

Axel Honneth:

Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Bosquejo de la teoría de la sociedad de Adorno

[Traducción de Francesc J. Hernández; revisión de Benno Herzog]

Cap. 1º de la 3ª parte («Teoría de la sociedad») del libro de Axel Honneth (ed.): *Dialektik der Freiheit* [*Dialéctica de la libertad*], que recoge las conferencias celebradas en septiembre de 2003 en Francfort, con ocasión del centenario del nacimiento de Adorno (Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2005, pp. 165-187), reeditada en el volumen *Pathologie der Vernunft* [*Patología de la razón*] (Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2007, pp. 70-92).

Quien se atenga sólo a las composiciones y tratados teórico-sociales, para apropiarse del análisis del capitalismo de Adorno, estará mal orientado desde un principio; y no menos se equivocará quien crea poder obtener los elementos de su concepción social en general en la forma de una teoría descriptiva y explicativa¹. Ciertamente fue el propio Adorno quien se dejó llevar por el entusiasmo una y otra vez, hablando sobre los cambios estructurales de la sociedad capitalista, como si se tratara de parte de una teoría explicativa; un ejemplo para esta tendencia es la conferencia sobre «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?», así como también las «Reflexiones sobre la teoría de clases» que proceden de los primeros años 40². Pero todo lo que se encuentra en aquellos textos de Adorno no sólo no resulta muy informativo, particularmente carente de inspiración y, por ello, ciertamente dogmático; sino que, sobre todo, da la impresión de que aquí, en lugar de un lúcido análisis, nos encontramos con una explicación funcionalista, en la que la psique individual, la cultura o el derecho, no tiene más función que la del cumplimiento de imperativos capitalistas de valorización³. En tanto elementos de una teoría explicativa parecería entenderse que

1 Honneth alude a la distinción tradicional en el debate alemán de las «ciencias del espíritu» entre explicación y comprensión. [N. del t.]

2 T. W. Adorno: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?» [¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?], en id.: *Gesammelte Schriften* [*Escritos reunidos*], Fráncfort d. M., 1997, vol. VIII, pp. 354-370; id.: «Reflexionen der Klassentheorie» [Reflexiones sobre la teoría de clases], ibid., pp. 373-391.

3 Una crítica de este estilo la desarrollé en: A. Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [*Crítica del poder. Etapas de reflexión de una teoría crítica de la sociedad*], Fráncfort d. M., 1989,

a estos tratamientos sociológicos les faltara toda atención respecto del sentido propio de las esferas de acción social, el olfato para la fuerza innovadora de los valores y la sensibilidad para la capacidad de resistencia de los modelos de interpretación subculturales. Por ello, no resulta sorprendente que la teoría de la sociedad de Adorno perdiera pronto, después de que se extinguió el movimiento estudiantil, su influencia decisiva. En la Conferencia Adorno de Fráncfort, que se le dedicó con motivo del octagésimo aniversario de su nacimiento, faltaron, de manera ya comparativamente escéptica, las contribuciones a los escritos sociológicos⁴, con lo que se perdió pronto su huella en la arenilla de un paisaje teórico marcado por el postmarxismo y la teoría de sistemas.

Ciertamente el malentendido se encontraba ya en el punto de partida. Tomar la parte sociológica de su obra como si fuera una empresa separada de un análisis clarificador de la sociedad significaba, entre otras cosas, disolver la conexión interna con la filosofía y también con la estética; lo que no sólo tenía la consecuencia de generar falsas competencias, en tanto que se sugería con ello la posibilidad de su comparación con teorías de la sociedad esencialmente más complejas. Quizá diera mejor resultado partir de la perspectiva de que el consecuente Adorno también quiso entender su análisis sociológico como parte de aquella hermenéutica de la fatalidad histórico-natural, que ya tuvo a la vista como meta de la propia teoría en su lección de toma de posesión en Fráncfort del año 1931⁵. La pretensión central que Adorno vinculó a su trabajo desde el principio era la de desintegrar la segunda naturaleza, cosificada, de la realidad histórica, dejando al descubierto en ella, mediante la aplicación del análisis sociológico que se indica, determinadas figuras de la acción y de la conciencia; y no habría abandonado en absoluto esta intención hermenéutica cuando más tarde, sometido a la presión de la ordenación de las disciplinas, compondría tratados sociológicos o de teoría social. Por ello, su análisis del capitalismo no sería una teoría explicativa, sino la hermenéutica de una forma de vida deficitaria; que ello remita, no obstante, a la orientación de elementos explicativos, como la teoría psicoanalítica o la tesis de la industria cultural, tiene única y exclusivamente la función de ilustrar de manera hipotética la puesta en práctica de aquellos modelos de conciencia y acción, para cuya aprehensión exacta resulta esencial el análisis.

Cuando esta pretensión es colocada en el centro de la teoría de la sociedad de Adorno, se cambia de golpe la conexión de las partes singulares de su obra: Lo que había sido señalado

2ª ed., cap. 3. A pesar de que tengo el convencimiento de que esta crítica originaria se ha mantenido en pie, tomando como base una determinada perspectiva, para mi entonces determinante en todos los puntos, emprendo en esta contribución una interpretación alternativa, en la que interpreto la teoría de la sociedad de Adorno ya no como una empresa explanatoria, sino como un proyecto hermenéutico; mediante semejante perspectiva modificada se pierden de vista las viejas objeciones a su fundamento de validez, porque el elemento de la teoría ya no tiene que ser entendido como planteamientos sociológicos explicativos, sino como una partícula de una explicación en términos de tipos ideales de la forma de vida capitalista.

4 L. v. Friedeburg/J. Habermas (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, Francfort d. M., 1983. Coloquio de Teoría Social (con contribuciones de Helmut Dubiel, Hauke Brunkhorst, Christoph Deutschmann, Alfons Söllner), pp. 293-350.

5 T. W. Adorno: «Die Aktualität der Philosophie», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, pp. 325-344 [trad. cast. id.: Actualidad de la filosofía. Barcelona: Planeta, 1994, pp. 73-134, trad. José Luis Arantegui].

tradicionalmente como el residuo de una filosofía metafísica de la historia, asume la tarea de una interpretación genealógica de la formación de aquella segunda naturaleza, en tanto que las relaciones vitales cosificadas, rígidas, han sido producidas en el capitalismo; la patogénesis esbozada con ello del mundo burgués se debería casi completamente, como también Adorno admitió de buen grado, al análisis de la cosificación de Georg Lukács (I). Los tratados sociológicos tienen que ser entendidos en cambio, con las palabras de su autor, como contribuciones a una «fisonomía» de la realidad social; con esta expresión recurrente como motivo conductor, Adorno conecta la pretensión de interpretar determinadas figuras de acción de la realidad social en tanto que resultan comprensibles como configuraciones expresivas, que llegan hasta lo corporal y lo gestual, de la forma de vida capitalista (II). Y en definitiva, el análisis de la sociedad de Adorno incluye un tercer plano, que incumbe a la difícil tarea de tener conciencia de la posibilidad de que sea transformada la realidad rígida, cosificada: «a partir de la construcción de la figura de la realidad», había dicho ya en la lección de toma de posesión, «se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real»⁶. Adorno se apoyó en el psicoanálisis de Freud para mostrar que en el sufrimiento físico y en la reacción impulsiva duerme ya también el interés en una actividad de la razón ilimitada, que remite a su realización en una forma de vida humana (III). En lo que sigue quiero reconstruir, según este orden, estos tres planos de la obra teórico-social; en el centro de mi interés está el intento de poner a prueba la posibilidad de una defensa del análisis del capitalismo de Adorno para la actualidad.

I.

La idea de una hermenéutica materialista de la historia natural, a la que no renunció en absoluto durante su vida, la obtuvo Adorno en su intercambio intelectual con Walter Benjamin⁷; sin embargo, a diferencia de Benjamin, dió a esta idea desde bien pronto un giro según la teoría de la racionalidad, que se orientaba de manera decisiva al concepto de razón del idealismo alemán⁸. Para ambos autores, así como para muchos de sus contemporáneos, la lectura del análisis de la cosificación de la *Historia y conciencia de clases*⁹ de Lukács fue una especie de vivencia intelectual clave; esto no es sobreestimar la influencia que sólo unas escasas cien páginas de un largo ensayo

6 Ibid., p. 338. [trad. cast. cit., p. 94]

7 Cfr., entre otros, W. Benjamin: «Sobre el programa de una filosofía que llegará», en id.: *Gesammelten Schriften*, vol. II, I, Fráncfort d. M., 1977, pp. 157-179.

8 Sobre las distinciones, cfr., entre otros, J. Habermas: «Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik», en id.: *Philosophische-politische Profile*, Fráncfort d. M., 1981 (3ª edic., ampl.), pp. 336-376.

9 G. Lukács: «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats», en id.: *Werke*, vol. 2, Neuwied y Berlín, 1968, pp. 257-397.

ejerció en la formación filosófica de una generación que, a la sombra de la I Guerra Mundial, había sido confrontada con los efectos socialmente disgregadores del capitalismo¹⁰. La idea de que la extensión social del intercambio de mercancías tendría que conducir a una deformación de la práctica humana, porque forzaría a los sujetos a un comportamiento cosificante no sólo frente a la naturaleza, sino también frente a sí mismos y a sus compañeros de interacción, había abierto los ojos, por así decir, a Benjamín y a Adorno; desde entonces ambos percibieron el mundo histórico-social de la modernidad como un espacio solidificado por una «segunda naturaleza», en el que las relaciones humanas habían perdido su sentido diáfano, mediado por razones prácticas, y habían quedado convertidas en meros «acontecimientos naturales»¹¹. También en las consecuencias metodológicas que habría que extraer de esta situación de partida histórica para la filosofía, coincidieron Benjamín y Adorno: si con la extensión de la forma mercancía el mundo moderno había caído en un proceso de cosificación, la «crisis del idealismo»¹² no podría superarlo ni mediante la filosofía de la vida de Simmel, ni por la fenomenología de Husserl, ni mediante el análisis existencial de Heidegger ni gracias al análisis axiológico material de Scheler; pues las corrientes mencionadas habían errado en sus conceptos fundamentales, si se permite semejante reducción, con el hecho de la historicidad, no teniendo en cuenta aquel vaciamiento de sentido que era el resultado en el fondo de un cambio en la estructura social. Para hacer frente a esta reconversión de lo social en la naturaleza se precisaba en lugar de ello un método filosófico que pretendiera captar los sucesos sociales ante todo como aquello que eran, esto es, una conexión de acontecimientos que se había tornado ciega, ininteligible; y Benjamin y Adorno estuvieron de acuerdo en que esta «naturaleza» del capitalismo, que ante todo tergiversa el sentido, sólo podía ser descodificada por una forma específica de la hermenéutica, que variara el material empíricamente dado en constelaciones posibles, hasta que se mostrara en una de las figuras creadas de esta manera un código con un contenido significativo objetivo.

Lo que podía ser entendido en particular con esta idea hermenéutica, fue ciertamente objeto de discusión entre ambos autores desde el principio. Benjamin se inclinaba, como es sabido, a la concepción de que la generación de aquellas figuras significativas podía ser un producto del inconsciente colectivo, ya que estarían contenidas en el potencial arcaico de una fantasía figurativa; por ello, se precisaba, conforme a ello, sólo la reconstrucción metódicamente habilidosa de tales imágenes semejantes a los sueños, para descubrir el oscuro secreto que había ocasionado el fetichismo de la mercancía en la vida social del capitalismo¹³. Para Adorno, por el contrario, la tarea

10 Cfr. sobre este tema, entre otros, M. Jay: «Georg Lukács and the Origins of the Western Marxist Paradigm», en id.: *Marxism and Totality*, Cambridge/UK, 1984, pp. 81-127.

11 Adorno: «Die Aktualität der Philosophie», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 355.

¹² Ibid., p. 326.

13 Véase, de manera paradigmática, W. Benjamin: «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des

filosófica de la interpretación es completamente diferente: él pone el método hermenéutico más cerca y más lejos a la vez. Adorno permanece en una proximidad mayor a la hermenéutica porque, en contra de Benjamin, se mantiene en que la interpretación de la realidad desfigurada en su sentido, que desfigura el sentido, que se torna enigmática, sólo es el trabajo teórico del intérprete. Como un anticipo de su crítica posterior se dice ya en la lección de toma de posesión que las figuras históricas «no son meramente algo dado por sí mismo. No se encuentran listas ya en la historia como preparados orgánicos; no es preciso descubrir visión ni intuición alguna al respecto, no son mágicas divinidades históricas que habría que aceptar y honrar. Antes bien, han de ser producidas [hergestellt] por el ser humano, y sólo se justifican al demoler la realidad en torno suyo con una evidencia fulminante.»¹⁴ El concepto de la «producción» [Herstellung], que se encuentra en la última frase, saca a la luz ya ciertamente toda la distancia que se halla con la hermenéutica contemporánea a Adorno, en gran parte con la que se asocia con Dilthey: dado que la realidad social, bajo la presión del intercambio generalizado de mercancías, se ha convertido en una conexión de acontecimientos en gran parte sin intención, tampoco hay ya ningún sentido mediado históricamente, en cuyo lugar sea capaz de ponerse, imitándolo, el investigador; más bien se necesita primero «la composición de los elementos aislados por el análisis»¹⁵, para, en el texto de lo social, «incompleto, contradictorio y fragmentario»¹⁶, crear en definitiva las figuras que podrían ser los indicadores del significado objetivo del estadio histórico. Muchas de las formulaciones metodológicas que Adorno emplea para caracterizar más estrechamente esta idea de una «agrupación interpretativa»¹⁷ permanecen vagas y son, por ello, de escasa ayuda; no obstante, el hecho de que hable en el mismo contexto una y otra vez de «categorías clave», podría ser una indicación de que la categoría weberiana del «tipo ideal» ha apadrinado sus reflexiones.

Una breve hojeada al texto correspondiente de Max Weber deja claro efectivamente que no hay apenas pensamiento metodológico de la lección de toma de posesión de Adorno, que no hubiera sido formulado ya por el autor de *Economía y sociedad*. En una coincidencia casi literal con Adorno, se dice en el ensayo sobre la «objetividad» de Weber que el tipo ideal tiene que ser entendido como «[...] la reunión de una multitud de fenómenos *singulares*, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica [...] en un cuadro *conceptual* en sí unitario.»¹⁸ Esta construcción conceptual, siguiendo a Weber,

Hochkapitalismus», en id.: *Gesammelte Schriften*, vol. I, I, ed. cit., pp. 509-690; cfr., en conjunto: A. Honneth: «Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin», en id.: *Die zerrissene Welt des Sozialen* (erweiterte Neuauflage), Fráncfort d. M., 1999, pp. 93-113.

14 Adorno: «Die Aktualität der Philosophie», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 314 [344?] [trad. cit., p. 98].

15 *Ibid.*, p. 336 [trad. cit., p. 90].

16 *Ibid.*, p. 334 [trad. cit., p. 88].

17 *Ibid.*, p. 340 [trad. cit., p. 96].

18 M. Weber: «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», en id.: *Gesammelte*

poseería sólo función instrumental, en tanto que ella, mediante «el realce *conceptual* de ciertos elementos de la realidad»¹⁹, las llamadas «posibilidades objetivas», sirviera para hacer concebible el «significado cultural»²⁰ de un acontecimiento. Con excepción del concepto de «significado cultural», del que todavía llegaré a hablar, la propuesta metódica de Weber coincide plenamente con las reflexiones de Adorno: También las «figuras», que este se representa como la meta del trabajo filosófico de interpretación, son el resultado de una «construcción» exagerante de la realidad sobre la base de material empírico; los «elementos de un análisis social», como les denomina, tienen que ser «agrupados» de manera que su conexión produzca una figura, en la que cada momento individual es superado [aufgehoben]²¹. Para la construcción conceptual de estas figuras o «tipos ideales» es necesaria, como dice Adorno con las mismas palabras que Weber, una «fantasía exacta»²², que «va más allá» del material dado, empírico, cuando pone de relieve o desatiende y reordena en conjunto los «rasgos» que están establecidos²³; en Weber se afirma la idea correspondiente, de que la construcción que realiza los tipos ideales precisa de una «fantasía»²⁴, que establece los elementos agrupados como suficientemente en la realidad, que los presentaría como «objetivamente posibles». Y finalmente los dos autores coinciden también en la determinación de las metas de la investigación práctica, que deben de estar conectadas con la construcción de tales tipos ideales o figuras. De la misma manera que se lee en Weber que los tipos ideales no serían ninguna «hipótesis», sino que sólo deberían «mostrar la dirección»²⁵ a la formación de hipótesis, se dice en Adorno de las figuras formadas constructivamente, que representan «modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehusa la ley.»²⁶ Más tarde se encontrarán en Adorno, en conexión con sus debates teórico-científicos, muchas formulaciones que se muestran de manera aún más potente en la dirección de aquello que Weber había dicho, a saber, que las construcciones típico-idealizantes de la realidad forman una especie de hilo conductor, al que se tendría que alinear el diseño de hipótesis empíricas.

Pero, ¿qué equivalente se encuentra en las reflexiones metodológicas de Adorno para aquel concepto de «significado cultural», que en la justificación del «tipo ideal» de Weber desempeña un papel tan central? Sólo con esta cuestión nos internamos en el centro del programa, que Adorno dilucida en su lección de toma de posesión, para perfilar la idea de una hermenéutica materialista de

Aufsätze zur Wissenschaftslehre (3ª edic.), Tubinga, 1968, pp. 146-214, la cita p. 191 [trad. cast. de José Luis Etcheverry, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 39-101, la cita p. 79].

19 Ibid., p. 190 [trad. cast., loc. cit.].

20 [Trad. cast., p. 81 (N. del t.)]

21 Adorno: «Die Aktualität der Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 337 [trad. cast. cit., p. 91].

22 [Trad. cast., p. 99 (N. del t.)].

23 Ibid., p. 342.

24 M. Weber: «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ed. cit., p. 192 [trad. cast. cit. p. 81].

25 Ibid., p. 190.

26 Adorno: «Die Aktualität der Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 341 [trad. cast. cit., p. 99].

la forma de vida capitalista. Como es sabido, Weber enlaza con el neokantismo cuando afirma que los conceptos ideal-tipificadores sirven a una ilustración del significado cultural de procesos o fenómenos determinados; con «significado cultural» quería decir en este contexto el punto de vista axiológico suprapersonal, históricamente dado, por medio de los cuales la caótica multitud de los datos individuales debe ser organizada sólo en la manera en que se pueden vislumbrar en ello paquetes de acontecimientos y cadenas de acción relevantes para la investigación²⁷. El ejemplo, al que recurre Weber con el objeto de ilustrar esto, está tan escogido, que será referido directamente en los ejemplos posteriores de Adorno. Dice Weber: «Es posible [...] delinear la utopía de una cultura “capitalista”, esto es, regida exclusivamente por el interés de valorizar los capitales privados. Esta utopía destacaría rasgos singulares, que se presentan de manera difusa, de la vida cultural moderna tanto material como espiritual, considerados en su especificidad, a fin de reunirlos en un cuadro ideal carente para nosotros de contradicciones. Se trataría, pues, de un ensayo de delinear una “idea” de la cultura capitalista.»²⁸ Ya en 1931 el propósito de Adorno habría sido, desde luego, el de trazar semejante tipo ideal abarcante, como fundamento de validez del cual no habría indicado ciertamente el mero significado cultural de la valorización capitalista; más bien, en aquellos años estaba convencido ya en extremo de la corrección fáctica del análisis lukacsiano de la cosificación, en tanto que se había apoyado en el perspectivismo cultural de la teoría de la ciencia weberiana. La justificación, que da Adorno para su programa de una explicación constructiva, ideal-tipificadora, de la «segunda naturaleza» del capitalismo, es completamente diferente y descansa más bien en premisas hegelianas: con Lukács, está convencido de que el proceso de formación racional de la especie humana está perturbado por la generalización del intercambio de mercancías de una manera tan manifiesta que las condiciones vitales bajo el capitalismo habrían tomado en conjunto la forma de relaciones cosificadas en todas direcciones; la afirmación de semejante reconversión de lo social en relaciones semejantes a naturales no es el resultado de la adquisición de una determinada perspectiva axiológica, sino que resulta del hecho del naufragio de los restantes planteamientos teóricos tradicionales. Del mismo modo que para Lukács o Horkheimer, también para Adorno el tema de una crisis de la filosofía y la ciencia social contemporáneas desempeña el papel de una instancia justificadora: Puesto que los proyectos intelectuales que se han dado en la historia deben haber naufragado todos sistemáticamente, para captar la peculiaridad específica de la manera de ser moderna se debería mostrar por un proceso de eliminación que sólo el planteamiento hermenéutico con el fenómeno de la cosificación es el adecuado teóricamente. La prueba de un naufragio

27 Cfr. D. Henrich: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen, 1952.; Michael Schmid: «Idealisierung und Idealtypus. Zur Logik der Typenbildung bei Max Weber», en G. Wagner / H. Zipprian (ed.): *Max Webers Wissenschaftslehre*. Fráncfort d. M., 1994, pp. 415-444.

28 M. Weber: «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ed. cit., p. 191 s. [trad. cast. cit. p. 80].

necesario de todas las teorías postidealistas en el fenómeno, que concierne del mismo modo a cada sujeto, ofrece a Adorno un argumento suficiente para basarse en la reflexión de la propia posición. En las premisas hegelianas de su planteamiento hermenéutico, sin embargo, resulta significativo ante todo el hecho de que le obliguen a un paralelismo directo del estadio social y de la constitución de la razón. Esta equiparación no es un atrevimiento ligero, porque tiene que ser mostrado el hecho de que la patología social de la cosificación está relacionada intrínsecamente con una deformación de la capacidad racional humana. Ciertamente Lukács había emprendido ya en su propio estudio una iniciativa en esa dirección, en tanto que quería entender la acción objetivante como una especie de interrupción de aquella praxis abarcante mediante la cual el ser humano, en cuanto ser provisto de razón, es empotrado en una realidad racional por su parte²⁹; pero con esta idea Adorno no estaba realmente de acuerdo a causa de sus premisas racio-idealistas, por lo que emprendió siempre de nuevo el intento de una fundamentación autónoma. Entre los muchos pasajes, en los que Adorno ofrece en su obra planteamientos de una explicación sobre por qué la generalización del intercambio de mercancías debe significar al mismo tiempo una deformación de la razón humana me parecen los más fecundos aquellos que operan con el concepto de la «imitación». En el largo aforismo 99 de *Mínima moralia* («Prueba del oro») se encuentra una frase concisa, que podría funcionar como clave de una teoría respectiva: «Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres.»³⁰ Partiendo de este punto, que por lo demás corresponde con observaciones de la moderna antropología social, en las que es reconocida a la imitación en todo caso un significado central para el desarrollo del espíritu humano³¹, se podría reconstruir por qué Adorno observó la cosificación del intercambio de mercancías al mismo tiempo como causa de una deformación de la razón: sólo mediante un comportamiento imitador, un comportamiento que para Adorno se funda originalmente en un impulso de ayuda amorosa³², alcanzamos los seres humanos la capacidad racional, porque aprendemos en la intencionalidad que podemos imaginar semejante de nuestros compañeros de interacción, a referirnos al mundo también desde la perspectiva de los demás; la realidad no representa para nosotros meramente un campo de desafíos para reacciones adaptativas, sino que ha sido recargada con una cantidad creciente de pretensiones, de deseos y de enfoques, que aprendemos a tomar en consideración como las causas de nuestra acción. Esta capacidad, de percibir el mundo desde «dentro», Adorno no sólo quería

29 Lukács: «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariat», ed. cit., p. 301, 307, 338, 385 s.

30 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Fráncfort d. M., 2001. Reimpresión de la edición original de 1951, p. 292. [Trad. cast. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2004 (Obra completa, 4), p. 160]

31 Cfr., por ejemplo, M. Tomasello: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Fráncfort d. M., 2002, especialmente caps. 2 y 3; P. Hobson: *Wie wir denken lernen*, Düsseldorf y Zúrich, 2003, especialmente caps. 3 y 4; cfr. para estas premisas «miméticas» o emotivo-intersubjetivas en conjunto: M. Dornes: «Die intersubjektiven Ursprünge des Denkens», en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, H 1/2005.

³² Adorno, *Minima Moralia*, ed. cit., p. 292.

verla restringida al ámbito del comportamiento entre seres humanos; por el contrario, consideraba que nuestra capacidad racional fundamentada en la imitación también a los objetivos adaptativos de seres sin lenguaje, e incluso a cosas, ya que, al experimentar pretensiones, desean alguna cosa según una consideración racional. Por ello estaba convencido de que todo conocimiento verdadero tendría que conservar sublimado en él mismo el impulso originario de la imitación amorosa, para poder hacer justicia desde nuestra perspectiva a la estructura racional del mundo³³. Con la institucionalización del intercambio de mercancías, Adorno consideraría conectada la propagación de un esquema de acción que nos predispone a los seres humanos a que se nos atrofie de nuevo la capacidad para el respeto racional de otras intenciones; la cosificación significa para él un proceso de «recentramiento» del ser humano, porque éste olvida a tenor del intercambio, a percibir el mundo desde la perspectiva de aquellas intenciones y deseos, cuya importancia para él había brotado originalmente en la imitación. En este sentido puede Adorno afirmar con una cierta razón que la expansión del intercambio de mercancías representa al mismo tiempo un proceso de deformación de la razón: la coacción para actuar cada vez más en esferas de acción según el esquema de acción del intercambio exige de los seres humanos el concentrar su capacidad racional en el cálculo egocéntrico de las realidades valorizables.

Es esta idea de una patología social de la razón la que explica el lugar de articulación metódico que debe ocupar el comportamiento interpretativo según los tipos ideales de Adorno en el marco de su análisis del capitalismo³⁴. La renaturalización de las relaciones sociales, precisamente aquella cosificación, que debe consistir en la extinción de nuestras actitudes de imitación, prohíbe un acceso interno al ámbito fenoménico de lo social desde la perspectiva del participante; el investigador tiene que contentarse más bien con la perspectiva de un observador al que el mundo social le está dado como una conexión de acontecimientos carente de sentido, que está poblada por sujetos individuales que calculan utilidades. En efecto, el investigador sabe también qué significado histórico, incluso objetivo, corresponde a los sucesos extraños, pues él posee una visión de las causas sociales del proceso de regresión [Rückbildung] de lo social; por ello procura un método que sea apropiado para ilustrar sutilmente este sentido objetivo de los cursos de acción sociales. Es esta la tarea que es incumbente a las construcciones típico-ideales en Adorno; ellas deben, mediante la intensificación conceptual de determinados elementos de la realidad social, permitir que se generen figuras, en las que se refleje de manera ejemplar la patología de la razón que surge mediante el intercambio generalizado de mercancías. El título, bajo el que Adorno lleva a cabo este programa en sus escritos, es el de una fisonomía de la forma de vida capitalista.

³³ [*Ibid.*, p. 225 -falta en el texto de 2007].

³⁴Cfr., sobre este tema, A. Honneth: «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft des Kritischen Theorie», en C. Halbig / M. Quante (ed.): Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster, 2004, pp. 9-32. [en este libro].

II.

Aquello que en Adorno ha sido descrito frecuentemente, también en el contexto teórico-social, como resultado de una especie de «arte de la exageración», se debería, según lo anteriormente dicho, sólo a la formación de conceptos según los tipos ideales: determinados rasgos de la realidad dada son reunidos de un modo estilizado mediante nuevas agrupaciones, con lo que se consigue la exposición de la patología social de la razón de una manera pregnante. También la idea de que se trata con tales construcciones conceptuales de «interpretaciones» [Deutungen], esto es, de una forma específica de comprensión [Verstehens], incluye en este contexto un sentido preciso. A saber, tan pronto como se ha conseguido crear una determinada «figura» con la correspondiente función ilustradora, también se ha efectuado al mismo tiempo una interpretación, porque todo un conjunto de prácticas, actitudes o regulaciones han sido hechas comprensibles como síntoma de un proceso de formación equivocado. Ninguno de los conceptos que se encuentran como hilo conductor en el análisis del capitalismo de Adorno carece de semejante carácter interpretativo: una pluralidad de fenómenos sociales es siempre reunida en una unidad cerrada, en una «figura», que puede mostrar con la ayuda de una nueva agrupación que de lo que se trata también con aquellos fenómenos es siempre del modo de aparición de una deformación de nuestra capacidad racional originaria. El análisis del capitalismo de Adorno es, en sus principios y en su realización, la hermenéutica profunda de una patología social de la razón humana; los modelos de comportamiento depurados e incrementados típico-idealmente, que permiten la representación de una acción puramente orientada según el valor de cambio, deben hacer comprensible la dimensión hasta la que fuerza la forma de vida capitalista una aplicación meramente instrumental, egocéntrica, de nuestra capacidad racional. En esta reunión muy estricta de análisis de la sociedad y diagnóstico de la razón, la teoría del capitalismo de Adorno podría estar en una posición particularmente única.

En efecto, este rasgo característico no explica todavía por qué Adorno no concibió su análisis del capitalismo como hermenéutica, sino como fisonomía de nuestra forma de vida. Los conceptos de la «fisonomía» o de lo «fisonómico» se encuentran diseminados de manera sumamente amplia en la obra de Adorno; hacen acto de presencia en pasajes señalados de las interpretaciones de obras literarias, determinan naturalmente de manera decisiva también los análisis musicales y, en todo caso, se repiten regularmente en los escritos sociológicos³⁵. En primer

35 Cfr., por ejemplo, T. W., «Aufzeichnungen zu Kafka», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. X, p. 279; id.: «Karl Korn. Sprache in der verwalteten Welt», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. XX, p. 517; id.: «Mahler. Eine musikalische Physiognomik», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. XIII, p. 193; id.: «Anmerkung zum sozialen Konflikt heute», en: *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. VIII, pp. 194.

lugar, estas categorías no dicen mucho más que lo que se hasta entonces ya estaba explicado con la ayuda del concepto de «objetivo», de «materialista» o de la hermenéutica profunda: a saber, que el análisis del capitalismo de Adorno consiste en lo esencial en el intento de concluir, desde los fenómenos superficiales de nuestra forma de vida, estilizados por medio de construcción típico-ideales, a la propiedad que les sirve de base, la deformación social de nuestra aptitud racional. Pero el concepto de lo «fisonómico» posee también un significado que va más allá de este, que guarda relación con el convencimiento de Adorno de que la capacidad intelectual se precipita también en la naturaleza corporal de los seres humanos: su gesto, su mímica, incluso la manera de su trato práctico en y con el mundo es tanto una expresión de su respectivo perfil particular de sus actividades racionales, como estas representan las figuras de reacción a las coacciones de la naturaleza. El hecho de que naturaleza y espíritu en cierto modo se crucen, hace necesario a Adorno una expansión del análisis social más allá de su ámbito objetual correspondiente; no sólo manifestaciones lingüísticas o textos que hayan sido legados, sino la configuración física de la forma de vida en conjunto tiene que ser objeto de aquella interpretación según los tipos ideales, que encontraría una deformación de nuestra razón profundizando desde los fenómenos superficiales hacia los rasgos determinantes. Por ello resultaría falso que el análisis de la sociedad de Adorno se pudiera restringir a los escritos sociológicos en sentido estricto; el diagnóstico de un retorno de la ornamentación en la arquitectura³⁶ pertenece tanto a ese análisis, como las observaciones sobre la unilateralización gestual en *Mínima moralía*³⁷. Así como la fisonomía tradicional debía deducir propiedades determinantes del carácter mediante un patrón que tipifica los rasgos del rostro de un ser humano, la persona que analiza la sociedad tiene que empezar en la superficie física de la vida social para poner de relieve, con la ayuda de construcción típico-ideales, las «figuras» que permiten conclusiones sobre el carácter de nuestra forma de vida.

Ciertamente, para Adorno resulta con mucho más determinante que este rasgo «fisonómico» de su análisis del capitalismo la intención de que, aplicando las formaciones conceptuales según los tipos ideales, aparezca fundamentalmente en los fenómenos superestilizados el estadio deformado de nuestra capacidad racional. Todas las categorías principales que Adorno utiliza en sus escritos teórico-sociales sobre los conceptos estructurales centrales (capitalismo, intercambio, valorización), están construidas de modo que ellas, mediante su modo de empaquetar los fenómenos individuales, dan a conocer hasta qué punto se trata del fenómeno correspondiente de un caso de imposibilitación de razón imitadora; y probablemente el análisis del capitalismo de Adorno no consiste más que en el intento de diseñar toda una red de tales categorías típico-ideales, que en su juego conjunto, por

36 T. W. Adorno: «Funktionalismus heute», en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. XII, pp. 375-395.

37 A título de ejemplo, se podrían citar aquí los aforismos 18 («Asilo para desamparados») y 19 («No llamar») de *Mínima moralía* [trad. cast. cit., pp. 43-44 y 44-45].

citar a Weber, podría ilustrar la «idea de una cultura capitalista». Cómo Adorno consigue desnudar sus respectivas categorías sociológicas clave hasta el punto del diagnóstico de la razón, se puede explicar ejemplarmente con los conceptos de la «organización» y del «narcisismo colectivo».

En la construcción del concepto de la «organización», que ocupa una posición clave en la red categorial del análisis del capitalismo de Adorno, salta a la vista en primer lugar un rasgo que hasta ahora se ha tomado demasiado poco en consideración: los fenómenos parciales reunidos en la «figura» típico-ideal han sido introducidos en el hilo conductor de una experiencia que, en tanto que es propio de ella un carácter irreductiblemente histórico, sólo posee importancia para la época actual o la modernidad. La persona que analiza la sociedad, que por tanto contempla ante ella las relaciones naturales del capitalismo, no está tan remotamente distanciada de su sociedad que no sepa sus estados de ánimo y sus expectativas; más bien forma parte del estado de cosas que tiene que recopilar para la ejemplificación de la patología social también una experiencia de punto de partida explicable históricamente. En el caso de la «organización», Adorno puede comenzar su formación conceptual con la observación de que hoy el «eclipsamiento organizatorio de cada vez más esferas de la vida»³⁸ provoca ante todo, por eso mismo, un sentimiento de impotencia, porque entra en colisión con la expectativa que aumenta históricamente de libertad individual; sólo en una época social, en la que, como se dice en una coincidencia casi literal con Hegel, el «potencial» de la autonomía individual ha sido hecha «visible»³⁹, puede la expansión de las organizaciones burocráticas ser acompañada por una sensación de creciente pérdida del poder. En efecto, a este estado de ánimo difuso, que tiene que ingresar como fenómeno esencial en la construcción del tipo ideal, llevan dos tendencias de desarrollo de las organizaciones modernas, que se pueden explicar sólo en conceptos teórico-rationales: Por una parte la finalidad racional, a la que debía servir la implantación de una organización como «asociación con respecto a fines», «conscientemente creada»⁴⁰, técnica, se ha vuelto ya opaca en el mero «funcionar», en tanto que se ha comenzado a desligar de sus «fundamento legal»⁴¹ originario; hoy, tal como Adorno constata este fenómeno en su construcción conceptual, de una «herramienta» instrumental de la organización se convierte en un «fin en sí mismo», sin que los sujetos dispongan de la oportunidad de ejercer una influencia o incluso el control⁴². Pero sólo el reverso de este proceso de autonomización permitiría a Adorno llegar al resultado que coloca en el centro de su formación categorial, para, con su ayuda, completar el arco de puente al diagnóstico de la razón: cuanto más intensamente se ha autonomizado dentro de la organización la finalidad, tanto que ella se comporta como un mero funcionar de manera

38 T. W. Adorno: «Individuum und Organisation» [Individuo y organización], en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. VIII, pp. 440-456, cita p. 440 [trad. cast., Madrid: Akal, 2004, pp. 412-426, cita p. 412].

39 Ibid., p. 443 [trad. cast., p. 415].

40 Ibid., p. 441.

41 Ibid., p. 442 [trad. cast., p. 414].

42 Ibid.

rutinaria, de manera tanto más clara aumenta su tendencia a que los miembros de determinados grupos quedan excluidos arbitrariamente. «Precisamente a las organizaciones que lo ajustan todo», dice Adorno, «les es inherente paradójicamente la cualidad de lo excluyente, de lo particular. [...] El hecho de poder ser excluido de una organización pertenece al concepto de organización del mismo modo que el procedimiento de exclusión presenta rastros del dominio ejercido a través de la opinión del grupo.»⁴³ Es esta última semifrase la que explica por qué la administrativa «arbitrariedad en lo legaliforme» debe representar en general el síntoma de una razón deformada; pues, según Adorno, la exclusión se basa en el principio de aislarse frente a aquello «que no es igual a la opinión dominante del grupo»⁴⁴. La tendencia, precisamente a excluir lo no-igual, es el punto de mira, que permite a Adorno aguzar su construcción de la categoría de «organización» en un diagnóstico de la razón: la distancia de la razón dominante, instrumental, respecto de su potencial original está marcada con la incapacidad de imitar lo extraño que se encuentra próximo y, con ello, de renunciar a la perspectiva propia, particular. En el concepto de la «organización» de Adorno se encuentran, por tanto, los tres fenómenos de la omnipresente impotencia, la transformación de medios en fines y la tendencia creciente a la exclusión arbitraria de lo «desigual» a uno, se agrupan en una única figura, que debe ilustrar mediante la sobreestilización hasta qué punto se debe a nuestra forma de vida actual una deformación patológica de la razón humana.

Aún se destaca de manera más clara el propósito de Adorno de realizar, mediante una agudización ideal-tipificadora, el análisis del capitalismo como diagnóstico de la razón, en las categorías de su psicología social; aquí están colocados todos los conceptos centrales que se basan en el psicoanálisis de Freud de manera que resumen diversos modos de relación y rasgos de carácter en un único tipo, para demostrar que la involución, condicionada por la coacción de la valorización, de la capacidad para adoptar de la perspectiva. De manera ejemplar se puede explicar esto brevemente en el concepto del «narcisismo colectivo», que desempeña un papel esencial en la psicología social tardía de Adorno⁴⁵. Como con el concepto de «organización», así parte también Adorno en este caso del fenómeno de una mera disposición de ánimo, para el que emplea expresiones como «debilidad» o «impotencia»⁴⁶. Más pregnante que en otros pasajes de su obra resulta claro en relación con el «narcisismo colectivo», sin embargo, que este estado de ánimo corresponde a la experiencia concreta de una pérdida real de autonomía: La necesidad perceptible del «paro tecnológico», como dice en las «Bemerkungen über Politik und Neurose» [Observaciones sobre política y neurosis], «la imposibilidad económica de manejar la vida con las propias

43 Ibid. [trad. cast., p. 414]

44 Ibid.

45 En lo que sigue, me apoyo en las breves «Bemerkungen über Politik und Neurose» [Observaciones sobre política y neurosis], que Adorno compuso en 1954: id.: *Gesammelte Schriften*, vol. VIII [VIII.1], pp. 434-439 [trad. cast. cit., pp. 406-411].

46 Ibid., p. 438 [trad. cast. cit., p. 410].

fuerzas»⁴⁷, esto es, en conjunto el sentimiento creciente «de ser superfluo en el engranaje social dominante»⁴⁸, conducen en un juego conjunto a un enorme sentimiento de impotencia individual. Si esta disposición de ánimo colectiva es el primer fenómeno que ha sido apuntado en la construcción del concepto del «narcisismo colectivo», el segundo fenómeno deriva de la comprobación socialpsicológica de que hoy, en el proceso de socialización de la primera infancia, fracasa de manera creciente la formación de una ligazón constante con el objeto: En lugar de fluir en el «amor a los otros seres humanos», la energía libidinosa ha sido encauzada «al propio yo»⁴⁹. Aunque podrían plantearse dudas sobre la productividad empírica de este componente cultural -y aquí son seguramente dudas considerables-, para Adorno forma una pinza tan necesaria como causal entre el fenómeno de partida y el tercer elemento de sus categorías social-psicológicas: porque el propio yo ha sido experimentado como demasiado débil, como demasiado impotente, el individuo «busca compensación en una configuración de lo colectivo todopoderosa, endiosada y, sin embargo, radicalmente semejante al propio yo débil.»⁵⁰ Con este último fenómeno, quiere decir Adorno ciertamente no sólo el sometimiento bajo la autoridad del *führer* de un movimiento totalitario, sino en general el mecanismo de una «identificación pertinaz» con un «*in-group*»⁵¹. De nuevo están agrupados en el concepto de «narcisismo colectivo» los fenómenos parciales, de manera que permiten conocer como una figura completa la conexión intrincada entre determinados modos de comportamiento y una deformación de nuestra razón: la tendencia a aferrarse al sistema de convicciones del propio grupo es tanto una forma de narcisismo como expresión de la involución de la razón imitadora.

Probablemente resultaría una cosa fácil el mostrar también para otros conceptos claves del análisis del capitalismo, en qué medida exponen construcciones típico-ideales, siguiendo el hilo conductor de la ilustración de una patología social de nuestra razón; no sólo el concepto de la «industria cultural»⁵², sino también el de «pseudocultura»⁵³ son planteados como ejemplos, en tanto que los fenómenos sintetizados bajo estas nociones se presentan en el último punto de la construcción como modos de aparición de la imposibilidad de un comportamiento imitador; y cada vez las figuras típico-ideales son concebidas de manera que pueden ser utilizadas como

47 Loc. cit.

48 Adorno: «Individuen und Organisation», en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. VIII [VIII.1], p. 446 [trad. cast. cit., p. 418].

49 Adorno: «Bemerkungen über Politik und Neurose», edic. cit., vol. VIII [VIII.1], p. 437 [trad. cast. cit., p. 409. El texto de Adorno afirma, según la trad. cit.: «Narcisismo dentro del psicoanálisis quiere decir: catexia libidinosa del propio yo en lugar del amor a otros seres humanos.»]

50 Loc. cit. [trad. cast. cit., p. 408].

51 Ibid., p. 436.

52 T. W. Adorno: «Résumé über Kulturindustrie» [Résumé sobre industria cultural], en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. X, pp. 337-345.

53 T. W. Adorno: «Theorie der Halbbildung» [Teoría de la pseudocultura], en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. VIII, pp. 93-121 [trad. cast. cit., pp. 86-113].

orientaciones para la formación de hipótesis empíricas. No obstante, en lugar de tratar ulteriores ejemplos, quiero discutir brevemente, en un último paso, la cuestión de cómo Adorno conectó su modo de proceder típico-ideal con la prueba de un potencial de resistencia insuprimible.

III.

Adorno nunca perdió realmente de vista la cuestión de si la patología de nuestras relaciones sociales, que había sido hecha visible con ayuda de su procedimiento de construcción, podía ser superada a pesar de toda la restricción de la razón. Ciertamente manifestó el mayor escepticismo en cada especulación sobre las fuerzas de transformación históricamente efectivas, porque consideraba que hasta cierto grado todas las formas de praxis estaban atravesadas por actitudes instrumentales⁵⁴; y la categoría del «contexto de ofuscación» [Verblendungszusammenhangs], que en sus escritos sociológicos y de diagnóstico de la época desempeña un papel central, da a conocer de manera totalmente inequívoca la duda de que él abrigara la posibilidad de un conocimiento colectivo de la realidad capitalista. No obstante, en muchas de sus obras se encuentran una y otra vez pasajes que están guiados por la confianza de que los sujetos pueden tener experiencia del hecho de la deformación de su capacidad racional de un modo peculiar. La clave de esta confianza en la capacidad básica de percibir la «cosificación» se encuentra en la categoría de Adorno de «sufrimiento» [Leidens], que sería menos un mero concepto empírico, de observación, cuanto una de las «figuras» anteriormente expuestas del procedimiento de construcción típico-ideal. El concepto de «sufrimiento» que emplea Adorno no se tiene que entender en el sentido de la constatación de una experiencia explícita, lingüísticamente articulada; más bien ha sido supuesto de una manera «trascendental» allá donde existe la sospecha fundada de que los seres humanos, mediante la restricción de sus capacidades racionales, tienen que experimentar una mengua en la autorrealización y la felicidad incólumes. La tesis de que toda limitación de la razón, toda pérdida de nuestro potencial racional, contiene objetivamente un sufrimiento psíquico, la debe Adorno a la antropología implícita de la doctrina de Freud; con él, comparte la reflexión de que los seres humanos estamos en disposición de reaccionar a una inhibición de nuestra racionalidad con una sensación somática de sufrimiento⁵⁵. De tales sensaciones, que en cuanto sensaciones inconscientes o «impulsos» poseen un débil contenido cognitivo, apoya Adorno su confianza de que las deficiencias de la forma de vida capitalista sean experimentables para los sujetos.

54 T. W. Adorno: «Marginalien zu Theorie und Praxis» [Notas marginales sobre teoría y práctica], en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. X, pp. 759-782.

55 Cfr., sobre esto, A. Honneth: «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie», ed. cit., p. 25 ss.

En efecto, se buscará inútilmente en los escritos de Adorno una justificación expresa de este razonamiento; aunque se encuentran referencias del carácter ineludible de los impulsos somáticos al sufrimiento en innumerables pasajes, no aparece por regla general una fundamentación para su valorización normativa o crítico-social. Por ello, es tarea de una interpretación complementaria aportar ulteriormente los argumentos que puedan justificar el papel sistemático del concepto de sufrimiento dentro del análisis del capitalismo de Adorno. Por ello conviene hacer entrar en juego premisas sucesivamente más complejas, hasta que se pueda poner a la vista definitivamente la conexión supuesta entre impulso al sufrimiento y capacidad de resistencia.

Con gran regularidad, las figuras típico-ideales del análisis del capitalismo de Adorno son continuamente interrumpidas mediante referencias a las reacciones de sufrimiento de los sujetos; parece ser incluso, según las interpretaciones presentadas hasta entonces, que tales referencias forman parte del contenido de los correspondientes fenómenos construidos, ya que para Adorno no es posible en absoluto una exposición típico-ideal de la forma de vida capitalista sin la inclusión de semejante impulso al sufrimiento. Visto metódicamente, esto significa que Adorno en su ensamblaje de los grupos de fenómenos respectivos incluso evitaría la impresión de que la organización capitalista de la vida se podría asociar a una conexión funcional reproducida sin dificultades; el hecho de que para determinados fenómenos capitalistas sea tan «típico» su funcionamiento como el sufrimiento en ellas, debe significar por el contrario que la reproducción de esta sociedad produce inevitablemente, siempre de nuevo, reacciones de resistencia y malestar. Sin embargo, para poder pasar de este resultado a la afirmación de una capacidad de resistencia del sujeto, Adorno tiene que cargar su concepto de «impulso al sufrimiento» con significados añadidos, que en ningún caso pertenecen a su uso lingüístico habitual; a saber, en el caso de semejantes impulsos se tiene que poder mostrar que poseen un contenido cognitivo, cuyo núcleo consiste en la intención o el deseo de una superación de las relaciones vitales dadas, patológicas. Estoy convencido de que Adorno efectúa semejante enriquecimiento de su concepto de «sufrimiento», en tanto que dotaría al concepto imperceptiblemente con componentes del psicoanálisis de Freud: Desde el sufrimiento como un impulso, con el que los sujetos reaccionan a las condiciones vitales capitalistas, y gracias a esta carga categorial del deseo prerreflexivo, al ser liberado de las relaciones, encadenará nuestro potencial a la razón imitadora.

Son dos los ahondamientos de significado analíticamente separados, que Adorno tiene que efectuar en el concepto de «sufrimiento» para alcanzar semejante conclusión. En primer lugar, está obligado a conferir a las reacciones impulsivas, que ha caracterizado como sufrimiento, un contenido cognitivo, que incluye la percepción de una restricción de la razón: Como en el caso de

los síntomas neuróticos según Freud⁵⁶, semejante impulso de sufrimiento tienen que estar equipados en conjunto con una conciencia prerreflexiva, una experimentación del hecho de que el ejercicio de la racionalidad ha sido inhibido o bloqueado. Adorno expresa este primer paso con la fórmula de que todo impulso corporal posee una forma de reflexión «interior»: «La componente somática [del sufrimiento, A. H.] recuerda al conocimiento que el dolor [sufrimiento] no debe ser, que debe cambiar.» (ND, p. 203)⁵⁷. En esta proposición está anticipado ciertamente el segundo paso, que Adorno tiene que haber realizado, para poder establecer una conexión inmanente entre «impulso al sufrimiento» y capacidad de resistencia subjetiva: la sensación del cuerpo no sólo tiene que incluir rudimentariamente el conocimiento de que puede ser alcanzado un despliegue restringido del potencial de razón propio, sino que al mismo tiempo incluiría el deseo de ser liberado de la deformación experimentada con ello. También aquí Adorno se adhiere implícitamente de nuevo a Freud, en tanto que asume su representación de que el sufrimiento neurótico motiva una «necesidad de restablecimiento»⁵⁸. Trasladado al sistema de referencias de la crítica del capitalismo, dentro del cual Adorno habla de «sufrimiento» del sujeto, resulta de este razonamiento que las sensaciones negativas de una deformación de la razón tienen como consecuencia ya el deseo de una liberación de las patologías sociales; en este sentido, los impulsos del sufrimiento garantizan, dicho de manera resumida, una capacidad de resistencia del sujeto contra las exigencias instrumentales de la forma de vida capitalista.

Pudiera ser que Adorno en este punto de su interpretación del capitalismo hiciera uso todavía de otro pensamiento, que se vislumbra allá donde habla enfáticamente de la infancia. Adorno parte de que, como hemos visto, la razón humana se forma mediante la imitación infantil de las personas queridas; sólo realización mimética posterior de la perspectiva del otro proporciona al niño pequeño la oportunidad de descentrar de manera tan distanciada su propio punto de vista, que puede avanzar hacia el enjuiciamiento ponderado y, por ello, racional del estado de cosas. De estas situaciones empíricas de la infancia temprana, en la que nuestro pensamiento se forma mediante el amor, parece aceptar Adorno el hecho de que ellas, en tanto huellas en el recuerdo, tengan también una persistencia aún en el proceso de la instrumentalización forzosamente social de nuestro intelecto; incluso el adulto, que se comporta de manera completamente conforme a las coacciones instrumentales de la forma de vida capitalista, mantiene un recuerdo débil en el origen de su pensamiento de momentos tempranos de empatía y afecto. Un residuo de experiencia semejante es en el que apoya Adorno, en diversos pasajes, su confianza de que los sujetos, a pesar de toda la

56 Cfr., por ejemplo, S. Freud: «Zur Einleitung der Behandlung», en id.: *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Fráncfort d. M., 1969 (5ª ed.), pp. 545-478.

57 Theodor W. Adorno: «Negative Dialektik», en id.: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, edic. cit., pp. 7-412, aquí p. 203. [trad. cast. T. W. Adorno: *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975, p. 204].

58 S. Freud: «Abriß der Psychoanalyse», en id.: *Gesammelte Werke*, vol. XVII, Fráncfort d. M., 1972 (5ª ed.), pp. 63-138, la cita en p. 107.

ofuscación poseen además un interés en la liberación de su razón: El recuerdo de la infancia permite que se despierte, en medio de toda la ejecución instrumental de la vida, el deseo de liberarse de las restricciones sociales, que están impuestas a la actividad de nuestro intelecto. Si este fuera el pensamiento determinante que se oculta detrás de la confianza obstinada de Adorno, entonces su fisonomía de la forma de vida capitalista se cimentaría en una imagen normativa de la infancia⁵⁹.

59 Cfr., sobre esto, entre otros, los aforismos 2, 73, 79 y 146 de MM [Mínima moralia] [trad. cast., pp. 26-27, 114-118, 127-128 y 235-237].