa*. Ya que, al leer la hipóstasis del capital a la luz de la absolutización hegeliana del concepto, la inversión de una realidad derivada como primera en tanto que secreto del momento social burgués quedaba expresada en el ámbito filosófico. De forma que, frente a la crítica marxiana, la absolutización del concepto es el reflejo de una transfiguración operada realmente en términos sociales e históricos.

Ahora bien, volviendo a la realización del motivo de historia natural, Adorno va

a referirse al *Origen del "Trauerspiel" alemán* de Benjamin para recoger su categoría de "alegoría", así como su insistencia en lo particular y fragmentario, y así dinamizar la oposición naturaleza-historia desde el motivo de la transitoriedad y determinar su concepción de la interpretación filosófica frente al modelo tradicional. Al identificar la naturaleza como totalidad de lo finito, como transitoriedad, en ella aparece el elemento histórico. Y, en el mismo gesto, en tanto que el drama barroco expresa la caducidad en el motivo de la ruina, y la mirada alegórica apuntaba a dichas ruinas como escritura en la que descifrar aquello que la historia tiene de doloroso, de fallido, el elemento natural irrumpe en lo histórico como lo transitorio. Por lo tanto, apelando al fragmento, a las rupturas históricas, y no a la unidad victoriosa histórica, es posible reconocer aquello que cayó bajo la marcha histórica en "progreso". Por eso Adorno señala que "allí donde la metafísica hegeliana equipara la vida de lo absoluto con la totalidad de la transitoriedad de todo lo finito, allí se sustrae ella al hechizo mítico que ella incorpora y refuerza" (págs.262-263). Esto permite problematizar contra la oposición de naturaleza e historia en términos de dominio de la primera al concentrar la mirada en aquello que el progreso oculta, a saber, la dominación de la naturaleza y su prolongación sobre los hombres. No obstante, al impugnar la unidad de la historia y su progreso como esencia del sufrimiento no se pretende ontologizar la dimensión catastrófica de la historia. Si la idea de historia natural rechaza al mismo tiempo la ontologización de la catástrofe y el postulado de la astucia de la razón que se dirige de forma progresiva a lo mejor, lo que se pretende es un cambio de perspectiva hacia aquella que concierne a las víctimas, y que modula la conciencia histórica desde el recuerdo doloroso de lo que no alcanzó justicia.

En contra del quehacer filosófico tradicional, Adorno va a asumir de Benjamin ese procedimiento micrológico que anuncia para la filosofía un tránsito a la concreción donde la interpretación de la escritura cifrada en lo más pequeño no pretende proceder según el esquema del concepto universal y sus ejemplos, es decir, según la inserción de los fenómenos en la universalidad del concepto, sino que en lo fragmentario va a descubrir significados objetivos. Postura que reacciona a la problematización de la forma sistema, que pretendía deducir todos los fenómenos de un principio único. En este sentido, Adorno sentencia que la apelación a lo trascendente solo puede ser realizada en función de la transitoriedad, y ello en un gesto dialéctico para con lo absoluto que ha de recuperar el momento de la finitud. En contra de la pretensión de eternidad de las formas de la realidad, la dinámica

histórico natural apunta a una interpretación materialista que descubra en lo dado la huella de aquello que remite más allá de lo meramente existente (el conocimiento del devenir en lo devenido), así como su posibilidad de transformación inmanente. De forma que, al leer “los fenómenos de la historia como cifras de su propia transitoriedad o de su propia caída en el estado de naturaleza, entonces también los leerán en su propia negatividad. Y este momento de la negatividad es el crítico de la filosofía” (pág. 271). Entonces, la transición de la filosofía a la crítica queda expresada como secularización de la melancolía.

Por último, con respecto al motivo de historia natural, aún cabría señalar que de él se desprende una crítica a la ontología heideggeriana. Esta, desde el compromiso con la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, liquida la historia en tanto que la determina como estructura ontológica fundamental del ser en virtud de su horizonte temporal. En el motivo de historicidad, que queda caracterizado como elemento constitutivo del *Dasein*, la propia historia es trascendida. “Esta ontologización de la historia permite, entonces, convertir a voluntad lo históricamente determinado en invariante” (pág. 256). En el concepto de historicidad, el ámbito de lo histórico es disuelto. Por eso Adorno va a señalar que tal ontología es criptoidealista al relacionar, según su modulación del momento histórico, lo no idéntico con la identidad.

Llegados a este punto, la aproximación de Adorno al motivo de progreso, que ya ha sido en parte criticado en toda la primera sección de lecciones, ha de hacer las veces de elemento mediador entre el motivo de historia y el de libertad. A lo largo de las lecciones que se dedican a este motivo, Adorno va a reproducir los argumentos que ya expuso en la conferencia titulada *Progreso* impartida el 22 de octubre del 62 en el Congreso de Filosofía de Münster y que, en castellano, se encuentra recogida en *Consignas*. Ahora bien, es preciso señalar que en las argumentaciones que se presentan en estos pasajes, los motivos allí desarrollados se encuentran expuestos de forma más pormenorizada.

Así pues, en un primer momento, el progreso queda caracterizado como la prevención de la catástrofe. Una posibilidad que queda remitida a la organización racional de la sociedad como humanidad. Esta remisión del progreso a la humanidad, a la totalidad, va a permitir a Adorno expresar dos motivos. En un primer sentido, se trata de relacionar el motivo de progreso con el todo, de forma que se prevenga contra su particularidad inherente. En un segundo sentido, de nuevo en diálogo con las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin, se va a problematizar el

acoplamiento entre progreso y humanidad. En ello se trenza la crítica de la identificación del progreso de la humanidad con el progreso en el dominio de la naturaleza, con la contraposición entre la perspectiva de una humanidad reconciliada y el concepto burgués de humanidad como totalidad antagónica. Totalidad que, al mismo tiempo, en el horizonte adorniano, permite pensar los dos sentidos del progreso, tanto el positivo como el negativo. Con respecto al momento negativo, de nuevo, se trata de tematizar en términos de dominio el progreso para no ontologizarlo al atribuirlo irreflexivamente al ser como si la humanidad realmente existente se encontrase reconciliada y en un movimiento unificado y progresivo. Pero, como ya se indicó, tampoco es preciso ontologizar la catástrofe. Pues “el dominio absoluto de la naturaleza es una absoluta recaída en la naturaleza y, con todo, se sustrae de esta en la autorreflexión” (pág. 310). Aquí reside el momento positivo. Tal y como señala Adorno, el concepto de progreso es dialéctico en la medida en que, en su órgano, la razón, tanto el momento del dominio como el de la reconciliación comparten sus determinaciones, y el tránsito de un momento a otro depende de la autorreflexión de la razón. Este recurrir a la autorreflexión exige que, en contra de la absolutización de la conciencia o la razón, esta se descubra como modelo de praxis intelectual trenzado al entramado de dominación. Entonces, si el progreso ha de ser verdaderamente tal, queda determinado como un “salir del hechizo; también del hechizo del propio progreso, que es él mismo naturaleza; y que la humanidad tome conciencia de su propia naturalidad y ponga coto al dominio que ejerce sobre la naturaleza y a través del cual se perpetúa el dominio de la naturaleza” (pág. 303). Ahora bien, la exposición de la cuestión que mostramos de forma algo abstracta, a lo largo de las lecciones es presentada como un trabajar en torno a la imposibilidad y la posibilidad del progreso, que queda localizada en el ámbito objetivo mismo, en distintos niveles que, desde la interpretación adorniana, son configurados como modelos dialécticos. Entre ellos cabe señalar la filosofía agustiniana, la kantiana, la tematización del antagonismo de la sociedad burguesa según su propio principio o una aproximación al motivo de decadencia tal y como es tratado por los artistas del *Jugendstil*.

Desde esta configuración de problemas, donde la historia queda caracterizada como hechizo, el tránsito a la libertad es operado en la medida en que esta, en contra de su determinación positiva, es considerada como “quintaesencia de la resistencia frente a aquel hechizo” (pág. 341). Y de igual modo a como procedió con respecto al motivo de historia, la exposición no consiste en una construcción

sistemática del concepto de libertad en toda su amplitud, sino que se concentra en cierto modelo que expresa un punto antinómico. Este modelo es el del *libre albedrío*, esto es, un problema que apunta a la pregunta por si los seres humanos son libres, y ello desde su propia interioridad, despejando la dimensión de la determinación externa tal y como viene haciendo la teoría filosófica tradicional. Lo que implica una crítica inmanente de la libertad vinculada a cierta estructura monadológica deudora tanto de una separación precrítica entre interior y exterior, como de una teoría sobre lo subjetivo inmanente.

Atendiendo a esta crítica, la libertad es presentada por Adorno como una categoría histórico-social en contra de su determinación positiva e invariante como facultad del sujeto enfrentado a la mutabilidad histórica y la realidad social. Además, con respecto a la dialéctica entre universal y particular que atraviesa la construcción de las lecciones, su realización habrá de ser expresada tanto en el plano de la vida de los individuos particulares, como en relación con el todo. Por lo tanto, la pregunta de la libertad ha de ser vinculada con su posibilidad concreta, es decir, con la evaluación de los modos de socialización, de las relaciones productivas, de la prolongación de las capacidades humanas en función de la producción material, etc., de forma que, atendiendo a las mediaciones concretas expresadas por el modelo en cuestión, la separación interior/exterior sea invalidada, y junto a ella la estructura monadológica que adopta el problema de la autonomía. Crítica que en las últimas secciones va a realizarse atravesando el tratamiento kantiano de la libertad.

Según la epistemología tradicional, la voluntad, en analogía con el objeto kantiano, queda determinada como “la unidad sujeta a leyes de todos los impulsos que se revelan, al mismo tiempo, como espontáneos y determinados por la razón” (pág. 365), y la libertad supondría la posibilidad de tales impulsos. Sin embargo, Adorno pretende hacer notar que tal determinación se encuentra ya mediada por aquello de lo que se separa según su propia formulación vinculada a la estructura monadológica del sujeto. Pues tanto “a través de la experiencia que procede de fuera, como de los impulsos que son dirigidos hacia fuera, esta esencia presuntamente monadológica está entretejida con aquello de lo cual se separa” (pág. 368). Y ello en el sentido de que la voluntad y la separación que la constituye tienen su referente en el mundo externo y en la relación que se adopta con respecto a este. Precisamente la instancia del dominio de la naturaleza interna y externa como la cual, según el diagnóstico de *Dialéctica de la ilustración*, se constituye el yo al separarse de la natu-

raleza, es la que aparece como libertad al reflejarse inconscientemente en tanto que cualidad subjetiva. De forma que, si se recuerda que en ese gesto el sujeto, al no reconocerse constituido en relación dialéctica con el objeto y al socavar el sentido de este, se autoinfligía el mismo daño y reproducía la coacción natural, entonces se comprende cómo aquella estructura monadológica vinculada a un yo y a una voluntad impenetrables habría sido adquirida a partir de la experiencia primitiva de aquello que se contrapone a nuestra subjetividad. “El sujeto sería, pues, objeto en el sentido muy exacto de que la firmeza y la constancia del sujeto sería una mimesis justamente de lo que no es propio del sujeto” (pág. 369). Entra en este momento el motivo adorniano de la *prioridad del objeto*, que, en una de sus facetas, apunta a recuperar aquello que el pensamiento “no es”, pero lo determina.

Por otro lado, atendiendo a la dimensión social e histórica de la cuestión, Adorno vincula el surgimiento de la pregunta por la libertad interior con el proceso de emancipación de la burguesía, y en ello va a contemplar la asimilación de una dimensión antinómica histórico-social por parte de la tematización filosófica del problema de la autonomía. Adorno remite el surgimiento de la pregunta a la necesidad de la burguesía de afirmar una libertad fundada en la esencia del ser humano, en su constitución como sujeto, frente a las determinaciones y limitaciones del feudo. No obstante, en tanto que sociedad individualista, la sociedad burguesa produce una libertad formal que no se relaciona con la representación de una sociedad liberada en el plano de los contenidos, en el de la coacción. Pues la radicalización del motivo de la libertad supondría una limitación de las categorías fundamentales determinantes del orden burgués, como la de intercambio o la libre competencia. Por eso el interés de la sociedad burguesa en la libertad es antinómico. Tiende “por un lado, a postular la libertad [...], y, por el otro lado, a limitar la libertad, en verdad, en relación con las demandas que señalaban más allá de lo burgués” (págs. 374-375). Así, los límites que se colocan en el pensamiento Ilustrado burgués a la cuestión de la libertad quedan expresados en que se hiciera de ella monopolio de la filosofía desatendiendo un posible tratamiento en relación con las ciencias empíricas individuales como la psicología. Esta sería para Adorno la verdad social encerrada en la archiconocida tercera antinomia kantiana, donde la justificación de la libertad, que caería del lado de la filosofía, se realiza en estricta contraposición con la ciencia representada por la psicología. Se trata de una localización disciplinar del problema que es sintomática de una consideración de la libertad perversa en la medida en que insiste en la autodeterminación, en el libre

albedrío del ser humano, en el sentido de que los sujetos ya son libres, desmarcándose, en función de la separación interior/ exterior, de los contextos histórico-sociales determinantes, y prestándose así al servicio de la represión. Por lo tanto, no se trata de insistir en la libertad interna como fundamento para la generación de la libertad externa. “La posición respecto de los conceptos de libertad y no libertad *in abstracto* aún no dice nada en absoluto acerca de cómo una teoría o incluso un sistema político se posicionan realmente respecto de la cuestión de la realización de la libertad” (pág. 379).

Lo central es que la libertad, que se nos presenta como cualidad subjetiva, depende de lo objetivo. Con ello Adorno enfrenta unos individuos libres en términos subjetivamente formales con una realidad institucional estructurada, según lo ya expuesto, de tal modo que escapa al control de aquellos. La ley que rige objetivamente impide a los individuos realizar aquello que, según tal postulación de la libertad, deberían ser capaces de hacer. De lo que se desprende una crítica del mal radical kantiano, pues, para pensar la responsabilidad, es preciso pensar al mismo tiempo la posibilidad de influencia real. Además, el momento objetivo es igualmente determinante a la hora de pensar la constitución histórica y social de la esfera moral, que se realiza de forma pareja a la de la subjetividad, ya que, a través del *principium individuationis* desarrollado social e históricamente, la posibilidad de pensar la libertad individual surge “como la antítesis positiva de la experiencia frente a la coacción social” (pág. 417). Entonces, el movimiento que Adorno critica es el de la afirmación por parte de los sujetos de una apariencia de libertad que no solo basada en un mecanismo psicológico de compensación, sino que se sigue de su constitución histórico-social, en la medida en que, al yo, a fin de mantener su identidad contra lo que le asedia, le resulta eminentemente difícil reconocer sus momentos de dependencia tanto sociales como naturales. “Podría decirse que el sujeto está hechizado por su propia libertad como por una fórmula mágica” (pág. 417). Así, la dificultad teórica vinculada al problema de la libertad, atravesando una recuperación de la dialéctica sujeto-objeto, apunta a criticar la subjetividad como esfera originaria, para descubrir bajo ella la hipóstasis metafísica del principio de identidad.

En este punto, resulta del todo relevante el despliegue del motivo adorniano de *mimesis*. Este concepto, en el dispositivo textual adorniano hacía referencia al momento arcaico de una protoforma de comportamiento pre-racional que no se orienta causalmente de acuerdo con momentos objetivos reconocidos, sino que implica

una adaptación no arbitraria a algo extramental. Esto, aplicado a la problemática de la libertad, va a habilitar dos dimensiones críticas. La primera, en términos negativos, haría referencia a la absorción de la libertad por los motivos de la adaptación en el proceso de socialización a raíz del cruce de unos individuos formalmente libres y un todo heterónomo. Una adaptación marcada por el signo de la alienación en función de la cual “la propia libertad y lo que denominamos impulsos de libertad, en cuanto acciones espontáneas, asumen un carácter arcaico” (pág. 404). En otro sentido, la segunda dimensión, como adaptación simpática, pretende recuperar el derecho de lo extramental y lo somático en el pensamiento para, en este caso, romper con la determinación de la libertad que se critica. La perspectiva materialista de Adorno, haciendo referencia a lo largo de las lecciones a aquello que denomina “*lo que se añade*”, pretendería rememorar un momento en que la separación interior-exterior no se encuentra del todo consolidada para, a través de ello, quebrar la identificación de praxis y voluntad con la conciencia, con el pensamiento puro, propia del pensamiento racionalista. La intención de retener lo corporal, lo somático, haría referencia a un momento impulsivo en la acción voluntaria que, aunque no se agota en la racionalidad, sí estaría mediado por ella, y sin el cual no sería posible el tránsito a la acción. Así, “cada uno de los momentos, es decir, el momento de la razón y el momento del impulso, si es que ha de aparecer algo así como libertad, está referido al otro” (pág. 445). De forma que, la dialéctica de ambos momentos prevendría contra la abstracción total para ser capaces de salir del cerco espiritual de la mera conciencia, y así facilitar un ingreso en la dimensión objetiva que habilita la transición a la praxis.

El esquema crítico que hasta aquí hemos presentado, es el que Adorno va a operar en su lectura del problema de la libertad en Kant a lo largo de las últimas sesiones. Así, desde la dimensión de la mediación objetiva, su crítica de la filosofía kantiana va a pretender extraer de Kant sus rendimientos histórico-sociales, criticar su identificación de voluntad y pensamiento puro en tanto que racionalista, y resaltar su insuficiente tematización del tránsito a la praxis, al mismo tiempo que rastrea en sus formulaciones la posibilidad de un pensamiento dialéctico.

Con respecto al diagnóstico referente a la posibilidad de la libertad, si se asume su dimensión histórico-social, incluso en términos constitutivos, entonces la libertad y su idea dependen igualmente del estado del mundo del que, al mismo tiempo, según su concepto, han de ser independientes. De este modo Adorno señala que, en un sentido real, la libertad ingresa al contexto de la determinación, y tanto

su idea como su realización se relacionan con las categorías fundamentales de la sociedad burguesa donde las dependencias naturales desaparecen en beneficio del principio de igualdad racional y de la equivalencia requerida por el intercambio. Pues bien, así las cosas, “solo en el desarrollo de esta contradicción puede en realidad ser comprendida la libertad, a saber: como negación determinada de cada forma concreta de no libertad, pero no como aquella invariante como la cual aparece en Kant” (pág. 454). De forma que aquello que la reflexión exige es socavar la certeza de la conciencia moral. Algo que se conecta con lo que se pretendía al comienzo del pasaje al presentar la libertad como resistencia frente al hechizo. Pues la conciencia moral comienza cuando no se la da por sentado.

En definitiva, los argumentos desarrollados en las presentes lecciones, y que aquí solo hemos presentado de forma sucinta, no agotan su valor en tanto que configuran un texto de apoyo para la lectura de *Dialéctica negativa*. Tampoco se limitan a presentar cómo Adorno les toma el pulso a las aportaciones de Hegel y Kant, o su postura ante los problemas de la historia y la libertad. Cuestiones de un valor incalculable y que ya de por sí hacen del presente volumen una lectura sino obligatoria, al menos riquísima en tanto que aproximación al pensamiento adorniano. Antes bien, su valor añadido reside en que su exposición conjunta expresa la crítica dialéctica de Adorno al problema de la identidad, en este caso centrado en dos modelos dialécticos concretos, bajo la forma de un pensamiento en construcción que no oculta sus interacciones, avances y retrocesos, y ello, según la exigencia conceptual de su propio pensamiento, en estrecha conexión con la experiencia histórica a la que responde y la perspectiva emancipatoria.

Pablo Valderas Fernández

Pablovalderas22@gmail.com