

Corporalidad, resistencia y crítica en el pensamiento de T. W. Adorno

Agustín Mendez*

Resumen

Desde *Dialéctica de la ilustración* hasta *Dialéctica negativa*, el materialismo filosófico llevado adelante por T. W. Adorno ha ubicado en un lugar central de sus reflexiones la problemática de lo corporal, poniéndolo en discusión directa tanto con el psicoanálisis y su teoría de las pulsiones así como con las diferentes versiones del idealismo, el cual unge a la conciencia y el Espíritu con el grado máximo de dignidad existente. La tarea a desentrañar en este trabajo será, precisamente, presentar las potencialidades críticas que se desprenden a partir de la teorización adorniana de lo somático: la reflexión acerca de este ámbito, por un lado, permitirá exponer el carácter represivo de la sociedad en la conformación de la subjetividad y del *sí mismo*, mientras que en un segundo nivel, se erigirá como el punto de apoyo que fundamente el surgimiento de un nuevo imperativo categórico. De esta manera, Adorno sostendrá la posibilidad de pensar una ética democrática verdaderamente materialista, donde la solidaridad con lo sufriente así como el rechazo a la violencia ejercida y las injusticias perpetradas emerjan de las entrañas mismas de la dimensión somática de la humanidad.

*FSOC-UBA.

Corporalidad, resistencia y crítica en el pensamiento de T. W. Adorno

A modo de introducción

Desde *Dialéctica de la ilustración* hasta *Dialéctica negativa*, el materialismo filosófico llevado adelante por T. W. Adorno ha ubicado en un lugar central de sus reflexiones la problemática de lo corporal, poniéndolo en discusión directa tanto con el psicoanálisis y su teoría de las pulsiones así como con las diferentes versiones del idealismo, el cual unge a la conciencia y el Espíritu con el grado máximo de dignidad existente. La tarea a desentrañar en este trabajo será, precisamente, presentar las potencialidades críticas que se desprenden a partir de la teorización adorniana de lo somático: la reflexión acerca de este ámbito, por un lado, permitirá exponer el carácter represivo de la sociedad en la conformación de la subjetividad y del sí mismo, mientras que en un segundo nivel, se erigirá como el punto de apoyo que fundamente el surgimiento de un nuevo imperativo categórico. De esta manera, Adorno sostendrá la posibilidad de pensar una ética democrática verdaderamente materialista, donde la solidaridad con lo sufriente así como el rechazo a la violencia ejercida y las injusticias perpetradas emerjan de las entrañas mismas de la dimensión somática de la humanidad.

Dialéctica del Iluminismo: la constitución del sí mismo

Es bien sabido que Adorno en *Dialéctica del Iluminismo*, obra escrita conjunto con M. Horkheimer y publicada en 1944, realizará una crítica corrosiva a la materialización del ideal ilustrado en tanto plasmación de un proyecto basado en el dominio y el poder.

Según su lectura, la Ilustración “ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Adorno, 2001:59). La clave a desentrañar será, precisamente, desentrañar qué significa y qué mecanismos se ponen en juego para volver a los hombres “señores”.

La Ilustración despliega un programa cuyo *locus* principal está basado en el dominio de la naturaleza, eliminando el paradigma animista que antiguamente determinaba su concepción. Esta ya no aparece regida por deidades trascendentes que la doten de una vivacidad propia, sino que se ha convertido en un sustrato descualificado disponible para la utilización del hombre, situación que responde al cariz específico que adopta la racionalidad: ser el vehículo de la autoconservación. El hombre, en tanto una existencia material, forma parte de la naturaleza. Sin embargo, para lograr dominarla, debe diferenciarse de ella, negando su componente sensible. Este mecanismo es el que permitirá la separación de sujeto y objeto, separación que trae consigo consecuencias fundamentales para la constitución de la subjetividad moderna.

Adorno y Horkheimer comienzan sus análisis basándose en una afinidad mimética entre el hombre y su entorno. Este se asimila aquel para poder conocerlo. Sin embargo, para devenir su “señor”, debe rechazar este momento de entrega y descentramiento ya que pone en jaque la distancia necesaria sobre la que se asienta la aprehensión de la naturaleza. El precio que se paga por la pérdida de esta dimensión es la mutilación de la experiencia. De esta forma, “el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El *sí mismo* abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de *ser* sustrato para semejante posesión” (Adorno y Horkheimer, 2001:80).

Ahora bien, la condición de posibilidad de esta contraposición sujeto-objeto, es precisamente la unidad del individuo a partir de la constitución de un sí mismo. Los autores aquí retratados, en el primero de los excursos de *Dialéctica del Iluminismo*, “Odiseo o mito e Ilustración”, apelarán al concepto benjaminiano de alegoría para interpretar al poema homérico como “el itinerario del *sí mismo* —infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia— a través de los mitos” (Adorno y Horkheimer, 2001:100). La Ilustración se empeña por eliminar aquello que escapa a su lógica de conocimiento, ya que lo distinto, en tanto no conocido, se torna fuente del temor que su accionar viene a erradicar. En virtud de ello, encontrará en la abstracción ese elemento que permite pasar por el rasero de lo igual a lo diverso. El mecanismo que posibilita volver conmensurable lo heterogéneo, es la constitución del objeto a partir de la proyección de categorías subjetivas. Sin embargo, el corolario de este proceder es que no solo el objeto se encuentra sustraído de sus rasgos particulares, sino que también el sujeto es abstraído de su especificidad, deviniendo una cáscara vacía, sin ningún tipo de determinación singular.

En definitiva, para poder erigirse como una identidad diferenciada del medio ambiente, de la cual en última instancia procede, la figura del hombre termina por conformar un “yo abstracto” des-diferenciado. Ahora bien, este modo de tratar la naturaleza externa es replicada con respecto a la naturaleza interna del sujeto: su multiplicidad sensorial debe ser negada y supeditada a los requerimientos del entendimiento objetivante. Sus impulsos, necesidades e instintos deben ser sometidos en pos de su autoconservación, encauzando su energía hacia el dominio de la naturaleza y el trabajo productivo; los demás impulsos deberán ser reprimidos. Dominar es dominarse, de allí que Adorno y Horkheimer sostengan que: “por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización” (Adorno y Horkheimer, 2001:277).

La historia deviene así una urdiembre de dominaciones, tanto de la naturaleza externa como interna del hombre así como también la que ejercen los individuos entre sí.

La tesis fundamental del excurso sobre Odiseo es interpretar su figura como la del prototipo del primer burgués, dado que en su peripecia se refleja de modo prístino el destino de sometimiento de lo corporal como mecanismo fundamental del ordenamiento social. La escisión entre cuerpo y alma, entre *res extensa* y *res cogita*, la cual fundamenta la victoriosa travesía de Odiseo, es el nervio central de la reproducción del sistema capitalista: “desde que el trabajo espiritual se separó del corporal bajo el signo del dominio del espíritu, de la justificación del privilegio, el espíritu separado tuvo que vindicar con la exageración de la mala conciencia precisamente esa pretensión de dominio que él deduce de la tesis de que él es lo primero y originario y por tanto olvidar de donde procede su pretensión, so pena de derrumbarse” (Adorno, 2008:169).

De este modo, la astucia, el engaño y el sacrificio, elementos a los que apela el héroe homérico para enfrentar las vicisitudes de su viaje, son los mismas que están a la base de las estructuras de dominación que fundamentan el proyecto ilustrado “con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida. En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad” (Adorno y Horkheimer, 2001:106-107).

A través del análisis de los distintos obstáculos a los que debe sobreponerse Odiseo, se percibe que el camino hacia la consolidación de una identidad autoconsciente, se realiza a través de la negación de la dimensión somática del individuo, por ello “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia” (Adorno y Horkheimer, 2001:100). De esto último se desprende la paradoja en la que se encuentra anclada construcción de una subjetividad pura: esta, para poder afirmarse como una entidad igual e idéntica a sí, debe negarse. La supervivencia de Odiseo trae consigo el precio de la reificación del sí mismo al perder su relación mimética con el mundo, siendo ahora preservada la mimesis en el sentido pervertido de un sí mismo objetivado que imita un entorno desprovisto de significación propia: “La ratio que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza «desanimada» imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado” (Adorno y Horkheimer, 2001:109).

Esta reificación del sí mismo, con el consecuente rechazo de la corporalidad, se plasma de diversas maneras en los encuentros que Odiseo mantiene a lo largo de todo su derrotero. Así, en primera instancia, se topará con los lotófagos, seres que se alimentan de la flor del loto, que hace perder la memoria. Al ingerirla, un hombre olvida todo lo que sabe y queda sin identidad; su conciencia se desvanece. Odiseo sabe que ésta es la peor de las amenazas y obliga a sus hombres a embarcar. El olvido del pasado, la rotura de los lazos vitales, destruiría el núcleo que constituye al grupo y le da su sentido. La tentación aquí expuesta es la del recuerdo idílico de la prehistoria, el retorno a una etapa anterior de recolección, caza o agricultura. En ella vibra “el recuerdo de la felicidad más antigua y más remota, que centellea al sentido del olfato, se ensambla aún con la extrema cercanía de la incorporación. Es un recuerdo que remite a la prehistoria” (Adorno y Horkheimer, 2001:115). Esta promesa de felicidad y armonía, no es la resultante del trabajo autoconsciente, por el contrario, implica una unidad impulsiva, orgánica, entre el hombre y la naturaleza, un mero vegetar. Es por ello que es rechazada por Odiseo, ya que a su entender aquella deber ser “esencialmente un resultado. Se desarrolla en y desde el dolor superado” (Adorno y Horkheimer, 2001:114).

El siguiente episodio es el de Polifemo y los cíclopes, donde el rey de Ítaca reproduce, mediante la astucia y el engaño la dialéctica propia del sí mismo, es decir, negar su especificidad para poder afirmarse. A partir del conocimiento de la distancia entre la palabra y su referente, Odiseo engañará al ciclope todo poderoso Polifemo. Este, en definitiva, representa la omnipotencia de la naturaleza, a la cual se debe asimilar para poder conservarse. La similitud sonora entre Odiseo y Udeis (Nadie), le permitirá al héroe apelar a la astucia denominándose a sí mismo como Udeis. De este modo, luego de atacar al ciclope, este responderá ante la pregunta de su tribu por el nombre de su agresor, como “Nadie”. Odiseo, así, alcanza su supervivencia mediante la mimesis de lo amorfo.

En el encuentro con Circe se materializa nuevamente esta lógica de la desintegración de la identidad como medio para el mantenimiento del sí mismo. Esta, a quien se le atribuye la iniciativa erótica, induce a los hombres a abandonarse a dicho impulso. El quid de la cuestión es que aquellos que sucumben a sus encantos, son transformados en cerdos pacíficos. Si en Circe confluyen indiferenciados los elementos de lo seco y lo húmedo, se comprende que su rechazo por Odiseo, corresponde a la rigidificación del sí mismo en tanto condena de la dimensión sexual de la corporalidad y del placer erótico, elevando al tabú civilizatorio, “nada debe estar húmedo”, como aquel que consolida una subjetividad puramente espiritualizada. El olfatear de los cerdos directamente desde la tierra, recuerda ese estadio primitivo previo de la posición bípeda del hombre donde el

olfato operaba como el sentido sexual por antonomasia, mientras que “con el andar erguido, con la distancia respecto al suelo, el olfato, que atraía al macho hacia la hembra menstruante, se convirtió en objeto de represión orgánica” (Adorno y Horkheimer, 2001:278).

Por último, el episodio del canto de las sirenas termina por consolidar la escisión entre el placer y el trabajo, ya que si bien Odiseo desea oír su canto, está prevenido de las consecuencias de su escucha, razón por la cual se hace atar al mástil del navío, para no caer rendido a los encantos de la dulce voz de estos seres. Por su parte, obliga a los remeros de su embarcación a taparse los oídos, volviéndolos, de esta manera, prácticos y laboriosos, a partir de la negación de toda forma de goce. Sin embargo, Odiseo, aunque puede apreciar su belleza, no tiene consecuencias en su disfrute, ya que no puede gozar libremente de su cuerpo, que se encuentra aprisionado para su conservación, reduciéndolo a un objeto más de los que hay en la tripulación.

Así, se desprende que el dominio del cuerpo deviene el fundamento de la estructura social, ya que permite volver al sujeto un mero instrumento de trabajo: la escisión de placer y labor se torna un elemento necesario para la reproducción de lo sido. De esta manera, “el despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones” (Adorno y Horkheimer, 2001:64). El mantenimiento del orden, al cual aparece ligada la autoconservación del individuo, requiera de la represión de las pasiones e instintos del hombre, ya que las mismas permiten la emergencia de prácticas que contrarían los cimientos mismos de lo existente. Esto se debe a que el placer somático permite un momento de disolución del sí mismo, del borramiento de su identidad conseguida mediante el frío cálculo de la razón, de ahí que Adorno sostenga que la felicidad tiene un aspecto “an-económico” (Adorno, 1999:219). Sin embargo, existe una causa mucho más profunda que sostiene la reacción contra el aspecto sensible del yo. Teniendo en cuenta que “la fuerza del miedo y la de felicidad son la misma, un ilimitado y creciente estar abierto a la experiencia hasta el abandono de sí mismo, a una experiencia en la que el caído se recupera” (Adorno, 1999:201), se comprende que el aspecto sensorial del hombre permite trascender la mónada que constituye el yo abstracto, habilitando un momento de fusión, solidaridad y apertura hacia lo otro de sí. En su accionar se pone en juego la posibilidad de establecer relaciones no violentas entre la naturaleza y los hombres, así como entre ellos mismos.

Impulso moral: el cuerpo como crítica

La situación descrita anteriormente permite comprender cabalmente el lugar que ocupa el cuerpo como objeto de dominio necesario en pos del mantenimiento del orden establecido: “El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo, como lo inferior y sometido, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado. Sólo la civilización conoce el cuerpo como una cosa que se puede poseer, sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu —quintaesencia del poder y del mando— como objeto, cosa muerta, corpus. En la autodegradación del hombre a la categoría de corpus se venga la naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida por el hombre a objeto de dominio, a materia prima” (Adorno y Horkheimer, 2001:278).

La represión de lo somático, de esta manera, está a la base de la consciencia cosificada, sostenida en la frialdad burguesa y la indolencia total ante los padecimientos de los demás. La negación del cuerpo, así como también la indiferencia absoluta hacia la singularidad de cada uno, encuentra su máxima expresión en el infierno de Auschwitz, pues el hecho de que “en los campos ya no muriese el individuo, sino el ejemplar, tiene

que afectar también a la muerte de los que escaparon a la medida. El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, literalmente se los extermina. Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte” (Adorno, 2008:332).

De acuerdo con Adorno, la filosofía materialista es aquella que parte del reconocimiento de la fragilidad y caducidad del cuerpo en medio de una sociedad que elimina la conciencia de la muerte para asimilarla a la mera sustitución de sujetos. La muerte aparece pensada de un modo abstracto, olvidando que la misma consiste en la transformación del cuerpo en cadáver, en la descomposición de la materia que uno fue: “pertenecen por tanto esencialmente al materialismo las experiencias del cadáver, de la descomposición, de lo animal. Pienso en una experiencia de mi propia niñez al ver pasar el carro del desollador con un montón de perros muertos, y las preguntas que surgían de golpe: ¿Qué es esto?, ¿Qué sabemos nosotros en realidad?, ¿somos estos nosotros mismo?. Son precisamente estas experiencias-que no aparecen en ninguna analítica existencial de la muerte- las que el materialismo quiere recordarnos. El materialismo sería la filosofía que asimila la conciencia íntegra y no sublimada de la muerte; una filosofía que extendiese una prohibición sobre la esperanza, y que quizá en esta prohibición contemplase el último refugio de la esperanza” (Adorno, 1980:134-135).

La experiencia de Auschwitz reposiciona firmemente el compromiso crítico normativo de la intervención adorniana, vehiculizada a partir de la componente somática de la experiencia.

En sus “Meditaciones sobre la metafísica”, último modelo de *Dialéctica negativa*, Adorno sostendrá que Hitler a impuesto un nuevo imperativo categórico a la humanidad: “orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reactivo a su fundamentación como otrora el dato del kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él puede sentirse corporalmente el momento de lo adicional en lo ético. Corporalmente porque es el aborrecimiento, hecho práctico, del inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos incluso después de que la individualidad, en cuanto forma espiritual de la reflexión, está a punto de desaparecer. Sólo en el motivo materialista sin tapujos sobrevive la moral” (Adorno, 2008:334-335).

La particularidad de este imperativo gira en torno a la dimensión corporal del sufrimiento perpetrado; sin embargo esto no debe llevar a confusiones: la filosofía de Adorno no es una pedagogía del dolor, sino un posicionamiento radical contra este. El lenguaje que emana del dolor es aquel que permite romper la pretendida suficiencia de toda filosofía del sujeto y su discurso, echando en cara las mentiras en las que se asienta, ya que “la más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia” (Adorno, 2008: 191). Este es el aguijón que acicate el postulado de la necesidad de lo ocurrido y, por tanto, habilita su interrupción. El sufrimiento, de esta manera, se constituye como el aspecto material ineliminable de aquella disciplina, la filosofía, que precisamente se ha abocado tradicionalmente a habitar mundos espirituales e incorpóreos. Dejar que el dolor se exprese es darle elocuencia a aquello que ha sido siempre violentado, “el momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. «El dolor habla: pasa.»” (Adorno, 2008:191). El dolor, por tanto, aporta la negatividad necesaria que pone en movimiento la dimensión crítica y no dogmática de la dialéctica.

El hecho de que Adorno explicita la relación entre moralidad y corporalidad en términos de un imperativo categórico, remite en forma directa a su discusión con Kant y la

tradición idealista por él iniciada. En 1785, el hombre de Königsberg, publicará su célebre *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde expone su propio imperativo categórico, el cual, en su última formulación, sostiene que se debe “actuar solo de manera que la voluntad, mediante su máxima, pueda considerarse ella misma al mismo tiempo como legisladora universal”. Este imperativo es universal e incondicional, es decir, necesario y sin limitación de ninguna condición externa o impuesta desde fuera. De él se deben deducir todas las normas que guían la acción moral, dando origen a su famosa sentencia, “obra de modo tal que la máxima que rija tu acción sea universalizable”. El fundamento de su obligatoriedad radica en el hecho de que el mismo se deriva de la razón pura, es decir, a priori de toda experiencia. Los hombres, por tanto, son libres, ya que tienen la capacidad de regir sus acciones a partir de las pautas que se dan a sí mismos, sin someterse a ninguna legislación ajena.

Las diferencias entre este imperativo con respecto al adorniano saltan a la vista. Como punto de partida se puede afirmar que este último se halla interpelado por la experiencia del mal, lo cual significa dos cosas: la primera es que constituye una legalidad impuesta por la experiencia del genocidio nazi, es decir, no es una ley que emana de la razón pura, sino que es una reacción a una experiencia histórica determinada. Por tanto no es autofundante, sino profundamente heterónoma. En segundo lugar, este imperativo tiene un fuerte carácter negativo, ya que no está motivado por la búsqueda de lo bueno, por afirmar que es lo moral en sí, sino que está basado en un decir “no”, en la negación de lo sucedido, exigiendo evitar su repetición. Ahora bien, la cuestión que surge es la necesidad de determinar qué es lo que permite fundamentar este rechazo. El lugar que encontrará el frankfutiano será, precisamente, el impulso corporal, ya que “todo lo espiritual es impulso corporal modificado, y tal modificación la conversión cualitativa en lo que no meramente es. El impulso, en la acepción de Schelling, es la protoforma del espíritu” (Adorno, 2008: 190).

Huelga aclarar que la dimensión somática hace referencia a la noción de impulso y no a la mera necesidad. Esta, que pudiese aparecer como el sustrato físico, esta permeada y regulada hasta lo mínimo por la cultura y, por tanto, por el mundo administrado, de ahí que “la misma necesidad, la espiritual no menos que la material, está expuesta a la crítica ahora que ni siquiera la ingenuidad endurecida puede confiar ya en que los procesos sociales se sigan orientando inmediatamente según la oferta y la demanda y por tanto según las necesidades. Éstas son tan poco algo invariante, indeducible, como garantizan su satisfacción. La apariencia en ellas y la ilusión en la que se presentan, por más que debieran ser mitigadas, remiten a la misma falsa consciencia. En la medida en que son heterónomamente producidas, participan de la ideología por más tangibles que sean” (Adorno, 2008:95).

Frente a esta, Adorno repondrá, en primer lugar, la noción de “impulso”, entendiendo a lo vivo como el fermento de la experiencia intelectual. Así el fundamento de lo existente es lo material y no lo racional *per se*. No es menor que, como afirma glosando a Kant, la actividad trascendental “deja la cuestión estacionada en la prioridad lógica del yo pienso sobre la mera facticidad, sin obtener conclusión alguna sobre si podemos hablar con sentido de un yo pienso sin la facticidad de un yo” (Adorno, 2001:308).

A pesar de la simpleza que se puede extraer del mero decir “no”, este imperativo no predica ningún formalismo; por el contrario, se halla abocado al reconocimiento de su determinación histórica. La negación no está referida a un mal abstracto sino que constituye una intensa reacción contra el dolor y el sufrimiento perpetrado. Es en este sentido que deviene profundamente materialista. Su determinación última halla refugio en el impulso somático, desencadenando una respuesta corporal profundamente solidaria frente a las víctimas de las injusticias acaecidas. Este mecanismo despliega lo

que Adorno entiende por reacción mimética, la cual hace que las normas verdaderamente éticas surjan frente a una situación concreta, no siendo derivables de ningún juicio apodíctico. “Las preguntas morales se plantean sin rodeos, no en su repugnante parodia, la represión sexual, sino en frases como: no torturarás; no habrá campos de concentración, mientras todo eso sigue ocurriendo en África y Asia y no se nace más que reprimirlo porque el humanitarismo civilizador es como siempre inhumano con los por él desvergonzadamente estigmatizados como incivilizados. Pero si un filósofo moral se apodera de esas frases y se alegrase de haber pillado a los críticos de la moral -también ellos citaban los valores con gusto predicados por los filósofos de la moral-, la contundente conclusión sería falsa. Las frases son verdaderas como impulso cuando se anuncia que en algún lugar se ha torturado. Lo que no pueden es racionalizarse; en cuanto principio abstracto, incurrirían enseguida en la mala infinitud de su deducción y validez. La crítica de la moral va dirigida contra la transposición de la lógica de la consecuencia a la conducta de los hombres; la astringente lógica de la consecuencia se convierte ahí en órgano de la no-libertad” (Adorno, 2008:263). En tanto agitación espontánea, la inervación somática se vehiculiza de modo urgente e impaciente, dado que la superación práctica del sufrimiento no tolera ningún aplazamiento ni fundamentación teórica: “El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos, como decía Brecht, torturables, que es inmanente a la conducta moral, lo negaría la aspiración a una racionalización sin contemplaciones; lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, burla de la propia urgencia” (Adorno, 2008:263).

Sin embargo, este impulso no solo se alimenta del aborrecimiento y la simpatía con lo padeciente. Asimismo, también, se nutre del recuerdo y la memoria como elementos indispensables de su ejercicio crítico. Haciendo suyas las enseñanzas freudianas, contenidas en la sentencia “recordar para no repetir”, el imperativo categórico adorniano resitúa el papel del pasado no como una entidad circunscripta a un periodo determinado, sino como algo abierto y con incidencia en el presente y el futuro. Este imperativo, al reaccionar ante un hecho particular, la experiencia de la *Shoa*, también exige negar las estructuras dominantes que le dieron sustento, evitando así la supervivencia de la posibilidad de su reiteración.

El mal concreto puede reaparecer y tornarse general y absoluto. Del hecho de que este podría universalizarse, se desprende que la ética también sea universal, por eso mismo, el imperativo categórico deviene incondicional, ya que interpela a la humanidad toda. El olvido se constituye en la principal supervivencia del mal, dado su potencialidad de tornar las tragedias pasadas en meras fechas conmemorativas o en simples efemérides: “el olvido es inhumano porque se olvida el sufrimiento acumulado, pues la huella histórica en las cosas, palabras, colores y tonos es siempre la del sufrimiento pasado” (Adorno, 2009:275). La memoria busca interrumpir la circularidad de lo mismo, abriendo paso a lo nuevo, a la emergencia de lo distinto. El recuerdo de las injusticias pasadas, es la condición de posibilidad de una justicia futura.

Ahora bien, no se debe perder de vista que Adorno no tiene una esperanza irrestricta o ingenua donde la reposición de lo corporal bastaría para contrarrestar la coacción de la totalidad imperante. Este impulso, liberado a su simple inmediatez, es ciego, y no constituye por sí mismo ninguna virtud moral. La finalidad de la dialéctica negativa no es dejar de lado la racionalidad, sino reorientar su tendencia, anclar el pensamiento en la fuente a-conceptual de la cual emerge. Su proyecto es establecer una tensión dialéctica entre ambos polos “Lo inseparable vive únicamente en los extremos, en la pulsión espontánea que, impaciente con el argumento, no quiere tolerar que el horror perdure y en la consciencia teórica no aterrorizada por ninguna orden, que comprende por qué, sin

embargo, perdura indefinidamente” (Adorno, 2008: 263). La racionalidad, de este modo, permite volver el rechazo somático del sufrimiento perpetrado en la determinación de una negatividad que no debe ser: “El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo [...] Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. [...] Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia” (Adorno y Horkheimer, 2001:261).

Libertad, praxis y corporalidad

Llegado a este punto, es necesario dar un último paso en relación a la temática de lo corporal en el pensamiento de Adorno. Si este autor ha señalado que no cabe la vida justa en la vida dañada, esta sentencia no debe ser interpretada como el simple reconocimiento de la inevitabilidad de lo sido. No tiene un contenido meramente descriptivo, sino profundamente normativo. Lo que pretende es subrayar la necesidad de tomar conciencia de la situación existente, erigiendo a la inervación somática como el lugar privilegiado desde donde emerja la verdad de la coacción ejercida: “la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 2008:28).

Si bien, de acuerdo con Adorno, la sociedad se ha vuelto un todo compacto regulado por el principio de identidad y, por tanto, por el principio del intercambio de equivalentes, esto no significa que no haya espacio para su modificación: “Sería una abstracción mala e idealista quitarle importancia o incluso acentuar negativamente la posibilidad de mejoras en el marco de la situación existente en aras de la estructura de la totalidad. Se estaría utilizando un concepto de totalidad que ignora por completo los intereses de los seres humanos vivientes aquí y ahora, lo cual implica un tipo de confianza abstracta en el rumbo de la historia universal, que yo, al menos en esta forma, decididamente no puedo aceptar. Yo diría que cuanto más tenga la estructura social actual [...] el carácter de un bloque solidificado, de una “segunda naturaleza”, increíblemente compacta, que mientras que eso sea así, tal vez las más modestas intervenciones en la realidad existente tienen una significación mucho más grande de lo que por sí mismas les corresponde, casi diría simbólica” (Adorno, 1996:98).

Lo que está detrás de esta perspectiva es la necesidad de repensar una praxis verdadera y auténtica que permita trascender lo existente, ya que si esto no fuera posible, aquello que se estaría predicando sería la determinación necesaria de la facticidad, conclusión que será, según la lectura de Adorno, la verdad oculta a la que arriba la filosofía kantiana.

El modo de asegurar la libertad de la voluntad, según Kant, solo es posible si se concibe a la fuente de la motivación “no según la materia sino solo según la forma” (Kant, 1951:31). El hecho de que logre separar tan prístinamente voluntad y dimensión corporal, se sigue del principio de identidad que rige sus postulados, dado que los impulsos e instintos que recuerdan la naturalidad del hombre deben ser reprimidos para que haya moralidad en las acciones, relegando a estos al ámbito de la inclinación y el gusto.

La principal preocupación de la arquitectónica kantiana será fundar la libertad humana, separándola tajantemente del espacio de la causalidad natural. Para hacer ello establece una estricta división entre el mundo fenoménico, regido por leyes naturales y el mundo nouménico, donde las acciones pueden establecerse según líneas causales libres. De esta manera, el hombre se encuentra sobrepujado por una doble causalidad: en tanto un ente físico, está sometido al determinismo propio del mundo de los fenómenos, mientras que

su facultad moral queda resguardada al responder a los requerimientos propios del mundo inteligible. La intervención adorniana se ubicará precisamente en revelar lo que esconde este postulado: afirmar que el hombre es libre porque está regido por una ley de la razón, no es más que trasponer al ámbito de lo nouménico el determinismo propio de la causalidad natural, volviendo a la ley moral no fuente de libertad sino de obediencia: “Tras los bastidores del sistema kantiano se espera que el concepto supremo de la filosofía práctica coincida con el supremo de la teórica, el principio del yo, el cual tanto crea unidad teóricamente como prácticamente reprime e integra los instintos. La unidad de la persona es el lugar de la doctrina de lo inteligible” (Adorno, 2008:269).

De este modo, el principio de identidad que rige la conformación del objeto de conocimiento es aquel que opera como condición de posibilidad de la libertad kantiana, ya que la voluntad, para ser libre, es decir, para formar parte de lo inteligible, debe ejercer una abstracción de las determinaciones empíricas del individuo: “conforme a la concepción global, el concepto de libertad únicamente puede representarlo como represión. Todas las concreciones de la moral tienen en Kant rasgos represivos. Su carácter abstracto afecta al contenido porque elimina del sujeto lo que no corresponde a su concepto puro” (Adorno, 2008:238).

El modo de develar el carácter represivo de la teoría kantiana radica en la operatoria conceptual que Adorno realiza sobre la noción de espontaneidad: “lo que es diferente de la consciencia pura en la acción, lo cual desde el punto de vista kantiano obliga a ésta, lo que brota súbitamente, es la espontaneidad, que Kant trasplantó igualmente a la consciencia pura, pues de lo contrario la función constitutiva del yo pienso» se habría puesto en peligro. En éste el recuerdo de lo excluido sólo sigue viviendo en la doble interpretación de la espontaneidad intramentalmente interpretada. Por una parte, es obra de la consciencia: pensar; por otra, inconsciente e involuntariamente, el latido de la *res cogitans* más allá de ésta. La misma consciencia pura -la «lógica»- es algo devenido” (Adorno, 2008:215).

Avizorar la incidencia de lo somático en la determinación de la acción libre y no cercenada le permitirá a Adorno demarcar su concepción de la kantiana. Este planteo es la condición de posibilidad que permitirá repensar la relación entre impulso y razón, así como su mutua mediación: “las decisiones del sujeto no engranan en la cadena causal, se produce un salto. Esto añadido, fáctico [...] posee un aspecto irracional según las reglas de juego racionalistas. Este desmiente el dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*, que agrega lo añadido, en cuanto algo mental, a la *res cogitans*, sin tener en cuenta su diferencia del pensamiento. Lo añadido es impulso, rudimento de una fase en la que el dualismo entre lo extramental y lo intramental aún no estaba fijado por completo, ni franqueable con la voluntad ni algo ontológicamente último [...] El impulso, a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la consciencia, a la cual sin embargo también pertenece. Con él se introduce la libertad en la experiencia” (Adorno, 2008:212-214). De este modo, la impotencia práctica de los hombres se logra revertir al reconocer la importancia que tiene lo corporal ya que “lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora” (Adorno, 2008:191).

Lo corporal, al tener la característica de no contribuir a la supervivencia de las injusticias acaecidas, permite movilizar la resistencia frente a lo acaecido. Dado que “la libertad se concreta en las figuras cambiantes de la represión: en la resistencia contra éstas” (Adorno, 2008:246), la dimensión somática introduce en el mundo administrado, la libertad necesaria que permite demostrar el carácter ideológico de la cerrazón de la inmanencia, ya que “sin anamnesis del impulso indómito, preyoico, el cual luego es

desterrado a la zona de sujeción sin libertad, a la naturaleza, no se podría alentar la idea de libertad” (Adorno, 2008:208).

La consciencia de la libertad, según Adorno, radica en el reconocimiento de la falta de libertad del contextual actual. Superar la imposibilidad de una experiencia no recortada, se alcanza mediante la reposición dialéctica de ambos polos, tanto el espiritual como el corporal. La libertad no recae meramente en el campo de lo no-idéntico, a sí como tampoco es potestad exclusiva de la racionalidad pura: “los hombres son conscientes de sí mismos, idénticos a sí; y en tal identidad, de nuevo también no-libres en la medida en que se someten a la coacción de ésta y la perpetúan. Son no-libres en cuanto no-idénticos, en cuanto naturaleza difusa, y sin embargo en tanto tales libres, pues en las pulsiones que los dominan -no otra cosa es la no-identidad del sujeto consigo- se desprenden también del carácter coactivo de la identidad” (Adorno, 2008:274-75). Lo vivo, así, no comparece para cancelar la mediación, sino que se inscribe en un campo de mediación para alterarlo: dice, desmiente, informa de la persistencia de lo heterogéneo, de lo no asimilado. La propia expresión subjetiva encuentra su sentido en el desvelamiento de una mediación, en la que se muestra la naturaleza no-idéntica de la subjetividad. Lo que se busca es rechazar la separación abstracta de lo natural y lo espiritual, separación que se manifiesta en el dolor sufrido: “La unificación de la función intelectual, en virtud de la cual se realiza el dominio de los sentidos, la resignación del pensamiento a la producción de conformidad, significa empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia. La separación de estos dos ámbitos deja a ambos dañados” (Adorno y Horkheimer, 2001:88).

En esta praxis verdadera se conjuga en un solo gesto desdoblado tanto la solidaridad con los cuerpos así como la justicia con lo distinto (lo somático como no idéntico en el sujeto). De ahí la paradoja de que toda praxis autentica es necesariamente inauténtica, dado la contaminación necesaria que implica una actitud crítica que reacciona contra todas las padecimientos existentes: “La autenticidad no es otra cosa que el obstinado y altanero encastillarse en la forma monadológica que la opresión social imprime al hombre. Lo que no quiere marchitarse prefiere llevar el estigma de lo inauténtico” (Adorno, 1999:154).

Esta praxis, por tanto, permite trascender la lógica de la producción y el intercambio, condición necesaria para la organización de una sociedad libre. La superación del sistema capitalista, y las coacciones sobre las que se apoya, permitirá no solo abolir la explotación y la desigualdad, sino también establecer una relación no destructiva de la naturaleza, así como evitar un desarrollo anárquico de las fuerzas productivas, suprimiendo con ello el carácter alienante del trabajo. La consecuencia más obscena de la situación actual radica en el hecho de que si bien las potencialidades desarrolladas por el sistema capitalista permitirían abolir el hambre, esta posibilidad contrasta con la existencia de relaciones de dominación que lo impiden y condenan a millones de personas a la miseria extrema. De esta forma, se percibe como toda la filosofía de Adorno pone en el centro de la escena a la dimensión corporal en tanto el índice de la realización y reconciliación de la sociedad, así como el lugar de denuncia de su falsedad actual: “El punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. Sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo como bajo la sujeción a las condiciones materiales niega la satisfacción de las necesidades materiales” (Adorno, 2008:195).

Bibliografía

- Adorno, Theodor 2009 (1977) *Crítica de la cultura y sociedad*. (Madrid: Akal) Vol. II
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max 2001 (1947) *Dialéctica de la ilustración*. (Madrid: Trotta).
- Adorno, Theodor 2008 (1966) *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. (Madrid: Akal).
- Adorno, Theodor 1996 (1968) *Introducción a la sociología*. (Barcelona: Grijalbo).
- Adorno, Theodor 2001 (1959) *Kant's Critique Reason Pure*. (Cambridge: Polity Press).
- Adorno, Theodor 1999 (1951) *Mínima Moralia*. (Madrid: Taurus).
- Caro, Rubén y Trucco, Onelio 2008 *Lecturas sobre T.W. Adorno*. (Villa María: Eduvim).
- Kant, Inmanuel, 1951 (1788) *Crítica de la razón práctica pura* (Buenos Aires: El Ateneo)
- Kant, Inmanuel, 1951 (1785) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Buenos Aires: El ateneo)
- Tafalla, Marta 2003 *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. (Barcelona: Herder).
- Zamora, José Antonio 2004 *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. (Madrid: Trotta).