

Las dos filosofías de la historia de Adorno

The Two Philosophies of Adorno's History

Facundo Nahuel Martín*

Resumen:

En este artículo voy a volver sobre la discusión (muy difundida en la bibliografía secundaria) en torno a la filosofía de la historia de Th. W. Adorno, intentando mostrar en particular la importancia de sus *Lecciones sobre historia y libertad*. Con un análisis detallado de este trabajo, sostendré que Adorno articula dos filosofías de la historia: una basada en la idea de progreso del marxismo tradicional y otra basada en la noción benjaminiana de la historia como catástrofe continua. Estas dos concepciones son difíciles de compatibilizar entre sí, lo que desemboca en el usualmente mencionado “pesimismo” de Adorno.

Palabras clave: Adorno, filosofía de la historia, progreso, catástrofe.

Abstract:

In this paper I will readdress the debate (much present in secondary bibliography) on Th. W. Adorno's philosophy of history, specially regarding the importance of his *History and Freedom Lectures*. From a detailed analysis of this work, I will claim that Adorno tries to synthesize two philosophies of history. One is based on traditional Marxism's idea of progress, while the other is based

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires; miembro del CONICET de Argentina.
Contacto: facunahuel@gmail.com

on Benjamin's notion of history as continuous catastrophe. These readings are difficult to compatibilize with each other, which leads to the commonly referred to "pessimism" of Adorno.

Key words: Adorno, Philosophy of History, Progress, Catastrophe.

1. Introducción

El conjunto de la bibliografía secundaria especializada en la filosofía de la historia de Adorno está marcado por un debate sobre el alcance y significado de su crítica negativa del capitalismo tardío. Los autores pueden dividirse esquemáticamente, sin pretender agotar los matices entre ellos, en dos grandes grupos. Los primeros atribuyen a Adorno una concepción irreversiblemente pesimista de la historia universal, que termina naturalizando la dominación social como algo inevitable y de la que no hay salida. Otro grupo de pensadores, en cambio, destaca la especificidad histórica de las condiciones sociales en torno a las que Adorno construiría su teoría de la dominación. Para ellos, el contexto del fascismo y la sociedad de masas (o más ampliamente, la sociedad capitalista avanzada [*Spätkapitalismus*]) reflejan un estado de absorción de las contradicciones sociales tal que la única opción es la crítica negativa. Según estos intérpretes, Adorno es un pensador cabalmente histórico, cuyo rechazo de la praxis sería una respuesta adecuada a la situación de su propio presente.

Según el primer grupo de críticos, la empresa intelectual de Adorno cae en un impasse intelectual, desgarrada entre la vocación de crítica social y la eternización de la dominación. El más importante exponente de este grupo es sin duda Jürgen Habermas, para quien "la *Dialéctica de la ilustración* apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines" (Habermas, 1989:143). Para Habermas, Adorno desconoce el potencial liberador de la modernidad al identificar racionalidad, mito y dominio. Esto, a la vez, pone en cuestión la consistencia de su proyecto crítico (pues la propia crítica se vería contaminada de la "mezcla de poder y validez" característica de la situación de dominación):

La sospecha de ideología se torna total, pero sin mudar de dirección. Se vuelve no solamente contra la funcionalización irracional de los ideales burgueses, sino también contra el potencial de razón de la propia cultura burguesa, afectando así a los fundamentos de una crítica ideológica que pretendiera poder proceder en términos inmanentes; empero sigue en pie la intención de conseguir un efecto de desenmascaramiento (Habermas, 1989: 149).

Albrecht Wellmer ha hecho un planteo similar focalizando en la filosofía de la historia. Si la ilustración –que conduce a la dominación sobre la naturaleza y

las personas— se identifica con la historia universal, entonces la crítica a la que se la somete ya no parece dirigirse a metas realizables. La apuesta adorniana por una reconciliación con la naturaleza apuntaría a un reino utópico más allá de la historia. La teoría crítica caería entonces en una melancolía ilimitada o en la salvaguarda estética y filosófica de una aspiración emancipadora que no se puede ejecutar en la historia efectiva:

La crítica de la razón instrumental se ve necesitada de una filosofía histórica de la reconciliación, de una perspectiva utópica, porque de otro modo ya no sería concebible como crítica. Pero si la historia se ha de trocar en lo otro de la historia para poder salir del sistema de enmascaramiento de la razón instrumental, entonces la crítica del presente histórico se convierte en una crítica del ser histórico (Wellmer, 1993:80).

Martin Jay, en *La imaginación dialéctica*, se inclina en una dirección similar. Los pensadores del *Institut*, al poner en segundo lugar la lucha de clases y concentrarse en las relaciones con la naturaleza o los procesos de subjetivación, habrían abandonado el momento histórico-práctico del pensamiento marxista. A medida que la teoría crítica maduraba desde los primeros artículos del *Zeitschrift* hasta las formulaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, sus implicancias políticas se iban tornando cada vez más vacilantes, cuando no sencillamente mudas, lo que reforzaría la interpretación de Adorno como un pesimista antropológico o un filósofo pesimista de la historia universal.

En nuestro medio latinoamericano, las investigaciones de Silvia Schwarzböck han planteado de modo consecuente y sistemático una interpretación afín a la reseñada: “¿Cuál puede ser, finalmente, el aporte de Freud a Adorno? La provisión de una antropología filosófica pesimista” (Schwarzböck, 2008:212). La aspiración emancipatoria, que Adorno necesita postular para proseguir con una teoría social crítica, no mentaría una posibilidad realizable históricamente, refugiándose en cambio en el arte como albergue de una promesa histórica y socialmente imposible. Laura Sotelo ha realizado una contribución interesante en castellano, según la cual el Adorno maduro reduciría la variabilidad histórica al concepto mítico-originario e insuperable del iluminismo.

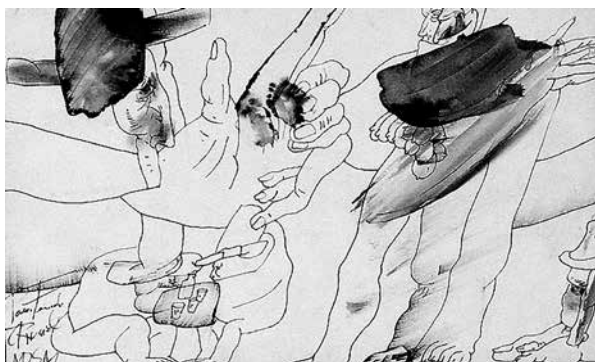
Según este grupo de importantes intérpretes, en suma, la dominación social es, finalmente, eternizada en la dialéctica de mito e ilustración como trama profunda de la historia universal. Herbert Schnädelbach sintetiza el planteo cuando dice que Adorno formula una “filosofía de la historia sin historia” (*Geschichtsphilosophie ohne Geschichte*) (Schnädelbach, 2004:151)¹. Estos autores coinciden en que Adorno caería en una concepción pesimista de la historia

1 A lo largo del texto, todas las citas vertidas de originales en inglés o alemán son de traducción propia.

universal, fundada en una teoría transhistórica del sujeto y la razón, al parecer ligados inherente y constitutivamente a la dominación por la totalidad social y la construcción de la razón instrumental, que no se fundaría en bases históricas determinables.

Otro grupo de lectores intentan, en cambio, construir una versión históricamente situada del planteo de Adorno. En este grupo se encuentran varios de los más importantes intérpretes de Adorno en el mundo anglosajón, como Gillian Rose, Fredric Jameson y Susan Buck-Morss. Rose sostiene, en su temprano libro de 1978, que el trasfondo histórico del cuestionamiento de Adorno al “pensamiento identitario” es “una teoría de la reificación basada en el fetichismo de la mercancía” dependiente “de la teoría del valor de Marx” (Rose 43). Jameson equipara la prelación de la identidad con la generalización capitalista del valor abstracto. Si el valor de uso se refiere a “las nociones de diferencia y de heterogeneidad, a la otredad, lo cualitativo, lo radicalmente nuevo, lo corporal” (Jameson 46); el valor orchestra una identidad que subsume todo lo distinto. Para Jameson, pues, la “totalidad” y la “identidad” denunciadas por Adorno no deberían comprenderse a partir de una tendencia opresiva inherente a la naturaleza humana o la historia universal, sino como expresión de la primacía del valor sobre el valor de uso y, por ende, de la especificidad histórica del capitalismo. Según Buck-Morss, Adorno emplearía el par conceptual historia/naturaleza únicamente como un “concepto cognitivo” o una “herramienta teórica” para interpretar fenómenos sociales en su *Einmaligkeit* (irrepetibilidad o singularidad histórica) (Buck-Morss, 1981:121). Esta autora, por ende, enfatiza también la especificidad histórica de las categorías adornianas, aunque no ponga énfasis en la primacía del valor de cambio.

Augusto Rivera: Sin título (1981)



En un trabajo relativamente reciente, Peggy Breitenstein (2009) ha discutido en forma extensa con la crítica de Schnädelbach a la imputada “filosofía de la historia sin historia” de Adorno. La autora trata de separarse de las calificaciones de “pesimismo histórico”, “apriorismo”, “posthistorismo” y mirada “apocalíptica” atribuidas a Adorno (Breitenstein 73-74).

La dialéctica de la ilustración como historia del dominio de la naturaleza no es para Breitenstein una “gran narrativa” de la historia universal sino que se construye en torno a complejos intrahistóricos y “fenómenos singulares concretos” (Breitenstein, 2009:208).

Un importante grupo de intérpretes ha debatido explícitamente con las críticas del primer grupo, en lo que podemos caracterizar como una recuperación de Adorno contra Habermas. En el ámbito español, planteos como los de Maiso Blasco (2010), Cabot (1993) o Zamora (1999) señalan que el pensamiento de Habermas no guarda continuidad con la primera generación de la teoría crítica de la sociedad, sino que posee un proyecto fundamentalmente distinto que simplemente abandona los problemas adornianos hacia una reflexión independiente, que muchas veces constituye un retroceso en términos de potencial crítico y grado de conciencia sobre la catástrofe de la ilustración en el siglo XX. Maiso Blasco habla de la “invención de la tradición”, señalando que Habermas pretende erigirse en “corrector” de la senda teórica iniciada por Adorno y Horkheimer (Maiso Blasco, 2010: 135). Estas críticas guardan relación con los planteos de Schweppenhäuser en su *Ethik nach Auschwitz*, quien sostiene que la reformulación habermasiana es en verdad un retroceso crítico. Habermas, con su formalismo racionalista, quedaría por detrás de Adorno como testigo del siglo, aferrándose aún a un concepto ingenuamente afirmativo de la modernidad y la ilustración. Esta “superación teórica”, así, no podría dar cuenta precisamente del contenido experiencial del pensamiento de Adorno, motivado por el desmoronamiento de la ilustración como tal, ante la extrema violencia a la que condujo la historia toda de Occidente.

En este artículo intentaré sostener que hay efectivamente una deriva pesimista en la filosofía de la historia de Adorno. Intentaré mostrar que el pesimismo imputado a Adorno no se funda estrictamente en una lectura de la sociedad capitalista avanzada, sino en su filosofía de la historia como tal, por lo que tiene bases filosóficas profundas. Voy a ingresar al debate estudiando en particular las “Lecciones sobre historia y libertad” (*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*). Existen varias razones para privilegiar este material. Primero, por tratarse de un texto inédito en castellano, es relativamente poco conocido en los medios latinoamericanos. Segundo, las *Lecciones* exponen buena parte de los materiales y argumentos de la obra principal de Adorno (en particular de *Dialéctica negativa*) pero con un despliegue expositivo, claridad conceptual y riqueza de detalles mucho mayor. Entrar en las Lecciones es conocer el “laboratorio de Adorno” en la etapa de madurez, lo que permite comprender mejor las vacilaciones, los avances y retrocesos, y las contradicciones vivas de su pensamiento. En suma, las *Lecciones* iluminan de manera esclarecedora, pero no suficientemente analizada, el debate sobre el “pesimismo” de Adorno en la bibliografía secundaria, lo que justifica una investigación detallada de éstas.

Sostendré que la filosofía de la historia de Adorno articula, de manera inconsistente, dos grandes fuentes: el marxismo tradicional y el mesianismo de Benjamin en sus famosas *Tesis sobre el concepto de historia*. Adorno intenta sintetizar una visión de la historia como desarrollo progresivo de las fuerzas productivas

con una visión centrada en la reiteración de la dominación de clase. La primera perspectiva apunta a superar *inmanentemente* la dominación social, recogiendo los resultados técnicos gestados en su seno. La segunda perspectiva aspira a una ruptura súbita de carácter político, que excede todo marco de condiciones inmanentes. La idea de interrupción mesiánica de Benjamin es poco compatible con una teoría de la negación inmanente de la dominación, a la que Adorno también adhiere. El propósito general de este artículo es, en síntesis, mostrar que no hay una salida consistente y global al problema planteado por la filosofía de la historia de Adorno. El autor intenta construir una filosofía de la historia universal negativa y salir de ella en sus propios términos, lo que resulta difícil de articular. El problema del “pesimismo” adorniano puede estructurarse en el nivel de la filosofía de la historia y las dificultades para adecuar una vía de salida de la dominación con una teoría global y negativa de la historia universal.

2. Historia universal, dominación de la naturaleza y dominación de las personas

Comenzaré reconstruyendo la filosofía negativa de la historia que Adorno ofrece en sus *Lecciones*, donde están básicamente anticipadas (y a veces incluso mejor desarrolladas) las tesis de Dialéctica negativa. Adorno empieza tratando de establecer que existe efectivamente un movimiento global de progreso, al menos en términos de la dominación creciente de la naturaleza y el aumento del poderío humano: “Podemos decir –y creo que incluso el más severo crítico de la historia no desecharía simplemente esta visión– que existe algo como progreso desde la honda hasta la bomba atómica” (Adorno, *History and Freedom* 12; *Geschichte und Freiheit* 20)². El progreso en el dominio de naturaleza, sin embargo, es llevado a cabo en forma antagónica mediante un movimiento global que se monta sobre las cabezas de los particulares. La creciente dominación de la naturaleza por los seres humanos tiene por contracara la constante dominación de las personas por la maquinaria antagónica del proceso de su vida colectiva. “En la sociedad en la que vivimos, cada acto progresivo particular es acarreado a expensas de los grupos o individuos, que son por lo tanto condenados a caer bajo sus ruedas” (Adorno, *History and Freedom* 12; *Geschichte und Freiheit* 19-20). Adorno sostiene tanto que existe un proceso objetivo subyacente y global en la historia, como que ese proceso, responsable por el progreso técnico, se despliega de forma antagónica.

2 A falta de una edición castellana de *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, la doble citación corresponde a la edición inglesa de las *Lecciones*, seguida de la referencia alemana, ambas de 2006. En el caso de las demás citas de Adorno utilizo la referencia castellana, seguida de la referencia alemana, indicando *Gesammelte Schriften*, el número de tomo y la página.

Lo anterior implica que existe un movimiento universal de la historia, motorizado por fuerzas ciegas que son en buena medida independientes de los particulares. Ese proceso global no es captable al nivel de los meros hechos, sino en una reconstrucción que debe tener un momento especulativo. “Podemos llegar a decir que este elemento azaroso no es en sí mismo azaroso. Es parte de la tendencia objetiva de la que estuve hablando” (Adorno, *History and Freedom* 28; *Geschichte und Freiheit* 43). La tendencia objetiva no es captable sin trascender la experiencia inmediata y aportar un momento especulativo, metafísico: “el tipo de pensamiento especulativo del que el positivismo acusa a la filosofía de la historia, se ha vuelto una especie de necesidad” (Adorno, *History and Freedom* 29; *Geschichte und Freiheit* 45). Este momento especulativo es necesario porque el proceso global de la historia se despliega a espaldas de lo particular, en un movimiento autonomizado de los individuos. Los hechos mismos han llegado a ser “una mera ilusión” en virtud del “creciente poder de la totalidad (*anwachsenden Macht der Totale*), que reduce los hechos a epifenómenos” (Adorno, *History and Freedom* 29; *Geschichte und Freiheit* 46). En un mundo donde la totalidad social posee una dinámica intrínseca, indiferente a las personas e incontrolable para ellas, una comprensión de la historia que se quede en el nivel de los hechos resulta trunca porque omite sistemáticamente la conexión global subyacente, ella misma no observable, que mediatiza los datos. Es necesario remitir lo dado a sus condiciones de gestación y realizar “una crítica de la inmediatez de lo inmediato; en otras palabras, la demostración de que lo que parece ser hecho bruto es en realidad algo que ha llegado a ser algo condicionado y no un absoluto” (Adorno, *History and Freedom* 20; *Geschichte und Freiheit* 32).

Para construir una concepción crítica de esa totalidad contradictoria Adorno recurre (al igual que en *Dialéctica negativa*) al *Weltgeist* de Hegel. “Lo que Hegel llama espíritu del mundo es el espíritu que se afirma a sí mismo a pesar de los deseos de las personas, como si fuera sobre sus cabezas” (Adorno, *History and Freedom* 25; *Geschichte und Freiheit* 39). El espíritu, la totalidad histórica que se mueve a sí misma y por lo tanto es indiferente a los particulares, no sólo se afirma contra los particulares, sino que también se realiza a través suyo. Esta tendencia global autonomizada se impone por sobre los individuos, pero también los compele a atender a su auto-interés individual de manera virulenta, privilegiando su autoconservación: “las constricciones que son impuestas a las personas por el curso del mundo, y que las compelen a atender a sus propios intereses y a nada más allá de ellos, son la misma fuerza que se afirma sobre sus cabezas como un destino ciego y casi inevitable” (Adorno, *History and Freedom* 27; *Geschichte und Freiheit* 42).

El progreso técnico se inserta en esta tendencia histórica global y de larga duración. Se desenvuelve a través de los antagonismos sociales. En estos pasajes

Adorno clarifica la relación entre el *Weltgeist* objetivo, que se impone a los particulares, y la subordinación progresiva de la naturaleza al sujeto. Este progreso, que incluye tanto la creciente dominación de la naturaleza como la dominación de las personas por la totalidad social, tiene carácter mítico porque configura una estructura histórica con los contornos de lo inapelable, lo que no se puede transformar. “El progreso dentro del mundo tiene una cara mítica, como Hegel y Marx reconocieron, porque tiene lugar sobre las cabezas de las personas y la forma a su propia imagen” (Adorno, *History and Freedom* 161; *Geschichte und Freiheit* 226). El movimiento global del progreso, montado sobre una totalidad que se gobierna a sí misma, se invierte y produce la apariencia de una segunda naturaleza gobernada por leyes inalterables y ajenas a los particulares:

La segunda naturaleza permanece como la negación de lo que quiera que pueda ser pensado como primera naturaleza. Así que no representa la recurrencia de una naturaleza que fue suprimida y ahora es restaurada, sino que por el contrario es la totalidad de lo que quiera que ha sido tan completamente atrapado por mecanismos sociales y racionales (...) que ya nada diferente de ellos puede manifestarse (Adorno, *History and Freedom* 120; *Geschichte und Freiheit* 173).

La apariencia de segunda naturaleza, asimismo, configura retroactivamente la imagen de la primera naturaleza como algo escindido frente a los hombres. “Esta semblanza de lo natural es una función de la ruptura (*Abstands*) entre la historia de la humanidad y la naturaleza primaria” (Adorno, *History and Freedom* 121-122; *Geschichte und Freiheit* 175). No existe una primera naturaleza que fuera originariamente mito o repetición de lo mismo, a la que la segunda naturaleza llegue a retornar por efecto de una mutación infeliz de la forma histórica. En cambio, “como sugiere Marx, la historia de la naturaleza y la de los hombres se condicionan la una a la otra mientras existan los hombres” (Adorno, *History and Freedom* 122; *Geschichte und Freiheit* 176). En este marco, Adorno reclama que el ensayo de 1932 “retiene su validez” (Adorno, *History and Freedom* 124; *Geschichte und Freiheit* 179). Esto conduce a inscribir la teoría de la dominación en una filosofía de la historia universal que excede todo planteo históricamente determinado. “Sin duda, este elemento de verdad (en la idea de historia universal) puede ser rastreado hacia atrás hasta períodos en los que tal elemento universalista (*allgemeinen Zug*) no existía aun” (Adorno, *History and Freedom* 15; *Geschichte und Freiheit* 24). Luego, si Adorno reclama que la filosofía de la historia debe mostrarse competente en el nivel de los detalles históricos (*History and Freedom* 39; *Geschichte und Freiheit* 59), sin embargo permanece apegado a una visión global de la historia universal en cuyo marco la atención a lo particular tiene por meta poner de manifiesto la complejidad de la tendencia general. El dominio progresivo de la naturaleza a manos del sujeto y el dominio de los particulares por lo universal social se correlacionan en un proceso histórico global que coincide con la historia universal.

La crítica de la historia universal de la dominación tiene, para Adorno, una debilidad fundamental. La totalidad que domina a la naturaleza y los hombres es al mismo tiempo la única que garantiza la supervivencia de la especie. Denunciarla como opresiva conlleva el riesgo de caer en una posición irresponsable, donde se cuestiona aquello que garantiza la reproducción del propio crítico y de la sociedad de conjunto. Adorno tiene claro que no hay una salida abstracta, puramente negativa, de la totalidad antagónica porque ésta posee una fuerza social cohesiva indispensable. “Es extraño que, por un lado, la totalidad oprime todo lo que está debajo suyo, amenazando al menos potencialmente con la destrucción; mientras que, por otro lado, es una fuerza cohesiva a la que la sociedad debe su supervivencia” (Adorno, *History and Freedom* 49; *Geschichte und Freiheit* 73). La salida a la totalidad antagónica no puede ser la disolución en la mera particularidad, porque es preciso apelar a alguna dinámica social que garantice la unidad, la universalidad y la continuidad. Esto exige pasar a la idea de progreso.

3. La idea de progreso en las *Lecciones*

Repitiendo algunas formulaciones de la –más conocida– conferencia homónima de 1962, Adorno comienza por precisar la idea de progreso como un estado en el que la gente no tuviera ya que temer una “inminente catástrofe en el horizonte” (Adorno, *History and Freedom* 143; *Geschichte und Freiheit* 202). Ese estado sin miedo a la catástrofe supondría una humanidad constituida como su propio sujeto, que realizaría una totalidad que ya no fuera antagónica u opresiva. Se trataría de una humanidad reconciliada, ya no constituida contra sí misma (antagonismo de universal y particular). La salida de la totalidad de la contradicción no radica por lo tanto en el mero particular sino en la posibilidad de constituir un universal que no sea antagónico, que realice una promesa de universalidad genuina.

La supervivencia de la humanidad (está) amenazada por las formas de su propia constitución social global, a menos que el propio sujeto global de la humanidad se vuelva lo bastante autoconsciente para ir a su propio rescate después de todo. La posibilidad del progreso, de evitar la calamidad total y extrema, ha migrado únicamente a este sujeto global (Adorno, *History and Freedom* 143; *Geschichte und Freiheit* 202-203).

En este pasaje se pone de manifiesto la construcción dual del progreso, que exige la reapropiación de las mismas tendencias que vertebran la historia universal de la dominación, pero ahora de manera no-antagónica, reconciliada. Tanto la constitución de un universal social, de una forma de mediación de la vida colectiva que no se desgrane en los meros particularismos, como la continuación de cierta forma de dominio sobre la naturaleza, son vistas por Adorno

como inevitables. Las dos características del progreso de la dominación (la erección de una totalidad social y el dominio de lo natural) deben ser reapropiadas y continuadas por una humanidad reconciliada, mas nunca suprimidas unilateralmente. Fiel a la idea de crítica immanente, Adorno no contrapone lo particular a lo universal, ni la mera naturaleza a la racionalidad calculadora, sino que busca reapropiarse de algunos resultados históricos (tanto de la totalidad social como de la racionalidad instrumental) en términos liberadores. Adorno repite, casi textualmente, sus expresiones de la conferencia “Progreso” (Adorno, 1993:29; *Gesammelte Schriften* 10.2: 620):

Si la humanidad permanece atrapada por la totalidad que ella misma crea, entonces, como observó Kafka, no ha habido ningún progreso en absoluto, mientras que la mera totalidad, la idea de totalidad, permite que el progreso sea pensado. Este momento dialéctico del concepto de humanidad puede ser clarificado por la definición de la humanidad como aquello que no excluye absolutamente nada. Si la humanidad fuera una totalidad que ya no contuviera ningún principio limitante, sería libre de la coerción que subyuga a todos sus miembros bajo tal principio. Entonces dejaría de ser una totalidad, para finalmente devenir una totalidad (“*Sie wäre damit Totalität nicht länger, dass sie endlich Totalität würde*”). Dejaría de ser una unidad impuesta (Adorno, *History and Freedom* 146; *Geschichte und Freiheit* 207).

La totalidad, que desgarrar la forma social e instala el antagonismo entre universal y particular, se denuncia por eso mismo como totalidad falsa, contradictoria. Sin embargo, la salida de la totalidad contradictoria no es lo mero particular, sino la realización de la promesa de una totalidad genuina, que “ya no excluya nada”. El concepto de progreso apunta a liberar un potencial emancipador encerrado en la propia categoría de totalidad. Se trataría de cancelar la totalidad a partir de realizarla. Se dibujan entonces dos ideas de sujeto de la totalidad. En un caso, el *Weltgeist* como sujeto de la totalidad de la contradicción, que se mueve según sus principios puros, autonomizado con respecto a los particulares e impostándose sobre ellos. En el otro caso, la idea de humanidad reconciliada como un sujeto que no subsume lo particular aplastándolo, sino que se orienta a la felicidad de los individuos. Esta idea de humanidad, que no excluyera absolutamente nada, no poseería ya una dinámica intrínseca opuesta a los particulares y en ese sentido no sería una totalidad. Empero, sólo las fuerzas de la totalidad social podrían romper con su propia dinámica opresiva.

Lo universal emancipado, asimismo, poseería también un momento de racionalidad instrumental. El dominio de la naturaleza y la autoconservación de la especie deberían ser sosegados de su actual forma antagonica, pero no por eso abandonados completamente:

La tendencia explosiva del progreso no es simplemente la contracara del movimiento hacia la dominación progresiva de la naturaleza; no es la negación abstracta

de esa tendencia, sino que demanda un desarrollo de la razón a través del dominio de la naturaleza (...) La razón es una (*die Vernunft eine ist*) (...) no contiene dos estratos, uno que domina a la naturaleza, otro que la concilia (Adorno, *History and Freedom* 157; *Geschichte und Freiheit* 220-221).

En suma, tanto la dominación de la naturaleza como la construcción de una totalidad social son necesarias más allá de la totalidad antagonica hoy impuesta y sus formas de mutilación del ser natural. Ahora bien, ¿cómo podría realizarse una ruptura con la totalidad de la dominación? ¿Cómo imagina Adorno el posible pasaje de la totalidad antagonica a la totalidad reconciliada? En este punto aparece una combinación de la filosofía de la historia marxista tradicional y las tesis históricas de Benjamin, que Adorno intenta articular en un campo de tensiones y vacilaciones de difícil consistencia.

4. La ruptura inmanente de la historia universal

Evidentemente, Adorno está ligado íntimamente al proyecto marxiano y dialéctico de la negación determinada o inmanente de la dominación, pero tiene reservas con respecto a lo que considera una propensión de Marx (y de su teoría histórica y social como tal) a inclinarse hacia el lado de los vencedores en la historia, ensalzando siempre a la tendencia social dominante. Adorno reseña el debate de Marx y Engels con los anarquistas para clarificar esto. Estos últimos tendían a comprender la dominación como un fenómeno eminentemente político basado antes en la violencia ejercida por la clase dominante que en una necesidad económica ciega. Los primeros, en cambio, se ocuparon de sostener que la dominación política es condicionada por constricciones sociales y económicas previas, en virtud de las cuales fue inevitable durante milenios, impuesta por la escasez y el desarrollo limitado de las fuerzas productivas.

Para Marx y Engels, “los orígenes del conflicto deben encontrarse en la economía y en la estructura históricamente necesaria de las relaciones de producción humanas, antes que en relaciones de poder” (Adorno, *History and Freedom* 53; *Geschichte und Freiheit* 80). Marx y Engels consideraban que una sociedad emancipada de la dominación de clase no fue posible a lo largo de toda la historia humana. La emancipación sólo llegó a ser posible gracias al desarrollo técnico y económico, llevado a cabo de modo antagonico y a partir de la dominación de clase durante milenios. La posibilidad de una sociedad racional sería el fruto maduro de la tendencia económica dominante de la historia, que primero tornó inevitables las relaciones de poder, para luego volverlas superfluas. El proyecto emancipatorio aparece así coincidiendo con la necesidad objetiva. Adorno adhiere parcialmente a esta perspectiva, según la cual las condiciones objetivas de una sociedad reconciliada, que no progrese mediante antagonis-

mos, se gestaron tardíamente gracias al largo desarrollo de contradicciones previas y su dinámica de totalidad antagónica:

La evidencia más poderosa de que las cosas no podían haber sido de otra manera debe encontrarse en el intercambio de la humanidad con la naturaleza física. Porque la naturaleza comenzó insertando a la humanidad en una situación de carencia (*Mangelsituation*) (...) Este factor hizo el conflicto inevitable (Adorno, *History and Freedom 52; Geschichte und Freiheit 78*).

Adorno parece conceder un momento de verdad a la tesis marxista tradicional sobre la necesidad económica de la dominación política. La posibilidad de una salida de la historia universal de la dominación, sin embargo, se inscribiría en la propia dinámica de esa historia. Las condiciones de dominación, impuestas económicamente a lo largo de la mayor parte de la historia humana, habrían desarrollado las bases técnicas que harían posible su propia supresión. El desarrollo de las fuerzas productivas, motorizado por el ciclo antagónico del progreso, hace posible un estado de cosas no antagónico, donde la escasez natural se vería superada.

Esta tesis conduce a una vía de salida posible de la historia universal de la dominación: la negación inmanente. La negación inmanente supone que es el mismo proceso de dominación en su totalidad el que genera las condiciones de su propia superación. El progreso de la dominación y el progreso genuino, entonces, están unidos por un elemento común: ambos suponen el desarrollo de las fuerzas productivas y los avances técnicos. La totalidad de la dominación no sólo hace posible la supervivencia de la especie bajo las condiciones dadas, sino que también la posibilidad de superar la dominación es posible únicamente gracias al propio desarrollo de la totalidad. La racionalidad instrumental, desplegada palmo a palmo con el movimiento de la dominación, es también necesaria para una sociedad emancipada. Luego, el proceso global de la historia negativa fue una precondition de cualquier planteo emancipatorio posible.

Esta perspectiva está evidentemente basada en lo que se ha llamado “materialismo histórico” como filosofía “marxista” de la historia universal, ligada a una idea de progreso a través de antagonismos, que prepararía un estadio superior de reconciliación humana (idea que proviene, a su vez, de las filosofías de la historia de Kant y Hegel). Para pensar la tesis de la ruptura inmanente de la historia, Adorno apela a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels; y a el *Prólogo a la Contribución para la crítica de la economía política* (1859), de Marx. En este trabajo, Marx esboza un esquema del desarrollo histórico global gobernado por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, estructurado a partir de la sucesión de fases históricas. Las relaciones de producción se corresponderían en cada

etapa histórica con el desarrollo de las fuerzas productivas. Así, la construcción del edificio social reposaría en última instancia en el grado de adelanto alcanzado por sus capacidades de producción. Al mismo tiempo, dada una estructura de las relaciones de producción, las fuerzas productivas se desarrollarían en su seno acumulativamente de modo creciente hasta alcanzar un límite.

Llegadas a ese punto, “las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...) Y se abre así una época de revolución social” (Marx, 1982:8). La revolución social es concebida como el movimiento por el cual se transforman las relaciones de producción existentes, una vez que no pueden seguir conteniendo el desarrollo de las fuerzas productivas. Bajo estas leyes de desarrollo histórico-universales, entonces, se configuraría la sucesión temporal de las formaciones sociales, pasando por “el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno” que entonces “pueden designarse como épocas de progreso en la formación social económica” (Marx, 1982:8).

En este escueto prólogo de 1859 Marx parece esbozar una concepción progresista de la historia universal cuya clave es el desarrollo de las fuerzas productivas. Importantes interpretaciones contemporáneas discuten una lectura de Marx basada en la filosofía de la historia universal (por caso, Arthur Postone). Adorno, sin embargo, no sólo atribuye esta concepción a Marx sino que parece otorgarle un parcial momento de verdad. La historia universal podría comprenderse en términos de una ley de desarrollo progresiva signada por el incremento acumulativo de las fuerzas productivas (y realizado a través de rupturas cualitativas en las relaciones de producción). El capitalismo, luego, constituiría la última fase de un proceso de desarrollo o “modernización” histórica, mediante la cual las formaciones sociales y económicas progresan hacia niveles cada vez mayores en el poderío de las fuerzas productivas.

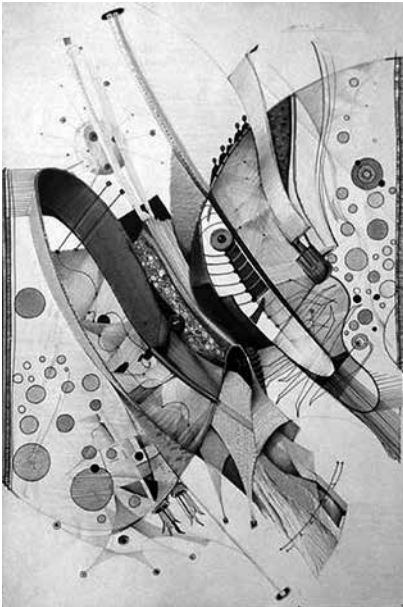
Hay dos dificultades con la asunción, de parte de Adorno, de esta visión marxista tradicional de la historia universal. La primera radica en que es incompatible con su intento de recuperar las *Tesis* de Benjamin, de las que me ocuparé en el apartado siguiente. La segunda radica en que, para Adorno, las propias fuerzas productivas (que aportarían las condiciones objetivas de la ruptura histórica inmanente) no son valorativamente neutrales. Por el contrario, hay una ligazón interna entre la historia universal de la dominación (el despliegue de la totalidad antagónica) y el desarrollo de la racionalidad instrumental (el incremento del poderío de las personas sobre el mundo). El principio de la razón que domina la naturaleza y el de lo universal que aplasta a los individuos son uno y el mismo:

La racionalidad a la que comúnmente adscribimos universalidad fue una racionalidad de la dominación de la naturaleza (...) El principio que he llamado principio universal, el principio de la racionalidad progresiva, contiene un conflicto interno. En otras palabras, esta clase de racionalidad existe sólo en la medida en que puede subyugar algo diferente de sí misma. Podemos decirlo con más fuerza: puede existir sólo identificándolo todo en su maquinaria, nivelándolo todo al definirlo en su alteridad como algo que resiste, como algo que le es hostil (Adorno, *History and Freedom* 13; *Geschichte und Freiheit* 22).

Las fuerzas productivas, en cuyo desarrollo yace la posibilidad objetiva de la libertad con respecto a la totalidad de la dominación, son sin embargo parte inherente de esa totalidad. No se trata, como en el marxismo tradicional, de que unas relaciones de producción contradictorias, que implican la división en clases, hayan desarrollado los medios técnicos (en sí neutrales) para una sociedad sin clases. No se trata de eso, porque esos propios medios técnicos están constituidos por un tipo de racionalidad que domina virulentamente la naturaleza externa y está vinculada a la dominación de las personas en forma constitutiva. Al afirmar que la posibilidad de la libertad radica en las fuerzas productivas, Adorno da una torsión difícil de sostener a la idea de ruptura inmanente. Ya no se trata sólo de que la totalidad de la dominación genera las condiciones de su superación, sino de que se hace a las fuerzas productivas que hoy participan de la dominación misma, responsables de su supresión.

Las dificultades mencionadas podrían superarse en la medida en que se precise cómo podría emerger una racionalidad reflexiva, que morigere la tendencia a la dominación de la naturaleza externa. Adorno insiste en que no es la razón como tal la responsable de la dominación, sino la racionalidad irreflexiva (Adorno, *History and Freedom* 13; *Geschichte und Freiheit* 21), interpenetrada con relaciones sociales de dominación (Adorno, *History and Freedom* 62; *Geschichte und Freiheit* 91). También aclara que la racionalidad que objetiva a la naturaleza es necesaria para concebir una sociedad liberada de la coacción por la totalidad de la contradicción (Adorno, *History and Freedom* 55; *Geschichte und Freiheit* 82). Sin embargo, no resulta claro cómo podría propulsarse una auto-reflexión de la racionalidad que detenga la deriva catastrófica de la universalidad imperante. El marxismo tradicional puede sostener la perspectiva de que la historia universal de la dominación genera las condiciones para su propia ruptura porque piensa el dominio racional de la naturaleza como

46



Emil J. Gumiel: "Acuario"

neutro. Adorno, en cambio, lo considera como intrínsecamente opresivo. Al situar la totalidad de la dominación en el plano de la historia universal, ésta se identifica comprensivamente con el conjunto de las perspectivas y potencialidades de la historia humana, al punto de que incluso las posibilidades de salida o ruptura parecen ser reinscriptas en la misma dinámica de la totalidad antagonica y la racionalidad dominadora.

5. La interrupción mesiánica de la historia de la dominación

La perspectiva de la ruptura inmanente implica que una sociedad reconciliada no era posible en el pasado, en la medida en que las condiciones naturales de existencia de la humanidad no la permitían. El antagonismo social como motor del progreso irreconciliado es visto aquí como una necesidad económica o técnica, derivada de la menesterosidad de la especie humana en su estadio originario. Adorno, sin embargo, oscila entre esa perspectiva y otra que se inclina a ver el antagonismo como un fenómeno de origen político, no motorizado desde una necesidad económica. Esto habilita la pregunta, en términos de dialéctica negativa, por la necesidad o contingencia del antagonismo social en la historia universal (“¿Es contingente el antagonismo?” Adorno, 2008:295; *Gesammelte Schriften* 6: 315). Esta pregunta queda en suspenso, sin una respuesta concluyente. “Permanece como una pregunta abierta –que no voy a tratar de responder hoy– si la raza humana podría haberse perpetuado sólo mediante el conflicto, si el conflicto fue históricamente una necesidad absoluta” (Adorno, *History and Freedom* 52; *Geschichte und Freiheit* 77). Aparece entonces una segunda idea de la historia, según la cual el origen del antagonismo social sería una catástrofe terrible pero contingente, acaecida en tiempos pasados y que condicionó posteriormente la historia universal como historia negativa. La historia de la totalidad antagonica y su movimiento perpetuo de progreso mediante desgarramientos no sería, entonces, económica o tecnológicamente necesaria, sino resultado de una catástrofe arcaica que marcó el desenvolvimiento posterior. “No podemos simplemente rechazar la conjetura de que algo terrible debe haberle pasado a la humanidad justo al comienzo, o en el momento en que la humanidad se estaba convirtiendo en sí misma” (Adorno, *History and Freedom* 54-55; *Geschichte und Freiheit* 81). Esta visión alternativa, que Adorno reconoce tan especulativa como la anterior (la pregunta por la necesidad o contingencia del antagonismo es poderosamente especulativa como tal) requiere una explicación.

La perspectiva de que el antagonismo del progreso podría ser contingente abre una mirada alternativa de la historia universal. La concepción marxista tradicional tiene, en efecto, el peligro de querer nadar con la corriente, acercando-

se a la posible apología de los vencedores. Pretender acompañar la tendencia económica trae el riesgo de tomar partido por los que ganan. Frente a este riesgo, Adorno introduce otra fuente: las *Tesis* “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin (2009). La idea de un progreso de la dominación que genera las bases para su cancelación inmanente es entonces contestada por una visión alternativa, que piensa la historia como catástrofe continua producto de una victoria política de los vencedores.

Benjamin opone la idea de historia universal del historicismo con el concepto de tiempo-ahora (Benjamin, 2009:156). El historicismo piensa la historia como la inscripción de datos en una línea de tiempo continua en la que cada instante es formalmente idéntico a cualquier otro (Benjamin, 2009:155). Benjamin sostiene, sin embargo, que al aparente formalismo de la temporalidad historicista corresponde o subyace cierto contenido histórico definido, que no ha dejado de repetirse hasta el presente. En el tiempo homogéneo y vacío del historicismo se despliega una cierta historia determinada. El sentido global del historicismo no es, empero, el de un desarrollo progresivo, sino una catástrofe única “que constantemente amontona ruina sobre ruina” (Benjamin, 2009:146). El carácter formal-abstracto del tiempo historicista es aparente, pues su concepto de la temporalidad supone un contenido determinado, que es la repetición sin fin de la catástrofe histórico-universal. La historia homogénea y vacía es la historia de los vencedores, historia construida por la repetición de la ruina de aquellos cuyas rebeldías fueron sofocadas y cuyos proyectos liberadores fueron derrotados. La historia universal, en la continuidad triunfal de su despliegue objetivo, es la confirmación inapelable de la victoria de la opresión, pues “el enemigo no ha dejado de vencer” (Benjamin, 2009:142). La clase dominante se alza cada vez sobre la victoria de sus predecesoras: “Quienes han vencido hasta este día marchan en el cortejo triunfal que los dominadores de hoy realizan sobre los que hoy yacen en la tierra” (Benjamin, 2009:143). Si existe algo continuo y homogéneo en la historia, ello radica en la derrota reiterada de los oprimidos antes que la forma vacía de la temporalidad.

A la imagen del tiempo homogéneo y vacío, Benjamin opone la idea del tiempo-ahora o tiempo-actual (*Jetztzeit*). Para el historicismo el presente siempre es tránsito y no detención. Sus instantes, formalmente equivalentes entre sí, se suceden inexorablemente y de manera homogénea. Si todo presente es tránsito, en cuanto pasó va a acumularse en un pasado muerto, estático, imparable de actualización, resurrección o retorno: “el historicismo plantea una imagen ‘eterna’ del pasado” (Benjamin, 2009:155). Esa imagen eterna, incapaz de reactualización, conlleva la clausura del devenir en repetición. La sucesión de los instantes idénticos e irre recuperables es una iteración eterna. En el tiempo acumulativo y sin retorno del historicista, paradójicamente, todos los instantes

pasan y todos son repetición de la misma estructura formal de la historia que progresa en el horror.

Para el historiador materialista el presente no es tránsito, sino que aparece “en estado de suspensión” (Benjamin, 2009:155). Bajo el aspecto del tiempo-actual es posible apropiarse del recuerdo “como fulgura en un instante de peligro” (Benjamin, 2009:142). En ese instante emerge también la posibilidad de la redención histórica. El instante de peligro que inaugura la historiografía materialista es el del presente-mónada, que resume en su época “el curso entero de la historia” (Benjamin, 2009:157). Sólo monadológicamente el presente se detiene, en tanto deja de pasar al pasado inevitablemente y hace retornar, en su seno, a todo el devenir histórico. Bajo la mirada monadológica, el presente salta del curso homogéneo de la historia al tiempo que resume ese curso en un instante cargado de tensiones. En el interior del presente-mónada se resume el curso histórico-universal: “El resultado de su proceder (el del historiador materialista) consiste en que está conservada y suspendida toda la obra de la vida en una de sus obras, lo mismo que la época en la obra de vida y que el curso entero de la historia *en* la época (Benjamin, 2009:157).

El materialista produce un diálogo entre dos instantes históricos que, a su vez, resumen la historia toda. Revive en el presente una época previa, efectuando un “salto de tigre al pasado” (Benjamin, 2009: 152). Así rompe con el irresistible pasar de la historia homogénea y vacía. Al hacer vivir de nuevo el pasado, lo carga de un contenido universal: no es sólo una época determinada lo que se reactualiza sino, con ella, el curso entero de la historia. En el presente-mónada o tiempo-actual, la historia no es un mero pasar que se acumula como muerto, sino un retorno, condensado en el instante, del pasado vivificado. La mirada monadológica compendia en un momento singular la universalidad histórica, pero no para repetirla sino para hacerla estallar inscribiendo en su seno una ruptura mesiánica.

En el tiempo-actual vuelven a emerger los reclamos de los aplastados, que vienen a conminar a la clase revolucionaria a que actúe para su propia liberación, que es entonces la redención de todos los oprimidos de la historia. El presente denso que se cristaliza en la mónada carga con el elemento contrafáctico como faz de los vencidos. La ruptura mesiánica del tiempo reactualiza las promesas incumplidas del pasado (Benjamin, 2009:138), antes que sus hechos consumados, que van a caer al amontonamiento de ruinas con que los vencedores escriben su historia. El historiador materialista actualiza las esperanzas emancipatorias de una época pasada, que han sido hoy derrotadas. Así, se vislumbra una urgencia revolucionaria presente, que coincide con la lucha por el pasado oprimido.

La construcción negativa de la historia universal de Adorno hereda la tesis de Benjamin de que el acaecer histórico de conjunto sería una catástrofe continua. La propia idea de la historia universal, en todo lo que tiene de continuo y homogéneo, mienta una catástrofe que se repite. “La tarea de una filosofía dialéctica de la historia es, entonces, mantener ambas concepciones en mente –la de discontinuidad y la de historia universal (...) En el propio Benjamin he encontrado una afirmación que se acerca mucho a esto, cuando él habla del ‘ángel de la historia’” (Adorno, *History and Freedom* 92; *Geschichte und Freiheit* 135). Adorno concede un momento de verdad a la idea según la cual el estado antagónico de la sociedad no es impuesto por la necesidad económica o la escasez, sino por formas de violencia política. Esta idea subyace a toda su construcción de la historia universal como catástrofe continua, que se propulsa a través de rupturas y conflictos.



Orgusoj: "Guerrero del arco iris"

En esta perspectiva, la posibilidad de una ruptura de la dominación total no se monta sobre un proceso acumulativo llevado a cabo por la totalidad antagónica, sino que supone la ruptura de ese proceso. La emancipación ya no es caracterizada como el resultado maduro de un despliegue histórico universal de largo aliento, sino como la recuperación de la historia de los oprimidos, aplastados por el peso histórico global de la tendencia histórica. Las cosas siempre podrían haber salido de otro modo, aun en épocas cuando faltaba la maduración de las condiciones objetivas: “y en contraste con toda la tradición dialéctica de Hegel y Marx, yo iría casi tan lejos como para decir que, efectivamente, esto ha sido siempre posible, que ha sido posible a cada momento” (Adorno, *History and Freedom* 181;

Geschichte und Freiheit 249). Adorno no se pronuncia decididamente, manteniendo el juicio en suspenso entre la perspectiva marxista tradicional y la benjaminiana. Desde su punto de vista, la complejidad de los procesos históricos hace difícil decidir si las condiciones para el cambio estaban dadas o no en un momento dado. Este juicio se emite siempre en forma retrospectiva, cuando la propia fuerza de lo acaecido suspende la pregunta por lo posible y lo imposible. Adorno sospecha que la tesis dialéctica sobre la ruptura inmanente conduce a asociarse con los vencedores, a plegarse a la marcha triunfal de lo ya-acaeido y despreciar el recuerdo de las víctimas que la historia universal apila una y otra vez. Sin abandonar la duda, confiesa sus intenciones:

Con esto quiero agregar un signo de interrogación a la tradición de la que provengo y que les he estado enseñando –aun cuando, es innecesario decirlo, nada ha resultado de ello y siempre es más fácil, para la filosofía de la historia, tomar partido por los batallones más grandes, en lugar de unirse a los más débiles (Adorno, *History and Freedom* 181; *Geschichte und Freiheit* 250).

Adorno advierte los riesgos implícitos en los compromisos historicistas del marxismo tradicional, que parece querer nadar con la corriente de la historia. Sin embargo, y a pesar de sus preocupaciones por la afinidad de la dialéctica con los vencedores, Adorno no parece estar en condiciones de ir hasta el fondo con la perspectiva de ruptura mesiánica. Toda su filosofía está atada a la idea de crítica inmanente, esto es, de una ruptura con la dominación que recoja los frutos de su propio desarrollo. No duda en situar la posibilidad de la libertad en el desarrollo de las fuerzas productivas, epítome del progreso antagónico y la dominación de la naturaleza externa.

Las posibilidades concretas de hacer de la libertad una realidad deben ser buscadas (...) en la manera en la que definimos el locus de la libertad, esto es, en las fuerzas de producción. Con esto quiero decir que las energías humanas y el estado de la tecnología que representa una extensión de las energías humanas (...) El crecimiento de la libertad no debe ser buscado en las relaciones de producción, como creen las mentes superficiales (...) El potencial para la libertad reside en otra parte; consiste en el hecho de que el estado de las fuerzas productivas hoy nos permitiría en principio liberar al mundo de la carencia (Adorno, *History and Freedom* 182; *Geschichte und Freiheit* 251).

La concepción de la crítica inmanente, dialéctica, está demasiado asentada en el pensamiento de Adorno como para que éste pueda abrazar sin más la idea de una interrupción mesiánica de la historia. Su propia definición de una meta emancipatoria, la idea de humanidad como sujeto y como totalidad reconciliada, no es la negación abstracta de la totalidad de la dominación. Por el contrario, un estado de cosas emancipado supone la continuidad de la racionalidad instrumental que domina la naturaleza:

La responsabilidad por las amenazas que las ciencias avanzadas desencadenan sobre la humanidad, no yace en la razón o la ciencia, sino en la manera como la razón está *entrelazada* (*Verflechtung*) con muy reales condiciones sociales. Dentro de estas condiciones, la razón es dirigida a propósitos que son irracionales debido al estado irracional de la sociedad como un todo. Por ende, mientras que la razón contiene este elemento destructivo, a causa de su irreflexiva persistencia como terca dominación, la culpa por esto no debe arrojarse exclusivamente a la categoría aislada de razón, sino que debe ser adscripta a la totalidad (Adorno, *History and Freedom* 62; *Geschichte und Freiheit* 91-92).

La propia totalidad social, cuyo movimiento antagónico pervierte el potencial de la racionalidad, sin embargo, tampoco es denunciada unilateral o abstractamente por Adorno. Esto se debe a que la salida de la contradicción total o de lo universal que progresa mediante antagonismos no es la mera ruptura de la identidad, sino la realización de la identidad racional. El quiebre de la totalidad antagónica no es su mera negación abstracta, por ejemplo en la utopía de la naturaleza inmediata o la individualidad silvestre. La salida de la totalidad es su realización, esto es, la construcción de una totalidad que ya no fuera antagónica, que ya no se desmintiera a sí misma en virtud de sus formas de constitución. La emancipación ante la identidad opresiva es también su realización, o la idea de reconciliación con lo no-idéntico yace, como promesa inculplida, en la propia dinámica de la totalidad irreconciliada: “Solo una identidad efectivamente realizada llevaría a la reconciliación de intereses opuestos (...) Una identidad verdaderamente realizada debería ser la conciencia de la no-identidad o, más precisamente tal vez, debería ser la creación de una no-identidad reconciliada” (Adorno, *History and Freedom* 55; *Geschichte und Freiheit* 82, cita repetida por su relevancia para el análisis).

Adorno adhiere tan estrictamente al principio de crítica inmanente, que no puede concebir la historia universal como la lucha entre dos tradiciones (una, la que se adueñó de lo universal, ligada a los opresores; otra, derrotada por el peso de lo acaecido, ligada a los oprimidos). Por contra, ve en la historia de la dominación y su peso aplastante, que están allí las promesas de la emancipación, aunque deformadas, traicionadas e incumplidas. Pero eso significa que la relación entre historia universal de la dominación y posibilidad de reconciliación es dialéctica. Adorno desconfía de la dialéctica y la ruptura inmanente, pero las categorías normativas con que concibe la emancipación (reconciliación, identidad verdaderamente realizada) no rompen radicalmente con ella sino que la presuponen.

El autor parece incapaz de resolver el dilema entre la historia universal como catástrofe y la historia de la dominación como algo posibilitador. Llega a afirmar, en la misma lección, que “la palanca crítica es la *posibilidad objetiva*” y que “la posibilidad de dar un salto hacia adelante, de hacer las cosas de manera diferente, siempre existió, aun en períodos cuando la productividad estaba mucho menos desarrollada” (Adorno, *History and Freedom* 67; *Geschichte und Freiheit* 99). Estas dos afirmaciones, sin embargo, no se pueden compatibilizar verdaderamente. La teoría de la posibilidad objetiva remite a todo el cuerpo conceptual de la dialéctica y la crítica inmanente. Esta teoría piensa cómo el progreso de la dominación llegó a hacer posible, tardíamente, la ruptura con la dominación misma, sobre la base de su propio desarrollo. La teoría de la ruptura mesiánica, en cambio, piensa que ese desarrollo de la dominación no acumuló sino ruina sobre ruina, sin generar las condiciones para una ruptura.

Tal quiebre, en cambio, siempre fue posible, y la historia universal del historicismo sólo sepultó una y otra vez la posibilidad de una alternativa, sin acercarla ni volverla objetivamente posible.

6. Conclusión

En este artículo intenté profundizar la discusión sobre la filosofía de la historia de Adorno, analizando cómo se articulan en su pensamiento los conceptos de progreso y catástrofe. Adorno postula una idea de humanidad reconciliada como ruptura con la totalidad antagónica y realización de las promesas, suprimidas en su seno, de reconciliación de universal y particular. Esa promesa, sin embargo, no parece realizable, en la medida en que se articula entre una teoría de la historia universal como catástrofe contingente (que no parece compatible con la idea de ruptura inmanente) y una construcción ambigua del progreso como marcha de la dominación, que al mismo tiempo es creadora o posibilitadora de las condiciones para la libertad. Ambas perspectivas son difíciles de compatibilizar, pues se basan en construcciones bien diferentes de la historia universal.

En la Introducción reconstruí un debate abierto en la bibliografía secundaria en torno al alcance histórico de la crítica de la dominación social de Adorno. Algunos autores ven en Adorno un pesimismo irresoluble, construido a partir de una filosofía de la historia negativa. Otros, en cambio, enfatizan el carácter históricamente situado de su teoría social. Recuperando las detalladas elaboraciones de las lecciones *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, aporté argumentos nuevos a favor de la primera posición. Como intenté mostrar, en la filosofía de la historia de Adorno se articulan motivos marxistas tradicionales y benjaminianos incompatibles entre sí. Por un lado, Adorno adhiere al proyecto marxista de la crítica inmanente, que busca en el desarrollo de las fuerzas productivas la clave de la emancipación social. En esta lectura, la historia universal de la dominación, al generar las condiciones técnicas para la superación de la escasez mediante el dominio de la naturaleza externa, generó la posibilidad de una sociedad no opresiva. Por otro lado, Adorno adhiere a la concepción de Benjamin de la historia universal como catástrofe única que obtura cada vez la emancipación posible (que siempre fue posible). Adorno no es capaz de compatibilizar en un planteo consistente y comprehensivo estas dos visiones. Esto lleva a eternizar la dominación social, planteándola como parte de una tendencia histórico-universal cuya posibilidad de interrupción no es articulada teóricamente.

Las *Lecciones* analizadas dan testimonio de las vacilaciones, las dudas, los avances y retrocesos de Adorno en torno a la filosofía de la historia. Lúcidamente

consciente de las dificultades, tanto del marxismo tradicional como de las Tesis benjaminianas, Adorno se mueve en un campo de tensiones abierto entre dos maneras incompatibles de reconstruir una visión de la historia universal. Sin embargo, no logra pasar del momento crítico a la elaboración consistente de una teoría articulada. Sus Lecciones permanecen como un documento de gran valor crítico, pero también como un testimonio de las dificultades del proyecto adorniano.

Recibido: abril de 2017
Aceptado: mayo de 2017

Referencias

1. Abadi, F. 2014. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
2. Adorno, T. W. 1991. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós (*Gesammelte Schriften* Vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).
3. ----- . 1993. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu (*Gesammelte Schriften* Vol. 10, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1977).
4. ----- . 2006. *History and Freedom Lectures 1964-1965*. Polity, Cambridge (Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit 1964/1965, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2006).
5. ----- . 2008. *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 6, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).
6. ----- y M. Horkheimer. 2007. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 3 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1981).
7. Arthur, C. 2004. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Londres: Brill.
8. Benjamin, W. 2009. *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
9. Black, T. 2007. "Late marxism. Adorno, or the persistence of dialectics" (reseña). Disponible en:
<http://www.culturewars.org.uk/2007-06/jameson.htm>
10. Breitenstein, P. 2009. "Die Befreiung der Geschichte. Grundlinien einer kritischen Geschichtsphilosophie bei Adorno und Foucault". Tesis doctoral, Universidad Técnica de Dresde, Dresde.
11. Buck-Morss, S. 1981. *Origen de la dialéctica negativa (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt)*. México: S. XXI.
12. Cabot, M. 1993. "De Habermas a Adorno: sentido de un 'retroceso'". *Estudios Filosóficos*, N° 121, pp. 451-478, ISSN 0210-6086, 1993.
13. Habermas, M. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
14. Honneth, A. 2009. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
15. Jameson, F. 2010. *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: FCE.

16. Jay, M. 1974. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
17. Engels, F. 2012. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf (última consulta 10/7/2016).
18. Maiso Blasco, J. 2010. *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
19. Marx, K. 1982. "Prólogo a la *Contribución para la crítica de la economía política*". En: *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
20. Postone, M. 1993. *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
21. Rose, G. 1979. *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor Adorno*. Nueva York: Verso.
22. Schnädelbach, H. 2004. *Analytische und Postanalytische Philosophie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
23. Schwarzböck, S. 2008. *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
24. Schweppenhäuser, G. 1993. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument.
25. Sotelo, L. 2009. *Ideas de la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo.
26. Wellmer, A. 1993. *La dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: La Balsa de la Medusa.
27. Zamora, J. 1999. "La teología 'inversa' de Adorno: salvar la religión en su completa profanización". En: Proyecto Filosofía después del Holocausto, Instituto de Filosofía, (CSIC). Disponible en: <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto13.htm>



Salvia