



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía

Programa de doctorado “Pensamiento Filosófico Contemporáneo”

**Aforismo y dialéctica: una interpretación de *Minima
Moralia* de Theodor W. Adorno**

Presentada por

Caio Marin Brunet Lee

Dirigida por

Prof. D. Vanessa Vidal Mayor (Universidad de Valencia)

Valencia, octubre, 2024

Agradecimientos

Las primeras formulaciones de ciertas partes de esta tesis, especialmente las lecturas inmanentes de los aforismos, se publicaron por primera vez en revistas académicas — *Constelaciones* (ES), *Gentes* (IT), *The Comparatist* (US), *Citeus*-Hochschule Fulda (DE)— o se presentaron en conferencias (UC Berkeley, Arizona State University, Louisiana State University, Université Jean Jaurès, Western University, Universidade do Porto). Agradezco el interés y las sugerencias de aquellos que comentaran los artículos y las presentaciones y que, con ello, me ayudaron a profundizar en mi investigación. También agradezco al Prof. Marcelo Perine y al Prof. Jobst Welge por el apoyo antes de y durante este proyecto, así como a la Prof. Silvana de Souza Ramos, con quien he trabajado *Minima Moralia* durante mis estudios de Máster.

Sin el apoyo de la Universidad de Valencia, este trabajo no podría haberse completado. Agradezco a esta Universidad por abrirme las puertas y darme la oportunidad de avanzar en mi carrera académica. Agradezco al Sr. Llorenç Fontestad, a la Sra. Isabel Ruiz, a la Sra. M^a José Gimeno y al Prof. Pablo Rychter: su disposición para ayudarme en cuestiones burocráticas ha sido fundamental para la finalización de esta tesis. Al Prof. Josep Corb, al Prof. Edgar Maragat y a los compañeros del Seminario de Posgrado por las sugerencias y preguntas sobre mi proyecto de investigación. Al Prof. Sergio Sevilla por las discusiones en el grupo de lectura de *Teoría Estética*, que me han ayudado mucho en los problemas que he planteado en esta tesis. Agradezco también a la Université Toulouse Jean Jaurès por la oportunidad de hacer avanzar mi investigación en la estancia de que desarrollé ahí y al Prof. Jean-Christoph Goddard por su apoyo y amistad.

A Juliana, Lasagna y Miojo que me aguantaron hablar de *Minima Moralia* durante todos estos años. Agradezco también a Carla por su apoyo incondicional e internacional. A Gabriel por las discusiones sobre Marx y tantas otras cosas. A Bel y Rafa, con quien estamos siempre unidos a pesar de toda la distancia. A Ju y Benito por ofrecernos su casa y por todo el cariño. A los queridos Giovanna y Alex, que nos ayudaron mucho en momentos difíciles. A mi familia y amigos queridos, por todo el apoyo. Y a las playas de Valencia, donde muchas ideas de esta tesis se han producido mientras caminábamos por ellas.

El diagnóstico de la vida dañada de Adorno, como indicamos en el capítulo tercero, se puede examinar desde la perspectiva del enmudecimiento y de la pérdida, a la vez, de la ternura y de la capacidad crítica, en favor de la instrumentalización mecánica de la vida. Y, desafortunadamente, en medio de su sistematización, ni el propio espacio académico humanístico logra siempre hacer frente a ese daño. Teniendo esto en consideración, he tenido, sin duda, la suerte que muchos no tienen de poder trabajar bajo la supervisión de una profesora que ha dirigido mis investigaciones, articulando, al mismo tiempo, la ternura y la asertividad crítica sin las cuales el pensamiento crítico no puede realizarse. Quisiera expresar mi más profundo agradecimiento, así, finalmente, sobre todo a la Prof. Vanessa Vidal, por la dirección de tesis tan atenta y

cuidadosa, y, además, por toda la revisión lingüística de mi castellano y por la ayuda con las tantas cuestiones burocráticas. Estas líneas no son suficientes para expresar mi gratitud por su apoyo inquebrantable; pero las ofrezco, como dice Adorno en la dedicatoria de *Minima Moralia* a Horkheimer, y ya imaginando futuros trabajos juntos con los conceptos, “*als Dank und Versprechen*”.

Índice

Resumen	1
Abstract	3
Introducción	5
Capítulo 1. El reto de interpretar <i>Minima Moralia</i>	13
1. La aforística y <i>Minima Moralia</i>	13
2. La dialéctica y <i>Minima Moralia</i>	30
3. Elaboración formal, experiencia de lectura e interpretación inmanente	41
Capítulo 2. Aforismo y definición	55
1. La dialéctica de la fidelidad: el aforismo 110, “ <i>Constanze</i> ”	56
2. Dos lecturas de “ <i>Constanze</i> ”	64
3. Definición y daño	70
4. Contradicción, desbordamiento y transformación	77
5. ‘ <i>Trauer</i> ’, daño e interpretación: breve excursio sobre <i>Ästhetische Theorie</i>	91
6. Interpretación y subjetividad	102
7. Desbordamiento, brevedad y resistencia	109
Capítulo 3. Aforismo y instrumentalización	127
1. El aforismo 90, “ <i>Taubstummanstalt</i> ”	128
2. Instrumentalización, sacrificio y promesa de compensación	136
3. Lenguaje instrumentalizado y paranoia	150
4. Horóscopo, brevedad asertiva y paranoia en <i>The Stars down to</i>	159

<i>Earth</i>	
5. Ternura y instrumentalidad	179
6. La asertividad crítica de <i>Minima Moralia</i>	187
Capítulo 4. Aforismo y movimiento	197
1. Aforística y movimiento	198
2. <i>Minima Moralia</i> y el movimiento	211
3. “El todo es lo no-verdadero”	221
4. Movimiento, totalidad y dialéctica en <i>Minima Moralia</i>	237
5. Dialéctica aforística y el capitalismo tardío	253
“Zum Ende”	262
1. Sistema y autoengaño	262
2. Transformación, vida falsa, vida correcta: ¿qué es “ <i>minima moralia</i> ”?	283
3. “Zum Ende”: más allá de <i>Minima Moralia</i>	295
Bibliografía	299

Resumen

El objetivo de esta tesis de doctorado es elaborar o al menos sentar las bases para la elaboración de una interpretación de *Minima Moralia* de Theodor W. Adorno que no descuide su especificidad formal. A ese respecto, el principal aspecto innovador y también el más desafiante de esta investigación se articula en torno a la interpretación de la tensión entre aforística y dialéctica, es decir, en esta tesis de doctorado se intenta interpretar de qué manera la dialéctica se actualiza en ese libro a través de la forma del aforismo o cómo, a su vez, los aforismos de Adorno logran ser dialécticos. Para ello, nuestra lectura es dirigida sobre todo por el esfuerzo por examinar los aforismos inmanentemente desde los detalles de su ejecución formal, aunque no descuidemos los aspectos históricos y conceptuales de la cuestión.

Esta opción de investigación inmanente nos parece que viene impuesta desde el propio objeto de investigación. Como intentamos mostrar a lo largo de esta tesis doctoral, la crítica de Adorno a las sociedades contemporáneas se basa en la idea de que la forma sistema se ha vuelto dominante en todos los ámbitos de la vida, constituyendo una totalidad social. Pero tal idea no se discute de manera abstracta, sino que, se materializa en la propia experiencia de lectura y de interpretación de *Minima Moralia*. Con ello, la sutil atención de Adorno a la elaboración de la forma entrelaza objetivación y expresión: la verdad del discurso está conectada con su capacidad de realizar dentro de sí mismo la negatividad de su objeto como expresión lingüística objetivada en la forma del aforismo, en lugar de intentar articularla indirectamente a través de argumentos tradicionales y sistemáticos.

Con la atención a los detalles expresivos de los aforismos de Adorno nos esforzamos por mostrar cómo *Minima Moralia* busca convertirse en un espacio, donde la negatividad pueda experimentarse y conocerse, en la lectura misma, en la propia forma inmanente del texto, como una bondad que se opone concretamente a la maldad de la totalidad social. Esta bondad negativa, como resistencia, no crea ni depende de un mundo separado del existente, una vida correcta ante a la vida falsa de la sociedad, sino que articula concretamente una manera a través de la cual la sociedad puede transformarse hacia una vida correcta, apareciendo solo como

esperanza sobria, pero no resignada, como imagen negativa de la vida actual que posibilita su crítica inmanente.

Abstract

The objective of this PhD research is to elaborate or at least to lay the foundations for the elaboration of an interpretation of Theodor W. Adorno's *Minima Moralia* that does not neglect its formal specificity. In this respect, the main innovative as well as the most challenging aspect of this research is articulated around the interpretation of the tension between aphorism and dialectics, that is to say, of the issue of how dialectics is actualized in that book through the form of the aphorism or of how Adorno's aphorisms succeed in being dialectical. To do so, our reading is guided above all by the effort of examining the aphorisms immanently in their formal realization, although not neglecting the historical and conceptual aspects of the matter.

This immanent investigative option seems to us to be imposed on the interpretation by its own object. As we seek to show throughout this doctoral thesis, Adorno's critique of contemporary societies is based on the idea that the systematic form has become prevalent throughout all realms of life, constituting a social totality, but such an idea is not abstractedly discussed, but rather realized amidst the reading experience itself. In this respect, *Minima Moralia's* subtle attention to form elaboration entangles objectivation with expression: the truth of discourse is connected with its ability to realize within itself the negativity of its object as linguistic expression mediated in the aphoristic form, instead of indirectly articulating it through traditional arguments.

By focusing on the expressive details of Adorno's aphorisms, we strive to indicate how *Minima Moralia* seeks to become a space where negativity can be realized in the reading itself through the form of the text as a goodness that concretely opposes the badness of social totality. This negative goodness, as resistance, does not create or depend upon a separate world, a right life in opposition to society's false life, but rather concretely articulates a way through which the latter may be transformed towards the former, appearing as sober, but not resigned hope, as a negative image of current life that makes possible its immanent critique.

Introducción

A la teoría dialéctica, contraria a todo lo que viene aislado, no le es por eso lícito servirse de aforismos. (MM:14)¹

Es posible identificar en las investigaciones sobre *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (*Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*) de Theodor W. Adorno, escritas entre 1944 y 1947 en el exilio del pensador alemán en los Estados Unidos y publicadas en 1951 en Alemania, una cierta carencia de lecturas en la recepción que se ocupen de manera exhaustiva de este texto. Aparte de artículos puntuales, encontramos solamente tres libros que comentan explícitamente esa obra. Y, entre estos, solo *So ist es —ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia*² (*Así es eso —un comentario filosófico sobre Minima Moralia de Adorno*), de Alexander García Düttmann, de 2004, constituye una interpretación bastante extensa. *Minima Moralia neu gelesen*³ (*Minima Moralia leída de manera nueva*), publicado en el 2003, presenta mini-interpretaciones de una o dos páginas sobre algunos aforismos específicos de esta obra. Y *Unversöhnlichkeiten*⁴ (*Irreconciliabilidades*), publicado recientemente, en el 2023, es una colección de artículos de diferentes autores sobre distintos elementos del texto. A los aforismos de Adorno, por cierto, se hace frecuentemente referencia en otros comentarios, pero normalmente de manera ilustrativa de o como complementación de un argumento y/o una interpretación

¹ Presentaremos las referencias a *Minima Moralia* en esta tesis doctoral con la abreviación “MM” seguida de la paginación de la versión original en la edición de las obras completas del editorial Suhrkamp (Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997).

² GARCÍA DÜTTMANN, Alexander (2004), *So ist es —Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

³ BERNARD, Andreas, e RAULFF, Ulrich (ed.) (2003), *Minima Moralia neu gelesen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

⁴ BUHLMANN, Pierre, KLASS, Tobias Nikolaus, NOLZ, Philipp (ed.) (2023), *Unversöhnlichkeiten —Einübungen in Adornos Minima Moralia*, Wien, Verlag Turia + Kant.

desarrollados a partir de otros libros, como *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la ilustración*) o *Negative Dialektik* (*Dialéctica Negativa*).

Esta carencia de interpretaciones centradas específicamente en *Minima Moralia* nos ha llamado la atención por, al menos, dos motivos: en primer lugar, porque, de cierta manera, los aforismos de Adorno se hicieron, al menos por lo que respecta a sus diversas ediciones, muy populares poco después de su publicación. Tan populares que Ulrich Raulff, editor del mentado *Minima Moralia neu gelesen*, tras recordar que el libro alcanzó 120 mil ejemplares vendidos en la Alemania de postguerra, afirma que “Theodor W. Adorno regaló a los alemanes uno de los pocos y probablemente el último de sus libros populares [*Volksbücher*] filosóficos.” (Raulff, 2003:123-124)⁵ Es decir, se trata de una obra que logró éxito de ventas más allá del ámbito de sus supuestos lectores —la academia de humanidades.⁶

Y tal éxito muy probablemente tiene que ver, entre otras cosas, con el segundo elemento por lo que sorprende la reducida producción de comentarios exhaustivos sobre *Minima Moralia*: la forma elegida por Adorno para su composición, es decir, el aforismo. Es, al menos, curioso, que el pensador alemán optara por esa forma dado que, prácticamente toda su obra, recurrió a e intentó elaborar y desarrollar otra forma, a saber, la del ensayo, a la cual incluso dedicó un texto específico, el famoso “*Der Essay als Form*” (“El ensayo como forma”), el primer texto de la extensa compilación de ensayos sobre literatura titulado *Noten zur Literatur* (*Notas sobre literatura*). Por ello, tanto el éxito editorial como esa peculiaridad de la forma aforismo deberían ser ya motivos suficientes para presuponer un mayor interés en la recepción de la obra adorniana sobre las particularidades de *Minima Moralia* como obra, es decir, sobre el modo en que Adorno la articuló a partir de aforismos.

Al mismo tiempo, la propia estructura fragmentaria del libro contribuye a que no se hayan publicado hasta ahora textos que se ocupen de manera exhaustiva de esta obra: los 153 aforismos tratan de los más distintos temas, desde cuestiones de la vida cotidiana, como dar regalos, hablar con desconocidos en el tren, la manera como abrimos y cerramos puertas, cómo viajamos con el coche por el campo, hasta

⁵ Las traducciones de la literatura secundaria desde el alemán, inglés, francés, portugués y italiano al castellano las han hecho el autor de esta tesis doctoral. Presentaremos siempre en primer lugar el título original y luego una traducción al castellano entre paréntesis.

⁶ Sobre la relación entre la popularidad de *Minima Moralia* y el mercado editorial del período de reconstrucción posguerra de Alemania, es oportuno consultar el muy interesante artículo de Jakob Norberg “Adorno’s Advice: *Minima Moralia* and the Critique of Liberalism” (2011). Volveremos a ese asunto y a ese artículo más adelante, en el tercer capítulo de esta tesis.

reflexiones sobre conceptos como ‘fidelidad’, ‘autenticidad’, ‘verdad’, ‘objetividad’ y ‘tedio’, además de interpretaciones sobre otros pensadores y artistas, como Hegel, Nietzsche, Kant, Marx, Freud, Proust, Ibsen, Kafka, Beethoven, Wagner y Maupassant. De esa manera, interpretar *Minima Moralia* como un todo se torna particularmente difícil, ya que, en este libro, no se puede encontrar de inmediato ninguna clara unidad temática o estructura sistemática general. Al menos debido a esa fragmentación, es muy comprensible que los comentarios sobre esa obra hagan referencias específicas a uno u otro aforismo según el tema específico de que estén tratando, en lugar de intentar interpretar el texto de manera más sistemática e integral.

Además, esa fragmentación del libro no solamente torna más difícil lecturas que abarquen la totalidad de la obra, sino también impone la cuestión sobre si este tipo de lectura no se encontraría en desacuerdo con la propia elaboración antisistemática del texto. Es decir, en esta tesis de doctorado tendremos que presentar una interpretación integral del libro que, al mismo tiempo, justifique su existencia desde su propio objeto, en vez de articularse como una imposición sobre él desde fuera. Algunas de las preguntas que han guiado, por ello, esta investigación son: ¿es posible o deseable intentar desarrollar una lectura que apunte, en general, hacia la totalidad de una obra de un autor y, en particular, a un libro que tan abiertamente se opone a lecturas sistemáticas? ¿No sería esa fragmentación en los comentarios, en vez de un problema, una consecuencia y un tipo de respeto a esa resistencia antisistemática de Adorno y del libro?

Por este motivo, en nuestra tesis doctoral dicha interpretación exhaustiva o total no podrá coincidir con lo sistemático. No obstante, como vamos a indicar especialmente en el capítulo cuarto “Aforismo y movimiento”, la renuncia a una visión totalizante sobre el objeto interpretado lo sacrifica, en vez de hacerle justicia. El problema que se impone, con ello, no es la renuncia a una visión total sobre la obra, sino que lo complejo es interpretar qué articulación, antisistemática, de la categoría de la totalidad se realiza en *Minima Moralia* y cómo podríamos actualizarla en la interpretación que proponemos en esta tesis de doctorado. Buscaremos lograr esto intentando articular cuál sería el esfuerzo crítico del libro y de qué manera concreta se constituye, es decir, en qué circunstancias específicas se elabora y, de qué manera específica, critica y busca transformar esa noción de ‘totalidad’. De este modo, nuestra investigación parte de la hipótesis de que podremos comprender mejor ese esfuerzo crítico y, con ello, superar las dificultades conectadas a la fragmentación

de la interpretación, si nos centramos en el elemento que, más allá de cada tema de cada aforismo, constituye una unidad a través de todo el libro, es decir, el aforismo como forma, centrándonos en los detalles formales de la actualización de esa forma de composición de *Minima Moralia*.

Con ello, nuestro esfuerzo por producir una interpretación de *Minima Moralia* buscará sustentarse, además de en la obra de Adorno y en los comentarios sobre ella, también en algunos estudios sobre el aforismo como forma de discurso, que nos ayudarán a evidenciar algunas cuestiones a través de las cuales podremos abordar el libro de Adorno desde su forma. La selección de tales cuestiones no es aleatoria, sino que se establece a partir de las problemáticas que emergen manifiesta o latentemente de *Minima Moralia*. Al mismo tiempo, esperamos poder establecer o al menos indicar algunas líneas para una lectura adorniana del aforismo como forma, algo que el pensador alemán mismo no hizo explícitamente, a pesar de la abundancia de sus escritos sobre literatura y arte en general. Esa interpretación adorniana del aforismo, así, podrá proporcionar nuevas perspectivas y posibilidades para el desarrollo de los estudios sobre esa forma, en particular, y sobre el elemento de la brevedad en el discurso, en general, muy importantes en tiempos de progresiva fragmentación discursiva.

Es importante subrayar que con ese modo de abordar *Minima Moralia* no se trata de buscar producir ni una teoría general del aforismo ni una interpretación que se considere sistemáticamente exhaustiva del libro —lo que no solo sería imposible, sino que tendría unas intenciones tan generales de partida que estaría en desacuerdo con el carácter antisistemático sea de la forma, sea de su objetivación (*Vergegenständlichung*) en el libro de Adorno. Nuestra interpretación buscará, por tanto, hacer emerger en las cuestiones particulares de que se ocupará en cada capítulo, una estructura general que configura las aspiraciones críticas del libro, sin descuidar la particularidad de aquellas cuestiones y, por ello, sin cerrar ni concluir, sino esperando abrir otras posibles articulaciones particulares de esa estructura general.

La atención a la elaboración formal en la composición de *Minima Moralia*, sin embargo, lleva nuestra investigación al mismo tiempo más allá de las tradiciones aforísticas, ya que no podemos descuidar el elemento dialéctico de aquella elaboración. De hecho, la tensión entre aforística y dialéctica se sugiere al lector ya en la dedicatoria del libro a Max Horkheimer, que antecede a los 153 aforismos. Y ello porque, en las primeras palabras de esa dedicatoria, *Minima Moralia* se caracteriza

como una ‘*traurige Wissenschaft*’, literalmente una ‘ciencia triste’, en referencia al libro de aforismos de Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaya ciencia*). Pero, al mismo tiempo, se afirma ahí la importancia decisiva de Hegel, “en cuyo método”, nos dice Adorno, “se ha ejercitado el de *Minima Moralia*” (MM:14). Con ello, la interpretación del libro centrada en las especificidades de su composición debe ocuparse del problema de la articulación entre aforística y dialéctica, de modo que podemos formular el problema central de nuestra investigación con las siguientes preguntas: ¿de qué manera los aforismos de *Minima Moralia* son dialécticos?, o ¿de qué manera la dialéctica se realiza en *Minima Moralia* a través de la forma aforística?

Esta tesis de doctorado está compuesta por cuatro capítulos, de los que lo primero se centra en algunos retos de interpretación de *Minima Moralia* y en cuestiones de metodología conectadas con ellos. A ese respecto, hemos de tener presente que al menos otros dos tratamientos generales se sugieren de manera casi inmediata al lector de *Minima Moralia*. Uno de ellos sería la de una lectura en términos de la historia de la filosofía. En este caso, se trataría de determinar las influencias más decisivas para la elaboración del libro, así como del esfuerzo por colocarlo en el desarrollo de la obra de Adorno en general. Y, el otro modo de abordar el texto, sería interpretarlo desde la filosofía moral como un todo, es decir: cómo los problemas de la reflexión moral —como, por ejemplo, el de la relación entre causalidad y libertad— se articulan ahí, siguiendo así lo que hace el propio Adorno, por ejemplo, con respecto a Kant en el primer modelo de la tercera parte de la *Negative Dialektik* y en su curso *Probleme der Moralphilosophie* (*Problemas de la filosofía moral*).

Por ello, en el capítulo primero, en que tratamos las cuestiones metodológicas, nos ocuparemos de la cuestión de por qué nos hemos decidido por una interpretación de *Minima Moralia* que se concentra en los detalles formales de la elaboración por parte de Adorno del aforismo. Buscaremos indicar, además, cómo esta opción no implica sin más el descuido de esos otros modos posibles de abordar esta obra, sino de que se trata de centrar la atención en la forma. Lo haremos concentrándonos en la tensión que nos parece constituir el libro entre los elementos aforístico y dialéctico, la cual, como argumentaremos, nos parece que obliga a la atención sobre la forma en la interpretación del texto.

En cada uno de los tres otros capítulos nos centraremos en un elemento específico de lo que llamamos ‘forma sistema’ y la manera en que la elaboración del

aforismo en *Minima Moralia* busca resistir a su absoluta prevalencia social. En el segundo capítulo, “Aforismo y definición”, se trata el problema de la definición como demarcación precisa y transparente de todo aquello que se refiere al objeto —lo que implica, evidentemente, la exclusión de aquello que presuntamente no se referiría a él. Para abordar ese problema, en ese capítulo nos centraremos en un aforismo específico, el 110, titulado “Constanze”, que, a su vez trata justamente el tema de la fidelidad amorosa, es decir, la concentración sobre un mismo y continuo objeto de afecto. Con nuestra lectura inmanente de ese aforismo, buscaremos indicar cómo la escritura de Adorno busca articular aquello que es eliminado del objeto si es expuesto desde la forma sistema, con el fin de actualizar la bondad de experiencias como la del amor. Nos ocuparemos de la brevedad del aforismo en términos del efecto de lectura de inmersión y expansión que produce, indicando cómo el slogan articula ese efecto no con fines críticos, sino de incitación al consumo y, en un nivel más general, de reproducción de las condiciones sociales dadas.

En el tercer capítulo, “Aforismo y instrumentalización”, nuestra investigación se articulará en torno al carácter instrumental del sistema, es decir, del encadenamiento lógico-deductivo de etapas con vistas a fines específicos previamente determinados. Aquí, presentaremos una constelación de aforismos que tratan la cuestión de la infancia y del paso de esta hacia la adultez, así como de la conversión de lo presuntamente objetivo en magia. Con ello, trataremos la cuestión de cómo la formación del sujeto en el mundo contemporáneo se articula en medio de una dinámica de sacrificio y promesa de compensación que se socava a sí misma, de manera que, el carácter instrumental en torno al que esa estructura se articula convive continuamente con la paranoia como su contraparte. A ese respecto, nos ocuparemos de la brevedad en términos de la relación entre asertividad y vaguedad, centrándonos específicamente en los dichos motivacionales y los horóscopos.

En el capítulo cuarto, “Aforismo y movimiento”, nos centraremos en la cuestión del elemento del movimiento en la composición de la escritura en conexión con el problema de la actualización de la categoría de totalidad por Adorno en *Minima Moralia*. Aquí, nos centramos en la brevedad del aforismo sobre todo en su materialización como fragmento, que subraya el aislamiento y la debilidad del individuo ante el todo social. Buscaremos indicar, desde la perspectiva de la totalidad, cómo aforística y dialéctica no se dejan conciliar fácilmente, y cómo, aunque no neguemos la importancia de Nietzsche para Adorno, la aforística de *Minima Moralia*

como una aforística dialéctica se constituye no como secuencia de una tradición aforística anterior, sino como materialización específica de la dialéctica en el mundo contemporáneo. Es decir, buscaremos indicar por qué el aforismo, despreciado por Hegel, emerge en la actualidad como forma que potencialmente puede actualizar las aspiraciones críticas de la dialéctica.

Y en “*Zum Ende*” (“Al final”), la última parte de esta tesis doctoral que no se presenta exactamente como una conclusión por los motivos que se expondrán en ella, abordaremos la brevedad discursiva en torno a las nociones de lo místico y de lo inexpresable. Vamos a buscar indicar ahí de qué manera se articula en *Minima Moralia* la tensión entre vida correcta y vida falsa como una experiencia de una laguna casi insuperable, subrayando las dificultades de la crítica inmanente en las condiciones históricas específicas de la totalidad social.

Capítulo 1. El reto de interpretar *Minima Moralia*

En un texto filosófico, todos los enunciados deberían estar a la misma distancia del centro. (MM:79)

En este capítulo vamos a introducir el problema de la dificultad de articular aforística y dialéctica. Lo haremos desde dos modos posibles de investigación diferentes del que empleamos en esta tesis de doctorado, a saber, el de la historia de la filosofía y el de los problemas de la filosofía moral. Con ello, buscaremos mostrar cómo nuestra decisión metodológica por un tratamiento de *Minima Moralia* a través de lecturas inmanentes de sus aforismos, en vez de una imposición desde fuera, nos parece justificada por sus propias especificidades. Al mismo tiempo, indicaremos cómo esa decisión es una cuestión de énfasis y no implica en nuestra investigación el descuido de las consideraciones históricas y de filosofía moral. Las secciones 1 y 2, con ello, se concentran en elementos de las tradiciones aforística y de la dialéctica que son actualizados por *Minima Moralia* de manera específica. Luego, en la sección 3, mostramos la manera en que nuestro modo de tratamiento del libro emerge de la cuestión, compartida, con algunas diferencias, por aquellas tradiciones, y actualizada en *Minima Moralia* del modo en que se produce la imbricación entre forma y contenido en la escritura del texto. Indicamos en esta última sección también algunas cuestiones referentes a la terminología.

1. La aforística y *Minima Moralia*

Empecemos considerando algunos rasgos generales de la tradición aforística moderna europea para poder relacionarlos con *Minima Moralia*. Heinz Krüger, en su libro *Über den Aphorismus als philosophische Form (Sobre el aforismo como forma filosófica)*, que es la publicación de su tesis de doctorado desarrollada bajo la

supervisión de Adorno, afirma lo siguiente sobre la tradición aforística que se origina con los moralistas franceses:

La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Rivarol, La Bruyère son conocedores de la vida, analistas de las relaciones entre el individuo y la sociedad. En lugar del sistema desechado, erigen una forma que se mantiene abierta por sí misma, que toma posesión de lo que el concepto sistemático no puede alcanzar, que revela el carácter frágil de la vida y muestra un compromiso [*Verbindlichkeit*] lógico, solo en la medida en que es necesario para la mediabilidad [*Mittelbarkeit*]. Pascal desarrolló tal forma, ya preparada por Montaigne, sobre el difícil tema de los problemas teológicos de tal manera que, sus *Pensées*, han podido servir de modelo para las posteriores máximas, aunque estas casi nunca tratan de cuestiones religiosas [...] Es característico de la máxima moralista como forma de pensamiento que, los estados de cosas [*Sachverhalte*] obtenidos de la observación sean captados en un solo acto de pensamiento como juicios generales, que, sin embargo, carecen de justificación y, como tales, son al mismo tiempo ironizados. La intención filosófica es claramente la de utilizar la mediación lógica —porque no sería posible de otro modo—, pero eliminándola inmediatamente para restaurar la inmediatez de la vida que ha sido capturada. (Krüger, 1988:50-51)

Encontramos aquí algunos rasgos fundamentales que la aforística de Adorno nos parece compartir con esa tradición: el carácter abierto del texto frente a la rigidez esquemática del sistema; la idea de lograr alcanzar algo que escapa al concepto sistemático; la potencia de juicios generales que, al mismo tiempo, son capaces de poner en cuestión su propia generalidad; la tensión entre un lenguaje que opera a través de conceptos y, con ello, de la mediación lógica, y la búsqueda, al mismo tiempo, no obstante, por alcanzar a través de esa mediación misma un cierto tipo de inmediatez. Y, finalmente, la búsqueda en el texto de una interpretación de la vida que, más allá de las abstracciones del sistema, intenta alcanzar esta interpretación de la vida en su compleja concreción, densa y matizada, a través de una compleja concreción semántica a través de una elaboración lingüística igualmente densa.

A ese respecto, es oportuno indicar que esta tradición, que se inaugura con los moralistas franceses, se diferencia radicalmente de otra concepción del aforismo, la del empirismo inglés, sobre todo la de Bacon. Como señala Alvin Snider en su artículo “*Francis Bacon and the authority of aphorism*” (“Francis Bacon y la autoridad del aforismo”):

Bacon ha elaborado su estilo aforístico para dirigir el lector de vuelta a la evidencia de la sensación y para proporcionar un antídoto a los ‘ídolos’, es decir, las apariciones y las ficciones mentales que él localizaba como la raíz del error. Los aforismos son el vehículo de investigación preferido, porque no dejan espacio para imponer el orden a la experiencia prematuramente o para hacer conexiones potencialmente ruinosas. El proyecto estilístico de Bacon implica quitar cualquier cosa capaz de producir errores —ilustraciones, descripciones, conexiones artificiales, verborrea— a través de un riguroso proceso de eliminación. Él

desarrolla el aforismo para que sirva como un conducto, a través del cual, los datos empíricos crudos puedan pasar sin apenas ser tocados por las tendencias de la mente a la generalización y a la metodización. (Snider, 1988:60)

Sin duda, ambas tradiciones se oponen al racionalismo, que desprecia la experiencia empírica en favor de lo más abstracto y general, de lo presuntamente puro e inmutable. Sin embargo, encontramos diferencias cruciales en las maneras en que esas tradiciones buscan resistir a la abstracción a través de la concreción de lo empírico. Eso es así, porque la tradición aforística francesa critica igualmente esa noción epistemológica de Bacon de los ‘datos empíricos crudos’. Como vamos a indicar en el segundo capítulo de esta tesis de doctorado exponiendo la crítica de Adorno a la noción de lo ‘puro inmediato’, la contraposición entre datos empíricos crudos e ideas puras se disuelve en una identidad, en la que ambos lados comparten un ideal de fijeza y estabilidad absolutas, de lo puro, de lo no mediado. La tradición de los moralistas franceses, no obstante, buscaba incorporar en sus propios textos un elemento de apertura e inestabilidad, en el que, como nos decía Krüger, los “juicios generales, que, sin embargo, carecen de justificación”, “son al mismo tiempo ironizados”, de manera que lo empírico puro no tiene espacio ahí, así como tampoco lo tiene la idea pura.

Con ello, esa diferencia epistemológica entre Bacon y la tradición francesa se conecta con una diferencia decisiva con respecto a la concepción y elaboración del lenguaje en ambas. En Bacon, la brevedad del aforismo presuntamente encarnaría la simplicidad de lo dado empírico transparente e inmediato y que se opone, así, a la mediación, mientras que, en la tradición francesa —y en Nietzsche y en Adorno—, tal brevedad busca alcanzar una immediatez, que no niega sin más la mediación, sino que, solo puede realizarse junto a ella como matización compleja y concreta de lo real. De hecho, si se puede decir que Bacon se opone a la abstracción de la escolástica y a la elaboración textual correlacionada con esta que es el tratado sistemático, su esfuerzo por la expurgación de las mediaciones del lenguaje indica que, dicha oposición, ocurre por la percepción ahí de una sistematización aún insuficiente y no por una crítica a la sistematización en sí misma. Por ello, tal oposición se presenta en realidad como una instancia del desarrollo histórico en dirección al incremento de sistematización —de manera que el fragmento, “Concepto de Ilustración”, de la *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer, empieza justamente con Bacon. La resistencia al sistema que encontramos, no obstante, en la tradición de los

moralistas franceses —así como en Nietzsche y en Adorno—, se presenta, al contrario, como una oposición al sistema en sí mismo —o, al menos en el caso de Adorno, a la prevalencia del sistema en todos los espacios de la vida, a la sistematización total de la existencia en la sociedad que le fue contemporánea.

En este punto, es forzoso considerar la importancia de Nietzsche para el desarrollo de la aforística, para poder dar más contenido a la pregunta: ¿de qué manera los aforismos de *Minima Moralia* son aforismos dialécticos? A lo largo de esta tesis, especialmente en el capítulo cuarto, vamos a tratar en más detalle de esa cuestión. Aquí, por el momento, nos gustaría introducir un elemento crucial de la escritura de Nietzsche que nos parece actualizado en el esfuerzo crítico de *Minima Moralia*: a saber, la tensión entre verdad y poder (*Macht*) y su materialización textual en términos de lo que Nietzsche llama de ‘*das Wiederkäuen*’, es decir, ‘el rumiar’.

En Nietzsche, la ‘verdad’ frecuentemente se establece como contrapuesta a la fuerza o al poder (*Macht*), en la medida en que él denuncia cómo las aspiraciones a lo ‘inmutable’, a lo ‘puro’, a lo ‘estable’, a lo ‘universal’ y ‘necesario’, en torno a las que se articula el ideal de verdad sistemática, no serían nada más que un intento de enmascarar abstractamente en el concepto la real debilidad de aquellos que dicen buscar lo verdadero. De hecho, en el prefacio de *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*, esa búsqueda de la verdad se presenta como una enfermedad, un “trozo de desierto, de agotamiento, de incredulidad, helada (*Vereisung*) en la juventud”, una “limitación fundamental en la amargura, en la aspereza, en el doloroso del conocimiento” (Nietzsche, 2013:4), en que “limitación fundamental” (*grundsätzliche Einschränkung*) se refiere justamente a la limitación, en el conocimiento, de la experiencia a partir de un principio general, de un fundamento (*Grundsatz*), a lo cuantificable y a lo sistematizado.

Consideremos por ejemplo, el aforismo 5 de ese mismo libro, titulado “*Unbedingte Pflichten*” (“Deberes incondicionados”):

Todos los hombres que sienten que necesitan para actuar de las palabras y de las entonaciones más fuertes, de los gestos y de las actitudes más elocuentes, los políticos de la revolución, los socialistas, los predicadores con o sin cristianismo, para los que no puede haber éxitos a medias: todos esos hombres hablan de “deberes”, y de hecho siempre de deberes que tienen un carácter incondicionado —sin los cuales no tendrían derecho a su gran pathos: ¡lo saben muy bien! De este modo, buscan a filosofías morales que predican algún imperativo categórico, o bien asimilan mucho de la religión [...] Puesto que pretenden que se confíe en ellos de manera incondicionada, necesitan antes que nada confiar en sí mismos también de manera incondicionada, basándose en algún mandamiento [*Gebot*] finalmente indiscutible y sublime en sí, del que se sienten servidores o instrumentos deseando pasarse por tales. Aquí

encontramos a los adversarios más naturales e influyentes de la ilustración [*Aufklärung*] y del escepticismo morales: si bien estos son escasos. Por el contrario, encontramos una clase de esos adversarios muy amplia por todas partes, donde el interés profesa la sumisión, aunque la reputación y el honor la prohíban. Cualquiera que se sienta deshonrado ante la idea de ser el instrumento de un príncipe, de un partido, de una secta, o incluso de un poder económico, por ejemplo; el descendiente de una familia antigua y orgullosa, pero que quiera ser ese instrumento o se vea forzado a serlo, necesita, ante sí y ante el público, de principios patéticos que se puedan proclamar en todo momento: principios de un deber incondicionado a los que uno pueda, sin avergonzarse, someterse y mostrarse sometido. Las formas más sutiles de servilismo se aferran al imperativo categórico y son el enemigo mortal de quienes quieren despojar al deber de su carácter incondicionado. Por eso se les exige decoro [*Anstand*], y no sólo decoro. (Nietzsche, 2013:35)

En el aparente poder de “las palabras y de las entonaciones más fuertes” y “de los gestos y de las actitudes más elocuentes”, Nietzsche encuentra la huella de una debilidad, la de la desesperación por afirmarse. Y esa debilidad se materializa justamente en la violencia con la que los mismos sujetos que buscan afirmarse se someten no solo a los principios que profesan con sus palabras, sino también a ese modelo de existencia de la sumisión general servil a principios. Aquí, teoría y práctica, discurso y realidad se encuentran apartados de manera violenta por la abstracción: ante una realidad hostil, en que uno se siente impotente, el sujeto del imperativo categórico se refugia en la pura subjetividad, en la razón y en los principios, para poder sentirse fuerte en la presunta necesidad y universalidad de la ley moral.

Lo crucial aquí para nosotros es la manera en que Nietzsche interpreta desde la forma del discurso sus impulsos determinantes, más allá de su manifestación aparente. Con la entonación, la elocuencia de los gestos, la velocidad con la que se proclaman los principios, la indignación ante dicha falta de decoro o de educación de aquellos que desafían ese modo de comportamiento, la forma del discurso se esfuerza por asimilar rasgos que identifica con el poder: la necesidad como abstracción de lo socialmente inevitable, la universalidad como abstracción de lo que no tiene escapatoria en lo social. Pero en esa asimilación abstracta misma apenas reafirma a lo real que hace al sujeto impotente, evitando la confrontación en el aquí y ahora contra la existencia en favor de una reconciliación mágica en el discurso, cuya forma enmascara su debilidad y disimula para sí mismo una presunta fuerza.

A ese respecto, en su curso de 1963, *Probleme der Moralphilosophie* (*Problemas de Filosofía Moral*), aunque no coincida totalmente con la crítica de Nietzsche aquí elaborada por motivos que empezaremos a indicar en la próxima sección, Adorno subraya, precisamente como un momento constitutivo de la filosofía

moral kantiana desde un punto de vista socio-histórico, el elemento de la efectiva impotencia social de los conceptos de su teoría. Así, afirma que Kant ya reconocía en los procesos de desarrollo del capitalismo industrial “la tendencia a la fungibilidad total, es decir, que todo que se encuentra en ese nexo social (*gesellschaftlichen Zusammenhang*), siempre tiene un valor de función para otro, para quien es un medio” (Adorno, 2015:224-225) y, con ello, en su filosofía moral, ha buscado un fin que no podría revertirse en medio, que se encontrara completamente apartado de la lógica de la fungibilidad, a saber, la ley moral como momento práctico de la estructura de la razón misma.

De esa manera, el movimiento desde la determinación de la impotencia del sujeto en la realidad social hacia la interioridad del sujeto, subraya Adorno, no es un elemento exclusivo de Kant, sino una característica de toda la formación de la subjetividad moderna en la época del capitalismo industrial:

En primer lugar, se debe decir que la interioridad en la sociedad burguesa se debe comprender ella misma como reactiva, es decir, dialéctica, y no inmediatamente como algo burgués; yo les hablaba antes ya de la fungibilidad universal, y a esa fungibilidad corresponde, por supuesto, como una forma de protesta contra la mecánica abrumadora [*übermächtig*] de lo externo, en el que nos encontramos enredados, la tendencia del auto-retroceso del sujeto a sí mismo; la interioridad se vuelve entonces en retiro, al que el individuo aislado retrocede antitéticamente contra el poder excesivo [*Übermacht*] de lo externo. (2015:228)

Aquí, el diagnóstico de Adorno sobre la interioridad y los imperativos categóricos se encuentra con el de Nietzsche que acabamos de presentar. La realidad se presenta como un “poder excesivo”, un nexo social en el que el sujeto nada puede cambiar, contra el que él no puede resistir, y, así, retrocede a lo subjetivo como espacio presuntamente aislado de esa exterioridad. Sin embargo, justamente por ello, esa separación misma se presenta como una ilusión: la interioridad, más allá de algo puro, se convierte en “retirada”, en refugio, y así viene marcada de antemano por la impotencia del sujeto.

En el caso de Kant, esa impotencia, sin embargo, gana rasgos extremos en la medida en que el pensador alemán articula sus reflexiones en torno a conceptos de la ilustración burguesa en medio de una sociedad, la alemana, que, no obstante, al contrario de la francesa y sobre todo de la inglesa en aquel momento temporal, no era propiamente burguesa. En la sociedad alemana de aquel tiempo, nos dice Adorno, las categorías burguesas estaban muy vivas en la “esfera del pensamiento”, pero no se puede decir que “la auto-consciencia burguesa coincidiera con la realidad económica,

que ella ya hubiera alcanzado las posiciones de poder que alcanzó en Inglaterra y Francia.” (2015:230-231) En medio de ese asilamiento radical entre teoría y práctica, dice Adorno, que la reflexión moral kantiana se convierte en una cuestión de convicción:

No encontramos en Kant el sentimiento de que, el comportamiento moral de una persona sola pueda determinar la realidad externa de manera decisiva. Y, en él, ese momento de la impotencia real del individuo ante la realidad externa se encuentra ciertamente, de manera esencial, entre las condiciones para la construcción pura de la interioridad. Una vez que, de entrada, el aspecto del sujeto moral no puede ser, de ninguna manera, el del modelamiento [*Gestaltung*] del mundo, porque no tiene ninguna influencia sobre él [...], lo moral se convierte necesariamente en una cuestión de la convicción [...]. Esa impotencia se puede percibir en toda la filosofía moral del idealismo alemán. (2015:230)

La ley moral abstracta, con ello, se presenta como un esfuerzo de resistencia ciego y débil contra el mundo, y el elemento de la convicción que subraya aquí Adorno se conecta con dicha exigencia de “decoro” que subrayaba Nietzsche. El cuestionamiento de lo incondicionado del principio moral es intolerable, no porque sea una herejía contra la ley sagrada, sino porque en esa herejía se expone la debilidad ante el mundo de la que el sujeto en sus reflexiones morales sistemáticas intenta escapar, ocultándola en la presunta fuerza de su elocuencia.

En esta dirección, Nietzsche critica de manera más general la propia pretensión de transcendencia de la consciencia misma. En el aforismo 11 de *Die fröhliche Wissenschaft*, titulado “*Das Bewusstsein*” (“La consciencia”), afirma que:

La consciencia [*Bewusstheit*] es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, también lo más inacabado y menos fuerte en él. A partir de la consciencia, se originan innumerables errores que hacen que un animal o un ser humano perezcan antes de lo que hubiera sido necesario —“más allá del destino”, como dice Homero. Si no fuera el vínculo de los instintos [*Instincte*] tan más fuerte, no serviría, en el conjunto, como regulador: en sus juicios aviesos y fantasías con ojos abiertos, en su falta de fundamento y fácil credulidad, en suma, en su consciencia, la humanidad tendría que desaparecer. O mejor, sin los instintos, no habría humanidad desde hace ya mucho tiempo. Antes de que una función se desarrolle y madure, constituye un peligro para el organismo: ¡tanto mejor si durante ese tiempo es hábilmente tiranizada! Así se ve tiranizada la consciencia y no menos por su propio orgullo. ¡Se cree que aquí está el núcleo de lo humano; su permanente [*Bleibendes*], eterno, último, original! ¡Se considera a la consciencia como una cantidad dada de manera estable! ¡Se niega su crecimiento, su intermitencia! ¡Se la concibe como “unidad del organismo”! Esta sobre-estimación y este desconocimiento ridículo de la consciencia tiene la útil consecuencia de impedir su demasiada rápida elaboración. Ya que los hombres creían estar ya en posesión de la consciencia, se han dedicado poco a conquistarla, ¡y aún hoy no han cambiado las cosas! ¡Es una tarea completamente nueva y justamente apenas ahora, amaneciendo al ojo humano, una tarea aún reconocible de manera poco clara, la de incorporar el saber [*Wissen*] y de tornarlo instintivo [*instinctiv*] —una tarea que solo ha sido vista por aquellos que han entendido que, hasta ahora, solo nuestros errores fueron incorporados por nosotros y que toda nuestra consciencia se refiere a errores! (Nietzsche, 2013:40-41)

Un elemento que, de inmediato, llama la atención del lector en este aforismo es que, para referirse a la noción de ‘consciencia’, en el título, Nietzsche utiliza la palabra ‘*Bewusstsein*’, mientras que en el restante del texto ‘*Bewusstheit*’. Lo más común, de hecho, para referirse a la noción de ‘consciencia’ es justamente la primera. Al añadir la segunda palabra, Nietzsche busca producir aquí una tensión entre movimiento y parálisis. De hecho, el sufijo “-heit”, así como “-keit”, en alemán, produce nombres desde adjetivos, como ‘*Schönheit*’, ‘belleza’, desde ‘*schön*’, ‘bello’, ‘bonito’. Ya la palabra ‘*Bewusstsein*’ está compuesta por ‘*bewusst*’, adjetivo para ‘consciente’, y ‘*sein*’, el verbo ser y estar. Así, en la tensión entre el verbo y el adjetivo convertido en sustantivo que indica una propiedad, Nietzsche subraya la tensión entre un estar consciente, es decir, entre una consciencia maleable, abierta, como lo orgánico, a desarrollos y retrocesos, y una consciencia pretendidamente fija y estable, una propiedad de que el sujeto sería dueño.

A ese respecto, la idea de que, “¡tanto mejor si durante ese tiempo (la consciencia) es hábilmente tiranizada!” por dichos instintos, es una inversión de lo que predica la tradición que va de Platón a Kant y que encuentra en el cuerpo solo una fuente de errores, de falsedad, oponiéndole como verdad dicha consciencia como algo no-corporal. En Nietzsche, la obstinación por encontrar rigidez absoluta, que en Kant se materializa en el sujeto transcendental como estructura *a priori* de la consciencia y, en su filosofía moral, en la búsqueda de un principio absoluto, el imperativo categórico, se presenta como síntoma de debilidad, en la medida en que se constituye como intento de petrificar el pensamiento como propiedad. De esa manera, si Kant busca oponerse a la lógica de la fungibilidad absoluta enfrentando a ella un presunto fin en sí mismo, es decir, el sujeto transcendental y la ley moral, Nietzsche encuentra ahí, sin embargo, todavía una huella de esa misma lógica en su tratamiento de la consciencia como una propiedad de que el sujeto tendría un cierto tipo posesión. La consciencia de Kant, desde esa perspectiva, sería una ‘*Bewusstheit*’, un pensamiento petrificado y retrocedido con miedo de la multiplicidad de lo real, en contraposición a una ‘*Bewusstsein*’ que, abriéndose a su corporalidad, puede transformarse como parte de lo real: la consciencia sería así incorporada (*einverleibt*), como nos dice el aforismo, pero no en el sentido de una posesión, sino de un abrirse a su corporalidad.

Como indicaremos en la próxima sección, Adorno no coincide totalmente con Nietzsche en esa crítica; al contrario, también revierte la situación criticándole desde

el idealismo de Kant y de Hegel. Sin embargo, nos gustaría subrayar que, este elemento de la relación entre pensamiento moral y poder e impotencia, va a ser central para interpretar el impulso crítico de *Minima Moralia*. Por ello, nos gustaría de matizar un poco más aquí la cuestión de la relación entre poder y forma textual en la aforística de Nietzsche. Para ello, antes debemos subrayar que, su crítica contra el ideal de verdad universal y necesaria no implica un relativismo, o, al menos, un relativismo obvio y directo. Eso es así, porque en Nietzsche los conceptos ganan concreción no en su presunta rigidez inmutable sino en un desarrollo histórico que se puede reconstruir a través de genealogías e interpretar con los criterios de fuerza y debilidad, poder e impotencia, nobleza y vulgaridad.

En el aforismo 4 de *Die fröhliche Wissenschaft*, “*Das Arterhaltende*” (“Lo que conserva la especie”), dice Nietzsche:

Los espíritus más fuertes y malvados [*bösesten*] han llevado, hasta ahora, en mayor medida la humanidad hacia adelante: ellos inflamaron repetidas veces las pasiones adormecidas —toda sociedad ordenada adormece las pasiones—, despertaron repetidas veces el sentido de comparación y contradicción, el deseo por lo nuevo, lo arriesgado, lo aún no experimentado, forzaron a los hombres a contraponer opinión contra opinión, modelo contra modelo. Con las armas, con el derrocamiento de los mojones, sobre todo con la violación de las piedades: ¡pero también a través de nuevas religiones y morales! Es la misma ‘maldad’ en cada maestro y predicador de lo nuevo, la que da mala fama a un conquistador, aunque ella se pronuncie de manera más sutil, aunque no ponga los músculos en movimiento de inmediato y, por ello, no provoque tan mala fama. Pero lo nuevo es en todas las circunstancias lo malo, como aquello que conquista, que quiere derrumbar los antiguos mojones y las antiguas piedades; ¡y solo lo viejo es lo bueno! Los buenos de cada época son aquellos que cavan a fondo los pensamientos viejos y con ellos producen frutas, los agricultores del espíritu. Pero cada tierra es finalmente agotada, y el arado de lo malo debe retornar. —Hay ahora una herejía fundamental de la moral, apreciada particularmente en Inglaterra: según ella los juicios ‘bueno’ y ‘malo’ son la acumulación de experiencias de lo ‘útil’ [*zweckmäßig*] y de lo ‘inútil’ [*unzweckmäßig*]; según ella, se llama ‘bueno’ a todo lo que conserva a la especie y ‘malo’ a aquello que le es nocivo. Pero en realidad los impulsos [*Triebe*] malvados son tan útiles, indispensables y conservadores de la especie cuanto los buenos: —solo su función es distinta. (2013:34)

La tensión entre dichos fuertes y débiles, nobles y vulgares, entre aquellos que siguen sus pasiones y aquellos que siguen el pensamiento sistemático, sea como cálculo de lo útil sea como búsqueda de lo más transcendental, emerge aquí como modelo de interpretación del movimiento de la historia y de la formación de conceptos y morales. Con la contraposición entre ‘verdad’ y ‘poder’ no se trata, así, de un relativismo del tipo sofístico como aquel representado, por ejemplo, por Trasímaco en la *República* de Platón, en que lo ‘justo’ y lo ‘bueno’ serían completamente relativos dependiendo de quién se encuentra en el poder. Aquí, Nietzsche determina modos de experiencia del mundo bien específicos, así como la manera en que la dinámica

particular entre ellos mueve la historia. En otras palabras, más allá de la presunta aleatoriedad de aquel relativismo sofisticado, el pensador alemán identifica por detrás de las morales una historia específica y propone un modelo para su interpretación que, al mismo tiempo, no obstante, busca no cerrarse a la contingencia histórica como lo hacen las posiciones racionalistas sobre este punto.

Con ello, en el prefacio de *Zur Genealogie der Moral (Sobre la genealogía de la moral)*, Nietzsche presenta una nueva exigencia interpretativa:

Expresémosla, esta nueva exigencia: necesitamos una crítica de los valores morales, por primera vez hay que cuestionar el valor de estos valores en sí mismos —y esto requiere conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que surgieron, bajo las cuales se desarrollaron y movieron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como farsa, como enfermedad, como malentendido; pero también como causa, como remedio, como estimulante, como inhibición, como veneno), como tal conocimiento, ni ha existido hasta ahora ni siquiera ha sido deseado. El valor de estos ‘valores’ se dio por sentado, como real, más allá de todo cuestionamiento; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado remotamente en considerar que ‘el bueno’ tiene mayor valor que ‘el malo’, mayor valor en el sentido de la promoción, utilidad y prosperidad respecto de lo humano en general (incluido el futuro de lo humano). ¿Cómo? ¿Si lo contrario fuera la verdad? ¿Cómo? ¿Y si el ‘bien’ contuviera también un síntoma de retroceso, además de un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico a través del cual viviera el presente a costa del futuro? ¿Quizás más cómodo, menos peligroso, pero también en un estilo más pequeño, más bajo?... ¿De modo que sería precisamente la moral la culpable, si nunca se alcanzara el máximo poder y esplendor posible del tipo humano? ¿De modo que sería precisamente la moral el peligro de los peligros?... (Nietzsche, 2016:253)

En este pasaje, encontramos dos elementos muy importantes para nuestra investigación. En primer lugar, la historia, aquí, se presenta abierta al movimiento, a la transformación y a la contingencia; está más allá de una necesidad no-histórica con una conexión sistemática y lógica de acontecimientos. Marcada por la tensión entre modos diferentes, incluso contrapuestos, de existencia, la historia se presenta, por el contrario, determinada por un desarrollo no necesariamente racional y no-contradictorio. Al mismo tiempo, y en segundo lugar, eso no impide, sin embargo, al intérprete de esa historia, descifrarla en términos de potencialidades y retrocesos y, con ello, con estos criterios en mano, es posible articular una visión crítica que mire al futuro. En otras palabras, la realidad no se presenta articulada más allá de lo empírico por una estructura pura, y, con ello, como indicaremos en el capítulo cuarto de esta tesis dedicado a la cuestión del movimiento, Nietzsche busca una inmanencia radical en lo real; pero esta inmanencia en lo variable no significa tampoco pura contingencia, sino que, implica la búsqueda de una crítica no-abstracta, concreta, de

lo real, en la que la apertura a la contingencia caracteriza la fuerza de esa crítica y no su debilidad.

Estas consideraciones son decisivas para poder finalmente afrontar la cuestión de la forma del aforismo en la obra de Nietzsche. Ya que, como indicamos más arriba, no pretendemos en esta tesis de doctorado centrarnos en un tratamiento meramente histórico de los problemas, no vamos a ocuparnos en detalles históricos sobre este complejo y ya ampliamente discutido problema. Nuestro objetivo es indicar los elementos de la aforística tal y como se materializan en los escritos de Nietzsche, para poder considerar, en un segundo momento, si es posible actualizarlos de manera concreta y precisa en *Minima Moralia* de Adorno. Así, en este punto, lo que nos interesa es preguntar qué tipo de relación se podría establecer entre la crítica de Nietzsche al pensamiento sistemático y su opción por el aforismo como forma,⁷ para luego actualizar esta pregunta en torno a la aforística en *Minima Moralia*.

A ese respecto, un elemento decisivo de esa discusión es justamente la aproximación entre arte y saber o entre forma artística y conocimiento. Ya en el propio título, *Die fröhliche Wissenschaft*, encontramos ese motivo: la ciencia, en general, no se presupone ni triste ni feliz, ya que estaría pretendidamente más allá de toda subjetividad y de toda contingencia de lo cientifista. La idea de una ciencia jovial, de una ‘*fröhliche Wissenschaft*’, así, determina justamente un modo de saber sobre el mundo, que se opone a la represión de lo corporal que trata la consciencia como una propiedad fija y a la historia como encadenamiento lógico de acontecimientos. Así, los que se entregan a ese modo de reflexión jovial se determinan como “adoradores de las formas, de los tonos, de las palabras”, “exactamente así —como artistas.” (Nietzsche, 2013:10)

A propósito de esto, en el prefacio de *Zur Genealogie der Moral*, encontramos una contraposición entre dos modos de construcción del pensamiento a través de las imágenes de las abejas y del rumiar —un efecto expresivo, el de la remisión a la vida animal, muy frecuente en Nietzsche como parte del intento de enfatizar el elemento corporal del pensamiento. Así, en el primer fragmento de ese prefacio, nos dice que:

⁷ Para un comentario específico sobre esa cuestión, cf. la segunda parte del libro ya mentado de Heinz Krüger, que se centra en la obra de Nietzsche. En lengua inglesa, un texto ya clásico sobre la cuestión de la relación entre filosofía y escritura en Nietzsche es Nehamas, Alexander (1987), *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press.

Somos desconocidos para nosotros mismos, nosotros conocedores [*Erkennenden*], nosotros mismos para nosotros mismos: hay una buena razón para ello. Nunca nos buscamos a nosotros mismos, ¿cómo podría suceder que algún día nos encontráramos? Con razón se ha dicho: “Donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón”; nuestro tesoro está donde se encuentran las colmenas de nuestro conocimiento. Siempre estamos en movimiento, como animales alados natos y recolectores de miel del espíritu, en realidad sólo nos importa una cosa desde el fondo de nuestro corazón: “traer algo a casa”. En cuanto al resto de la vida, las llamadas ‘experiencias’, ¿quién de nosotros es lo suficientemente serio para ello? ¿O tiene tiempo suficiente? En estas cosas, así, me temo que nunca estuvimos realmente “en estas cosas”: nuestros corazones no están ahí —y ni siquiera nuestros oídos! Más bien como una persona divinamente distraída y ensimismada, cuyas doce campanadas del mediodía acaban de sonar con todas sus fuerzas en su oído, de repente se despierta y se pregunta “¿qué sonó realmente?”, nosotros también nos frotamos la parte detrás de los oídos y preguntamos, completamente asombrados, completamente avergonzados: “¿qué vivenciamos realmente?”, o mejor, “¿quiénes somos en realidad?” y luego, como dije, contamos las doce campanas temblorosas de nuestra experiencia, de nuestra vida, de nuestro ser —¡oh! y en el proceso nos equivocamos... Seguimos necesariamente siendo extraños a nosotros, no nos entendemos, tenemos que confundirnos, para nosotros la frase es siempre “cada uno es lo más alejado de sí mismo”, —para nosotros no somos “conocedores”... (Nietzsche, 2016:247-248)

En un primer momento, el comportamiento de las abejas nos recuerda aquí aquel de las personas comunes, como Nietzsche lo expone, por ejemplo, en el aforismo 3 de *Die fröhliche Wissenschaft*, “*Edel und gemein*” (“Noble y vulgar”). Aunque ‘*gemein*’ se pueda traducir por ‘común’, tiene también la significación utilizada aquí de lo vulgar, ordinario, sin valor, o incluso de lo malo: el trabajo incesante que busca la acumulación de bienes, reglado por el cálculo de lo más eficiente, en el que el pensamiento reflexivo sobre la vida no tiene espacio. Sin embargo, el distanciamiento de “nuestra experiencia” nos remite también a la estructura sistemática de las filosofías del idealismo alemán, como la de Kant, en que la reflexión sobre la vida, sobre “¿quiénes somos en realidad?”, una cuestión empírica, no tiene espacio en la reflexión moral.

El aforismo y, aún más, un libro de aforismos, sin embargo, se resiste a la estructuración sistemática de la vida como procedimiento de encadenamiento lineal, como un paso a paso sin fin de tareas encarnado en la imagen del comportamiento de las abejas de la acumulación incesante de miel. “Un aforismo”, nos dice Nietzsche en *Zur Genealogie der Moral*, “acuñado y vertido con rectitud, todavía no se ‘descifra’ sólo porque ha sido leído; más bien, ahora debe comenzar su interpretación, para lo cual se requiere un arte de interpretación”, y añade que, para este arte de interpretación, “es necesaria ante todo una cosa” que, “en el mejor de los casos, se ha olvidado”, “ante lo cual casi hay que ser una vaca y, en todo caso, no una ‘persona moderna’: el rumiar (*das Wiederkäuen*).” (Nietzsche, 2016:255-256) El rumiar como modo de pensamiento aparece aquí en contraposición al saber de acumulación; en vez

de progresión lineal, se trata de circularidad, sedimentación, matización, transformación.

En este punto, nos gustaría exponer, concretamente, cómo el rumiar se articula en un saber que solo se puede organizar en medio de aquella “adoración de las formas, de los tonos, de las palabras” (Nietzsche, 2013:10) y no en términos cuantitativos. Lo que, desde la perspectiva de lo sistemático caracteriza una debilidad, a saber, la permanencia en lo contingente y lo variable, emerge en la forma del aforismo como su fuerza, caracterizando un modo de conocimiento en inmersión en su objeto como crítica interpretativa del mundo y de sí mismo: crítica del valor de los valores como ciencia jovial. Con su escritura, Nietzsche no buscaría sin más argumentar y persuadir. Lo que busca es sobre todo despertar a las personas que, según él, tendrían una naturaleza noble de un mal sueño, de la “enfermedad” de la verdad, como él lo dice en el prefacio de *Die fröhliche Wissenschaft*, del pensamiento frío y débil del sistema.

Al contrario que la filosofía moral de Kant, en que la ley moral coincide con la estructura de la consciencia misma y, con ello, no constituiría una tarea del pensamiento moral reflexionar sobre las posibilidades de su realización en el mundo o sobre la relación concreta entre felicidad y acción, ya que esa reflexión pertenece a lo empírico, el aforismo de Nietzsche se constituye contra la reflexión abstracta como intento concreto de transformación del mundo en medio de la propia experiencia de su lectura. El saber acumulador sistemático, por ello, indica Nietzsche, no sería *el saber* en sí mismo, sino una forma de saber que se conecta con una forma de escritura, de articulación del pensamiento y con una forma de vida, con una manera de vivir, mientras que lo mismo se puede decir de la ciencia jovial, que él intenta promover en aquellos que, según él, ya tenderían a ella.

En esta dirección, en el inicio del prefacio de *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche pone en cuestión la propia escritura de prefacios: “Este libro quizás necesite no solo de un prefacio; y finalmente quedaría todavía la duda de si alguien, sin haber vivenciado algo similar, podría acercarse a la vivencia (*Erlebnis*) de este libro a través de prefacios.” (Nietzsche, 2013:3) El pasaje es ambiguo: se puede leer tanto como “alguien que no vivenció cosas similares a las experiencias que llevarán a este libro no podrá leerlo” como “no se puede anticipar la vivencia de la lectura de este libro a través de un prefacio”. Y las dos lecturas se complementan: a aquellos que tienden a una vida sistemática, a los así llamados vulgares, según él, el texto aforístico

les parecerá confuso, caótico, no científico, no académico, así como es sistemática la propia idea de que el prefacio se refiera al contenido de un libro como anticipación a él, pues presupone que ese contenido se puede aislar de su vivencia en la lectura misma, en la forma de su realización. El prefacio de *Die fröhliche Wissenschaft*, de este modo, es un contra-prefacio, es ya parte del libro mismo, desafiando esa separación entre forma y contenido. En otras palabras, el libro no simplemente se lee fríamente, sino que, se experimenta concretamente en esa interconexión profunda entre modo de escritura y modo de experiencia.⁸

Este elemento de la aforística tiene una fuerza crítica y productiva insólita que busca actuar en el mundo a través de la articulación de un modo de experiencia específico que no descuida el momento decisivo de la elaboración expresiva para ello y que, al mismo tiempo, no confunde esa fuerza con la necesidad y la universalidad, como lo hace lo sistemático, sino que tiene en cuenta la multiplicidad y la contingencia de lo real. Así, se coloca entre los elementos clave de nuestra interpretación de la aforística de *Minima Moralia*.

Antes de avanzar en la dilucidación del elemento dialéctico y, con ello, en la crítica de Adorno a Nietzsche desde la dialéctica, nos parece muy importante considerar también, aunque más brevemente, la importancia de la aforística de Walter Benjamin para la escritura de Adorno. A ese respecto, Benjamin escribió muchos libros con forma aforística, como, por ejemplo, *Einbahnstraße* (*Calle de dirección única*), *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (*Infancia en Berlín en torno a 1900*) y *Denkbilder* (*Imágenes de pensamiento*). Nos ocuparemos aquí del primero, publicado en 1928. Con referencia a la aforística de Nietzsche, nos parece que hay dos elementos que aproximan *Einbahnstraße* y *Minima Moralia*, diferenciándolas de, por ejemplo, los ya mentados libros de Nietzsche.

El primer elemento tiene que ver con el contenido. Mucho más que en Nietzsche, en Benjamin, así como en *Minima Moralia*, detalles presuntamente más banales y pequeños de la vida cotidiana reciben la atención cuidadosa de los teóricos críticos como huella a partir de la que se enciende la interpretación crítica: un

⁸ Nos parece oportuno indicar aquí que, en términos de terminología, en esta tesis doctoral, con referencia a Adorno, utilizaremos el concepto de ‘experiencia’ (*Erfahrung*), en vez de ‘vivencia’, ‘*Erlebnis*’. Esta opción de terminología ya subraya que, como vamos a indicar en el capítulo cuarto, a pesar de la gran importancia de Nietzsche para Adorno, este último es sobre todo un dialéctico, y, por ello, nos parece más acertado el uso de ‘experiencia’ por su conexión con esta tradición y, en concreto, con el concepto de experiencia de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, en vez de ‘vivencia’ que se conecta con autores como Dilthey, a quien sabidamente Adorno se opone.

elemento que, sin duda, se conecta con la atención al detalle, a lo cotidiano, a lo pequeño que caracteriza a la modernidad en general, y que se refleja así también en la escritura de Benjamin y de Adorno. Con ello, hay muchas temáticas en *Einbahnstraße* que serán retomadas por Adorno años más tarde en *Minima Moralia*.

Así, por ejemplo, en el fragmento titulado “*Souterrain*” (“Subterráneo”) del aforismo llamado “Nr.13” del primer libro, encontramos el tema de la tensión entre la tristeza de la vida adulta y la felicidad de ciertos momentos de la infancia. Relatando un sueño en que, “en una noche de desesperación me vi [...] renovando impetuosos lazos de amistad y fraternidad con el primer compañero de mis tiempos de colegial, a quien llevaba sin ver varios decenios”, Benjamin concluye que, “al despertar”, pudo ver que “la desesperación, como una carga explosiva, había sacado a la luz” “el cadáver de ese hombre”, impidiendo que cualquier otro que “viviera allí alguna vez, pudiera asemejársele en algo.” (Benjamin, 1988:16-17) La relación con el pasado, aquí, está marcada por el sentimiento de la pérdida irrecuperable, es decir, por la melancolía, un tema frecuente en el libro en general, así como en *Minima Moralia*. No sería absurdo presuponer, de hecho, que Adorno se inspira en este aforismo específico al escribir un fragmento del aforismo 72 de su libro, del que vamos a tratar en detalle en el capítulo tercero, que se centra en el problema de la instrumentalidad, en que él escribe que “en una noche de abrumadora tristeza” una “forma incorrecta” del alemán ha conjurado “la melancolía que incontenible descendía a los abismos de la infancia” y “como un eco el lenguaje me lanzó de vuelta la humillación que la infelicidad me causó olvidándose de lo que yo era.” (MM:125)

Ya en “*Hochherrschaftlich möblierte Zehnzimmerwohnung*” (“Piso de lujo, amueblado, de diez habitaciones”), Benjamin describe cómo las novelas policíacas capturaban precisamente la verdad de la organización de las casas burguesas del siglo XIX, en que “la disposición de los muebles es al mismo tiempo el plano de las trampas mortales, y la hilera de habitaciones prescribe a la víctima el itinerario de su huida” (Benjamin, 1988:19), ocupándose así de la manera como la construcción y la decoración de las casas sirven de huella para la interpretación de la violencia social más general. Este tema se repite en Adorno en algunos aforismos, como, por ejemplo, el 18, “*Asyl für Obdachlose*” (“Asilo para los sintecho”).

En esta misma dirección, en el fragmento 10 del aforismo “*Kaiserpanorama*” (“Panorama imperial”), Benjamin se ocupa de la tecnificación de la vida, indicando que “el calor se está yendo de las cosas. Los objetos de uso cotidiano rechazan al

hombre suave, pero tenazmente”, lo que determina un modo de relación con las cosas en que el individuo “se ve obligado a realizar día a día una labor descomunal para vencer las resistencias secretas —no sólo las manifiestas— que le oponen esos objetos” buscando compensar su “frialidad” (Benjamin, 1988:33). Esta misma cuestión sobre la manera en que los objetos, más allá de aparecer como meramente neutros, determinan modos de experiencia y, con ello, se conectan con un modo de existencia social más amplio, se repite en *Minima Moralia* en varios aforismos, como en el 19, “*Nicht anklopfen*” (“No llamar”), en el que Adorno presenta varios ejemplos del proceso en que “la tecnificación hace, por el momento, los gestos precisos y burdos, y, con ellos, a los hombres. Desaloja de los gestos toda demora, todo cuidado, toda civilidad.” (MM:43)

Lo mismo señalan los dos autores sobre la incapacidad de las personas para la conversación, Benjamin en el fragmento número 7 del mismo aforismo, y Adorno en el aforismo “*Taubstummenanstalt*” (“Institución para sordomudos”), que trataremos en detalle en el capítulo tercero. Finalmente, en aforismos como “*Handschuhe*” (“Guantes”) de Benjamin y “*Menschen sehen dich an*” (“Personas te observan”) de Adorno, los dos autores encuentran en la repulsión contra los animales una huella, que lleva a toda la violencia de la represión de los propios hombres en la dinámica de dominación de la naturaleza y de sí mismos.

Con estos paralelos de contenido ante los ojos, consideremos ahora el aforismo “*Tankstelle*” (“Gasolinera”), en el que nos dice Benjamin que:

La construcción de la vida se halla, en estos momentos, mucho más dominada por hechos que por convicciones. Y por un tipo de hechos que, casi nunca, y en ningún lugar, han llegado aún a fundamentar convicciones. Bajo estas circunstancias, una verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse dentro del marco reservado a la literatura: esto es más bien la expresión habitual de su infructuosidad. Para ser significativa, la eficacia literaria sólo puede surgir del riguroso intercambio entre acción y escritura; ha de plasmar, a través de octavillas, folletos, artículos de revista y carteles publicitarios, las modestas formas que se corresponden mejor con su influencia en el seno de las comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro. Solo este lenguaje rápido y directo revela una eficacia operativa adecuada al momento actual. Las opiniones son al gigantesco aparato de la vida social lo que el aceite es a las máquinas. Nadie se coloca frente a una turbina y la inunda de lubricante. Se echan unas cuantas gotas en roblones y junturas ocultas que es preciso conocer. (Benjamin, 1988:15)

Benjamin se ocupa aquí, al inicio del aforismo, del mismo problema de que se ocupa Adorno, aunque desde otros puntos de vista, en el prefacio de *Minima Moralia*, y que constituye uno de los elementos de su diagnóstico de la vida dañada: la prevalencia absoluta del pensamiento sistemático en todas las esferas de la vida, que aquí emerge

en la tensión entre los “hechos”, cuantitativos, y las “convicciones”, cualitativas. Con ello, las capacidades especulativas de los sujetos, es decir, la capacidad de articular lo más particular con lo más general, se atrofian, y el individuo se encuentra enclaustrado en un flujo fragmentario e incesante de hechos, como indicaremos a lo largo de esta tesis. En este escenario, el “gesto universal del libro” tórnase “pretencioso”, abstracto, despegado de la concreción de aquella experiencia fragmentada; el lenguaje, con ello, solo alcanza “eficacia”, siendo “rápido y directo” en intervenciones puntuales. A ese respecto, encontramos, así como ya señalamos en Nietzsche, en la elaboración formal, el momento de reflexión concreta sobre las capacidades de intervención aquí y ahora en lo real. Y, aún más que en Nietzsche, como vamos a subrayar en el capítulo cuarto, con la fragmentación radical de la experiencia en la contemporaneidad, la propia forma textual es obligada a una concentración sobre lo pequeño, el detalle y lo mínimo.

Y, con ello, podemos subrayar el otro elemento, con respecto a la forma, que aproxima aún más *Einbahnstraße* y *Minima Moralia*, apartándolas un poco de Nietzsche, a saber: la composición en constelaciones. De hecho, aunque en Nietzsche la composición aforística se resista al ordenamiento sistemático del texto, muchos aforismos se siguen unos a los otros de cierta manera interconectada, directamente retomando y hasta cierto punto presuponiendo reflexiones anteriores. En *Einbahnstraße* y en *Minima Moralia*, sin embargo, los aforismos no siguen ningún encadenamiento lógico, y nada impide, en principio, leerlos de manera aleatoria. No podemos detenernos en este punto aquí con más detalle, pero buscaremos matizar, sobre todo en los capítulos tercero y cuarto, de qué manera esta composición en constelaciones hace frente a una configuración histórica específica diferente de la Nietzsche. Nos gustaría subrayar aquí, sin embargo, que ya en Benjamin encontramos en la aforística, en referencia a aquella conexión entre elaboración formal y diagnósticos de las condiciones sociales para la intervención crítica, un cambio formal hacia el pensamiento en constelaciones, que hará frente a un proceso de fragmentación de la experiencia. Este cambio lo encontraremos también en *Minima Moralia*.

2. La dialéctica y *Minima Moralia*

Como indicamos en la Introducción, en el prefacio de *Minima Moralia* nos dice Adorno que, el método de su libro “se ha ejercitado” en el de Hegel. Sin embargo, afirma ahí también que “a la teoría dialéctica, contraria a todo lo que viene aislado, no le es por eso lícito servirse de aforismos.” (MM:14) No obstante, la tensión entre aforística y dialéctica no es tan fácil de determinar si consideramos, como hemos hecho, aforísticas más complejas como las de Nietzsche y Benjamin, que no tienden sin más al aislamiento de lo particular en sí mismo y, con ello, a un relativismo ingenuo. En el capítulo cuarto de esta tesis, buscaremos matizar más detalladamente, de qué manera dicho aislamiento se produce en Nietzsche en medio de una consideración de la noción de ‘lo no-verdadero’. Sin embargo, en este capítulo, ya podemos adelantar algunos elementos de esa discusión para subrayar esa diferencia decisiva de “método” entre Nietzsche y Hegel, la cual nos permitirá argumentar en el capítulo cuarto que, en *Minima Moralia*, se trata de una dialectización de la aforística en vez de una “aforistización” de la dialéctica; es decir, que Adorno es un dialéctico, y no solamente un nietzscheano, aunque se posicione críticamente tanto respecto a la tradición dialéctica como contra el propio Nietzsche.

Empecemos considerando, lo que dice Vanessa Vidal en su artículo “*Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno*” (“La idea de la filosofía como crítica en Nietzsche y Adorno”) sobre la relación entre Nietzsche y Hegel con respecto a Adorno desde la *Dialektik der Aufklärung*:

A través de Hegel, Adorno es más dialéctico que Nietzsche, y ‘mito’ e ‘ilustración’ aparecen como mediados dialécticamente: el mito contiene al mismo tiempo un momento mítico y uno de ilustración, y la ilustración puede conducir tanto al progreso como a la regresión. Hay una mediación concreta entre los dos momentos, que en Nietzsche, aunque luchan entre sí, todavía se ve como una oposición bipolar. ‘Mito’ e ‘ilustración’ no solo hacen posible la historia a través de su opuesto absoluto como en Nietzsche, sino que ambos ya contienen su opuesto en sí mismos. (Vidal, 2006:197)

En la *Dialektik der Aufklärung*, por tanto, no se trata de presentar la dinámica entre mito e ilustración como una lucha entre dos polaridades absolutas —como encontrábamos, por ejemplo, en la contraposición de Nietzsche entre fuertes y débiles—, sino de indicar cómo los dos elementos están mediados uno con el otro. O, para expresarlo en términos aún más generales, lo positivo y lo negativo, la identidad

y la no-identidad, en la dialéctica, se realizan concomitantemente uno en medio del otro y no se excluyen en una contraposición.

Para poder dar concreción aquí a ese elemento, pasando luego a indicar su importancia para la forma de *Minima Moralia* y, con ello, en la próxima sección, justificar nuestra opción metodológica por la interpretación que desarrollamos, nos gustaría recurrir aquí a la lectura de Adorno de la tercera antinomia de la razón pura de Kant entre causalidad y libertad. Aunque Kant no se considere un autor dialéctico, como indica Adorno en su curso *Probleme der Moral Philosophie* en una interpretación que recuperará en la tercera parte de la *Negative Dialektik*, en las antinomias de la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), encontramos un tratamiento de las antinomias de la razón que, en muchos momentos, tiende hacia lo que, después, Hegel recuperará como centro de su filosofía. Nos parece oportuno, además, recurrir a Kant tanto por las críticas que presentamos de Nietzsche contra él como por la importancia que el pensador idealista, a pesar de todas las críticas que le hace el propio Adorno, tiene en la obra de este último.

En la sexta lección de *Probleme der Moral Philosophie*, Adorno nos ofrece la siguiente presentación general de la tercera antinomia:

Si la causalidad gobierna absolutamente, es decir, si no hay nada más que la ley causal, entonces se convertiría en un absoluto el orden de las leyes [*gesetzmäßig*], es decir, aquello que es necesario para la dominación de lo extrahumano y de lo intrahumano, impuesto por las personas sobre las cosas en sí mismas, de las que realmente no se sabe nada. Se le daría al absoluto mismo el mismo carácter de ceguera y exterioridad que, como les expliqué la última vez a propósito de Kant, se aplica también a la causalidad natural y al conocimiento a partir de categorías en el sentido del propio Kant. La dominación de la naturaleza —y con esto se podría decir: como dominación ciega como mera naturaleza— se convertiría entonces en un absoluto. Pero si, por el contrario, no hubiera nada más que libertad, como se expresa Kant, “libertad sin guía” o sin ley según la cual se constituye la conexión de los fenómenos, entonces se trataría de una libertad que carece por completo del momento de legalidad [*Gesetzmäßigkeit*] y, también, de una recaída en una mera relación natural, es decir, en el estado caótico de la naturaleza como mera arbitrariedad. (Adorno, 2015:87)

Las ideas de absoluta causalidad y de absoluta libertad, son criticadas por Kant como conceptos abstractos del pensamiento precrítico. La primera determina la realidad como si esta estuviera en sí misma organizada en las categorías que se impone sobre ella para su dominación. O sea, convierte la dominación de la naturaleza, que parte de los seres humanos, en algo natural, “absoluto”. La segunda idea atribuye a la experiencia humana en sí misma el distanciamiento ante lo real, necesario para su ordenamiento, desconectándole así de su carácter de ordenación, de dominación a

través de leyes. O sea, ella fetichiza el distanciamiento de la consciencia ante lo real para su dominación a través de leyes causales, como si fuera una distancia en sí misma, sin ninguna conexión con aquella dominación. La reconstrucción de Adorno de esa antinomia se extiende por muchas lecciones, de manera que se van añadiendo progresivamente varios matices y diferentes puntos de vista sobre la cuestión. Aquí, nos gustaría centrarnos en el momento dialéctico de la construcción de Kant de la noción de ‘libertad’.

Esta noción, como podemos ver en la presentación de Adorno, no puede confundirse con la de ‘pura indeterminación’, como frecuentemente lo conciben, por ejemplo, las teorías liberales. De hecho, si fuera posible algo como una acción de pura indeterminación, esto implicaría que lo real podría en todo momento tornarse indeterminado debido a ese tipo de acción, es decir, sería consumido por el caos. En otras palabras, si algo completamente sin ley pudiera ocurrir, eso implicaría que ninguna ley sería efectivamente una ley, que toda la realidad a todo tiempo podría ser alterada aleatoriamente por acciones de pura indeterminación. Si esto fuera posible, sin embargo, si la realidad misma fuera caótica, aleatoria, indeterminada, la idea misma de libertad como pura indeterminación se derrumbaría, porque, en ese caso, no representaría ninguna diferencia con respecto a lo real, que sería igualmente indeterminado.

Así, podemos ver cómo la libertad solo se puede pensar como algún tipo de diferencia con respecto a una causalidad, como libertad *de* algo específico, *de* una ley y determinación específicas y, de esa manera, no se deja pensar como pura indeterminación, sino como indeterminación *desde* algo específico, lo cual la determina. Al contrario, lo puramente indeterminado, en esa pureza, no puede confrontarse con ninguna determinación específica, de manera que no tiene substancia y, así, no puede llevar a ningún tipo de acción. Kant procede en esa construcción, como enfatiza Adorno a lo largo de sus lecciones, de manera dialéctica, justamente porque critica a la idea de libertad como pura indeterminación no desde fuera, sino desde dentro, desde de sus propias presuposiciones, de manera inmanente. Con ello, Kant, subraya Adorno, en algunos momentos tiende a la determinación de la libertad como un concepto antinómico, es decir, necesariamente e insuperablemente contradictorio; una identidad no idéntica a sí misma, que se contradice a sí misma.

Kant, sin embargo, tiende en general a resistir a esa conclusión. Como explica Adorno:

Kant fue rigurosamente hasta los límites de la consciencia sobre este problema del que les hablo hoy, pero por una necesidad arquitectónica, por así decirlo, de mantener las dos esferas de la razón teórica y de la razón práctica claramente separadas entre sí, no sacó todas las consecuencias de esto. Y en lugar de reflexionar sobre esta contradicción misma y avanzar desde ella, se ha detenido en esta contradicción como una entre dos esferas que son fundamentalmente independientes entre sí. Esta diferencia [*Differenz*] entre un procedimiento de este tipo, que distribuye las contradicciones, por así decirlo, departamentalmente en dos esferas diferentes, y otro que lleva en frente las contradicciones y busca penetrar en los hechos a través de la realización de la contradicción misma, es la contradicción [*Widerspruch*] entre el pensamiento tradicional —o como lo llama Hegel: pensamiento reflexivo— y un pensamiento realmente dialéctico. [...] Así que para Kant se trata de la confrontación del contenido estricto de un concepto, o mejor dicho, de la confrontación de lo requerido en el concepto mismo de causalidad con la consecuencia —y ambos terminan necesariamente en conflicto, de manera que se presenta ahí así una dialéctica. Kant dice: “esta dialéctica consiste en un error”; Hegel, por otra parte, diría: “si esta dialéctica, esta confrontación, surge como inevitable, como lo es en el sentido del argumento de Kant, entonces no se trata de un error, sino más bien de una contradicción a la que la necesidad misma es inherente”. Y eso significa que con él se confiere a la contradicción misma, tanto en la realidad como en el progreso de nuestro conocimiento, una dignidad completamente diferente que con Kant, quien simplemente dice de manera bastante inofensiva e ingenua en el sentido de la lógica tradicional: donde hay una contradicción, debe haber un error, como si se nos certificara, como si lo tuviéramos en el bolsillo, que el mundo está organizado *a priori* sin contradicciones como el sistema de lógica integral que hemos puesto alguna vez sobre este puramente caótico y difícil mundo para los fines de su dominación científica. (2015:72-73)

Esta concentración en las contradicciones que introduce Hegel, sin embargo, no implica tampoco una parálisis del pensamiento, porque dichas contradicciones no son abstractas, sino que se articulan en los desarrollos históricos específicos en que se hacen mundo. Es decir, pensar dialécticamente significa buscar “penetrar en los hechos a través de la realización de la contradicción misma”, porque las contradicciones mismas constituyen lo real. No se trata, con ello, por ejemplo, de la antinomia entre causalidad y libertad en sí misma, sino de una contradicción que adquiere diferentes configuraciones en cada una de las configuraciones históricas específicas. Y, con ello, en *Minima Moralia*, la contraposición entre causalidad y libertad no se articula de manera abstracta, sino en su materialización en la configuración del momento histórico concreto.

A ese respecto, Hegel y Nietzsche se posicionan contra Kant justamente en ese aspecto de la apertura del pensamiento al movimiento y a la transformación histórica. Contra Nietzsche, sin embargo, se puede decir que la dialéctica es la que, de hecho, apunta hacia la realización de esa apertura en la medida en que no hay nada en lo real que sea completamente estable en sí mismo, en la medida en que cada concepto, por ejemplo, es interpretado en su contradicción consigo mismo desde dentro. Efectivamente, como vamos a indicar más detalladamente en el capítulo segundo con

el ejemplo de la interpretación de Adorno de la contradicción entre fidelidad y desapego, haciendo referencia a un aforismo en que Nietzsche trata de esa misma cuestión, la contraposición estática que este último establece entre polaridades excluyentes acaba por no percibir la mediación entre ellos; es decir, descuida cómo el desapego constituye una forma de fidelidad, mientras que esta última también una forma de desapego. Y, en ese descuido sí se puede decir que la reflexión trata a sus objetos como si estuvieran aislados unos de los otros, y esto no es aceptable para la dialéctica. Con ello, la interpretación dialéctica propuesta por Adorno es capaz de ir más allá de presuntas polaridades absolutas, apuntando hacia su transformación desde de sus tensiones internas. Cuando Adorno afirma, que el método de *Minima Moralia* ya se ha ejercitado en lo de Hegel, esto significa que ellas siguen este modo de proceder, y su interpretación por nuestra parte tendrá que tener en cuenta ese elemento decisivo.

Sin embargo, determinando ese modo de proceder inmanente como elemento constituyente de la dialéctica, es justamente ahí que encuentra Adorno el punto central de la crítica a Hegel, es decir, al momento sistemático de su obra que se opone a la dialéctica misma. En el prefacio de *Minima Moralia* afirma:

El gesto protocolar con que Hegel, en contradicción con su propia perspectiva, trata continuamente a lo individual proviene, de un modo harto paradójico, de su necesaria inclinación al pensamiento liberal. La representación de una totalidad armónica a través de sus antagonismos le obliga a atribuir a la individuación, por más que la determine siempre como momento impulsor del proceso, sólo un rango inferior en la construcción del todo. El hecho de que en el pasado histórico la tendencia objetiva se haya impuesto por encima de las cabezas de los seres humanos, o mejor, mediante la anulación de lo individual, sin que hasta hoy haya tenido lugar la consumación histórica de la reconciliación, construida en el concepto, de lo universal con lo particular, aparece en él deformado: con superior frialdad opta una vez más por la liquidación de lo particular. En ningún lugar pone en duda el primado del todo. [...] Al hipostasiar Hegel la sociedad burguesa, así como su categoría básica, el individuo, no llevó a cabo verdaderamente la dialéctica entre ambos. Ciertamente él se apercibe, con la economía clásica, de que la propia totalidad se produce y reproduce a partir de la trama de los intereses antagonicos de sus miembros. Pero el individuo como tal tiene para él notoriamente, y de un modo ingenuo, el valor de una realidad irreductible que, en la teoría del conocimiento, él justamente disuelve. Sin embargo, en la sociedad individualista no solo se realiza lo universal a través del juego conjunto de los individuos, sino que, además, es la sociedad la sustancia del individuo. (MM:15-16)

La tensión de Hegel contra Hegel, aquí, aparece en términos de aquella entre su teoría del conocimiento y su teoría histórico-política. Siguiendo lo que indicamos con respecto a las nociones de ‘libertad’ y de ‘causalidad’ en la tercera antinomia kantiana, desde una perspectiva dialéctica, sociedad e individuo, del mismo modo, no se contraponen de manera absoluta, sino se encuentran mediados. En su presuposición

de una tendencia histórica general que llevaría a una figura final del Espíritu, Hegel procedería sistemáticamente en vez de dialécticamente, porque presupone ahí una superación final de las contradicciones. No podemos ocuparnos en detalle en esta tesis doctoral de la lectura de Adorno de la filosofía de Hegel. Aquí, hemos de limitarnos a reflexionar sobre qué implicaciones tiene esta crítica de Adorno a Hegel a partir del propio Hegel para la forma del aforismo de *Minima Moralia*.

De este modo somos llevados al problema de la especulación dialéctica, volviendo al problema presentado en la Introducción sobre la tensión entre fragmentación y totalidad. Como trataremos en detalle en el capítulo cuarto, nos parece un rasgo distintivo de los aforismos de Adorno, que estos no renuncien al elemento especulativo de la dialéctica hegeliana, aunque busquen transformarlo en una especie de especulación negativa. A ese respecto, como indicamos, la tensión entre aforística y dialéctica, tras la elaboración de la primera por Nietzsche, no se deja reducir a una confrontación entre la negación absoluta de la especulación y la afirmación de un sentido general de la historia, ya que, como indicamos en la sección anterior, la genealogía nietzscheana no renuncia a una cierta interpretación general de la historia y de los hechos. Es decir, aunque Adorno afirme, en el prefacio de *Minima Moralia*, que Hegel se oponía a los aforismos porque la teoría dialéctica sería “contraria a todo lo que viene aislado”, en la aforística de Nietzsche no se trata propiamente de una fragmentación relativista radical, ya que encontramos ahí un esfuerzo de interpretación, mientras que, en el propio Hegel encontramos un movimiento, como indicó Adorno, no-dialéctico hacia el aislamiento del individuo como elemento irreducible. De esa manera, interpretar de qué manera, contra Nietzsche y Hegel, *Minima Moralia* mantendría el impulso especulativo dialéctico, aunque transformado, pasa por la exposición de su articulación específica de la relación entre sociedad e individuo, universal y particular.

A este respecto, nos parece que el ejemplo de Benjamin ilumina este problema, es decir, el de la dificultad de articular los elementos constelativos de la aforística y especulativos de la dialéctica en sus esfuerzos, respectivamente, por no descuidar la particularidad de lo individual y por ir más allá de ella hacia su determinación en el todo. Consideremos una vez más el caso específico de *Einbahnstraße*. Así, Adorno afirma sobre ese libro en su texto “*Benjamins Einbahnstraße*” (“Calle de dirección única de Benjamin”), publicado en *Noten zur Literatur*:

[...] los fragmentos de *Calle de dirección única* no son imágenes como los mitos platónicos de la caverna o del carro. Son, más bien, garabatos misteriosos que evocan parabólicamente lo indecible en palabras. No quieren tanto detener el pensamiento conceptual como sorprender con su enigmática forma y, por tanto, poner en movimiento el pensamiento, pues en su forma conceptual tradicional, éste se antoja rígido, convencional y anticuado. Lo que no se puede demostrar en el estilo habitual y, sin embargo, es transitorio, debe espolear la espontaneidad y la energía del pensamiento y, sin que esto se tome al pie de la letra, producir chispas en una especie de cortocircuito intelectual que, de repente, ilumina, cuando no enciende lo familiar. (Adorno, 2003:662)

Desde esa perspectiva, la experiencia de lectura de las imágenes de pensamiento (*Denkbilder*) de Benjamin estaría marcada por una apertura al movimiento que se materializa en la escritura en el elemento constelativo. La secuencia de fragmentos, en su resistencia a la generalización y a la jerarquía, intenta dar fuerza nueva al lenguaje poniéndolo en movimiento al “producir chispas en una especie de cortocircuito intelectual”, iluminando elementos de sus objetos que fueron soterrados por la lógica sistemática cuantitativa.

Por ello, nos dice Adorno, por ejemplo, respecto de los sueños que:

Para esta forma filosófica era esencial encontrar un estrato en el que el espíritu, la imagen y el lenguaje se conectaran. Pero ese es el del sueño. De ahí que el libro contenga incontables sueños y reflexiones sobre sueños. Tienen prioridad en él los conocimientos adquiridos en la zona onírica. Pero este procedimiento no tiene sino escasa similitud con la interpretación freudiana de los sueños a la que Benjamín a veces alude. Los sueños no se plantean como símbolos de lo anímico inconsciente, sino que se los toma literal y objetualmente. Dicho freudianamente, de lo que en ellos se trata es del contenido manifiesto, no de su pensamiento latente. (2003:662)

De esa manera, en el libro de Benjamin encontramos una cierta resistencia a un movimiento interpretativo que buscaría alzarse desde la inmediatez de los contenidos del sueño hacia una estructura más general que les daría un sentido. El elemento constelativo, así, se presenta como contraposición a la interpretación de sentido en la que lo particular se subsume a lo general. La insistencia en el contenido manifiesto de los sueños significa dar atención a sus detalles, a su forma específica, contra la prisa que los ignora en favor de una lectura en búsqueda de rasgos generales que lleven a un origen, a un fundamento.

Al mismo tiempo, no obstante, la especulación no está ausente este libro de Benjamin. En el mentado “*Hochherrschaftlich möblierte Zehnzimmerwohnung*”, por ejemplo, la particularidad de la organización de las casas burguesas se articula con la violencia social sistemática y esta mediación es iluminada en la lectura de Benjamin

de las novelas policíacas. Y en “*Tankstelle*”, la imagen de que “las opiniones son al gigantesco aparato de la vida social lo que el aceite es a las máquinas. Nadie se coloca frente a una turbina y la inunda de lubricante. Se echan unas cuantas gotas en roblones y juntas ocultas que es preciso conocer” (Benjamin, 1988:15) ilumina el reto de constituir una crítica social transformadora en medio de la prevalencia de la forma sistema, de los hechos cuantitativos, subrayando la tensión entre lo mínimo de lo particular y el todo social.

La diferencia entre *Einbahnstraße* y *Minima Moralia*, de esa manera, nos parece que se puede interpretar desde sus materializaciones específicas de la tensión entre aforística y dialéctica. Aunque no podamos profundizar aquí sobre este problema, que nos obligaría a considerar más matizadamente la obra de Benjamin, nos parece que en *Einbahnstraße* se puede encontrar una cierta mala disonancia, es decir, una disonancia no dialectizada entre aquellos dos elementos. De una parte, encontramos imágenes dialécticas que iluminan la mediación de lo particular en el todo; pero, de otra, en el texto como un todo, la insistencia en lo contingente se materializa, como afirma Adorno, en la insistencia en el contenido manifiesto y en la resistencia contra el impulso interpretativo más allá de él. Estos dos impulsos de la escritura de *Einbahnstraße*, nos parece, se niegan un al otro y no se articulan, de manera que encontramos ahí momentos de imágenes dialécticas especulativas en medio de un flujo de escritura que al mismo tiempo se resiste de ir más allá de esos momentos hacia un diagnóstico crítico especulativo más general.⁹

En esta dirección, con respecto a la diferencia de la actualización de Hegel por Benjamin y Adorno, afirma Sergio Sevilla en su artículo “El lenguaje en la teoría crítica”:

⁹ Se podría, en esta dirección, plantear la hipótesis de que esta mala disonancia, que impone límites a la especulación, se conecta en ciertos momentos de la obra Benjamin a su noción de lo ‘originario’. En textos como “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*” (“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de lo humano”) y “*Die Aufgabe des Übersetzers*” (“La tarea del traductor”), por ejemplo, aunque él insista en el elemento de la mediación histórica del lenguaje, encontramos ahí también una noción de ‘lenguaje puro’ (Benjamin, 1991:19), como una estructura pre-empírica en la que los diferentes lenguajes encuentran su mediación. A ese respecto, Vanessa Vidal, haciendo referencia al texto de Benjamin *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (*El origen del drama barroco alemán*), indica cómo la noción de ‘alegoría’ pretendidamente recuperaría elementos que escaparían al movimiento histórico como si fueran naturales, que estarían en el ‘origen’. Con ello, encontraríamos ahí un momento no suficientemente dialéctico de Benjamin (Vidal, 2021:119-120), el que de esa manera posiblemente se conecta con esta tensión que subrayamos aquí entre constelación y especulación en la escritura de *Einbahnstraße*.

La estrategia de Benjamin le lleva a privilegiar el lugar del lenguaje en la elaboración de la experiencia de un modo tal que le permite prescindir de la superación hegeliana del idealismo trascendental. El alcance de esta operación teórica ha de medirse por el precio que impone a la nueva noción de ‘crítica’ el hecho de abandonar una teoría normativa de la razón. Lo que acaba por diferenciar sus respectivos modos de proceder es —o eso pretendo mostrar— una noción de ‘experiencia’ que, en Benjamin, no es tributaria de la *Fenomenología del Espíritu* y, en Adorno, lleva a pensar a fondo la dialéctica en términos que renuncian a la salida de las contradicciones. (Sevilla, 2023:433)

La estrategia de Benjamin, así como la de Adorno, les lleva a “abandonar una teoría normativa de la razón”, defendiendo el énfasis en la inmanencia de la configuración histórica del lenguaje. No obstante, en Benjamin, la noción de ‘experiencia’ “no es tributaria de la *Fenomenología del Espíritu*”, diferentemente de en Adorno, y posiblemente esto elemento se conecta con aquella mala disonancia entre los momentos aforístico y dialéctico en *Einbahnstraße*.

“Sin embargo, en la sociedad individualista no solo se realiza lo universal a través del juego conjunto de los individuos, sino que además es la sociedad la sustancia del individuo” (MM:16), nos decía Adorno en el pasaje en que critica a Hegel en *Minima Moralia*. Pero aquí encontramos, igualmente, de cierta manera con Hegel, una posible crítica a Nietzsche y a Benjamin: si uno, contra la generalización especulativa, se cierra en lo particular, se pierde de vista la articulación de lo particular en el todo. “La sociedad” es “la sustancia del individuo” de manera que este último no se deja pensar aisladamente como pura particularidad. Al contrario, los propios antagonismos sociales se reproducen en él y lo constituyen, y la escritura crítica de Adorno buscará materializar en sí misma la experiencia de esa mediación.¹⁰

La concentración sobre dichos contenidos manifiestos que subrayamos en Benjamin, nos parece que, de cierta manera, lleva al extremo justamente aquel elemento del rumiar e intervención que indicamos como crucial en Nietzsche; pero,

¹⁰ En este punto, no podemos dejar de indicar la importancia de Freud para Adorno en la interpretación de los antagonismos sociales como constituyentes del individuo. En *Minima Moralia*, en la secuencia de aforismos que va desde el 36 hasta el 40, Adorno se ocupa directamente de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, a lo largo de todo el libro, encontramos referencias a esa teoría, como vamos a indicar en nuestras lecturas de los aforismos en esta tesis doctoral. Sobre la discusión entre especulación y constelación en conexión con la tensión entre sociedad e individuo, cf. el aforismo 37, “Más acá del principio del placer” (“*Diesseits des Lustprinzips*”), una inversión del título del texto de Freud *Más allá del principio de placer* (*Jenseits des Lustprinzips*). En ese aforismo, de manera muy próxima al tratamiento de Adorno de la tercera antinomia de Kant, encontramos el carácter antinómico del yo, que se debate entre la adaptación represiva a lo social y la posibilidad de superación de esa represión como dominación de la naturaleza misma. Aunque Adorno identifique igualmente en Freud la no mediación dialéctica entre las polaridades de su teoría, se puede indicar, con Freud y contra Nietzsche, como haremos en el próximo capítulo, cómo dichos impulsos (*Triebe*) no se encuentran en absoluta contraposición a la razón, en la medida en que ellos mismos son producidos y tienen una racionalidad propia, lo que indica la repetición social de estructuras patológicas, como subraya Adorno en el aforismo 40.

con su resistencia a la especulación en la reflexión sobre la experiencia social, el propio esfuerzo crítico de la composición textual es socavado. Así como sucede en Nietzsche, la aforística de Benjamin, nos parece que, al menos en *Einbahnstraße*, no objetiva lo social como totalidad y, con ello, no es capaz de resistir al momento fragmentario de ese sistema: este último no es simplemente jerarquía y verticalización, sino también aislamiento y horizontalización. En otras palabras, si la concentración sobre el contenido manifiesto resiste al descuido de sus especificidades en favor de lo más general, la renuncia a este último implica, igualmente, la no articulación de la determinación general de lo particular en la sociedad existente y, con ello, lo aísla y pierde incluso esa particularidad que busca defender. El reto ante que se encuentra Adorno ahora, es el de resistir a toda cristalización de contraposiciones fijas, es decir, abrirse al movimiento de lo real sin recurrir a un criterio normativo de razón, como afirmaba Sevilla, y, al mismo tiempo, no descuidar la experiencia de la mediación de lo particular en lo total.¹¹

Con estas consideraciones podemos indicar mejor por qué Adorno, a pesar de las críticas ya mencionadas contra Kant a los momentos abstractos y, con ello, autoritarios, de su pensamiento, sigue dedicando no obstante tanta atención a su obra. Así como busca pensar a Hegel dialécticamente contra Hegel, hace lo mismo con Kant, y, en Kant, contra Kant mismo, encuentra rasgos que apuntan hacia un pensamiento moral dialéctico-negativo. Como subraya Adorno repetidas veces en *Probleme der Moralphilosophie*, en la formulación kantiana de libertad como una ley, como una causalidad a partir de una ley, encontramos condensado no simplemente el carácter insuperablemente antinómico de la noción de ‘libertad’, que es, al mismo tiempo, ley y no-ley y también su potencialidad crítica. Pensar a la libertad como causalidad desde una ley racional, y no como pura espontaneidad contra la causalidad natural, indica el impulso de lo humano de ir más allá de la dominación de la naturaleza misma, de ir más allá de la reducción de la causalidad a control, sistema, lógica, desarrollando así, de otro modo, la idea de causalidad.

Al mismo tiempo, sin embargo, la libertad kantiana como ley no se convierte en pura causalidad, ya que se determina contra la causalidad natural. Se trata, así,

¹¹ Para una reflexión detallada sobre esa cuestión con referencia a las diferencias entre Benjamin y Adorno, cf. el artículo de Sergio Sevilla de 2023 “El lenguaje en la teoría crítica”. Cf. en especial la página 442, en que la concepción de historia es articulada con esa tensión específica en Benjamin entre inmanencia radical y crítica, así como con la crítica de Adorno a la articulación de ese problema por su amigo Benjamin.

antinómicamente, de ir más allá de lo natural dentro de lo natural mismo, sin pretender superarlo por completo. La razón de Kant, sea pura, sea práctica, a pesar de su división departamental en dos, es, al mismo tiempo, una única razón, y la tensión entre las dos formas de causalidad que concibe, a partir de la causalidad natural y de la causalidad desde la libertad, indica el carácter antinómico de la razón misma; es decir, indica la tensión interna de la propia razón, la de la potencialidad de la razón ir más allá de sí misma sin, sin embargo, presuponer que podría existir, como pura libertad, sin referencia a su momento de causalidad sistemática.

A ese respecto, si, de una parte, tanto Hegel como Nietzsche critican a Kant por su abstracción y por la conversión de la filosofía en reflexión sobre método en vez de sobre lo real mismo, y si, de hecho, como subrayamos en la sección anterior, podemos indicar cómo las condiciones socio-históricas determinan la impotencia de la reflexión filosófica en la Alemania del siglo XVIII, Adorno va a reconocer igualmente en la división entre fenómeno y cosa en sí un momento de verdad del pensamiento moral kantiano en relación a la alteridad del mundo. Este momento de verdad se materializa, simultáneamente contra la aforística de Nietzsche y contra el Espíritu Absoluto de Hegel, en la imposibilidad de que la tensión entre cosa en sí y fenómeno pueda superarse definitivamente, y, con ello, se materializa también en la insistencia en el carácter insuperablemente antinómico de la reflexión moral (Adorno, 2015:143-144).

Aunque no se trate de fetichizar la impotencia que marca la separación fenómeno y cosa en sí en Kant, se trata sin embargo de reconocer no solo el elemento de la impotencia como parte de la reflexión moral, sobre todo en medio de la vida dañada, sino, también, el momento de no resolución de la tensión entre sujeto y objeto, justamente porque esa mediación misma es antinómica. En Kant, así, encontramos la potencialidad de una formulación negativa de la noción de ‘libertad’, que no es relativista, pura indeterminación, en la medida en que se presenta como una ley, una causalidad desde una legalidad (*Gesetzmäßigkeit*), pero que tampoco descuida su limitación ante la causalidad del mundo, en la medida en que se presenta como resistencia a esa causalidad.

En su ensayo “*Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*” (“Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin”) que se encuentra en *Noten zur Literatur*, Adorno formula precisamente en esta dirección la tensión entre lenguaje sistemático y lenguaje antisistemático:

La sublevación paratáctica contra la síntesis tiene su límite en la función sintética del lenguaje en general. Se apunta a una síntesis de tipo diferente, su autorreflexión crítica del lenguaje, mientras que el lenguaje retiene con todo una síntesis. Romper su unidad sería el mismo acto de violencia que la unidad provoca; pero la figura de la unidad es transformada por Hölderlin de tal modo que, en ella, no solo aparece de nuevo [*widerscheint*] meramente lo múltiple — eso es igualmente posible en el lenguaje sintético heredado—, sino que la unidad misma muestra que ella se sabe como no no concluyente. Sin unidad, en el lenguaje no habría nada más que naturaleza *diffuse*; la unidad absoluta era el reflejo de ello. (Adorno, 2003:458)

En la última frase de este pasaje, refiriéndose ahora al lenguaje, encontramos retomada la antinomia entre causalidad y libertad. Sin unidad, es decir, sin determinación, como presunta pura indeterminación, como presunta libertad absoluta, tendríamos caos, naturaleza *diffuse*; pero la unidad absoluta, por contrario, la causalidad absoluta, sería la petrificación directa del momento ciego del caos en ley. De este modo, la elaboración del lenguaje logra resistir a lo sistemático solo si se configura como un lenguaje, cuya especificidad se determina en contraposición al lenguaje sistemático, en vez de renunciar sin más a “la función sintética” como presunta pura libertad.

Eso no significa simplemente reflejar “meramente lo múltiple”, al que el momento aforístico de Benjamin en su insistencia sobre los contenidos manifiestos tiende en *Einbahnstraße* contra sus momentos dialécticos. Por ello, no se trata en *Minima Moralia* de un encerramiento en una inmanencia radical que se resista a la especulación. Se trata, más bien, de una escritura que se articula en torno al carácter antinómico de lo individual, en la que la tensión entre particular y universal produce desde dentro lo negativo, en la que la libertad, como principio crítico, determina especulativamente desde la multiplicidad de lo real una ley general. Nos parece, con ello, que el impulso crítico que se encuentra en la formulación de *Minima Moralia* es el de lograr elaborar especulativamente en la escritura, como resistencia a la mediación socialmente prevalente entre el todo y las partes, otra mediación entre lo particular y lo universal que se resista específicamente a aquella mediación social. Interpretar este esfuerzo del libro es el objetivo de esta tesis doctoral.

3. Elaboración formal, experiencia de lectura e interpretación inmanente

La atención a la elaboración formal de la escritura se sigue tendencialmente de los impulsos críticos de las dos tradiciones, la aforística y la dialéctica. Con respecto a la

primera, como indicamos en la primera sección en referencia a Nietzsche, la escritura aforística, más allá de sencilla cuestión estilística, se conecta con un modo de experiencia que se contrapone así a la forma sistemática y a su modo de experiencia específico. Y lo mismo se puede decir con respecto a la segunda. De hecho, en “*Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*”, Adorno establece un paralelo entre la poesía de Hölderlin y la escritura de Hegel, y subraya la atención al aspecto de la elaboración de la forma en este último:

En virtud de su objetivación, el *logos* había estorbado el aspecto escurridizo del relato; la autorreflexión poética tardía de Hölderlin lo rescata. Ésta también converge en ello, del modo más sorprendente, con la textura de la prosa de Hegel que, en paradójica contradicción con el propósito sistemático, según su forma, escapa tanto más a las pinzas de la construcción cuanto con menos reservas se entrega a ella, conforme al programa de la introducción a la *Fenomenología*, al “puro observar”, y la lógica se le convierte en historia. (Adorno, 2003:456)

En contraposición al momento sistemático de su obra, la concentración dialéctica en la especificidad de cada configuración histórico-social de la estructura antinómica de la consciencia exige atención también a la especificidad de la constitución formal de cada configuración. Así, con dicho “puro observar”, es decir, con la inmersión en la inmanencia de su objeto, la historia toma el lugar de la lógica, y la propia escritura dialéctica incorpora esa intención. En esta dirección, Adorno afirma en *Probleme der Moralphilosophie* que “es tarea de la presentación filosófica que ella, como presentación, es decir, también en el cómo, en el modo de presentación, intente expresar —lo mejor posible— lo que se debe decir en ella en el contenido”, de manera que: “también forma parte de la filosofía que la forma y el contenido no puedan separarse una del otro” (Adorno, 2015:40-41).

A ese respecto, para indicar aún más concretamente la importancia de una lectura que se centre en la especificidad de la elaboración formal del texto para la interpretación de sus impulsos críticos, podemos considerar un paralelo entre dos pasajes de Adorno: uno de “*Der Essay als Form*” (“El ensayo como forma”) y otro del aforismo 44 de *Minima Moralia*, titulado “*Für Nach-Sokratiker*” (“Para postsocráticos”). Así, en el primer texto mencionado, Adorno afirma que:

[...] para él [el ensayo] la cultura no es un epifenómeno por encima del ser que haya que destruir, sino que lo subyacente a ella misma es *thései*, la falsa sociedad. Por eso, para él, el origen no vale más que la superestructura. Su libertad en la elección de los objetos, su soberanía frente a todas las “*priorities*” del hecho o de la teoría, la debe a que, para él, todos los objetos están, en cierto modo, a la misma distancia del centro [*Zentrum*]: del principio que embruja a todos. (Adorno, 2003:30)

Mientras que en *Minima Moralia* leemos:

Pensar dialécticamente significa, en este aspecto, que el argumento debe adquirir el carácter drástico de la tesis, y la tesis contener en sí la totalidad de su fundamento. Todos los conceptos-puente, todas las conexiones y operaciones lógicas auxiliares que no estén en la cosa misma, todas las inferencias secundarias y no impregnadas de la experiencia del objeto, deben eliminarse. En un texto filosófico, todos los enunciados deberían estar a la misma distancia del centro [*Mittelpunkt*]. (MM:79)

Si el diagnóstico de *Minima Moralia* de la vida de este momento histórico como vida dañada se refiere a la prevalencia absoluta en todos los campos de la existencia de lo sistemático, la forma del texto crítico no se configura como pura oposición a esa determinación, sino como resistencia específica contra ella, contra su carácter jerárquico y abstracto. La ausencia de prioridades en la elección de los objetos de la crítica, es decir, su momento constelativo, se articula con la denuncia de una determinación general de la vida según un mismo principio “que embruja a todos”. La constelación como principio de composición textual se presenta, simultáneamente, como consecuencia y forma de denuncia de la completa homogenización de la vida, y no como una mera cuestión de estilo. Por el contrario, la articulación de prioridades falsearía lo real, en la medida en que el sistema determina todos los campos de la existencia, mientras que la composición constelativa es capaz de objetivar, en su forma misma, esa homogenización, es decir, que todos “los objetos están, en cierto modo, a la misma distancia del centro”.

Como decíamos en la sección anterior y intentamos mostrar en esta tesis de doctorado, la composición en constelación solo realiza su potencial crítico en conexión con su momento dialéctico. Es decir, si la interpretación de cada objeto no se aísla en sí misma, apuntando, al mismo tiempo, hacia una determinación general como una forma de libertad que, a su vez, se resiste contra esa determinación. O, en otras palabras, una composición de la escritura que no articule también un momento especulativo, que no apunte más allá de cada texto particular, tiende a la reproducción de la fragmentación de la existencia, que una es parte tan constitutiva de la vida dañada como la imposición homogeneizadora de lo sistemático en todos los campos de la vida.

De esa manera, el paralelo entre la sociedad, en la que todos los objetos “están en cierto sentido a la misma distancia del centro: del principio que embruja a todos”,

y el texto, en el que “todos los enunciados deberían estar a la misma distancia del centro”, señala un juego entre sociedad, como objeto concretado, y texto, como interpretación crítica objetivante, en que los fenómenos sociales, en vez de aislados, se presentan mediados por una misma forma. Y, así, la interpretación de lo social se caracteriza por un esfuerzo por transformar esa mediación en el texto interpretativo mismo. Con ello, la especulación, como parte constitutiva del esfuerzo crítico del texto, se presenta, en el mismo texto, como *transformación*, es decir, como el ir más allá del aislamiento de cada experiencia en medio de una actualización de su forma. En esta dirección, buscaremos leer la resistencia a la forma sistemática, así como a la vida dañada como formación social, más allá de argumentos meramente conceptuales, en los detalles formales y, más allá de cuestiones estilísticas, en la resistencia de forma contra forma, en el esfuerzo por la constitución de un modo de experiencia que se contrapone al socialmente prevalente.

A partir de las consideraciones hechas en las secciones anteriores, buscamos brevemente indicar elementos desde los que se podrían articular otros modos de abordar el texto para lograr la interpretación de *Minima Moralia*, es decir, el de la historia de la filosofía y el de los de problemas de filosofía moral. Así, con respecto al primer modo de abordar, la historia de la filosofía, podríamos concentrarnos en detalle, por ejemplo, en la tensión entre Nietzsche y Hegel, teniendo en cuenta, además, otros pensadores cruciales para Adorno, como Freud y Marx, reflexionando, por ejemplo, sobre las posibles relaciones entre la elaboración formal de la escritura en *Minima Moralia* y las consideraciones de Freud sobre la forma de la conversación terapéutica y las de Marx sobre la forma mercancía. Con respecto al segundo modo de abordar el texto, el de la filosofía moral, podríamos concentrarnos, por ejemplo, en las constelaciones conceptuales que se forman en torno a la antinomia entre causalidad y libertad, considerando las contraposiciones entre deber y felicidad, sociedad e individuo, acción y reflexión, motivación y razón, objetividad y subjetividad etc. Además, podríamos subrayar la articulación específica de esas contraposiciones en *Minima Moralia*. Y, hay que destacar, que estas posibilidades de lectura no son excluyentes, sino que ganan en profundidad y substancia cuando están concretamente articuladas.

Dichas consideraciones históricas y conceptuales son parte constitutiva de nuestra interpretación. Sin embargo, como indicamos en la Introducción, nos centraremos, sobre todo, en los detalles formales de la escritura de Adorno en su

objetivación de la forma del aforismo en este texto. Nos gustaría ahora, teniendo en cuenta lo que indicamos hasta aquí, presentar porqué hemos sido llevados en esta dirección. Antes que nada, hay un motivo bibliográfico: es el modo de tratar el problema menos trabajado por las interpretaciones disponibles. De hecho, casi la totalidad de las lecturas de *Minima Moralia* se pueden ordenar primordialmente entre los dos modos de abordar este texto antes mencionados: el de la historia de la filosofía y el de los problemas de filosofía moral. De esa manera, nos parece que esta investigación podría cooperar con la exposición de ese otro tipo de enfrentarse al texto que desplegamos en esta tesis doctoral. Lo que nos parece más importante es indicar de qué manera ese enfoque interpretativo responde a retos impuestos específicamente por nuestro objeto.

A ese respecto, si bien la gran relevancia que atribuye Adorno en la totalidad de su obra a la elaboración expresiva, como momento constitutivo de la interpretación crítica, impone la urgencia de descifrar de qué manera los detalles formales del texto llevan a cabo una praxis de resistencia específica a la determinación social prevalente, nos parece que *Minima Moralia* establece un momento específico en la obra del pensador alemán, justamente por su composición aforística, y no ensayística, como es lo habitual. En otras palabras, la experiencia de lectura de *Minima Moralia* no es exactamente la misma que la de otros textos de Adorno debido a esa diferencia formal entre aforismo y ensayo, y nos parece importante que nuestra lectura expuesta aquí tenga en cuenta ese elemento.

Para matizar mejor esa diferencia, podemos considerar una concepción común sobre el aforismo, así como sobre el arte en general, que Alexander García Düttmann, en su *So ist es*, reproduce con respecto a *Minima Moralia*. Así, el comentador afirma que:

La filosofía se encuentra con el arte en *Minima Moralia* porque su comprensión no se iguala a la de un argumento, sino con la de un puro gesto. Por eso no se puede hablar sin reservas de un contenido moral-filosófico que a través de la interpretación [*Deutung*] se pueda separar de él: el hecho de que lo moral o lo ético se comunique como gesto no le es indiferente y contiene una crítica a la filosofía moral, una demostración de sus límites y sus limitaciones (García Düttmann, 2004:12)

Y, además, expone que:

Un aforismo tiene éxito cuando el lector no puede agregar nada al así-es-eso [*So-ist-es*]. No se le ocurre ninguna formulación mejor. Lo sorprendente en el aforismo se encuentra

directamente con lo perspicaz [*Einsichtigen*], lo profundo con lo superficial, de modo que, el lector solo puede relacionarse con ello confirmándolo. No se puede interpretar un aforismo exitoso, como tampoco se puede interpretar un chiste del que uno se ríe. No se puede discutir el aforismo exitoso, ya que se anticipa la concordancia a la que puede apuntar una discusión. Si un chiste solo se puede contar de nuevo, un aforismo solo puede repetirse. (2004:38)

La idea de que en *Minima Moralia* “la filosofía se encuentra con el arte” así como de que, como un chiste, “no se puede discutir el aforismo exitoso”, de que él “solo puede repetirse”, subraya la impresión de cómo en el aforismo la imbricación forma y contenido parece ser tan radical que este último aparece como completamente fijado a su construcción u objetivación formal, y de cómo, así, la lectura del aforismo se presenta marcada por un efecto de concentración e inmersión. Y, por ello, a diferencia de otros textos, en los que la forma pasa desapercibida en la lectura y, con ello, es posible que nos concentremos directamente sin más en lo que se dice, con *Minima Moralia* nos parece que tenemos un texto, en que lo que se nos dice no se deja reducir a un contenido, sino que se encuentra en la articulación específica de entre forma y contenido¹².

Dicho de otro modo: se trata de un texto que resiste a una hermenéutica que busca por debajo de la forma un contenido o sentido dados y aislados de su contexto de ejecución, porque una interpretación, una *Deutung*, que intente separar uno del otro, acabaría en realidad falseando su objeto, dado que este se presenta de una manera en la que el contenido no parece separable de la forma en que se materializa¹³. Por cierto, también en el ensayo, como afirma Adorno en “*Der Essay als Form*”, la atención a la elaboración de la expresión se articula en oposición a la rigidez mecánica de la formulación sistemática del texto. No obstante, en el caso del

¹² A ese respecto, cuando utilizamos en esta tesis el término ‘objetivar’ (*Vergegenständlichen*), en vez de simplemente hablar de ‘objetividad’, lo hacemos justamente para enfatizar el carácter dialéctico de *Minima Moralia*, que no presupone una verdad estática en lo real, sino, de acuerdo en parte con la crítica que hace la dialéctica hegeliana al dualismo kantiano de forma y contenido, se articula, muy de acuerdo con la discusión sobre la forma que hacemos aquí, en torno a la consciencia de que la realidad siempre es formada por una forma, y que su objetividad se objetiva en el desarrollo histórico, de acuerdo con la crítica dialéctica de Hegel a Kant. Nos centraremos en este problema más detalladamente en el capítulo cuarto, cuando trataremos de la noción de lo ‘no-verdadero’, pero de una manera u otra, en realidad se trata de una cuestión que se va matizando a lo largo de toda esta tesis doctoral en la contraposición entre la forma sistema y los aforismos dialécticos de Adorno.

¹³ A ese respecto, sobre las proximidades entre Benjamin y Adorno en torno a la noción de interpretación, afirma Vanessa Vidal sobre el concepto de Benjamin de ‘alegoría’: “En todas las concepciones de las obras de arte como símbolos se postula un dualismo entre la obra concreta y el concepto o la idea que esta coloca en otro lugar y se manifiesta en ellas. La obra sirve como forma en que aparece ese contenido que ya existe como concepto o idea. La radical novedad que introduce la noción de alegoría frente a la concepción simbólica del arte es que, en ella, ya no hay un dualismo entre obra e idea que aparece en ella, sino que la idea está corporizada en la obra, aparece inseparablemente del cuerpo, del material de la obra que la objetiva.” (VIDAL, Vanessa (2021), Esto no tiene sentido: la interpretación materialista del arte, València, Universitat de València, pp.112-113)

aforismo, ese elemento parece materializarse con características específicas. Esa diferencia se manifiesta justamente en el hecho de que, la idea de García Düttmann del encerramiento en sí mismo del aforismo exitoso, aunque la criticamos más adelante, no parezca absurda, así como de que existen frecuentes paralelos establecidos entre el aforismo y otro tipo de discurso, a saber, el de la poesía¹⁴, mientras que la idea de que no se puede discutir un ensayo parecería un tanto forzada así como no es intuitivo el paralelismo entre ensayo y poesía.

En relación con esto, con esa aproximación entre arte y aforismo, podemos percibir cómo este último se presenta como una forma que, si no rechaza por completo, al menos cuestiona radicalmente el dualismo entre ciencia y arte. Él aspira a un saber, cuya objetividad no coincide exactamente con la sistemática, justamente porque emerge como objetivación en una elaboración lingüística, cuya atención a lo específico de la expresión la distingue de la generalización de las formalizaciones sistemáticas de la ciencia moderna. Pero aspira también a una expresión, cuya objetivación no coincide exactamente con la artística, precisamente porque emerge junto a un discurso conceptual, que se distingue, a su vez, de la construcción artística. De esa manera, si resulta evidente que difícilmente se podría investigar el aforismo como forma sin hacer referencia a la tensión, compartida con el ensayo, entre él y la racionalidad sistemática, al mismo tiempo, queda igualmente claro que las reflexiones sobre los dichos breves no pueden descuidar la manera extrema en que imponen un cierto tipo de elaboración lingüística que los aproxima al arte y los separa del ensayo sin que, no obstante, puedan ser considerados propiamente artísticos.

Sin embargo, aunque la idea de García Düttmann de que “no se puede discutir el aforismo exitoso” captura algo de la especificidad del aforismo, es decir, el efecto de concentración e inmersión que esa forma produce, al mismo tiempo, esa tesis nos parece cuestionable por aislar esa especificidad como algo cerrado en sí mismo, petrificando y paralizando así la propia idea de discusión. No se trata de negar que la impresión que tenemos delante de un aforismo exitoso sea la de su hermetismo, la impresión de una particularidad que parece aislarse de todo el resto de lo que existe. Sino que, el objetivo es la crítica a la fetichización de esa impresión inicial como verdadera en sí misma, como si ese hermetismo fuera él mismo algo dado,

¹⁴ Cf., por ejemplo, el artículo de Peter Robinson “*Aphoristic Gaps and Theories of the Image*” (“Lagunas aforísticas y teorías de la imagen”), de que trataremos en el capítulo cuarto, así como el de Umberto Eco “*Note sull’ aforisma*”, de que trataremos en el segundo capítulo.

incuestionable, algo así como rasgo universal de una presunta naturaleza general del aforismo.

De hecho, el impulso crítico que mueve la composición de *Minima Moralia* es especulativo en su esfuerzo por superar el aislamiento de cada experiencia en sí misma y de cada individuo, lo que críticamente indica cómo ese aislamiento, en vez de ser algo natural, se conecta con la fragmentación de la existencia bajo la prevalencia en todas las esferas de la sociedad de la forma sistema, constituyendo así una totalidad social que, al mismo tiempo, es omnipresente e imposibilita al sujeto percibir y criticar conscientemente esa totalidad. De esa manera, podemos cuestionar incluso la idea de que, la imbricación entre forma y contenido en el aforismo sea efectivamente algo específico de esa forma y, con ello, como sugiere García Düttmann, produzca un encierramiento de cada aforismo en sí mismo, de modo que no pueda ser discutido. Al contrario, podemos preguntarnos si, en el discurso sistemático, la imbricación forma-contenido es igualmente determinante, y si, en el aforismo, esta nos parece más diferente o específica simplemente porque estamos más habituados al discurso sistemático como forma, y, por ello, al escribir y/o leer a un aforismo, debemos reflexionar activamente sobre su forma, en vez de aplicarla sin más pasivamente, porque no estamos tan habituados a ella. A ese respecto, los problemas elaborados con la forma aforística por Adorno en *Minima Moralia* se encuentran, a lo largo de su obra, trabajados, en gran parte, a través de la exposición de la forma del ensayo y, aunque, sin duda, las diferencias formales produzcan especificidades en esa elaboración, al mismo tiempo encontramos una contigüidad entre la verdad objetivada en esas dos formas textuales y no un aislamiento entre ellas.

De esa manera, la idea de García Düttmann de que “no se puede discutir el aforismo exitoso” le lleva en su libro a un modo de investigar centrado en el recoger y reformular cuestiones del libro de Adorno sin, no obstante, proceder a un análisis de los detalles expresivos más sutiles del texto. Efectivamente, como afirma su propio título, se trata de un “comentario filosófico”, es decir, de un comentario que se concentra en la manera en que los problemas filosóficos emergen desde el texto. Sin duda, tal modo de enfrentarse a *Minima Moralia* nos parece que tiene el valor de comprender que la verdad de un texto va más allá de su materialidad física inmediata, es decir, que su configuración forma-contenido contiene problemas, tensiones e intentos de solución que no se fijan y se aíslan en las palabras, frases y párrafos específicos de los aforismos, y, por ello mismo, tales problemas, tensiones e intentos

de solución, pueden ser recuperados y reelaborados a través de otras palabras, frases y párrafos, es decir, a través de otro texto que, así, indirectamente, ilumina al texto original a través de tal recuperación y reelaboración reflexiva.

No obstante, al mismo tiempo, tal modo de leer *Minima Moralia* acaba limitándose a una visión en cierta manera indirecta del texto, petrificando la noción misma de ‘discusión’, como si esta no pudiera tocar directamente su objeto. Es decir, nos parece haber ahí una separación abstracta entre texto-expresivo y texto-conceptual, en que la experiencia de la expresión del objeto se cierra, como en un tabú, a la reflexión conceptual. Dicho de otro modo: el que el propio concepto de ‘interpretación’ contenga un elemento de lo indirecto, ya que se trata de una actualización del objeto interpretado en ella, no implica necesariamente la prohibición mecánica de hablar sobre ciertos objetos —en este caso, sobre los “aforismos exitosos”. La prohibición que se impone no es material, sino formal, es decir, la de creer que es posible hablar de un objeto capturándolo inmediatamente, descuidándose que tal captura siempre debe ocurrir a través de una objetivación lingüística específica que implica una transformación del objeto interpretado en la interpretación, ya que ese objeto no existe en sí mismo como contenido aislado de su contexto, sino como materialización de una articulación entre forma y contenido.

En relación con esto, somos conscientes de que la determinación de nuestro modo de llevar a cabo esta investigación puede parecer un poco extraña al principio, porque no es algo todavía muy común interpretar la obra de un filósofo concentrándose en sus detalles textuales. Por el contrario, lo que se suele hacer es centrarse en la parte teórica del escrito, en sus conceptos y significados, separando entre forma y contenido del texto. Tal atención interpretativa sobre los momentos expresivos del texto se suele considerar mucho más apropiada a los estudios literarios que a estudios filosóficos. No obstante, dejar de lado una tal lectura tan inmanente significaría dejar de lado también la especificidad de la experiencia de lectura de la actualización del aforismo en *Minima Moralia*.

Por ello, nos parece que la atención a los detalles de la elaboración formal no se impone desde fuera a nuestro objeto, sino que resulta de la exigencia de articular dos de sus momentos que, históricamente, fueron asignados a disciplinas distintas, filología y filosofía: la atención a cada detalle sutil de la formulación en el texto y la generalidad de la reflexión conceptual. La articulación de esos elementos, además, significa también su transformación: el detalle textual puede ser comprendido en

conexión con el momento histórico y social, mientras que lo general alcanza una materialidad concreta más allá de la abstracción en la demostración de su concreción en los detalles de la formulación misma. Con ello, en nuestra investigación, buscamos articular también los momentos constelativos de inmersión radical en lo particular y especulativo de la reflexión general. Y es este motivo crítico, el que buscamos respetar y actualizar con la elección de nuestro modo de enfrentarnos a la lectura de esta obra.

Discutir *Minima Moralia* en su especificidad formal, en la experiencia de lectura que articula, no implica, sin embargo, que se pueda presuponer que las formas a investigar podrán discutir sin más los aforismos de Adorno. Aquí se impone la urgencia de la reflexión constante sobre qué forma debería tomar esa discusión, de manera que logre respetar las condiciones específicas del objeto. En otras palabras, las consideraciones metodológicas que presentamos hasta aquí se conectan con el problema, de que hay una diferencia entre el texto del aforismo y el texto de la discusión en una tesis de doctorado y de que, para que no se pierda la verdad del aforismo en la discusión sobre el mismo, debemos reflexionar críticamente sobre lo que es ‘discutir’ y, así, sobre la forma misma de esa discusión, con vistas a encontrar una manera de preservar la verdad del aforismo en el espacio formalmente distinto de nuestra interpretación.

La dificultad de encontrar un lenguaje adecuado para tal discusión en esta tesis de doctorado no se separa en realidad de su esfuerzo por la objetivación: de cierta manera, se trata de un esfuerzo que marca la obra de Adorno en general, buscando un lenguaje que resista a la forma sistema, sin convertirse simplemente en arte separado del conocimiento. Como afirma Fabian Freyenhagen en la Introducción de su libro *Adorno's Moral Philosophy (La filosofía moral de Adorno)*, tratando la idea de que presuntamente solo se podría “ser fiel a Adorno escribiendo en aporías, desobedeciendo las reglas de la lógica, deconstruyendo y borrando infinitamente cada paso tan pronto como se da, tal vez, en última instancia, sólo escribiendo poesía o llevando a cabo otras obras de arte” (Freyenhagen, 2013:19):

Esto es cometer el error opuesto al tipo de sistematización que Adorno critica: propone que, una vez que uno rechaza la fundamentación discursiva y la idea de que el mundo puede ser capturado en un marco conceptual organizado deductivamente de arriba hacia abajo, se pierde con ello en conjunto rigor, exactitud, claridad, vinculación, estructura y otros. De esta manera, en realidad, comparte una premisa común con su opuesto: que estas cualidades sólo pueden obtenerse a expensas de un sistema. (Freyenhagen, 2013:19)

Al mismo tiempo que, sin embargo, como subraya Dieter Schnebel en su artículo “*Komposition von Sprache*” (“Composición del lenguaje”), que trata específicamente de *Minima Moralia*, “la composición del lenguaje convierte los textos en objetos estéticos. Sobre todo, porque los ensayos de *Noten zur Literatur* suelen ser tan artísticos como los objetos de los que tratan”, al tiempo que “también se adaptan a ellos para que el canal del habla esté matizado por ellos.” (Schnebel, 1969:113) Es decir, la interpretación de Adorno no descuida su propia elaboración formal para tratar sus objetos, en la medida en que su verdad se construye gracias a la expresión, la cual objetiva un momento histórico concreto. El desafío de la interpretación se encuentra entonces en esa búsqueda de un lenguaje que no renuncie a la objetividad, sin permitir que se reduzca a la objetividad sistemática en un realismo ingenuo que cree acceder directamente al objeto, pero que, igualmente no renuncia a la expresión, sin al mismo tiempo coincidir con el discurso artístico —y, en ello, nuestro esfuerzo por la interpretación del aforismo de Adorno se aproxima al propio esfuerzo de Adorno por escribir un lenguaje propio en esa tensión entre ciencia sistemática y arte¹⁵.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, en los próximos capítulos de esta tesis doctoral intentaremos articular consideraciones generales sobre el aforismo como forma con lecturas inmanentes y atentas a los detalles expresivos de los aforismos de *Minima Moralia*. De esa manera, esperamos poder exponer los problemas presentados sin, no obstante, descuidar lo específico del aforismo y, más concretamente, del aforismo en la obra de Adorno —en lo que, como esperamos mostrar, intentamos seguir el modo de proceder de Adorno en *Minima Moralia*, dada su enorme capacidad de mediar entre lo más general y lo más particular.

Por ello, hemos intentado elaborar los próximos capítulos de manera que, como los aforismos de Adorno, cada uno de ellos se cierra en sí mismo al mismo tiempo que se comunica con los otros. En otras palabras, las discusiones presentadas en cada uno de estos capítulos, en cierta manera, son autosuficientes en la calidad de perspectivas particulares sobre el objeto de nuestra investigación, al mismo tiempo que, como perspectivas particulares, son enriquecidas a través de la discusión entre los capítulos. Por ello, en cierto modo, la propia posición de los capítulos en esta tesis

¹⁵ Sobre la articulación del concepto de ‘interpretación’ por Adorno entre arte y ciencia cf. el libro de Vanessa Vidal *Eso no tiene sentido*, en particular el capítulo 2 “La filosofía como interpretación”.

de doctorado, tras algunas modificaciones, podría ser cambiada, así como, creemos, es el caso de los aforismos de Adorno —una cuestión que vamos a recuperar a lo largo de esta tesis, en especial en el capítulo cuarto.

Con respecto a cuestiones sobre terminología, siguiendo la metodología y la estructura textual presentadas, nuestra investigación, como indicamos en la Introducción, no tiene intención ni de establecer ni de tratar clasificaciones sistemáticas generales entre las variaciones de las formas breves, sino que pretende tratar la actualización específica del aforismo como forma de discurso en *Minima Moralia*. Así, si, de una parte, por ejemplo, el término ‘fragmento’ evoca más inmediatamente la problemática de la relación todo-partes y, por ello, al tratar esa problemática haremos referencia al fragmento. Por otra parte, al mismo tiempo, vamos a considerarla también al ocuparnos de los otros temas en los otros capítulos. Eso, sin embargo, como bien lo documenta Heinz Krüger en su libro ya referido antes (Krüger, 1988:27-30), no implica no reconocer que, en cierta manera, por motivos tanto semánticos como históricos, el término ‘aforismo’ adquirió una connotación más general que otros que parecen evocar cuestiones discursivas más específicas — como, por ejemplo, la generalidad moral en el caso de las máximas, y la incompletud en el caso del fragmento. Por ello, optamos por utilizar el término ‘aforismo’ en referencia a los varios tipos de formas breves en general, evocando otros términos referentes a los dichos breves en situaciones específicas.

Siguiendo en el ámbito de las cuestiones de terminología, aunque el procedimiento de Adorno no opere por definiciones previas de conceptos, sino por su matización en el proceso mismo de su objetivación en el texto, sería oportuno precisar algunos detalles sobre la manera como utilizaremos aquí la noción de ‘forma’. Hablamos de forma sistema y aforismo como forma pero, tras una reflexión atenta, podemos percibir que se trata ahí de niveles diferentes de cosas. La ¿forma sistema se refiere de manera muy general a un modelo de formación de lo real que se materializa de diferentes maneras. Es decir, hay formas específicas de organización sistemática, como la argumentación tradicional y el método de las ciencias naturales: son formas específicas que se construyen a partir de rasgos generales sistemáticos, de la forma sistema. Por cierto, sería posible hablar de razón sistemática, pero, en el marco de una investigación que se centra en el problema de la imbricación entre forma y contenido, nos parece crucial subrayar que el sistema, más allá de un modo de relación neutro con el mundo, constituye una forma que lo forma.

Además, como indicaremos a lo largo de esta tesis, no se trata en *Minima Moralia* de una oposición abstracta a lo sistemático en sí mismo: de hecho, una serie de actividades solo pueden tener éxito si son formadas desde la forma sistema. La crítica contra su fetichización como la única forma posible, sin embargo, consigue liberarla de pretensiones que no puede lograr realizar en su avance hacia todas las partes de la existencia en sociedad. Por ello, se trata en el libro de una crítica a la expansión a todas las esferas sociales de esa forma sistemática. Y, a ese respecto, podemos hablar también de la forma de la totalidad social, de manera que, ahí, la noción de ‘forma’ va más allá de lo discursivo. A ese respecto, parte de la fuerza crítica de los aforismos de Adorno se estructura en la concretización de cómo todas las esferas sociales, también las de los individuos en estas sociedades, son algo formado, incluso aquellas frecuentemente consideradas naturales, como el amor y el deseo. En esta dirección, insistir en el término ‘forma’ (*Form*) se justifica también por su conexión con la noción de ‘forma social’ (*gesellschaftliche Form*), de manera que la forma del discurso crítico y la forma de la formación de lo social, en vez de fenómenos cualitativamente diferentes, se encuentran en un juego inmanente de elaboración y transformación críticas.

Nos parece importante subrayar también que no tenemos la intención de responder en esta tesis de doctorado a la pregunta ¿por qué Adorno no escribió más libros de aforismos? García Düttmann, en su libro, indica que Adorno tenía la intención, presuntamente después de la *Ästhetische Theorie*, que jamás pudo terminar de escribir, de elaborar otro libro de aforismos, que quería titular *Graeculus* (García Düttmann, 2004:24-25). Sin embargo, no nos gustaría adentrarnos más en esta discusión, porque ella nos llevaría a ocuparnos del problema de la relación entre la elección formal de Adorno y los contextos específicos de sus publicaciones. No se trata de una cuestión carente de interés, sobre todo si es considerada desde los problemas de por qué, para Adorno, otras formas, sobre todo la del ensayo, serían más adecuadas para los contextos específicos en que escribía, así como la pregunta de si estas supuestas decisiones podrían seguir manteniendo su actualidad, pero en esta tesis de doctorado nos gustaría centrarnos en la ya compleja y difícil tarea de interpretar las aspiraciones críticas de *Minima Moralia* en sí mismas. En cualquier caso, debemos subrayar que, la distinción entre aforismo y ensayo, aunque se deje en un primer momento determinar desde el elemento de la brevedad, es muy compleja: los propios ensayos de Adorno, incluso en textos extensos como *Negative Dialektik* y

Ästhetische Theorie, tienden a una cierta fragmentación en lugar de presentarse como todos sistemáticamente continuos —así como la *Dialektik der Aufklärung*, cuyo subtítulo es *Philosophische Fragmente (Fragmentos filosóficos)*.

En el ámbito de los objetivos de nuestra investigación, además del reto más explícito e inmediato de elaborar y desarrollar las cuestiones que se sugieren desde las preguntas ¿de qué manera son los aforismos de *Minima Moralia* aforismos dialécticos?, podemos todavía nombrar dos cuestiones más, una implícita y una indirecta. La primera se refiere al desarrollo de un modo de abordar o, al menos, de una reflexión sobre un modo más adecuado de abordar la investigación en cuestión, uno modo de enfrentarse a ella que sea capaz de articular lo general y lo específico del material, como hemos indicado más arriba. En otras palabras, esperamos que, la escritura misma de este texto pueda ofrecer algunas aportaciones a la discusión sobre la innovación de la forma misma de la tesis de doctorado y de la investigación académica humanística, justamente porque el objeto de nuestra investigación nos impone la reflexión sobre esos problemas. La segunda cuestión tiene que ver con una reflexión más amplia, más allá de la especificidad del aforismo, la del papel y los efectos que tiene la brevedad en el discurso. Así, esperamos poder contribuir indirectamente a esa discusión sobre cómo la brevedad puede servir de puerta de entrada para una mejor interpretación de la configuración históricamente específica del discurso de cada momento histórico, en especial del de nuestro tiempo.

Capítulo 2. Aforismo y definición

Con la felicidad no es diferente que con la verdad: no se la tiene, sino se está en ella. (MM:126)

En este capítulo vamos a examinar la tensión entre la forma sistema y lo que hemos llamado en esta tesis doctoral el ‘aforismo dialéctico’ de Adorno desde el problema de la definición. Para ello, en las cuatro primeras secciones, vamos a esforzarnos por presentar una lectura inmanente del aforismo 110 de *Minima Moralia* titulado “*Constanze*”. En la sección 1, empezaremos por presentarlo por entero, indicando qué dificultades interpretativas imponen sus particularidades textuales. Vamos luego, en la sección 2, a considerar dos comentarios sobre el aforismo, los de Jay Bernstein —que se encuentra en su libro *Adorno: Disenchantment and Ethics* (*Adorno: desencantamiento y ética*)— y de Clemens Porschlegel —que se encuentra en *Minima Moralia neu gelesen*—, indicando los problemas de esos comentarios. En la sección 3, mostraremos cómo esos problemas se producen porque estos comentarios descuidan los momentos expresivos del aforismo, reduciéndolo a una argumentación tradicional e incluso sistemática en ocasiones. Vamos, a ese respecto, a empezar a matizar ahí la relación entre sistema y daño desde la perspectiva de la definición. En la sección 4, expondremos cómo el aforismo se resiste a una lectura argumentativo-lineal, produciendo un efecto de desbordamiento como negación inmanente, que lleva la atención del lector a la relación entre la elaboración formal del texto y su objetivación, matizando mejor de esa manera la cuestión de la transformación.

Después, en las tres secciones siguientes, partiendo de la inmanencia del aforismo, ampliaremos nuestra lectura indicando diferentes conexiones posibles con otros textos y cuestiones desde “*Constanze*”. En la sección 5, recuperaremos algunos pasajes de *Ästhetische Theorie* para profundizar no solo en nuestra interpretación de “*Constanze*”, sino, también, para reflexionar sobre la práctica de la interpretación misma en general desde la noción de ‘*Trauer*’, de ‘duelo’. En el apartado 6, vamos a

presentar algunas consideraciones sobre la relación entre la experiencia de lectura de los aforismos y el contenido de verdad que se objetiva en ellos como expresión y, con ello, algunas cuestiones sobre la traducción de los aforismos en esta tesis doctoral. En el fragmento 7, pasando al ámbito de la discusión sobre el aforismo como modelo de discurso, vamos a considerar desde la discusión de “*Constanze*” dos interpretaciones, que criticaremos desde una perspectiva adorniana: la del fenómeno textual que nombramos aquí con el término ‘desbordamiento’. Finalmente, intentaremos objetivar mejor esa discusión con un examen de un tipo específico de dicho breve, a saber, el *slogan*, que nos permitirá caracterizar la interpretación como resistencia.

1. La dialéctica de la fidelidad: el aforismo 110, “*Constanze*”

Considerando la cuestión de la especificidad formal del aforismo que hemos subrayado en la Introducción y en el capítulo primero, la discusión sobre esa especificidad tanto frente al ensayo como frente al discurso sistemático no puede separarse del rasgo más inmediatamente característico del dicho breve, es decir y valga la redundancia, su brevedad. Y, a este respecto, la brevedad del aforismo produce una especificidad material que no podemos desatender, a saber: el hecho de que, a diferencia de textos más extensos, el aforismo se presenta en la lectura, continuamente, en su integridad ante los ojos del lector. Por ello, ya que en este capítulo trabajaremos desde la perspectiva de la definición, que implica, como mostraremos más adelante, un elemento de determinación y concentración en un punto específico de aquello a lo que uno se refiere, empezaremos por presentar el aforismo “*Constanze*” por entero, indicando, en la interpretación inmanente de él que vamos a desarrollar aquí, cómo este momento material del presentarse-por-entero en la lectura del aforismo forma parte ya del efecto de inmersión y desbordamiento que el aforismo construye.

Así, empecemos presentando “*Constanze*” por entero:

Constanze – En todas partes la sociedad burguesa insiste en el esfuerzo de la voluntad; solo el amor debe ser involuntario, pura inmediatez del sentimiento. En el anhelo [*Sehnsucht*] de él, que significa la dispensa del trabajo, la idea burguesa del amor trasciende la sociedad burguesa. Pero, al erigir directamente lo verdadero en lo falso general, trueca aquél en éste. No se trata simplemente de que el puro sentimiento, si es que aún es posible en el sistema económicamente determinado, se convierta así socialmente en coartada para el dominio del interés, dejando testimonio de una humanidad que no existe. Sino que el carácter involuntario del amor mismo, incluso cuando no está de antemano mezclado con fines prácticos,

contribuye a aquella totalidad tan pronto como se establece como principio. Si el amor debe representar una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino solo en la resistencia consciente. La cual, sin embargo, exige precisamente ese momento de voluntad que los burgueses, para los que el amor nunca logra ser lo bastante natural, prohíben. Amar significa ser capaz de hacer que la inmediatez no se atrofie por la omnimoda presión de la mediación, por la economía, y en esa fidelidad, la inmediatez es mediada en sí misma, tenaz contrapresión. Solo ama el que tiene fuerzas para aferrarse al amor. Cuando la ventaja social, sublimada, conforma incluso el impulso sexual haciendo espontáneamente aparecer atractivos ora a estos, ora a aquellos mediante mil matizaciones de lo sancionado por el orden, a esa ventaja se opone la inclinación afectiva una vez agarrada, al perseverar donde la gravitación de la sociedad —ante a toda intriga, que luego normalmente esa pone a su servicio— no se lo permite. Es la prueba del sentimiento si este va más allá del sentimiento a través de la duración, aunque sea como obsesión. Pero aquel afecto que, bajo la apariencia de la espontaneidad irreflexiva y orgulloso de la supuesta sinceridad, se abandona por entero a lo que considera la voz del corazón y deserta cuando le parece no escuchar esa voz, es, en esa soberana independencia, precisamente el instrumento de la sociedad. Pasivamente, y sin saberlo, registra los números que van saliendo en la ruleta de los intereses. Al traicionar a la persona amada, se traiciona a sí mismo. El mandato de fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la privación de libertad, pero solo mediante la fidelidad realiza la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad. (MM:195-196)

Empecemos considerando las dos primeras oraciones del aforismo: “En todas partes la sociedad burguesa insiste en el esfuerzo de la voluntad; solo el amor debe ser involuntario, pura inmediatez del sentimiento. En el anhelo de él, que significa la dispensa del trabajo, la idea burguesa del amor trasciende la sociedad burguesa”. Con este primer movimiento, el aforismo nos remite al dualismo ampliamente difundido entre, por un lado, voluntad, mediación, esfuerzo, trabajo, frialdad y sociedad, y, por otro lado, espontaneidad, inmediatez, naturalidad, tiempo libre, afecto e individuos enamorados. Y, de inmediato, establece la manera como tal noción dualista entre sociedad y amor se articula a través de la resistencia del segundo contra el primero. Es decir, trátase de la idea de que el amor, el afecto privado, podría servir como el fundamento sobre el cual se podría resistir a la presión social, a través del cual uno podría liberarse de la sociedad, “trascender” a esta y, de este modo, alcanzar la felicidad. Así, la contraposición entre sentimiento y sociedad corresponde a una contraposición entre dos reinos supuestamente independientes por completo: por un lado, tenemos el amor como un afecto pleno y realizado, mientras que, por el otro, está el mundo social frustrante que se opone a tal forma de afecto. Esta noción dualista nos remite, por ejemplo, a la historia romántica de la pareja enamorada que debe enfrentar a los obstáculos sociales para poder permanecer junta y alcanzar un “final feliz”.

Las siguientes líneas del aforismo, sin embargo, ponen en tensión esta noción dualista:

Pero, al erigir inmediatamente lo verdadero en lo falso general, trueca aquél en éste. No se trata simplemente de que el puro sentimiento, si es que aún es posible en el sistema económicamente determinado, se convierte así socialmente en coartada para el dominio del interés, dejando testimonio de una humanidad que no existe. Sino que, el carácter involuntario del amor mismo, incluso cuando no está de antemano mezclado con fines prácticos, contribuye a aquella totalidad tan pronto como se establece como principio. (MM:195)

Así, el aforismo primeramente nos remite a la crítica de la manipulación del amor para fines prácticos. Trátase de la denuncia de que la insistencia sobre la bondad del amor acabaría por servir de fachada de magia y belleza que ocultaría la explotación social y la frialdad que se esconden ahí. Esta sería una crítica de cómo la exaltación del “puro sentimiento” frecuentemente sirve al “dominio del interés”, con, por ejemplo, el uso comercial de esa supuesta pureza, como “coartada” de la maldad social, para aturdir a las personas, desviando su atención de la maldad del mundo bajo el lema de que la vida, a pesar de todo, no es tan mala, ya que todavía tenemos el amor.

Sin embargo, “*Constanze*” nos dice que esa no es la cuestión principal aquí, que no se trata simplemente de detectar y escapar de una manipulación directa y algo intencional, de desvelar la verdad detrás de la fachada. El problema es más profundo, ya que la cuestión no es solo que la bondad del amor pueda ser utilizada comercialmente como medio de engaño. Más allá de su manipulación económica, se cuestiona la propia bondad de la presunta involuntariedad del amor, que parece sufrir una especie de inversión en un “principio” y que este principio contribuye a la sociedad en lugar de oponerse a ella. Además, esa inversión, en un primer momento, tiene que ver con el impulso por intentar alcanzar lo “verdadero” sin mediación en un “falso general”.

El texto, entonces, procede a desarrollar mejor esta cuestión:

Si el amor debe representar una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino solo en la resistencia consciente. La cual, sin embargo, exige precisamente ese momento de voluntad que los burgueses, para los que el amor nunca logra ser lo bastante natural, prohíben. Amar significa ser capaz de hacer que la inmediatez no se atrofie por la omnímoda presión de la mediación, por la economía, y en esa fidelidad la inmediatez es mediada en sí misma, tenaz contrapresión. Solo ama el que tiene fuerzas para aferrarse al amor. (MM:195)

Si bien la paz no fue una opción desde el principio, ya que la cuestión era que el amor debía derrotar o al menos resistir a la sociedad, ahora sabemos que el amor no puede

hacerlo de manera descuidada e inmediata, como si su supuesta magia inherente fuera capaz de, necesariamente y sin esfuerzo, resistir a la sociedad. Por el contrario, puede convertirse de verdad en mentira si no se tiene cuidado. Dicho de otro modo, el amor no puede ser un “enclave pacífico”, sino un lugar de “resistencia consciente”.

En un enclave pacífico, el amor sería seguro, estable, implacable; aunque amenazado por algo que viene del exterior, su lógica interna permanecería intacta. Sin embargo, la principal amenaza aquí no es un mal manipulador desde el exterior, sino la propia inestabilidad del amor mismo. El amor no fluye naturalmente y sin oposición; más bien va y viene y nos deja, obligándonos a preguntarnos adónde fue y cómo podríamos traerlo de vuelta. Tememos, sin embargo, que, si hay que buscarlo, entonces ya no es amor, no es “lo bastante natural”, ya que fue por su involuntariedad, por la espontaneidad del sentimiento de enamoramiento, que lo disfrutamos en un primer momento.

En este punto, nosotros, como lectores, podemos ser llevados a evocar la experiencia cotidiana del amor, en la que los enamorados están acostumbrados a tener que luchar intensamente para mantener vivo su afecto. El amor no está presente todo el tiempo en una relación amorosa: más o menos a menudo parece retirarse, luego reaparecer, solo para volver a desaparecer, dejando a los individuos con la lucha por recuperarlo, por buscarlo, añorando algo perdido. Nos enfrentamos aquí a una contradicción: el amor no puede sostenerse sólo, arriesgándose siempre a marchitarse y desaparecer, por lo que necesita ayuda consciente para mantenerse vivo; sin embargo, si solo es bueno por no ser trabajo consciente, por ser presuntamente “natural”, ¿cómo se podría salvar este amor a través del trabajo consciente?

El aforismo nos ayuda, entonces, con más detalles de las dificultades con que nos ocupamos aquí:

Cuando la ventaja social, sublimada, conforma incluso el impulso sexual haciendo espontáneamente aparecer atractivos ora a estos, ora a aquellos mediante mil matizaciones de lo sancionado por el orden, a esa ventaja se opone la inclinación afectiva una vez agarrada, al perseverar donde la gravitación de la sociedad —ante a toda intriga, que luego normalmente esa pone a su servicio— no se lo permite. Es la prueba del sentimiento si este va más allá del sentimiento a través de la duración, aunque sea como obsesión. (*MM*:195-196)

La “economía” presiona al amor al obligar a los amantes a pasar por una vida cotidiana de apatía, del miedo al desempleo, de la realización de tareas repetitivas y aburridas en el trabajo, de la frialdad con la que se necesita competir contra otros en el

mercado laboral: así que de ninguna manera es una tarea fácil activar y apagar un modo de ser tan frío cuando nos vamos del trabajo y regresamos a casa para reencontrarnos con nuestras personas queridas.

Sin embargo, tal presión hacia la frialdad va mucho más allá del universo del trabajo hacia la forma misma en que se constituye nuestra consciencia en la sociedad en que habitamos. La lógica del consumo compulsivo, con el cambio continuo de objetos de deseo en el mercado, aparece aquí como aplicable también a las personas, que, convertidas en mercancías, tienden a ser evaluadas en términos de cuánto valor tienen con respecto a su atractivo sexual, que es mensurado a través de estándares predeterminados que el consumidor debe utilizar para evaluarlas. Aquí, el cambio continuo de objetos de deseo sexual constituye la forma del deseo mismo con tal cambio continuo y fragmentario de objetos de atención, constituyendo la forma misma de la consciencia. Para nosotros, lectores de *Minima Moralia* décadas después de su publicación en 1951, las interacciones en las redes sociales, por ejemplo, encarnan y ejemplifican tal proceso de manera casi esquemática. Y ahora podemos ver cuán interno al ámbito del amor mismo es el problema: él parece estar programado por la sociedad para desvanecerse, de modo que no se puede contar con su presunta “naturalidad”, porque estamos programados a buscar de manera continua nuevos objetos de deseo, de consumo: lo “natural”, en estas condiciones específicas, es justamente la desintegración del sentimiento.

Por lo tanto, debido a que la dinámica repetitiva de aplicar criterios de atractivo para evaluar los objetos que nos son presentados no es más que trabajo, uno podría esperar que, al insistir en una persona como *la* persona amada, podría detener la línea de montaje y lograr la “dispensación del trabajo”. Dicho de manera muy simplificada: si somos empujados a continuamente cambiar de objetos de deseo, pensamos que, si insistimos en uno y el mismo, podríamos tal vez interrumpir tal procesamiento sin fin de un objeto después del otro. Aquí, como lectores, podemos ser llevados a evocar la muy difundida narrativa de encontrar a alguien especial a quien amar en medio de la multitud gris e indiferenciada de personas, con un único individuo que sobresale entre la infinidad de individuos que se cruzan en nuestro camino todos los días. En esta dirección, tal narrativa parece derivar su atractivo del carácter insatisfactorio del incesante flujo de objetos de consumo al que estamos acostumbrados en la vida diaria, del deseo de detener ese flujo de objetos de atención que debemos procesar continuamente también en la esfera de los afectos privados.

Romper con tal flujo, sin embargo, es muy difícil. Tan difícil que el aforismo pone en paralelo la formación de nuestro deseo con una fuerza ineludible que nos acompaña incluso antes de nuestro nacimiento, a saber, la “fuerza gravitatoria”. De este modo, a través de este paralelismo con tal fuerza natural, la que determina desde siempre los movimientos de nuestros cuerpos y del mundo, se enfatiza la disciplina corporal que tiene lugar en la doma de nuestros sentimientos para el procesamiento adecuado y más eficiente de los distintos objetos de deseo que se nos ofrecen implacablemente. Además, tal analogía también sugiere cuán natural puede parecernos ahora tal coerción, casi como la fuerza física que nos empuja hacia el centro gravitatorio de la Tierra. Así, las “intrigas” que la sociedad “pone a su servicio” no son simplemente obstáculos externos, que los individuos que se aman deban superar para mantenerse unidos por un verdadero final feliz. Son, más bien, internos a la relación misma, ya que el deseo mismo aleja a los amantes el uno del otro en busca de nuevos objetos de deseo.

De este modo, el esfuerzo por mantener vivo el amor como un sentimiento sin esfuerzo, da lugar a la prueba diaria de cada relación a través del criterio de cuánto tiempo puede durar. El cambio continuo de objetos de deseo fragmenta nuestra atención, ya que a cada instante nos empuja a una nueva dirección, y, con ello, fragmenta nuestra percepción del tiempo, interrumpido por cada nuevo objeto. La persistencia sobre un mismo objeto de deseo y de atención, entonces, se esfuerza por oponer tal experiencia del tiempo fragmentario a través de una noción de ‘continuación’, de ‘tiempo continuo’, bajo el lema de que el amor trasciende el tiempo. De ahí, la importancia de la duración temporal para tal noción del amor.¹⁶

Sin embargo, persiste aquí la misma contradicción que teníamos antes: uno permanece continuamente atento al tiempo, en un esfuerzo de resistencia, con la esperanza de mantener a salvo un sentimiento que se espera que en realidad suspenda tal esfuerzo de resistencia, que suspenda el propio tiempo. En este escenario, el

¹⁶ En este punto, en el tratamiento de los impulsos como formados en vez de pura inmediatez, podemos percibir la importancia del psicoanálisis de Freud para Adorno. Más allá de los dualismos que identificamos en la obra de Nietzsche, en la que, como vamos a subrayar en el capítulo cuarto, muy frecuentemente los sentimientos se presentan como irracionales contra la razón reducida a lo sistemático, la introducción del pensamiento freudiano en *Minima Moralia* es capaz de objetivar la mediación social en lo que, con frecuencia, es socialmente concebido como anomalías. Vamos a recuperar la relación con Freud, en el próximo capítulo, en el que trataremos el elemento de la paranoia, así como, en el cuarto, en el que abordaremos la “exageración”. Un tratamiento detallado de la relación entre Freud y Adorno se encuentra en Kirchhoff, Christine; Schmieder, Falko (2014) (Hg.), *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

comportamiento obsesivo, la persistencia radicalmente obstinada en un objeto de deseo, puede verse como el intento desesperado de realizar los sueños amorosos de la dispensación del trabajo. Su carácter exagerado, en el que el amor como devoción obsesiva revela su rostro violento, se muestra como la contraparte del gigantesco esfuerzo que se hay que hacer para sostener la contradicción interior de persistir donde se espera estar libre de tener que persistir, de mensurar el tiempo donde se espera poder olvidarlo.

En efecto, de tal dinámica inestable surge, entonces, una posible alternativa:

Pero aquel afecto que, bajo la apariencia de la espontaneidad irreflexiva y orgulloso de la supuesta sinceridad, se abandona por entero a lo que considera la voz del corazón y deserta cuando le parece no escuchar esa voz, es, en esa soberana independencia, precisamente el instrumento de la sociedad. Pasivamente, y sin saberlo, registra los números que van saliendo en la ruleta de los intereses. Al traicionar a la persona amada, se traiciona a sí mismo. (MM:195-196)

La imagería aquí evocada a través de términos como “orgulloso”, “voz del corazón”, “soberana independencia”, “ruleta de intereses” es muy sugerente, resonando, por ejemplo, la mitología de la libertad de los sentidos en las fiestas, así como de la independencia y poder de seducción de los solteros y amantes apasionados, pero desapegados. Y, sin embargo, una vez más, la contradicción resiste: al entregarse a la variación de los sentimientos, uno “se enorgullece” de ser “espontáneo”, es decir, se reafirma por algo que niega el propio esfuerzo consciente individual; uno busca disolver su voluntad entregándose “completamente” a los afectos y, no obstante, hay que estar alerta a la posibilidad de que se acabe dicha espontaneidad de los afectos, de que se empiece a permanecer en algún lugar por pura rutina.

De este modo, al entregarse a los deseos en constante cambio, uno busca alcanzar una forma de individualidad activa negando la repetición pasiva de la vida cotidiana, percibida también en la fidelidad amorosa. En lugar de repetición y duración, uno busca cambio, transformación y variación. Sin embargo, esa conducta resultante de un principio de cambio continuo, como se indicó anteriormente, ya es parte de la repetición de la rutina diaria también, y la única actividad posible en ella es la pasividad de registrar y procesar los datos —los objetos de deseo— a los que somos presentados.

Debido a esta contradicción, también quien se entrega al constante cambio de objetos de deseo está continuamente esperando latentemente que surja un afecto que acabe con el continuo cambio de objetos de interés. Esta dinámica se hace eco, por ejemplo, de la muy difundida y banal narrativa del seductor o seductora implacables, los cuales eventualmente se dan cuenta de que, en realidad, tienen miedo de amar y, entonces, encuentran la oportunidad de la redención dentro de una relación amorosa que debe establecerse luchando contra todas las “intrigas” de sociedad, es decir, la tendencia compulsiva del seductor o seductora a huir de las relaciones. De manera crucial, es parte de esta historia de redención que uno se da cuenta de que, al huir del amor, en realidad estaba huyendo de algo que deseaba en secreto, a saber, “la dispensa del trabajo”, y, por lo tanto, también se da cuenta de que “al traicionar al amado” uno se “traiciona” a sí mismo.

En el comienzo del aforismo nos enfrentábamos al problema de la contraposición entre amor y sociedad, llegando a un enigma sobre cómo mantener vivo el amor y su poder crítico frente a las presiones sociales de la vida cotidiana. Después de dos intentos alternativos fallidos, a través de la fidelidad del amor y, digamos, del desapego amoroso, nosotros, como lectores, llegamos al final del texto esperando encontrar una salida del laberinto en que nos encontramos. A pesar de las diferencias superficiales entre las opciones dadas, establecidas a través de criterios como repetición y variación, continuidad y fragmentación, instante y duración, ambas opciones parecen enredarse en la misma contradicción de intentar superar el trabajo a través de trabajo, de esfuerzo, de la ejecución repetitiva de un comportamiento dictado por un principio. Llegamos, entonces, a la última frase del aforismo: “El mandato de fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la privación de libertad, pero solo mediante la fidelidad realiza la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad” (*MM*:196).

La contraposición dualista entre amor y sociedad, que coloca al amor como un ámbito fuera del mundo social como un fenómeno “natural” e “involuntario”, se oculta a sí misma que la lógica social del trabajo impregna ya también el mundo de los afectos privados, los cuales no pueden constituir sin más un refugio que pueda servir como base estable para la resistencia contra ella. Por ello, a pesar del pasaje al comienzo del aforismo, que dice que la noción burguesa del amor por un momento “trasciende la sociedad burguesa”, a primera vista, lo que parecemos encontrar en “*Constanze*” sería una crítica directa de esa noción dualista de los afectos.

En efecto, el aforismo indica que las aspiraciones críticas de tal noción se basan en la idea de una contraposición absoluta entre el sentimiento individual y la lógica social, la que Adorno procede a dismantelar indicando cómo lo primero se convierte, en realidad, en la segunda “tan pronto como se establece como un principio” —lo que parece ser una parte inevitable del proceso que forma a nuestro propio deseo en las condiciones sociales presentadas. Por lo tanto, podemos esperar que el aforismo permita el descarte de la fidelidad como fructífera para la crítica social. Hasta el último momento, efectivamente, el final del texto parece que va a ser la siguiente frase: “El mandato de fidelidad emitido por la sociedad es un medio para la falta de libertad”.

Sin embargo, somos sorprendidos en el último instante por la afirmación de que, “solo a través de la fidelidad” se puede ser libre y, con ello, resistir al dominio de la sociedad. El elemento de sorpresa aquí surge del hecho de que, la última oración del aforismo se construye a través de un efecto de espejo, de reflexión, al dividirse en dos mitades que se parecen entre sí y, sin embargo, hacen afirmaciones contrarias, sin que tal dinámica de semejanza y diferencia tenga una correspondencia clara y directa con lo que la antecede en el texto. En otras palabras, no hay, por ejemplo, ninguna comparación previa explícita entre dos formas de fidelidad concurrentes, similares y, no obstante, diferentes, a las que podría referirse este efecto de reflexión de la última oración. Por ello, esta última parte del texto, de la que habitualmente se esperaría una conclusión, parece aleatoria, es decir, sin ningún sustento concreto del resto del texto. Nos enfrentamos a una última contradicción, en la que la fidelidad es al mismo tiempo un medio para nuestra dominación, un mandato de la sociedad, pero también una forma de liberación, de rebelión contra la sociedad. El final del aforismo nos deja, con ello, en vez de con una conclusión, con un enigma: ¿cómo sería posible que la fidelidad fuera al mismo tiempo dominación y libertad?

2. Dos lecturas de “*Constanze*”

Para poder matizar mejor en torno a qué impulsos críticos se produce la contradicción en cuestión, empecemos por presentar y criticar a dos lecturas de “*Constanze*”: las de Jay Bernstein y de Clemens Porschlegel. Como vamos a mostrar, se trata de dos comentarios que, aunque parezcan opuestos, son en realidad dos lados de la misma moneda, es decir, complementarios.

Según la interpretación de Bernstein, que se encuentra en el primer capítulo de su libro *Adorno: Disenchantment and Ethics*, si, de una parte, efectivamente “la voluntad de la fidelidad contradice explícitamente el supuesto bien de la involuntariedad del amor”, por otra, “este bien es traicionado aún más por la falta de voluntad. Si no hay fidelidad al bien del amor sino a través de la fidelidad, entonces el bien del amor sólo se sostiene por lo que explícitamente se le opone” (2001:51). Así, según el comentador americano, en “el mandato de fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la privación de libertad” encontraríamos la conclusión de que, efectivamente, la fidelidad reproduce la lógica mecanizada de los principios, del sistema omnipresente en la sociedad contemporánea; sin embargo, en “pero solo mediante la fidelidad realiza la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad”, encontraríamos la conclusión de que esta sería de toda manera la mejor solución disponible. Es decir, Bernstein parte del presupuesto de que, en la última oración de “*Constanze*”, Adorno estaría insistiendo en la fidelidad burguesa a pesar de las consideraciones presentadas contra ella a lo largo del aforismo y de que, por lo tanto, el problema interpretativo que se impone ahí sería el de comprender esa elección, de comprender por qué lo que llamamos de desapego amoroso sería algo peor. Así, Bernstein argumenta que:

Para nosotros, la involuntariedad del amor modela la pasividad ética, la sensación de que nuestras respuestas a los demás pueden ser despertadas por ellos, y de que su ser único e insustituible es suficiente para engendrar una respuesta completamente particular de nosotros. La pasividad captura un aspecto de la objetividad ética en el sentido de que señala una fidelidad al *objeto* en oposición a las necesidades, exigencias y deseos del yo o a alguna norma ideal extrínseca, por lo tanto, es una fidelidad que no proviene de nosotros sino de las demandas del otro. En su inmediatez y sentimiento, el amor presenta la objetividad ética —nuestra preocupación por el bienestar, los intereses y el florecimiento de la persona amada— como una subjetividad acentuada, nuestra preocupación más profunda como algo que fluye del puro “ser este” [*thisness*] del ser amado. Para Adorno este es el momento de la verdad ética en la idea burguesa del amor, un componente del valor de amar y de lo que en amar es valioso. (2001:51)

Sin duda, la inmersión en el objeto descrita por Bernstein captura un aspecto fundamental de la noción de ‘fidelidad’, que se opone a la lógica de la reducción del Otro a simple objeto a ser manipulado por el sujeto. No obstante, eso no significa que tal inmersión sea pura pasividad; al contrario, presuponerlo significaría reducir la actividad en general a la actividad del sujeto manipulador. En otras palabras, para presuponer que la ausencia de la actividad del sujeto lógico-sistemático en la experiencia amorosa significa la ausencia en general de cualquier actividad, Bernstein

debe presuponer que toda y cualquier forma de actividad sería necesariamente la actividad del sujeto lógico-sistemático. Además, debe igualmente presuponer, al mismo tiempo, que existen formas de experiencia puramente pasivas y, con ello, que existiría la pasividad en sí misma.

Es decir, el punto de partida de Bernstein parece ser el presupuesto de que el amor sería efectivamente “pura inmediatez del sentimiento”. Para justificar la presunta elección en favor de la fidelidad contra el desapego que él encuentra en “*Constanze*”, él es llevado a presuponer que la fidelidad debería suplementar la experiencia amorosa de alguna manera que el desapego no lograría. Así, determina el amor como puramente pasivo, identificando ahí la necesidad de un suplemento de actividad a esa pasividad, y por ello, concluye que la fidelidad, que sería puramente activa según él, sería más adecuada que el desapego, que sería puramente pasivo según él, para realizar esa suplementación.

A ese respecto, esa lectura nos parece problemática porque no nos parece suficientemente dialéctica, o más bien porque, al no ser dialéctica, descuida el movimiento dialéctico del aforismo, ya que presupone la existencia de polos opuestos completamente separados, es decir, presupone que existen pasividad sin actividad, y actividad sin pasividad. Es decir, es una lectura hecha a partir de un dualismo. Si, muy comúnmente, las nociones de ‘fidelidad’ y ‘desapego’ son concebidas como dualismos sólidos, nos parece que lo que mueve el aforismo es justamente el intento de disolver dialécticamente tal dualismo, indicando cómo la fidelidad, más allá de ser pura actividad, reproduce de un modo pasivo la tendencia socialmente dada del comportamiento sistematizado en torno a principios y, cómo el desapego, más allá de ser pura pasividad, en la calidad de un principio, igualmente determina la actividad de huir de la rutina, de buscar nuevos objetos de deseo de manera continua. Más allá de configurar alternativas absolutas y excluyentes, tales nociones terminan por igualarse como principios que determinan comportamientos mecanizados: encontramos ahí al mismo tiempo la actividad de principios junto de la pasividad de reproducir la lógica socialmente prevalente de actuar a través de principios.

En otras palabras, mientras la fidelidad se concentra en la inmersión en un objeto en particular que percibimos en la experiencia del enamoramiento, el desapego se concentra en su carácter innovador, no-repetitivo, en el sentimiento de encontrar algo nuevo. Es por eso que, desde la perspectiva del desapego, la fidelidad aparece como el villano que representa la manipulación social con su insistencia en la

repetición mecánica, mientras que, por el contrario, el desapego aparece como el villano desde la perspectiva de la fidelidad por su insistencia en la variación implacable. Ambos creen estar resistiendo activamente a la sociedad al oponerse respectivamente a la repetición y a la variación socialmente dictadas. Sin embargo, como principios, ambos fracasan en lograr lo que quieren: el desapego, en lugar de la novedad, es la pura repetición de la dinámica socialmente determinada del cambio continuo de objetos de deseo; la fidelidad, en lugar de la inmersión, priva a su objeto de cualquier particularidad al convertirlo en el simple objeto de una concentración mecánica.

De hecho, en el aforismo 49, “*Moral und Zeitordnung*” (“Moral y orden temporal”), la fidelidad burguesa aparece de manera muy clara como contraria a la libertad. Aquí, se trata justamente de aquella dinámica presentada en “*Constanze*” en que, “la inclinación afectiva una vez agarrada”, sirve de punto temporal a partir del que uno intenta resistir a la variación del deseo a través de la noción de la ‘duración’. En medio de la “anarquía de la producción de mercancías”, nos dice Adorno en el aforismo 49, “la irreversibilidad del tiempo proporciona un criterio moral objetivo” (MM:88): al sentimiento que ocurrió antes le es asignada una prioridad. Sin embargo, esta prioridad es completamente aleatoria, pues depende de lo que, por contingencia, ocurrió antes y se basa solo en la contraposición lógica entre repetición y variación. Es decir, ella nada tiene que ver en concreto con los sentimientos mismos, y aquel criterio, por ello, “está hermanado con el mito igual que el tiempo abstracto mismo” (MM:89). “El objeto se escurre de las manos en tanto es convertido en objeto, y se pierde a la persona al agotarla en su ‘ser mía’” (MM:89), es decir, la particularidad de la persona amada se pierde en favor del hecho de que, algún sentimiento se dirigiera a ella antes que a otra persona, convirtiendo así la fidelidad en una persistencia mecánica desprovista de cualquier sentimiento concreto por el objeto en el que se persiste. Así, la elección de Bernstein por la fidelidad como opción menos mala contra el desapego se presenta como injustificable no solo desde “*Constanze*”, sino también desde “*Moral und Zeitordnung*”.

Y, así, llegamos a un segundo problema de la lectura de Bernstein, a saber, que con esa construcción dualista, no dialéctica, de una elección en favor de la fidelidad, la crítica y la resistencia se tornan abstractas. De hecho, si la espontaneidad y la inmediatez del amor son “aracionales” (Bernstein, 2001:50), mientras que la resistencia de la fidelidad sería “un acto de voluntad” (Ibíd:50), ¿cómo sería posible la

mediación entre los dos? ¿Cómo podría una persona actuar involuntariamente como resultado del acto voluntario de intentar actuar involuntariamente?

Sin duda, si, en “*Constanze*”, Adorno nos dice que “solo mediante la fidelidad realiza la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad”, entonces, como argumenta Bernstein, de alguna manera, la fidelidad debe “duplicarse” para diferenciarse de “su forma social dada”, de modo que “percibimos la bondad de la fidelidad en relación con nuestro amor independientemente de los sentimientos que lo impulsaron y en oposición a su utilidad social manifiesta”, incluso si “nuestro sentimiento de amor se ha disuelto” (2001:51). Es decir, la fidelidad, a la que se refiere Adorno aquí, no puede ser exactamente la misma que aquella que rige las prácticas sociales de fidelidad establecidas. Sin embargo, la lectura de Bernstein, por su carácter dualista, no es capaz de indicar cómo una tal duplicación sería posible, cómo la mediación entre sentimiento y fidelidad, subjetividad y objetividad podría ocurrir, como si la simple insistencia mecanizada pudiera de alguna manera milagrosa convertir, cada vez, el acto de voluntad de la fidelidad en dicho sentimiento “arracional”¹⁷.

Y, a partir de aquí, podemos considerar mejor la interpretación de Clemens Porschlegel de “*Constanze*” en su contribución a *Minima Moralia neu gelesen*. A primera vista, su lectura del aforismo parece vertiginosamente equivocada: para él, Adorno se presenta ahí como un romántico, recuperando los ideales, criticados ya más de un siglo antes por Hegel, de las aventuras de la pareja enamorada contra el mundo, con fin de intentar cambiarlo o al menos hacerse un “cielo en la tierra” (2003:100), como indica este comentador. Según Porschlegel, en “*Constanze*”, Adorno debería estar, por ejemplo, “exigiendo libertades políticas”, pero, según él, estaría más bien intentando producir una “restauración” con un “retorno a lo cultural privado y a lo clásico humano” (2003:99), celebrando un “ideal alegre de amor de novelas de formación y de tumultos de adolescencia”, sin verdaderamente denunciar la “alienación” y la “manipulación sistemática” (2003:100).

Aunque esta lectura nos parezca equivocada, al borde de producirnos aturdimiento, dada la posición crítica de Adorno ante la fidelidad burguesa como contradictoria —ya bien evidente en el aforismo y aún más enfatizada por nuestra

¹⁷ Vamos a retomar este problema del dualismo entre lo racional y lo irracional en los próximos capítulos desde las perspectivas respectivamente de la conexión entre lenguaje instrumentalizado e paranoia (capítulo 3) y totalidad y partes (capítulo 4).

presentación de él—, nos parece interesante recuperarla aquí, porque tal equivocación posiblemente emerge de las mismas raíces que la interpretación de Bernstein. De hecho, si uno presupone que encontramos en “*Constanze*” la concepción dualista presentada más arriba entre la fidelidad como pura actividad y el sentimiento como “espontaneidad e inmediatez arracionales” (Bernstein, 2001:50), eso podría llevar al lector justamente a creer que, a pesar de todas las torsiones del texto, encontramos ahí un cierto tipo de romanticismo. Al fin y al cabo, si la mediación entre estos dos elementos queda abstracta, como indicamos, uno sólo podría creer en el rescate del amor por la fidelidad de manera romántica, es decir, mágica, sin concreción.

Así, a través de la lectura de Pornschlegel se hacen aún más evidentes los problemas de la lectura de Bernstein, justamente porque una elección de la fidelidad como alternativa menos mala, ya que es injustificable, solo podría explicarse como una especie de romanticismo, de retorno forzado a dicha vida privada. Además, nos parece muy provechoso considerar esas interpretaciones, porque corresponden a posiciones socialmente muy difundidas: el sopesar los pros y contras de alternativas concebidas de un modo dualista para elegir una menos mala y la acusación del romanticismo a este tipo de elección. Nuestra interpretación, para poder superar los problemas indicados de esas perspectivas, deberá mostrar entonces cómo un tratamiento dialéctico de la relación entre fidelidad y sentimiento en este aforismo, podría ir más allá de las lecturas de esta relación en términos dualistas, permitiendo así una salida de la determinación sistemática social prevalente.

3. Definición y daño

En este apartado, nos gustaría recuperar un fragmento de la dedicatoria de *Minima Moralia* a Max Horkheimer, que antecede a los 153 aforismos:

La visión subjetiva, aun críticamente aguzada contra sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo del lamento por el curso del mundo, el que se habría que rechazar no por lo que en éste haya de bondad, sino porque el sujeto que se lamenta amenaza con anquilosarse en su modo de ser, cumpliendo así de nuevo la ley que rige el curso del mundo. La fidelidad al propio estado [*Stand*] de la consciencia y de la experiencia se encuentra a un paso de convertirse en infidelidad cada vez que se opone a la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre. (MM:14)

Aquí, encontramos una serie de temáticas que remiten a “*Constanze*”: la conversión de lo verdadero en lo falso, o aquí de la fidelidad en infidelidad, la cuestión del todo

sistemático, que aparece aquí como “la ley que rige el curso del mundo” y el problema de la trascendencia, de la “perspectiva que trasciende el individuo”. Nos gustaría aquí, antes que nada, delinear con más detalle la situación de aporía en que se encuentra el sujeto en sus intentos de reflexionar sobre el mundo a partir de conceptos abstractos.

Para exponer mejor esta cuestión, volvamos al caso concreto de “*Constanze*”. Encontramos ahí, ya desde las primeras líneas del aforismo, el problema del intento de rescatar la bondad del amor contra la presión social del trabajo. Así, la fidelidad burguesa y el desapego amoroso, a pesar de que se presentan socialmente como dos alternativas contrapuestas a través de las cuales ese rescate podría realizarse, terminan por revelarse, del mismo modo, como principios que implican trabajo y, por ello, son incapaces de lograr lo que prometen. Establecida esa identidad entre fidelidad y desapego, la elección de la primera contra el segundo solo puede ocurrir si uno reprime la consciencia de esa identidad: ante la completa falta de opciones inmediatas para escapar de la determinación social, el sujeto reprime la consciencia de esa aporía, es decir, de que todas las opciones presentadas son igualmente malas porque participan igualmente en el “sistema económicamente determinado” (MM:195), para que pueda, entonces, ponerse a elegir una opción presuntamente menos mala.

Es decir, encontramos aquí un retroceso desesperado del sujeto desde la violencia del encerramiento en un laberinto sin salidas, de una aporía, hacia la elección subjetiva de una opción entre aquellas inmediatamente dadas que, por motivos personales, le parezca menos mala. Para que eso pueda ocurrir, este sujeto debe justamente reprimir la consciencia de la identidad entre aquellas opciones y, de este modo, de aquella aporía. Y, el hecho de que su elección por una alternativa específica *es* subjetiva, poniéndose a lamentarse sobre cómo “el curso del mundo” le impide la realización del bien, que se percibe en la esfera privada como objetiva. Y esta elección y este lamento, inevitablemente, se manifiestan como un romanticismo ingenuo, porque resultan de la proyección de una preferencia subjetiva como si fuera una necesidad objetiva, alimentando, a su vez, la narrativa dualista de la contraposición entre el amor puro privado y la maldad social que lleva justamente a la aporía. Es decir, no solo la aporía lleva a aquel subjetivismo romántico como este lleva a aquella en una mala dinámica de concomitante alimentación mutua y así, el romanticismo, en su abstracción, cumple “así de nuevo la ley que rige el curso del mundo”.

Si, sin embargo, encontramos en este pasaje de la dedicatoria una contraposición entre este subjetivismo del lamento “por el curso del mundo” y el movimiento de objetivación de “la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre”, Adorno se refiere aquí a una objetivación distinta de aquella que presenta el mundo al sujeto como una totalidad de la que no se puede escapar, forzándole a retroceder en un cerrarse en sí mismo y lamentarse. Es decir, se trata, entonces, de una objetivación que no produciría una aporía, que tiene éxito donde conceptos como la ‘fidelidad burguesa’ fracasan: en el rescatar y proteger, sin convertir lo bueno en el malo, aquella bondad percibida en experiencias como la del amor. Es decir, no se trata de una objetivación sistemática. Intentemos ahora, exponer de manera más concreta esa dinámica de tentativas y fracasos de rescatar lo bueno de ciertas experiencias, lo que nos permitirá empezar a matizar mejor la noción de ‘sistema’, así como la especificidad del estado de aporía que presentamos.

En primer lugar, es importante enfatizar que no se trata aquí de negar por completo la posibilidad de que experiencias, como la de enamorarse, puedan efectivamente ocurrir de manera distinta al “estado de experiencia” prevalente, sino que, encontramos ahí una tensión entre esas experiencias y la tendencia social a disolverlas en principios y, con ello, a socavar su potencial crítico. “Lo falso general”, “el sistema económicamente determinado” y “la sociedad” son solamente algunos de los términos, a través de los cuales Adorno se refiere a una misma determinación general y sistemática de la vida, de la que nada escapa. La disolución del potencial crítico del amor no es, así, simple contingencia: se atrofia “por la omnímoda presión de la mediación, por la economía”, como nos dice “*Constanze*”, y, a través de su conversión en un principio general mecánico, de acuerdo justamente con “la ley que rige el curso del mundo”, como nos dice el pasaje referenciado de la dedicatoria.

Y, con ello, podemos examinar mejor la dinámica en la que el todo social parece devorar a todo acontecimiento con algún potencial transformador: que toda la sociedad sea dirigida por una forma sistemática implica que todos los individuos, grupos sociales e instituciones tienden a operar según lo que dicha esa forma. Lo que, en este caso, provoca el establecimiento de principios que dirijan de manera mecanizada la vida. Y ello sin que uno pueda elegir hacerlo o no a través de un acto de voluntad, ya que esta tendencia mecánica a establecer y actuar según principios es la forma misma de la existencia del sujeto y de la vida sistemática en general, lo que

“*Constanze*” busca objetivar en el movimiento dialéctico de su confrontación con el concepto de ‘fidelidad’.

En otras palabras, retomando el caso del amor, si, en medio de la experiencia de enamorarse, el sujeto percibe ahí algo bueno, que lo es justamente por su no-identidad con respecto a la forma general de la vida; y si, no obstante, este mismo sujeto intenta reproducir de manera mecánica esta bondad a través del establecimiento de un principio general de acción, justamente porque esta es su “sustancia”, porque eso es lo que él ha sido formado socialmente para hacer; entonces, cada vez que emerge algo que sea diferente de lo habitual, que no esté de acuerdo con “la ley que rige el curso del mundo”, que escape “a la omnímoda presión de la mediación” sistemática, su bondad inevitablemente se pierde, una vez que los sujetos, regidos por la forma sistema, intentan de manera contradictoria reproducir esa bondad de manera sistemática que se percibe como buena por su carácter no-sistemático. De hecho, este mecanismo no es aleatorio: uno de los rasgos centrales de la forma sistema sobre la que “*Constanze*” llama la atención es, justamente, el de determinar de modo claro y transparente protocolos de acción para que se pueda alcanzar determinados fines específicos, como expondremos en el próximo capítulo.

Así, la disolución de la potencia crítica y liberadora del amor tiene que ver con la tentativa de “erigir inmediatamente lo verdadero en lo falso general”, como nos dice “*Constanze*”, donde ese “inmediatamente” es crucial. Teniendo en cuenta las consideraciones presentadas sobre la prevalencia social de la forma sistema, ese “inmediatamente” se refiere a descuidar la distancia entre la bondad del amor y la posibilidad de su concreta realización en medio de las condiciones socialmente dadas a las que él debe hacer frente, es decir, a aquella prevalencia misma. Así, la fidelidad burguesa, en su insistencia inmediata y mecánica en un mismo objeto de afecto, descuida la distancia entre la bondad que percibe en el enamoramiento y las condiciones de posibilidad de su realización concreta aquí y ahora, es decir, descuida que “si el amor debe representar una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz” (*MM*:195). Y, con ello, en vez de ser fiel a la particularidad de ese objeto, es más bien fiel “al propio estado de la consciencia y de la experiencia” (*MM*:14) predominantes, al sistema, convirtiendo el amor en principio. Lo verdadero se convierte en lo falso, la fidelidad en infidelidad, pues el sujeto acaba por mantenerse fiel a su estado inmediato, a su “sustancia” sistemática, sin alcanzar “la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su

nombre” (MM:14). Es decir: sin reflexionar dialécticamente sobre las propias condiciones prevalentes de experiencia y su tendencia a lo sistemático.

A este respecto, es crucial enfatizar que, en “*Constanze*”, “la idea burguesa del amor trasciende la sociedad burguesa” no en un estado bien establecido y tranquilo, sino un estado “en el anhelo” del sentimiento de inmersión en el amor, teniendo a la vista “la dispensa del trabajo.” (MM:195) Es decir, dicha libertad ocurre no como un hecho dado en lo inmediato, sino como un impulso en dirección a algo no presente. Efectivamente, ‘anhelo’ aquí traduce ‘*Sehnsucht*’, una palabra que se refiere a un intenso deseo por algo o alguien continuamente no presente o alcanzable y, por ello, tiene muchas veces el mismo sentido de “nostalgia”: ‘*Sehn-*’ viene del verbo ‘*sehnen*’, que se puede traducir por anhelar o añorar, mientras que ‘*Sucht*’ significaría adicción o manía, así que ‘*Sehnsucht*’ tiene la connotación casi de un añorar obsesivo, lo que indica tanto la fuerza de ese añorar como la insistente ausencia de aquello que se añora. Esta tensión entre lo real inmediato y el anhelo por algo no presente, además, ya viene marcada desde la primera oración del aforismo, en la que se afirma que amor “*debe ser involuntario*”, lo que indica ya ahí la determinación de un deber, es decir, de un esfuerzo. Por ello, como indicamos, “*Constanze*” nos lleva más allá de la crítica a la simple manipulación de la involuntariedad del amor para fines prácticos hacia la problematización de esa involuntariedad misma.

Así, este ‘anhelo’ de la fidelidad burguesa, a través de la cual esta “trasciende la sociedad burguesa”, va más allá o, al menos, apunta más allá de su práctica social como principio: a pesar de la degradación del sentimiento que ella produce en su carácter sistemático, encontramos ahí también un impulso interno antisistemático, que es la fuente de su fuerza de atracción. Y nos parece que “*Constanze*” se concentra justamente en esa negatividad soterrada en el interior del concepto por su positividad como práctica social establecida, en la que el concepto de ‘fidelidad’ no es fiel a sí mismo al descuidar su ‘anhelo’, como expondremos más adelante.

Nos gustaría, en este punto, referirnos a un pasaje de “*Der Essay als Form*”, que nos puede ayudar aquí:

[...] El ensayo, en cambio, asume el impulso antisistemático en su propio proceder e introduce conceptos sin ceremonias, “inmediatamente”, tal como los recibe. A estos no los precisa, sino que por su relación mutua. Pero para ello encuentra un apoyo en los conceptos mismos. Pues es mera superstición de la ciencia procesal que los conceptos serían en sí indeterminados, que no los determinaría sino su definición [...] En verdad, todos los conceptos los concreta ya implícitamente el lenguaje en que se encuentran. [...] El ensayo parte de estos significados y,

siendo ellos mismos lenguaje, los hace avanzar; quería ayudar a éste en su relación con los conceptos, tomarlos reflexivamente tal como son ya inconscientemente nombrados en el lenguaje. (Adorno, 2003: 21-22)

En este fragmento, encontramos una contraposición entre dos tipos de trabajo del concepto: el sistemático, que depende de la noción de ‘definición’ como determinación de los conceptos, y el dialéctico, que determina y elabora sus conceptos a través de la concreción de sus relaciones mutuas, recibida “por el lenguaje en el que se encuentran”. Para la forma sistema, sin una determinación transparente del contenido de un concepto, es decir, sin una definición, se produciría el caos, dado que tendríamos ahí “indeterminación”, exceso de significados. Así, por ejemplo, en una argumentación tradicional, se presupone que cada elemento añadido al encadenamiento de pensamientos debe ser precisamente definido y, por lo tanto, los conceptos participan en ese encadenamiento *solamente* como aquello que fue transparentemente añadido.

A este respecto, debemos subrayar que no se trata en la crítica de Adorno de una crítica general sin más a la forma sistema en sí misma. Ella es fundamental en una serie de ámbitos de la vida, donde la ejecución progresiva de pasos debe ser mecánicamente organizada para que fines específicos puedan ser alcanzados. Desde las actividades del día a día como utilizar herramientas de un ordenador o montar muebles hasta realizar pruebas matemáticas, la definición precisa de los conceptos es fundamental para que estas actividades puedan desarrollarse de manera que sea posible llegar a los objetivos específicos que se espera de ellas. Sin definiciones claras, no sería posible saber qué paso sigue exactamente del anterior, es decir, se produciría “indeterminación” y, así, parálisis. De ese modo, es importante subrayar que, así como la forma sistema no es el problema por sí misma, tampoco lo son las contraposiciones de que se sirve aquella forma para establecer definiciones. En este caso específico, cuando se producen contradicciones, estas pueden ser atribuidas frecuentemente a la mala definición, es decir, a la mala especificación de los conceptos en uso, de manera que ahí, tales contradicciones se dejan disolver por un análisis lógico que determine el error en esa especificación.

Este no es el caso, sin embargo, de las contradicciones que encontramos en *Minima Moralia*, como podemos empezar a exponer más concretamente con “*Constanze*”. El problema aquí está, no en la forma sistema misma, sino en la expansión de esa forma en ámbitos de la vida, en los que su presencia y buen

funcionamiento, en vez de hacer avanzar, paralizan la vida. Con esa expansión, se producen contradicciones que no se dejan resolver por medio de un análisis lógico clásico. Al contrario, ellas tienden a constituir aporías, justamente porque el sujeto no logra ir más allá de ellas, es decir, porque él se encuentra encerrado en su dinámica interna y, con ello, no encuentra salidas. Y esto ocurre debido a aquella expansión: la contradicción, aquí, no se produce por un error lógico, sino porque la propia determinación lógica de los conceptos los aliena de la concreción de sus objetos, como en el caso de “*Constanze*”, en que la contraposición lógica entre fidelidad y desapego los convierte en principios y, así, reprime aquel elemento no cuantitativo del amor que se busca actualizar con ellos. En otras palabras, las contradicciones en los aforismos de Adorno no son simplemente lógicas; ellas se construyen desde un impulso crítico consciente de que ellas no se dejan disolver como meros errores de pensamiento, porque se encuentran materializadas en la formación social misma de la que se busca salir. Por ello, nos parece que el término ‘aporía’ captura bien el hermetismo laberíntico del sistema social: el sujeto intenta superar las contradicciones producidas por la formación de lo real a través de la misma forma sistema, lo que lo pone en una repetición sin salida de esas mismas contradicciones¹⁸.

De acuerdo con esto, si la definición implica la expulsión de todo contenido que no sea transparentemente determinable —como en el caso de la fidelidad, por ejemplo, que se reduce apenas al comando de la insistencia sobre un mismo objeto— se pierde el “anhelo”, la negatividad que no puede de inmediato convertirse en una

¹⁸ Adorno mismo utiliza el término ‘aporía’ solamente dos veces en *Minima Moralia*: en el aforismo 95 en la formulación “die Aporie der verantwortlichen Arbeit” (“la aporía del trabajo responsable”, *MM*:166), y en el 116, en “alle Aporien des falschen Lebens” (“todas las aporías de la vida falsa”, *MM*:206). Somos conscientes de que la palabra nos remite a la filosofía griega, sobre todo a Platón. Con nuestro uso del término, no tenemos la intención de aproximar Adorno a Platón, cuyo idealismo el primero criticaba. Sin embargo, este uso no nos parece desapropiado en su remisión al problema, típicamente socrático (y no necesariamente platónico), de que la investigación filosófica no se restringe a una discusión abstracta sobre conceptos, sino que debería tener siempre un carácter político-moral, es decir, tendría que se referir a la pregunta sobre la vida ‘buena’. De hecho, la primera oración de la dedicatoria a Horkheimer de *Minima Moralia* es justamente la siguiente: “La ciencia triste, de la que ofrezco un poco a mi amigo, se refiere a un ámbito que *desde tiempos inmemoriales* se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de esta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: *la doctrina de la vida recta*.” (*MM*:13, cursiva nuestra) Por supuesto, diferentemente del Sócrates del joven Platón, no se trata en *Minima Moralia* de la producción de aporías en sí mismas que llevarían a la afirmación de la limitación de la razón y a la determinación de la filosofía como duda continua, sino del esfuerzo de objetivar concretamente las contradicciones en una actualización del impulso crítico de la filosofía contra su reducción histórica a “método” abstracto. Sin embargo, de toda manera, el término ‘aporía’ nos parece acertado para articular la manera en que las contradicciones que emergen en la totalidad social, más allá de ser simplemente lógicas, encuéntrase en una repetición sistemática y dañan al sujeto al encerrarlo en un laberinto, del que él busca salir sin éxito.

directriz de acción clara y transparente, ya que se trata de un impulso que va más allá del aquí y ahora sin un contenido dado de manera inmediata. El sujeto fiel *debe* insistir en un mismo objeto de deseo porque su definición como “fiel” lo determina así, y en esa definición descuidará la distancia entre su insistencia mecánica en ese objeto de deseo, con vistas a reproducir la inmersión amorosa en ese objeto, y el hecho de que tal insistencia mecánica socava la posibilidad misma de rescatar tal inmersión, es decir, descuidará que no se puede “erigir inmediatamente lo verdadero en lo falso general” (*MM*:195) y que, por ello, se produce ahí un ‘anhelo’. Descuidará o, más bien, reprimirá la consciencia de esa distancia, porque la transparencia de la definición no acepta un contenido que no sea claro y distinto, pero que sería el contenido concreto del anhelo.

Empezamos así a descifrar más concretamente la naturaleza del daño, a que se refiere la noción de ‘vida dañada’ del subtítulo de *Minima Moralia*, en su conexión con la prevalencia social de la forma sistema. La vida se presenta como ‘dañada’ porque, como dice el epígrafe de la primera parte de *Minima Moralia* en referencia a un pasaje del libro *Der Amerika-Müde* de Ferdinand Kürnberger, “la vida no vive”, es decir, porque ella intenta vivir a través de principios que, de modo contrario, socavan la posibilidad misma de este vivir. Porque, por ejemplo, se desea amar y hacer avanzar la bondad percibida en el amor, pero la tendencia general al sistema devora, sistemáticamente a su vez, estos impulsos y los paraliza convirtiéndolos en principios petrificantes. De hecho, el intento de superar ese daño desde la forma sistema, volviendo a la cuestión del principio de esta sección, lleva inevitablemente a aporías: si el problema es la forma misma del sistema, al intentar establecer principios como ‘fidelidad’ y ‘desapego’ para resistir a ella uno está en realidad apenas reproduciéndola, de manera que, en la reflexión misma sobre cómo superar el daño se reproduce el propio daño y, con ello, se llega a la impresión de que no hay salidas, es decir, se producen aporías.

A este respecto, una lectura que presupone que, en la oración final de “*Constanze*”, se trata de la noción de ‘fidelidad’ tan solo como principio, porque no hay en el aforismo ninguna otra noción de ‘fidelidad’ transparentemente añadida y definida, nos parece equivocada, ya que interpreta “*Constanze*” como si este fuera un argumento tradicional. Es decir, la presuposición de que, en su última referencia a la fidelidad, “*Constanze*” estaría insistiendo en la fidelidad burguesa, se conecta con la presuposición anterior de que todo concepto añadido debería conectarse de manera

necesaria a un concepto previamente definido con transparencia, y esta presuposición es una presuposición de lectura regida por la forma sistema. Efectivamente, nos parece que las lecturas de Bernstein y Porschlegel quedan paralizadas en una especie de romanticismo, en una abstracción, porque hacen esa presuposición y descuidan, con ello, la tensión interna no transparentemente definible de la fidelidad como anhelo y/o nostalgia y la manera como “*Constanze*”, al contrario, intenta no descuidarla.

Así, aunque Bernstein hable de una “duplicación” de la fidelidad, como indicamos, ese fenómeno queda abstracto en su lectura y, por ello, se disuelve en la pura insistencia en las formas socialmente practicadas de la fidelidad, en vez de centrarse en su tensión interna, en su negatividad. De esa manera, si “*Constanze*” es movido por el impulso crítico de ir más allá y transformar el daño de la vida dañada, entonces, su formulación debe necesariamente transformar al mismo tiempo la forma de su producción, la del sistema. Y, por ello, su propia composición, su forma, no puede coincidir con aquella del sistema, o sea, el aforismo no puede leerse como un argumento sistemático y lógico-deductivo, tal y como hacen Bernstein y Porschlegel. Una lectura que no quiera descuidar ese impulso crítico solo puede lograrlo a través de la atención cuidadosa a la manera en que la composición del texto se esfuerza por realizar esa transformación. Nos centraremos en la próxima sección, por ello, en la manera como el aforismo trabaja la tensión entre argumentación y aquel ‘anhelo’ del sujeto, para que pueda alcanzar aquella “perspectiva que trasciende el individuo” (MM:14) y que vaya más allá de aquella tendencia a la aporía que debilita al sujeto, alcanzando una objetivación de su daño que, al contrario, consiga fortalecerlo.

4. Contradicción, desbordamiento y transformación

Si queda claro que “*Constanze*” no puede ser leído como un argumento sistemático y lógico-deductivo, al mismo tiempo, sin embargo, no se puede decir tampoco, sin más, que la forma sistema no esté presente aquí de alguna manera. Efectivamente, si las lecturas de Bernstein y Porschlegel parten, conscientemente o no, del supuesto de que el aforismo puede ser leído como un argumento, aunque este supuesto sea problemático, como indicamos, tampoco se trata de afirmar sin más que él sea una alucinación. Es decir, el hecho de *que* hay lecturas de “*Constanze*” como un argumento es una indicación de que hay algo en este aforismo que lo torna posible,

algo que garantice que leerlo como un argumento no sea, sin más, un completo absurdo. De hecho, tuvimos que examinar de manera detallada los problemas que emergen de ese tipo de lectura para poder indicar sus limitaciones. Al fin y al cabo, el aforismo, a la manera de un argumento, utiliza conceptos, construye contraposiciones e identidades, añade progresivamente nuevas relaciones entre nociones, de manera que el lector, acostumbrado a leer argumentativamente, no se ve aquí delante de un objeto completamente distinto de aquellos sobre los que se suele imponer la forma sistema.

Así es que, no se trata aquí, por ejemplo, de un texto elaborado como un flujo de consciencia presuntamente libre, con frases y oraciones que se van añadiendo, de manera que repelen, sin más, cualquier tipo de conexión lógica entre ellas y a rechazar bruscamente cualquier intento de lectura sistemática. Una composición de este tipo, de hecho, se asemejaría, más bien, al principio del desapego amoroso a través de la idea de que la fragmentación sería una forma de rebelión contra la sociedad, concebida como repetición continua, sin percibir, justamente, que esa fragmentación es, al mismo tiempo, parte de la totalidad social misma¹⁹. Intentar rechazar la lectura argumentativa, efectivamente, sería descuidar su prevalencia social, como si otra forma de lectura alternativa estuviese socialmente bien establecida y, a la cual se pudiera recurrir para contraponerse a la sistemática. Muy al contrario, *que* el aforismo no intente rechazar sin más el argumento sistemático, es un rasgo indicativo de la consciencia de la prevalencia social de este último, del hecho *que* la lectura argumentativa es la forma de lectura prevalente en nuestra sociedad. De este modo, la composición del aforismo, en vez de rechazar violentamente la lectura argumentativa sin más, parece, al contrario, en cierta manera, invitar a esa última a transformarse en forma aforística.

Sin embargo, sin duda, al mismo tiempo, el aforismo no encaja muy bien desde el principio en ese tipo de lectura. Aunque opere con conceptos —‘sociedad burguesa’, ‘esfuerzo de voluntad’, ‘amor’, ‘inmediatez’, ‘sentimiento’, ‘verdadero’, ‘falso’, ‘principio’, ‘resistencia’, ‘fidelidad’ etc.— y, aunque estos conceptos se van añadiendo progresivamente a través del establecimiento de relaciones entre ellos, el aforismo, no obstante, no establece de manera sistemática definiciones transparentes

¹⁹ A ese respecto, en el aforismo 93, “Intention und Abbild” (Intención y copia”), encontramos una crítica a un ideal estilístico naturalista que intentaría producir películas sin intención y, con ello, presuntamente más naturales a través del registrar fluido y desordenado de imágenes (MM:161-162).

para esos conceptos. A este respecto, si la lectura de un argumento avanza paso a paso, de manera que el lector solo puede continuar hacia la próxima etapa de la argumentación después de entender correctamente las definiciones de los conceptos dados, es decir, después de comprender bien las relaciones entre ellos que serán válidas en *esta* argumentación específica, “*Constanze*”, al contrario, avanza sin más, “introduce conceptos sin ceremonias, inmediatamente, tal como los recibe” (Adorno, 2003: 21), como nos decía Adorno en el pasaje de “*Der Essay als Form*”. Por ello, el aforismo parece dar saltos, moviéndose de manera no lineal, o, como dice García Düttmann, a una “velocidad supersónica.” (2004:30)

Así, en la medida en que el aforismo avanza “sin ceremonias”, para interpretarlo, debemos rellenar todos esos espacios vacíos donde normalmente encontramos definiciones que nos dicen exactamente cómo debemos determinar las palabras que se usan. Nuestra tendencia como lectores sistemáticos es la de intentar encajar el aforismo en la forma de una argumentación, lo que la propia forma del aforismo de cierta manera nos permite hacer. Para ello, sin duda, hacemos referencia a fuentes externas al aforismo: otros aforismos de *Minima Moralia*, otros textos de Adorno, otros textos en general, aquellas narrativas amorosas muy difundidas que indicamos en nuestra presentación del aforismo etc. Al mismo tiempo, sin embargo, la implacable progresión “sin ceremonias” no nos permite hacerlo muy bien, ya que no estamos en condiciones de establecer qué referencias son aceptables o no, ya que no tenemos definiciones claras de los conceptos en uso, de manera que la lectura argumentativa es perturbada sin que, no obstante, sea bruscamente interrumpida sin más. Desde el principio, así, la lectura del aforismo está marcada por una tensión entre nuestra tendencia a la lectura argumentativa y este objeto de lectura, el aforismo que, al mismo tiempo, ni rechaza sin más por completo esa lectura ni se permite sin más encajar en ella tampoco por completo.

Y así, en la exposición de nuestra interpretación, llegamos a la contradicción de la última oración del aforismo, la que, de cierta manera, produce una perturbación en la lectura, ya que una contradicción marca los límites extremos de la definición precisa. Al fin y al cabo, esta última depende de la separación clara y distinta de términos contrapuestos —‘pasivo-activo’, ‘fidelidad-desapego’, ‘natural-sociedad’, ‘sentimiento-trabajo’, para nombrar algunos de “*Constanze*”— y de la atribución de tales nociones contrapuestas a términos diferentes, para que lo contrapuesto no pueda

convivir en una misma palabra, en un mismo cuerpo. La contradicción, al contrario, contrae los elementos contrapuestos en un mismo cuerpo.

Pero eso no significa, sin embargo, que, con esa contracción, la contradicción en sí misma supere a la definición. Lecturas como las de Bernstein, presuponiendo que en la oración final de “*Constanze*” se trata de una única y misma fidelidad, la que sería libertad y no-libertad, A y no-A, intentan disolver esa contradicción, como indicamos, estableciendo grados de no-A, con la fidelidad siendo menos no-libertad que el desapego —una solución, que, no obstante, como indicamos, se puede ver con facilidad como el resultado de un romanticismo, de una proyección subjetivista que es confundida con la realidad. Eso es así, porque la contradicción de una lectura sistemática no se opone a la definición, sino que, la reafirma: la elección de uno de los polos de una contraposición en favor del otro mantiene justamente el tratamiento dualista del concepto que posibilita la definición, de manera que la contracción en un mismo cuerpo de los polos opuestos a través de la contradicción, A y no-A, se realiza forzosamente, en abstracción, de manera romántica, sin determinar cómo la negatividad del concepto coexiste, concretamente y al mismo tiempo, con su positividad. Efectivamente, de cierta manera, justo antes de su oración final, el aforismo nos había presentado los principios de fidelidad y de desapego desde la perspectiva de su intento y fracaso de mediar entre contrarios en un mismo cuerpo: “en esa fidelidad la inmediatez es *mediada en sí misma*, tenaz contrapresión” y “es la prueba del *sentimiento* si este va más allá del *sentimiento*”.

De este modo, para poder superar a la forma sistema, “*Constanze*” debe articular una contradicción que produzca una contracción concreta de contrarios en un mismo cuerpo contra la separación dualista abstracta que las definiciones establecen de esos contrarios. Y, aquí, surge aquella perturbación de la lectura que indicamos más arriba, y que es decisiva. Si la lectura argumentativa del aforismo intenta establecerse, ya que es la forma de lectura socialmente prevalente y el aforismo no la rechaza sin más, pero, al mismo tiempo, ella es perturbada sin poder establecerse por completo, “*Constanze*” es y no es al mismo tiempo un texto argumentativo. Lo es, porque el lector sistemático impone sobre él la forma del argumento; no lo es porque no encaja bien en esa forma, porque resiste a ella, resiste a formarse de la manera necesaria para poder encajar perfectamente en esa forma de lectura como hacen los argumentos tradicionales. Lo que defendemos aquí es que “*Constanze*” es y no es *al mismo tiempo* un texto argumentativo: en la experiencia de lectura, este objeto se

presenta como una contracción entre contrarios, que no se permite determinar a través de una definición dualista transparente, porque esa contracción se construye a través de una perturbación, del anhelo del aforismo de ser más que un texto argumentativo negándolo, en una negatividad y negación que se materializa en su no encajar perfecto en la forma sistema y que no se deja definir de manera clara y distinta ni reducir a conceptos definidos previamente. Es decir, “*Constanze*” es y no es al mismo tiempo un argumento, porque su negatividad se materializa como negatividad contra su formación como argumento, de manera que se configura como resistencia específica a esa formación que se intenta imponer sobre el texto.

Aquí, nos parece provechoso recuperar una vez más el pasaje referido más arriba de “*Der Essay als Form*”. Nos decía Adorno ahí que el “impulso antisistemático” del ensayo y, nos parece, de sus aforismos a través de la resistencia a la definición rígida de los conceptos, intenta “ayudar a éste [al lenguaje] en su relación con los conceptos”, y que “hace avanzar” las significaciones de los conceptos “reflexivamente tal como son ya inconscientemente nombrados en el lenguaje” (Adorno, 2003: 21-22). En “*Constanze*”, así, nos parece que el efecto de reflexión de su última oración articula la tensión entre el aforismo como argumento y el aforismo como no-argumento, entre su positividad y su negatividad, de manera que esa reflexión puede ser vista justamente como el movimiento en el que los momentos “inconscientes” de los conceptos y del texto, del lenguaje, los momentos que fueron reprimidos por no encajar en los criterios del lenguaje sistemático, pueden emerger y articularse y así “avanzar”. Con ello, la perturbación producida por la contradicción de la última oración del texto conecta con la perturbación presente desde el inicio de la lectura del aforismo, de manera que, la contracción de los contrarios produce y se sustenta en un efecto de desbordamiento, en el que el texto se transforma en algo más de lo que parecía ser, por no encajar en la forma sistema, en el que él va más allá de sí mismo, o mejor, más allá de aquello que él sería, si sólo fuera formado como un argumento coherente y sistemático.

La contraposición entre sistema y dialéctica, así, se expresa aquí a través de esas dos formas de leer la contradicción de la oración final de “*Constanze*”. En el caso de una lectura sistemática, se llega a una contradicción abstracta con la contracción forzada romántica de contrarios en un mismo cuerpo, justamente porque la mediación entre los dos solo puede ocurrir ahí de manera lógica, ya que sus definiciones dualistas los separan de manera insuperable. Ya en el caso dialéctico, la contracción

de los contrarios ha de interpretarse como tensión interna y concreta al texto mismo, que no encaja en la lectura sistemática que se impone sobre él. De este modo, se trata de la negatividad del texto, que no existe en sí misma, sino solo en relación a la lectura sistemática en que no encaja, donde la positividad se reduce a lo sistemático. Y esa negatividad, que es igualmente parte del objeto, en este caso, del texto, solo se deja objetivar en la lectura, en medio de una interpretación dialéctica que articule concretamente esta negatividad desde dentro de la tensión entre la forma sistema y el objeto formado por ella.

Con ello, nos parece que podemos empezar a interpretar de un modo más concreto “*Constanze*” y su contradicción final desde la reflexión sobre los impulsos críticos que mueven su composición. Si el amor aparece como bueno para el sujeto, justamente por su no encajar en el mundo del sistema y, en su reflexión sobre ese fenómeno, “*Constanze*” se estructura a través de un efecto de desbordamiento en el que el texto no encaja en una lectura sistemática, podemos percibir cómo la composición del aforismo se articula de manera que permite que la reflexión sobre su objeto se constituya a través de la expresión las tensiones internas de ese objeto. Es decir, para que el impulso crítico de la noción de ‘fidelidad’ pueda ser rescatado de su languidecer como un principio, el aforismo no se contenta con sólo referenciar a través de definiciones los elementos en torno a los cuales aquella noción se constituye, que percibe en la experiencia del enamoramiento como algo bueno, sino intenta objetivarlos en medio de su propia reflexión materializada en el lenguaje en que lo concretiza y, de este modo, el aforismo se convierte en dialéctico: no se trata, a este respecto, de que “el amor debe representar una sociedad mejor dentro de la existente” *a través de* “la resistencia consciente”, sino *en* “la resistencia consciente” (MM195), una elección de términos hecha por Adorno, que subraya cómo ahí el amor no se reduce a herramienta que simplemente sirve a un fin, como un principio. Él se presenta como algo que de cierta manera se debe realizar de manera dialéctica.

“*Constanze*” reflexiona concretamente sobre la fidelidad, pero no organizando en argumentos correctos lógicamente sus conceptos, definiéndolos de manera transparente. Él lo hace objetivando en el fragmento aquella tensión de no encajar en el mundo de la experiencia amorosa misma. Su desbordamiento como texto, que no se deja reducir a una lectura sistemática habitual de textos, es fiel a la experiencia del enamoramiento porque esta misma, como “anhelo”, desborda, ya que el amor no cabe en su propia definición social y en las prácticas sociales establecidas desde la

sociedad como sistema. Así, si, como decía Bernstein, y en ello estamos de acuerdo con él, la fidelidad burguesa se construye en torno al sentimiento de inmersión en un único objeto en la experiencia amorosa, de manera que la insistencia determinada por aquel principio intenta reproducir aquella inmersión; y si esa fidelidad fracasa, sin embargo, en rescatar esa experiencia. El aforismo “*Constanze*” tiene éxito, justamente, porque se resiste a ser tratado como un texto más en la infinitud gris de textos a ser procesados de manera sistemática por los lectores, con la contradicción de su última oración marcando el momento, en que esta última frase rompe con esa generalización abstracta y demanda al lector una atención que le permite una inmersión en sus particularidades. Con ello, el desbordamiento del aforismo recupera y actualiza al desbordamiento del amor en esta resistencia a someterse a ser un simple objeto manipulable mecánicamente, forzando al lector a sumergirse en él, a ser fiel a él.

Finalmente, el aforismo, con su elaboración textual materializada en la producción de un desbordamiento, se presenta al lector *como* una forma, que no pretende fetichizarse, justamente porque ese efecto textual llama la atención del lector, señalando que es una elaboración formal. Con ello, si el desbordamiento del aforismo resuena con el del amor, eso llama la atención del lector por el hecho de que, en esa actualización, no se trata de una experiencia aleatoria, sino de un efecto producido por un esfuerzo extra de elaboración formal. Y, al tener éxito en resonar con el amor *como* elaboración formal, el aforismo nos permite percibir justamente cómo el amor tiene una forma con la que esa elaboración formal puede resonar: más allá de su fetichización como pura pasividad, “puro sentimiento”, la bondad del amor emerge *como* experiencia formada, es decir, como experiencia producida dialécticamente. En otras palabras, ya que la bondad del enamoramiento, en vez de aislarse en la individualidad de esa experiencia, es recuperada en otro aquí y ahora, el de la lectura de un texto, que no es exactamente idéntico a aquel, en medio de una elaboración formal, en la que el amor, en vez de concebirse como pura inmediatez, emerge como una experiencia que tiene condiciones formales y materiales específicas para que pueda ocurrir como algo diferente, y que desborda en vez de encajar en medio del mundo capitalista del trabajo omnipresente. Y por eso el aforismo está concebido dialécticamente.

Y porque el amor puede emerger como algo que tiene forma, y, con ello, podemos percibir *que* el aforismo tiene éxito donde el principio sistemático fracasa, y

que eso tiene que ver de un modo concreto por el no encajar del texto en la forma de la argumentación, es decir, ya que podemos percibir *que* el aforismo logra actualizar el desbordamiento del amor porque se opone formalmente al sistema, podemos percibir la forma sistema, más allá de su fetichización en medio de su prevalencia social, de su práctica habitual, *como* una forma. Con ello, a través de la tensión entre la forma aforismo y la forma sistema, logramos alcanzar una visión crítica de esta última en su inadecuación frente a objetos que no se pueden reducir a lo cuantitativo, a lo definible de modo claro y transparente. De este modo, rescatar la bondad del amor en medio de la lectura del aforismo se constituye como una elaboración formal que se articula a través de la reflexión sobre el fracaso de la forma sistema *como* forma.

Nos parece que, desde el punto de vista de su forma, “*Constanze*” y *Minima Moralia* se articulan como un esfuerzo de elaboración textual que intenta actualizar la forma de experiencias que se resisten a la forma sistema, lo que implica la crítica inmanente a esta última. De esa manera, al contrario que la concepción romántica del amor, no encontramos aquí una separación absoluta entre lo individual y lo social, de manera que “es la sociedad la sustancia del individuo” (MM16), como empezamos a indicar en el primer capítulo. Con ello, como ‘anhelo’, incluso cuando el amor tiene éxito a resistir a lo social, eso sucede no porque aquel separa al individuo de lo social a través de un sujeto que elegiría libremente lo que hace, sino porque se articula como una forma que resiste de manera concreta a la forma social prevalente, es decir, porque toma forma a partir de su desbordar, de su no encajar en el sistema.

Por ello, la determinación social, que “quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma (*Gestalt*) alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas” (MM:13), no implica la absoluta falta de libertad, aunque por cierto critica la libertad como indeterminación siguiendo la antinomia kantiana: si la bondad del amor se presenta como la articulación de una forma que se opone a la forma sistema en vez de aislarse en sí misma como “puro sentimiento”; si lo social como forma sistema se encuentra por todas partes, incluso en las “zonas más ocultas” de los sujetos; y si “*Constanze*” logra actualizar esa bondad; entonces, esta misma actualización podría desplegarse más allá de este aforismo en dirección a otras esferas y experiencias de la vida, justamente porque todas están formadas de antemano por la forma sistema, a la que esta forma aforística dialéctica hace frente de manera específica y concreta. En otras

palabras, si el lector es llevado a percibir el enamorarse *como* un tomar una forma, que es actualizado por el aforismo contra el tomar la forma sistema, que así es percibida al mismo tiempo *como* una forma, la libertad se presenta al lector como su potencialidad de formarse, su maleabilidad, llevando a la consciencia de que si el sujeto tuvo que adaptarse al sistema tomando su forma en su formación como individuo en la totalidad social, al mismo tiempo es posible tomar otras formas o, más específicamente, tomar esa otra forma que resiste a la forma sistema. Es decir, se trata así de un potencial de *transformación*²⁰, que es inseparable de la dialéctica.

Aquí, en el ámbito de la discusión sobre el amor, con este elemento de la transformación que se articula desde las potencialidades internas de lo criticado, podemos matizar un poco más la diferencia del carácter dialéctico de la escritura de Adorno con respecto a la escritura de Nietzsche. En el aforismo 14 de *Die fröhliche Wissenschaft*, “*Was Alles Liebe genannt wird*” (“Sobre todo lo que es llamado amor”), escribe este último:

Avaricia y amor, ¡cuán diferentemente nos sentimos en cada una de esas palabras! —y, sin embargo, podría tratarse del mismo impulso [*Trieb*], designado de dos modos distintos, de una parte, insultado desde el punto de vista de aquellos que ya lo tienen, en los que el impulso se ha calmado un poco y que ahora temen por su ‘posesión’; de otra parte, desde la perspectiva de los insatisfechos, los sedientos, y, así, glorificado como “bueno”. Nuestro amor al prójimo, ¿no sería él un impulso hacia una nueva propiedad? ¿No sucede lo mismo con nuestro amor al conocimiento, a la verdad y, por lo general, con todo impulso hacia cosas nuevas? [...] Cuando vemos sufrir a alguien, nos aprovechamos con gusto de la oportunidad de apoderarnos de él; es lo que hace, por ejemplo, el hombre caritativo y compasivo, que también llama ‘amor’ al deseo despertado de una nueva posesión [...] Pero es el amor sexual el que se revela más claramente como un impulso hacia nuevas posesiones: el amante quiere la posesión incondicionada de la persona que desea, quiere un poder incondicionado tanto sobre su alma como sobre su cuerpo, quiere ser amado por esa persona exclusivamente y vivir y dominar en la otra alma como el valor más alto y deseable. [...] Uno puede asombrarse con el hecho que esta avaricia e injusticia del amor sexual hayan sido adorados y glorificados, en todos los tiempos, de manera que de ese amor uno haya extraído el concepto de ‘amor’ como lo contrario del egoísmo, cuando se trata más bien de la expresión más desenfrenada de este último. [...] Hay sí aquí y allá una especie de prolongación del amor en que aquel anhelo avaro de una persona por la otra da paso a un nuevo deseo y una nueva avaricia, a una sed conjunto más elevado hacia un ideal por encima de ellos: ¿quién conoce este amor? ¿Quién lo ha experimentado? Su verdadero nombre es amistad. (Nietzsche, 2013:44-45)

²⁰ A ese respecto, Kathy Kiloh, en su artículo “*Adorno’s Materialist Ethic of Love*” (“La ética materialista del amor de Adorno”), tratando de la relación entre mimesis y reificación, indica cómo la totalidad social explota el impulso mimético imponiendo sobre los sujetos una lógica de adaptación al social, de manera que, si el amor pudiera romper con esa dinámica, eso pasaría también por la reelaboración de aquel impulso. Volveremos a la cuestión de la adaptación social en el próximo capítulo al tratar el carácter instrumental de la forma sistema. Sin embargo, conscientes de la alta complejidad del tema, no intentaremos en esta tesis trabajar de manera más matizada la articulación de Adorno del concepto de mimesis. No obstante, nos gustaría subrayar cómo las nociones que articulamos aquí de forma, formación y transformación ofrecerán para investigaciones futuras una referencia sólida para que aquel concepto pueda ser trabajado desde su potencial para la crítica social.

Encontramos aquí una crítica a una serie de nociones de ‘amor’, incluso a aquella en torno a la noción de ‘compasión’, de la que Nietzsche se ocupa contra la filosofía moral de Arthur Schopenhauer, por ejemplo, en el primer libro de *Zur Genealogie der Moral*. En el ámbito de la discusión sobre el amor sexual, aunque no se refiera de manera directa a la noción de ‘fidelidad’, en este pasaje, Nietzsche critica justamente el ideal del amor como retirado del ámbito del interés propio, del egoísmo, y de la variación, de la inestabilidad de las posesiones etc., es decir, justamente el ideal burgués de amor de que se ocupa “*Constanze*”. A ese respecto, en un paralelo con el “amor al conocimiento, a la verdad”, así como en su imagen de las abejas que presentamos en el capítulo primero, en el amor encontramos, según Nietzsche, una abstracción, es decir, el intento de borrar en el concepto de ‘amor’ la desesperación real de los sujetos en su búsqueda de posesiones. Así, él afirma que lo contrario sería su verdad: el deseo por el control y la dominación. En otras palabras, Nietzsche realiza una crítica a la fidelidad burguesa que en la actualidad ya se convirtió casi en sentido común: de que se trataría ahí, más allá de sus pretensiones de la pureza, de un mecanismo de control social.

En el ámbito de la discusión de esta tesis doctoral, lo que nos gustaría de subrayar aquí es cómo la diferencia entre el modo en que Adorno y Nietzsche abordan la cuestión lleva a diferencias formales. En el caso de este último, como podemos percibir, el amor —y la fidelidad— se petrifica en algo estático, pura dominación y control, mientras que en el caso de Adorno, si este momento de determinación social no es descuidado, se articula igualmente desde él su momento de no-identidad, es decir, su tensión interna, su impulso de ir más allá de sí mismo. En términos formales, eso lleva a diferentes modos de escritura. En el aforismo de Nietzsche, el texto termina estableciendo una contraposición del amor con la noción de ‘amistad’. Es decir, encontramos ahí justamente lo que no encontrábamos en la oración final de “*Constanze*”: una contraposición entre dos elementos fijos. En el aforismo de Adorno, al contrario, se trata de uno y el mismo fenómeno, de uno y el mismo amor, investigado desde sus tensiones internas, desde su ‘anhelo’, y la forma del texto, con ello, se estructura en torno a esa tensión inmanente.

De esa manera, “*Constanze*” no es solamente fiel al amor donde la fidelidad burguesa no lo es. También es fiel a la propia fidelidad burguesa donde esta no es fiel a sí misma. Efectivamente, la fidelidad burguesa no es completamente ajena al impulso de transformación en su formación como principio a partir de un anhelo: el

hecho de que, socialmente, el sujeto tiende a producir principios en medio de una experiencia no sistemática como la de enamorarse, es síntoma de que no es posible simplemente relajarse y amar sin más, porque el propio deseo tiende a la fragmentación en su comportamiento sistemático, porque “si el amor debe representar una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz” (MM195). Es decir, en la experiencia del amor se produce un anhelo que lleva a la producción de principios, porque existe ahí la intuición de que esta experiencia necesita de algún tipo de actualización para que pueda continuar existiendo, que no puede sustentarse sola, que “es la prueba del sentimiento si este va más allá del sentimiento” (MM196).

Con ello, si la fidelidad burguesa no logra hacerlo por constituirse a través de una forma inadecuada para lo que quiere lograr, porque intenta rescatar lo antisistemático a través de lo sistemático. “*Constanze*” es fiel a ese impulso transformador realizándolo en su elaboración formal. A ese respecto, es oportuno subrayar, desde lo que presentamos en el capítulo primero al hablar de la antinomia entre causalidad y libertad de Kant, que el fracaso de la fidelidad burguesa se justifica por su intento de constituir un momento de libertad como causalidad absoluta concibiendo el amor como pura inmediatez contra la mediación social. Es decir, la fidelidad burguesa fracasa por no articular la negatividad de la experiencia amorosa como resistencia específica contra la forma sistema en la configuración histórica específica en que ella se encuentra, y la contraposición abstracta entre sociedad como causalidad y amor como libertad impide que se pueda constituir concretamente acciones desde este último por su carácter abstracto.

Podemos concretar así cómo, la experiencia de lectura que busca producir *Minima Moralia* se conecta con la concepción dialéctica de experiencia de Hegel desplegado en la *Phänomenologie des Geistes*. Aunque no podemos profundizar en esto aquí, sí que nos gustaría indicar que, de manera similar al movimiento del concepto que encontramos en esta obra de Hegel, en “*Constanze*”, en un primer momento, encontramos un concepto de ‘experiencia’ que se esfuerza por capturar la verdad de su objeto. Nos referimos al concepto de ‘fidelidad’, que intenta capturar la experiencia del amor. No obstante, este concepto se encuentra en tensión consigo mismo ya que, desde de su interior, se articula una contradicción entre voluntariedad e involuntariedad: la fidelidad, como principio que determina la acción voluntaria, no logra capturar la verdad de su objeto, cuya bondad es percibida como involuntaria.

Desde esa contradicción, el movimiento del concepto apunta inmanentemente hacia más allá de él mismo.

Sin embargo, y aquí podemos ver la importancia de la elaboración formal por parte de Adorno y, con ello, la centralidad de la lectura inmanente de sus aforismos, el movimiento del concepto no lleva, en “*Constanze*”, a un nuevo concepto de fidelidad sin más. Como intentamos concretar en los fragmentos anteriores, la contradicción es objetivada en un efecto expresivo que transforma la experiencia de lectura misma. Con ello, se materializa, en la forma textual y en la experiencia de lectura, la articulación dialéctica del aforismo. Siguiendo el impulso crítico de Nietzsche presentado en el capítulo anterior, el aforismo, más allá de ser un mero argumento, es algo que se vive en la lectura misma, y esto se expresa aquí en el esfuerzo de Adorno para que la fidelidad se viva en el texto mismo más allá de su producción como concepto. Al mismo tiempo, con Hegel, esa experiencia del texto es una experiencia dialéctica en la medida en que se produce inmanentemente desde la negatividad del objeto —y no desde una contraposición entre polaridades estática— y en la medida en que apunta especulativamente hacia una causalidad total. Sin descuidar las variaciones de los aforismos interpretados inmanentemente, en este y en los próximos capítulos, esta estructura de transformación dialéctica de la escritura captura, con ello, en el nivel de la elaboración formal, cómo *Minima Moralia* dialectiza a la forma aforismo.²¹

En esta dirección, afirma Adorno en “*Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*”: “que lo que el poeta dice sea lo real puede ser acertado con respecto al contenido de lo poetizado: nunca con respecto a las tesis. La fidelidad, la virtud del poeta, es fidelidad a lo perdido. Se distancia de la posibilidad de recuperarlo aquí y ahora.” (Adorno, 2003:437) Aquí, en el ámbito de la discusión sobre la elaboración formal, la noción de fidelidad aparece no como intento de captura y reproducción mecánica de algo, sino como intento de actualización de su bondad en una transformación. Con ello, se trata, en esa transformación, en esa atención a lo formal de la objetivación de la

²¹ No podemos abordar de manera más detallada en esta tesis doctoral la manera en que el concepto de ‘experiencia’ de Hegel lleva a una elaboración específica de la escritura en *Phänomenologie des Geistes*. Sin embargo, queremos enfatizar aquí, en línea con lo que presentamos en el capítulo primero que, en futuras investigaciones, con las bases sentadas en este texto, podremos realizar una comparación detallada entre *Phänomenologie* y *Minima Moralia*, considerando las consecuencias que tiene la introducción del aforismo para la noción de ‘experiencia dialéctica’. A este respecto, cf. el ya mentado artículo de Sergio Sevilla “El lenguaje en la Teoría Crítica”, y, además, Sevilla, Sergio (2020), “Imagen dialéctica: el lenguaje del arte en los inicios de la teoría crítica” en *Laocoonte: revista de estética y teoría de las artes*, p. 111-127.

experiencia, de una desmitificación de la experiencia de referencia como original mítico: “La experiencia de lo irrestituible de aquello perdido, que solo en cuanto perdido se reviste con el aura del sentido absoluto” nos dice Adorno aún en “*Parataxis*”, “se convierte en la única indicación a lo verdadero, reconciliado, a la paz como el estado sobre el cual el mito, lo viejo no verdadero, ha perdido su poder” (2003:469). Concretaremos aún más esta cuestión en la próxima sección, cuando abordemos la noción de ‘*Trauer*’, de ‘duelo’.

Antes de ello, debemos subrayar que el desbordamiento del texto y su fuerza de transformación no se restringen simplemente a la escritura, sino incluye también al lector que realiza su lectura. Si, por ejemplo, en el texto como argumentación, todos los conceptos deben ser bien definidos, lo que presupone el intento de purgar los términos eliminando de ellos lo cualitativo, igualmente el sujeto que realiza estas definiciones debe, para lograr hacerlo, reprimir todo tipo de relación cualitativa que pueda tener con esos términos para poder cumplir bien su tarea. Es decir, en una lectura que intenta encajar su objeto a la forma sistema para formarlo como un argumento, igualmente el sujeto debe formarse a partir de esa forma para poder formar el objeto de acuerdo con él, así como el sujeto que examina personas como objetos de deseo, a partir de criterios de atractivo previamente establecidos, debe igualmente formar su deseo en términos de ese consumo de personas como mercancías, como nos indica “*Constanze*”.

De esa manera, cuando la última oración de “*Constanze*” desestabiliza la lectura sistemática del texto y la resistencia del aforismo contra esa lectura puede emerger, el lector puede reconocer en sí mismo su propia tensión, su propia resistencia tanto a leer el texto de manera argumentativa como a comportarse de manera sistemática en general, porque esa manera lo violenta, lo daña, lo paraliza en aporías y lo fuerza a retroceder a un subjetivismo solitario. La inmersión en “*Constanze*”, que actualiza la inmersión del amor, resistiendo a una lectura argumentativa y exigiendo una lectura atenta a sus detalles particulares, incluye así, al mismo tiempo, también al lector, que puede ahí, finalmente, sumergirse en el dolor, en el daño que produce el vivir de manera sistemática. En otras palabras, si el aforismo busca actualizar la bondad del amor, esto solo puede ocurrir si, en la lectura misma, el lector que ejecuta la lectura se transforma él mismo con el aforismo, o mejor, se transforma en una relación con la forma no-sistemática del texto, en vez de insistir en imponer la forma sistema sobre el texto y reprimir el daño de esa

imposición a pesar de la resistencia del texto mismo, que se esfuerza por ayudar al lector en dirección a esta transformación.

De este modo, con esta cadena de transformación desde el amor hasta el lector con la mediación del aforismo, el poder transformador del texto no se restringe ya ni a los instantes aislados del enamoramiento ni incluso a la lectura del aforismo mismo, sino que constituye la posibilidad del lector de llevar este potencial de transformación a través de todas las esferas de su vida, de modo que perciba la forma sistema a través del daño que ella produce. En “*Constanze*”, la bondad del amor se despliega desde la experiencia de enamorarse con la percepción de que no se trata ahí simplemente de la bondad del amor, de que se trata de la bondad de una forma que resiste al daño de la forma sistema. Aquí, podemos empezar a matizar mejor el impulso crítico en la composición de los aforismos de *Minima Moralia* y del libro *como* un conjunto de aforismos dialécticos: el texto se ofrece como un espacio donde una forma, que específica y concretamente se opone al sistema, puede ser ejecutada continuamente, practicada por el lector, para que este pueda, en un proceso de transformación reflexiva y crítica, encarnarla como una praxis en la que se torna posible confrontar al sistema de manera dialéctica en la vida dañada por él más allá del libro²².

De este modo, podemos percibir, volviendo al problema presentado más arriba, que el retroceso del sujeto a un subjetivismo no es el resultado de la completa ausencia de experiencias buenas en medio de la totalidad social, sino el de la desesperación de la imposibilidad de la sustentación y repetición de ellas frente a las presiones sociales que las devoran y, por ello, obstruyen todas las salidas posibles, es decir, producen aporías. Con esa posibilidad transformadora abierta por el aforismo dialéctico, al contrario, la objetivación de la prevalencia social de la forma sistema no culmina en aporías, pues esa objetivación, en su elaboración formal, ilumina y actualiza la negatividad de aquellas experiencias a partir de sus contradicciones

²² En el ámbito de la discusión sobre la relación entre Adorno y Freud y el psicoanálisis en general, es interesante considerar las reflexiones del último en su texto “*Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*” (“Recordar, repetir y reelaborar”) sobre el cambio de la noción de ‘interpretación’ [*Deutung*] y de ‘tratamiento psicoanalítico’ desde el revelar de una causa original y la expectativa de que esta revelación produciría la superación de la enfermedad hacia la idea del espacio de tratamiento como un ambiente para la repetición de ciertos comportamientos y su progresiva elaboración en algo distinto. De este modo, este paso desde el decir explícitamente hacia el actualizar tiene un paralelo en esta idea del texto como espacio donde el daño del sistema puede ser experimentado, tensionado y finalmente superado a través de otra forma que no puede ser simplemente indicada, que debe ser realizada. Sin embargo, como vamos a matizar en el capítulo cuarto, Adorno, por asumir una posición dialéctica, opera abiertamente, aunque negativamente, con la categoría de totalidad, mientras que Freud no, como lo indica Adorno mismo en el aforismo 37, “*Diesseits des Lustprinzips*” (“Aquende el principio del placer”), lo que diferencia las maneras como los dos articulan ese problema.

internas y, así, establece caminos de transformación concretos y la posibilidad de otro modo de vivir y otra vida distinta de esta.

5. ‘*Trauer*’, daño e interpretación: breve excursio sobre *Ästhetische Theorie*

La posibilidad de una vida distinta de esta, al mismo tiempo, extremadamente potente y débil, capaz de sustentar “la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre” (MM:14) y de evitar el retroceso desesperado del sujeto a un subjetivismo romántico, pero que, igual que aquellas buenas experiencias que intenta actualizar, frente a las presiones sociales de la vida diaria, puede languidecer muy rápidamente sin más. A este respecto, lo que resulta muy interesante, es una de las maneras en que *Ästhetische Theorie*, obra inacabada en el momento de la muerte de Adorno en 1969, elabora esta tensión entre poder y debilidad a través de la noción de ‘*Trauer*’, de ‘duelo’, que permite conectar con *Minima Moralia*, publicada muchos años antes en 1951 y que, como indicamos anteriormente, se presenta en la dedicatoria a Max Horkheimer como una ‘*traurige Wissenschaft*’. Así, en *Ästhetische Theorie* nos dice Adorno que:

Incluso cuando el arte denuncia como inesencia [*Unwesen*] a la esencia oculta que él convierte en aparición, con esta negación también está puesta como su medida una esencia no presente, la de la posibilidad; el sentido es inherente a la negación del sentido. Que este vaya acompañado de la apariencia cuando se manifiesta en una obra de arte confiere a todo arte su duelo [*Trauer*]; el arte se aflige más cuanto más perfectamente el nexo conseguido sugiere sentido; se ve fortalecida el duelo del “¡Si hubiera sido así!”. Esa tristeza es la sombra de lo heterogéneo a toda forma, de la mera existencia. En las obras de arte dichas [*glücklichen*], el duelo anticipa la negación del sentido en las obras quebrantadas [*zerrüttenden*], el reverso del anhelo. Las obras de arte dicen sin palabras que eso existe, sobre el trasfondo de que eso no existe en tanto que sujeto gramatical incobrable; eso no se puede poner en relación de manera demostrativa con nada presente en el mundo. En la utopía de su forma, el arte se doblega ante el peso de la empiria, de la que se aparta en tanto que arte. (Adorno, 2004:145)

El poder del arte, aquí, está en el hecho de que su denuncia de la prevalencia social de la forma sistema, es decir, de la totalidad social, de la “inesencia”, ocurre en medio de la realización de algo que se opone a esa totalidad y no de manera abstracta. Es decir, su “¡Si hubiera sido así!”, es potente como crítica social porque no se trata ahí de una utopía romántica. Se trata sí de algo concreto, ya que en este “¡Si hubiera sido así!”, el sujeto experimenta algo concretamente distinto de aquello que denuncia, o, dicho con mayor precisión, algo que lo transforma de manera concreta en el aquí y ahora de la

experiencia estética como algo bueno frente a la maldad del denunciado y que, así, sirve de hecho de referencia en esa denuncia *como* bondad para la determinación de aquella maldad *como* maldad. Sin embargo, en la excepcionalidad de este “¡Si hubiera sido así!”, el sujeto reconoce que este aquí y ahora de la experiencia estética es excepcional, algo de cierta manera despegado de la vida habitual, algo que “no se puede poner en relación de manera demostrativa con nada presente en el mundo”. La debilidad de esa experiencia tiene que ver justamente con la consciencia de que ella no encaja en el mundo del sistema, de que ella desborda desde ese mundo, de que hay una distancia cualitativa que no se puede superar “inmediatamente” entre la bondad de esa experiencia y la constitución general de la vida, que se encuentra determinada por la propia forma sistema.

En otras palabras, con el arte, nos dice Adorno, se produce una negación de los contenidos del mundo, del sentido del mundo, que no se puede, por ello, definir denotativamente a través de un concepto o representar a través de una imagen como copia y, cuya concreción crítica emerge, por el contrario, en el desbordar de toda definición y de todo sentido inmediatamente posibles en el mundo social. Justamente por ello, por esa distancia del mundo social existente, ese negativo no se puede convertir en positivo sin más, no se puede, una vez más, “erigir inmediatamente lo verdadero en lo falso general”, como nos decía Adorno en “*Constanze*”. A este respecto, es interesante subrayar que la palabra ‘*Trauer*’ no articula sólo la noción de ‘tristeza’, sino también la de ‘duelo’, de la pérdida de un objeto amado. Este sentimiento de pérdida se presenta como síntoma concreto de la manera como la experiencia se constituye en las condiciones sociales e históricas existentes: así como la experiencia del enamorarse, la experiencia del arte no ocurre en sí misma aislada del mundo, sino en medio de la “omnímoda presión de la mediación” de que hablaba “*Constanze*”, y, con ello, la bondad de su “¡Si hubiera sido así!” se constituye como una posibilidad de un mundo “que no existe” y que, así, en el aquí y ahora de la experiencia, solo puede de cierta manera ser experimentado por el sujeto acompañado de un sentimiento de pérdida²³.

²³ Aunque no haciendo referencia a la cuestión del duelo en el ámbito de la discusión que hacemos aquí, Kathy Kiloh, en el artículo referido más arriba, nos indica interesantemente que la discusión sobre el amor por Adorno se conecta también a su interpretación de Kierkegaard, más específicamente del libro *Las obras del amor*, en que el filósofo danés en un sermón habla de nuestro amor por los muertos (Kiloh, 2020:610-611).

A este respecto, igual que sucede en la experiencia del enamoramiento, como indicamos más arriba, en la experiencia del arte uno puede también dudar de su poder crítico:

Ciertamente, la alergia a la expresión tiene su legitimidad más profunda en que algo en ella (antes que toda preparación [*Zurüstung*] estética) tiende a la mentira. La expresión es *a priori* imitación [*nachmachen*]. Es ilusoria la confianza latente en ella en que lo que se dice o se grita mejora: un rudimento mágico, fe en lo que Freud llamaba polémicamente “la omnipotencia del pensamiento”²⁴. Pero la expresión no permanece por completo en el hechizo mágico. Que se diga el sufrimiento, que así se adquiera distancia respecto de la cautiva inmediatez del sufrimiento, lo cambia, igual que gritar mitiga el dolor insoportable. La expresión objetivada en el lenguaje persiste; lo dicho no se extingue por completo, ni lo malo ni lo bueno, ni el lema de la solución final ni la esperanza en la reconciliación. Lo que adquiere lenguaje entra en el movimiento de algo humano que todavía no es y que se agita en virtud de su propio desamparo que le obliga al lenguaje [*zur Sprache nötigt*]. El sujeto, andando a tientas detrás de su cosificación, la limita mediante el rudimento mimético, lugarteniente de la vida no dañada en medio de la vida dañada que hizo del sujeto ideología. (Adorno, 2004:160-161)

El arte “tiende a la mentira”, porque la misma expresión, que tiene el poder de expresar el mundo malo y la posibilidad de otra vida es, al mismo tiempo, apariencia, es decir, algo que ocurre en el momento de la experiencia estética y no se puede copiar sin más y que, por ello, se pierde. Aquí, podemos matizar la diferencia decisiva entre transformación y copia sistemática. “La confianza latente en ella [la expresión] en que lo que se dice o se grita mejora”, señala la creencia mágica como si la palabra inmediata tuviera el poder de cambiar la realidad sin más. Es decir, la magia, aquí, se conecta con romanticismo y con la tendencia a la producción de principios en el caso de la experiencia amorosa, justamente al descuidar la distancia entre la forma de la apariencia, vivenciada como buena, de la experiencia y las condiciones de su realización más allá de esa apariencia puntual en el mundo, o sea, del hecho de que la forma socialmente prevalente se opone a la forma de aquella apariencia.

Sin embargo, así como en el caso de la formación del concepto burgués de ‘fidelidad’, que de cierta manera tiene impulso inmediato en medio de la experiencia amorosa por la intuición de que esta no puede sustentarse sola, nos dice aquí Adorno que, “lo que adquiere lenguaje entra en el movimiento de algo humano que todavía no es y que se agita en virtud de su propio desamparo que le obliga al lenguaje”. Es decir, la dinámica de ser forzado al lenguaje como herramienta de rescate de aquello

²⁴Adorno se refiere aquí posiblemente al capítulo 3 de *Totem und Tabu* de Freud, intitulado “*Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken*”, es decir, “Animismo, magia y omnipotencia del pensamiento”.

que es, al mismo tiempo, bueno y débil por no encajar en el mundo social existente, contiene un impulso hacia la transformación, que empuja el lenguaje más allá de la simple reproducción mecánica y, con ello, más allá de que éste sea una simple herramienta para la elaboración formal.

A este respecto, el aforismo 43 de *Minima Moralia*, titulado, “*Bangemachen gilt nicht!*” (“¡No vale amedrentar!”), articula la cuestión de la forma del arte desde la perspectiva de la contraposición entre las nociones de ‘objetividad’ y ‘subjetividad’. Empecemos por lo que nos parece ser su primer movimiento:

Qué sea objetivamente la verdad, es bien difícil decidirlo, pero en el trato con los hombres no hay que dejarse aterrorizar por ello. Hay criterios que, para un primer momento, son suficientes. Uno de los más seguros consiste en que a uno se le objete que una aserción suya es “demasiado subjetiva”. Pero si se lo emplea sobre todo con aquella indignación en la que resuena la furiosa armonía de todas las gentes razonables, entonces hay razón para quedar unos instantes en paz con uno mismo. Los conceptos de lo ‘subjetivo’ y lo ‘objetivo’ se han invertido por completo. Lo objetivo es la parte incontestable del fenómeno, su efigie incuestionablemente aceptada, la fachada compuesta de datos clasificados, en suma, lo subjetivo; y subjetivo lo llaman a lo que atraviesa todo eso, accede a la experiencia específica de la cosa, se desembaraza de las convenciones de la opinión e insta la relación con el objeto en substitución de las decisiones mayoritarias de aquellos que no llegan a intuirlo y menos aún a pensarlo; en suma: a lo objetivo²⁵. (MM:77)

Aquí, Adorno produce una inversión, o, según el aforismo, la corrección de una inversión socialmente prevalente entre lo que sería objetivo y subjetivo —una prevalencia que coincide con aquella más general de la forma sistema. El impulso reflexivo que, así, es capaz de verdaderamente instaurar una “relación con el objeto” más allá de su reducción a “datos clasificados”, en medio de esa prevalencia, es socialmente reprimido como “subjetivo”. A este respecto, la reducción del objeto a “datos clasificados” se conecta con la noción de ‘definición’ como determinación inequívoca de rasgos específicos que presentamos más arriba, así como la “experiencia específica de la cosa” puede relacionarse con la inmersión de lectura exigida por el aforismo en su desbordamiento de lo sistemático. El problema que se impone aquí y que nos ayudará a matizar mejor el tratamiento de esa cuestión es: ¿de qué manera esa objetivación no-sistemática, o más bien antisistemática, puede elaborarse abriéndose a un elemento de la experiencia que, para el sistema, aparece

²⁵Algunos aforismos, diferentemente de “*Constanze*”, por ejemplo, tienen un cierto tono casi de consejo, como en este en que Adorno nos presenta con situaciones concretas de convivencia y indica “criterios” sobre como evaluar la situación. Vamos a trabajar esta cuestión en el capítulo tercero, teniendo en cuenta el artículo de Jakob Norberg “*Adorno’s Advice*”, que se ocupa de ella detalladamente.

como “demasiado subjetivo” sin, no obstante, disolverse en un subjetivismo y relativismo? A este respecto, en el segundo movimiento del aforismo, Adorno nos dice que:

Cuán fútil es la objeción formal de la relatividad subjetiva, se pone de manifiesto en su propio terreno, el de los juicios estéticos. El que alguna vez, por la fuerza de sus precisas reacciones en la seriedad de la disciplina de una obra artística, de su ley formal inmanente, se somete a la fuerza de su configuración [*Gestaltung*], ve cómo se le desvanece la prevención de lo meramente subjetivo de su experiencia como una mísera ilusión, y cada paso que avanza gracias a su inervación en extremo subjetiva en la cosa tiene una fuerza objetiva incomparablemente mayor que las grandes y consagradas conceptualizaciones acerca, por ejemplo, del “estilo”, cuya pretensión científica se impone a costa de tal experiencia. (MM:78)

De esa manera, así como la experiencia amorosa se presenta en “*Constanze*” más allá de “puro sentimiento” como experiencia formada, aquí, también el arte, más allá de pura subjetividad, se presenta constituido por una “ley formal inmanente”, la que determina una “disciplina” específica de su recepción, de manera que la “fuerza de su formación” determina también la formación de aquel que se pone en interacción con esa obra en medio de esa interacción misma. En otras palabras, la obra determina en su objetivación, más allá de las intenciones subjetivas, en su forma la manera como quiere ser producida y experimentada²⁶.

Para que eso sea posible, sin embargo, el hecho *que* la experiencia estética sea posible, indica cómo esa formación de la obra no se aísla en sí misma, sino se constituye en referencia a una objetivación compartida con los sujetos, que van a confrontarse con ella al hacer la experiencia y formarse en ella. Si no fuera así, si la “disciplina” de su forma no tendría en su formación misma la concreción de una objetivación general, no sería posible ninguna interacción estética entre obra e individuos, porque no habría mediación concreta entre ellos: el sujeto, aislado en sí mismo, no podría formarse en el arte como otro, es decir, no habría experiencia. Así como el amor no podía ser agarrado y replicado por principios, en el caso del arte, la objetividad de la “fuerza de su formación” no se puede comprender a partir de definiciones, cuya “pretensión científica” se establece, contra el momento subjetivo de la experiencia estética, a través de “las grandes y consagradas conceptualizaciones

²⁶ De manera similar, dice Adorno en “*Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*” sobre el proceso artístico que “la intención es uno de sus momentos: únicamente se transforma en obra por el roce con otros momentos, el asunto, la ley inmanente de la obra y —sobre todo en Hölderlin— la forma lingüística objetiva. Creer al artista capaz de todo forma parte de una sensibilidad refinada ajena al arte; a los artistas mismos, en cambio, su experiencia les enseña que poco les pertenece lo suyo propio, en qué medida obedecen a la coerción de la obra. Esta resultará tanto más conseguida cuanto más se supere, sin dejar rastro, la intención en lo configurado.” (Adorno, 2003:430)

acerca, por ejemplo, del ‘estilo’”. Al contrario, encontramos aquí una dinámica, en la que la objetivación se constituye en una apertura a la experiencia de los individuos, en la que el avance del sujeto en la obra ocurre, “gracias” a su “inervación en extremo subjetiva” en su confrontación con la obra, de manera que, en la formación del sujeto en la experiencia del arte, la objetividad de la forma y la subjetividad del individuo no se excluyen, sino que se objetivan al mismo tiempo.

Para articular esa cuestión de manera más concreta, volvamos una vez más a “*Constanze*”. Como indicamos, el aforismo nos parece elaborado de manera que pueda producir un desbordamiento: esa es su “ley formal inmanente”, aquello que determina su composición específica. Ese desbordamiento, sin embargo, no se aísla en sí mismo como un efecto estilístico lateral. Él se constituye en anticipación de y en confrontación con la tendencia general a la lectura argumentativa, en medio de la prevalencia social de la forma sistema. Es decir, su composición tiene en cuenta la objetividad social de esa prevalencia, producida dialécticamente, así como del daño específico que ella produce para que pueda desbordar, para que ese daño rompa las barreras de la represión del sistema y pueda finalmente denunciarlo. Con ello, en el avanzar en la lectura, el sufrimiento del sujeto se presenta al mismo tiempo como subjetivo y objetivo: subjetivo porque necesariamente es sufrido de manera personal por cada sujeto en su lectura del texto: objetivo porque, más allá de esa individualidad, ese daño está histórica y socialmente formado y, así, puede ser objetivado en Otro, el aforismo, que igualmente se recusa a someterse a la forma sistema. Así, la subjetividad es objetivada en el texto, de manera que pueda ser experimentada como socialmente formada sin que, sin embargo, esto signifique la represión del momento personal de esa subjetividad.

A ese respecto, podemos decir que la composición del aforismo, su “ley formal inmanente”, no determina una separación radical entre texto y lector, sino que es una fuerza de formación justamente porque el texto solo puede realizarse dialécticamente si el lector, en vez de insistir represivamente en una lectura sistemática del texto, permite que la experiencia del daño que esta produce lleve a aquel desbordamiento, en el que aforismo y lector van dialécticamente más allá de sí mismos, es decir, de su determinación sistemática habitual. En otras palabras, las intenciones críticas de la composición de “*Constanze*” solo pueden realizarse dialécticamente en medio de la participación del lector, es decir, si el lector *ejecuta* dialécticamente el aforismo, así como un músico a una partitura o un intérprete un

guion de teatro o cine. Desde esa perspectiva, lo que mueve la composición del texto es el intento de posibilitar al lector ese transformarse crítico en su interpretación: el poder de su forma se encuentra en su fuerza de formar a los sujetos que se confrontan con ella.

Con esa aproximación entre *Minima Moralia* y el arte, sin embargo, nuestra intención no es ni de disolver ni de demarcar las fronteras entre arte y no-arte. Lo que buscamos indicar es cómo la elaboración formal del aforismo por Adorno desborda de manera radical desde los intentos de definición sistemática de lo artístico y de lo no-artístico. Por ello, en nuestra presentación de “*Constanze*”, nos referimos a las narrativas románticas socialmente difundidas: aunque se presenten como artísticas en la calidad de narrativas, sus dinámicas internas —la de la pareja enamorada contra el mundo, la del amor que emerge de la masa gris de personas de la rutina donde menos se esperaba, la del seductor o seductora implacables que se dan cuenta de que realmente tienen miedo de amar— no son contingentes, pura subjetividad, sino que se conectan con las dinámicas mismas de los conceptos ahí trabajados, como los de la ‘fidelidad’ y del ‘desapego’, en el intento de construir una tensión entre el poder débil y aislada del amor frente a las presiones sociales.

El seductor y seductora implacables, por ejemplo, —que encarnan el ‘desapego amoroso’—, descubren, a través de un inesperado enamoramiento inédito —que encarna la inmersión en un mismo objeto de la fidelidad— que, en realidad, eran infelices en sus continuos cambios de objeto de deseo y que, en ese amor fiel, podrán encontrar la felicidad que tanto buscaban. El desarrollo de esa narrativa está marcado por las dificultades que se imponen contra esa fidelidad —que encarnan las “intrigas” de la sociedad, es decir, es carácter social del desapego y, así, el presunto carácter no-social de la fidelidad— y, finalmente, deberá llevar a la conclusión de que “al traicionar a la persona amada, se traiciona a sí mismo.” (*MM*:196) Es decir, el impulso del desapego, a pesar de su apariencia de libertad, en realidad engañaba a todos y de que solo es libre aquel que es fiel. Así, podemos ver cómo esas narrativas románticas, separando el amor como natural y pasivo, y la sociedad como artificial y activa, aunque no operen directa y abiertamente a través de un discurso argumentativo, se estructuran alrededor de la misma lógica dualista sistemática —y, por ello, repiten su daño.

De esa manera, con *Minima Moralia*, no se trata de un intento de expandir lo artístico sobre lo no-artístico —lo que presupondría una definición dualista de los dos.

Se trata, de otro modo, de un desbordamiento de los límites entre ambos, en que la atención crítica a la elaboración formal va más allá de su reclusión en el arte. Nos gustaría recuperar, en este punto, un último pasaje de *Ästhetische Theorie* que puede ayudarnos a tematizar mejor esta cuestión:

La pregunta por la verdad del arte surge cuando algo que no existe se presenta como si existiera. De acuerdo con su mera forma, el arte promete lo que no es, y anuncia objetiva y torpemente la pretensión de que, como eso aparece, también tiene que ser posible. El anhelo [*Sehnsucht*] insaciable a la vista de lo bello, para el que Platón encontró las palabras con la frescura de la primera vez, es el anhelo por el cumplimiento de lo prometido. [...] Por supuesto, pese a todo esto no se le puede borrar al arte la mancha de mentira; nada garantiza que el arte cumpla su promesa objetiva. Por eso, toda teoría del arte ha de ser al mismo tiempo una crítica del arte. Hasta en el arte radical hay mentira porque omite producir lo posible al producirlo como apariencia. Las obras de arte le conceden un crédito a una praxis que aún no ha comenzado y de la que nadie sabría decir si pagará las letras. (Adorno, 2010:115-117)

La experiencia en el arte de aquello “que no es” y que, como “aparece, también tiene que ser posible” emerge aquí acompañada, así como el amor de “*Constanze*”, de “anhelo”, de “*Sehnsucht*”. Así, si “las obras de arte le conceden un crédito a una praxis que aún no ha comenzado” y “toda teoría del arte ha de ser al mismo tiempo una crítica del arte”, ya que, “hasta en el arte radical hay mentira porque omite producir lo posible al producirlo como apariencia”, y si “el amor debe representar una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino solo en la resistencia consciente”, como decía “*Constanze*”, encontramos aquí un mismo movimiento, en que una experiencia no dañada en medio de la vida dañada promete la posibilidad de otra vida sin poder sustentarse continuamente sola. Así como uno no puede simplemente amar sin más, inmediatamente, sino es impelido a intentar transformar la bondad del amor, delante de la aparición en el arte de “lo que no es”, uno no puede solo fluir o contemplar sin más relajadamente, sino es impelido a una interpretación crítica.

Si, como decíamos más arriba, con “*Constanze*”, el amor emerge *como* experiencia formada, el éxito de esa experiencia en su resistencia contra las presiones sociales del sistema solo se explica, si los sujetos, ahí, logran más o menos conscientemente interpretar las prácticas sociales que rigen esa experiencia, reaccionando al daño que perciben e intentando cambiar a esas prácticas para transformarlas. Su poder está en la “fuerza de su formación”, es decir, en que ahí, tal vez inconscientemente, se interpreta y elabora algo formado buscando su transformación. Su debilidad, a su vez, está en la dificultad de expandir esa fuerza de

elaboración más allá del momento puntual de esa experiencia, ya que la forma que nos forma como sujetos se opone a ella. A ese respecto, incluso con el arte, uno de los ámbitos de la sociedad que históricamente más resiste quizás a la hegemonía de la forma sistema, tal vez porque ahí la elaboración formal no simplemente es permitida, sino que es constitutiva de ese ámbito mismo; el paso desde su “fuerza de formación” a otros campos de la sociedad es extremadamente difícil y problemática: “nada garantiza que el arte cumpla su promesa objetiva”, como nos decía Adorno en este último fragmento citado de *Ästhetische Theorie*.

Con ello, si el arte es marcado por el duelo (*Trauer*) y *Minima Moralia* son una ‘*traurige Wissenschaft*’; si con aquel “el sujeto, andando a tientas detrás de su cosificación, la limita mediante el rudimento mimético, lugarteniente de la vida no dañada en medio de la vida dañada” (Adorno, 2004:161), y los aforismos constituyen “reflexiones *desde* la vida dañada”; y si la obra artística, así como el amor de “*Constanze*”, está marcada por el ‘anhelo’: estos paralelos nos permiten ver cómo, si no se trata de que, con sus aforismos, Adorno intenta expandir lo artístico hacia otros campos de la vida, lo que descuidaría las particularidades de estos campos con relación a aquel. El arte, sin embargo, sin duda se presenta como un espacio privilegiado de reflexión sobre el problema de lo que llamamos aquí de transformación, es decir, de la actualización de la bondad de ciertas experiencias a través de la elaboración formal, más allá de su aislamiento en sí misma.

De esa manera, volviendo al final de la sección anterior, si *Minima Moralia* se ofrece como un espacio de práctica y materialización y objetivación de la forma dialéctica, para que el lector pueda llevarla más allá de la lectura del libro en un movimiento crítico de transformación, teniendo en cuenta esa afinidad entre el aforismo y el arte, eso podría implicar que el libro se presenta como un espacio de praxis y materialización de una forma de interpretación dialéctica, que permitiría al lector ir más allá de la lectura del libro, gracias a esta interpretación crítica y, así, componer y ejecutar prácticas críticamente distintas de las socialmente prevalentes. Si el amor, por ejemplo, tiende a la fragmentación delante de las incesantes presiones del sistema, él solo puede “representar una sociedad mejor dentro de la existente” en la “resistencia consciente”, si los sujetos, andando “a tientas por detrás de la cosificación”, siguiendo la percepción del daño en las prácticas sociales establecidas, pueden interpretarlas y modificarlas, teniendo como concreción para esa elaboración justamente el daño en dirección a una vida “no dañada en medio de la vida dañada”.

Y si los “poderes objetivos” determinan “la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas” (MM:13), esto expresa que cada detalle de la vida, no importa cuán pequeño o irrelevante parezca, está, del mismo modo, sistemáticamente determinado por la sociedad y, con ello, su interpretación y reelaboración en un nuevo modo de comportamiento, en una nueva composición, es no solo posible, sino importante, no despreciable en favor de ámbitos o cuestiones presuntamente más decisivas. Presuponer lo contrario sería síntoma, por el contrario, de aquellas “grandes conceptualizaciones” que reprimen el lugar de lo subjetivo en el avanzar hacia la objetividad.

En este punto, nos gustaría volver al epígrafe de este capítulo, la primera sentencia de un fragmento del aforismo 72 —se trata de un tipo de aforismo que se constituye a través de la aglutinación de pequeños fragmentos. Así, Adorno nos dice ahí que:

Con la felicidad no es diferente que con la verdad: no se la tiene, sino se está en ella. Sí, la felicidad no es más que un estar envuelto, trasunto de la seguridad en la madre. Por eso ningún ser feliz puede saber que lo es. Para ver la felicidad tendría que salir de ella: sería entonces como un recién nacido. El que dice que es feliz miente en la medida en que lo evoca, pecando así contra la felicidad. Solo le es fiel el que dice: yo fui feliz. La única relación de la consciencia con la felicidad es el agradecimiento: ahí radica su incomparable dignidad. (MM:126).

Si el amor, como nos muestra “*Constanze*”, más allá de cerrarse en sí mismo como “puro sentimiento”, puede “representar una sociedad mejor dentro de la existente”, y si la subjetividad, como nos dice el aforismo “*Bangemachen gilt nicht*”, más allá de cerrarse en sí misma como pura individualidad, puede llevar al avanzar interpretativo objetivante, aquí la felicidad, en vez de separarse de la verdad, se encuentra con ella en una dinámica de inmersión, de estar envuelto, de definirse o determinarse, que, al mismo tiempo, incluye una expansión, un disolverse, un desbordar más allá de la consciencia.

Sin duda, con la imagen del nacimiento, el fragmento marca la inevitabilidad de la pérdida: así como, si estamos vivos, es porque nacemos y no se puede volver atrás, si pensamos, no podemos volver atrás de la constitución de la consciencia —los intentos de hacerlo, como indicamos aquí con el “puro sentimiento” de “*Constanze*” y vamos a indicar con otros aforismos en los próximos capítulos, constituyen un engaño, una mentira, una ideología que participa del daño general de la existencia. Sin embargo, la consciencia no implica aquí, sin más, necesariamente mentira y

tristeza, incluso en medio del horror y la omnipotencia de la totalidad social: más allá de la imagen de un pesimista resignado, Adorno no solo habla aquí con todas las letras de “felicidad”, sino también la conecta con la “verdad”, con el poder de actuar en el mundo y sobre el mundo de manera concreta.

Una ‘*traurige Wissenschaft*’, con ello, desde esa perspectiva, se presenta como un continuo esfuerzo de interpretación en que la ‘*Trauer*’, más allá de reducirse simplemente a una tristeza paralizante, mueve al sujeto en duelo en dirección a la recuperación de una felicidad perdida. Se trata, en esa interpretación, por ello, de una crítica y no simplemente de una teoría, como nos dice el último pasaje referido de *Ästhetische Theorie*, ya que esa interpretación solo puede realizarse como un poner en tensión la forma socialmente prevalente, la del sistema, a partir de sus propias limitaciones, o mejor, se trata de criticar el daño que ella produce en su prevalencia social, que devora todas las experiencias que escapan de ella y que, con ello, son experimentadas como algo perdido. En otras palabras, esa interpretación solo es verdadera si es movida en el duelo en dirección a una felicidad perdida, y solo puede alcanzar alguna felicidad, si se mueve más allá del subjetivismo en dirección a una perspectiva que objetivice la totalidad social, de manera que ambas, felicidad y verdad, no se articulen abstractamente, se realizando concretamente en la experiencia de lectura misma.

El duelo como práctica interpretativa constituye entonces, por ese momento de verdad, una ciencia en duelo, una ‘*traurige Wissenschaft*’, más allá de una práctica aislada en la vida individual privada²⁷. Esa resistencia crítica, con ello, no solo posibilitaría la superación del sistema y de su separación dualista entre felicidad y verdad, donde esa separación es abstracta —como en la interpretación de fenómenos como el amor y el arte—, sino también fortalecería el sujeto para la sustentación de la consciencia donde la forma sistemática es, o efectivamente adecuada —como en la resolución de problemas instrumentales o matemáticos, por ejemplo—, o inevitable en el capitalismo tardío —como en la feroz competencia de la búsqueda de empleo y la lucha por supervivencia material. Una consciencia en duelo como resistencia se mueve, así, en medio del sufrimiento en la totalidad social, no a partir de una resignación aporética, sino como “agradecimiento” a lo que se perdió, al mismo

²⁷ Aunque no podamos concretarlo en esta tesis, para abordar de modo más concreto la relación entre Adorno y Benjamin, habría que investigar, en investigaciones futuras, el tratamiento del Benjamin de la noción de ‘*Trauer*’ *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y el modo en que Adorno lo utiliza en *Minima Moralia*.

tiempo que es fiel a eso solamente en el impulso de su actualización en la vida diaria a partir de su transformación. Con el duelo y ese agradecimiento se trata del establecimiento de una vida “no dañada en medio de la vida dañada” y no de una vida correcta en sí misma. Se trata, en otras palabras, de una vida que resiste al daño, pero que, por ello, es aun así determinada concretamente por él: un poder transformador consciente de su propia debilidad.

6. Interpretación y subjetividad

Para matizar aún un poco más la noción de ‘interpretación’ presentada en la sección anterior, nos gustaría indicar de qué manera nuestra interpretación de “*Constanze*” y las otras interpretaciones inmanentes que vamos a desarrollar en los próximos capítulos son *nuestras*, así como de bosquejar algunas consideraciones sobre la relación entre interpretación y traducción. Teniendo en cuenta que los aforismos deben ser de cierta manera ejecutados por sus lectores y que esa ejecución es un avanzar que se materializa “gracias” a la “inervación en extremo subjetiva” de esos lectores, como nos decía el aforismo 43, no podemos presuponer que *Minima Moralia* va a experimentarse de la misma manera por todos. Es decir, para otras lecturas, ciertas matizaciones van a ser más importantes que aquellas sobre las que nos centramos aquí: de este modo, nuestra lectura es *nuestra* porque ciertas cuestiones y sus matizaciones nos aparecen más importantes porque nos tocan personalmente de manera más fuerte e intensa.

Ese elemento subjetivo, que posibilita la elaboración personal de esas cuestiones, sin embargo, no se disuelve en subjetivismo, justamente porque, como decíamos, la dinámica interna del aforismo, su “ley formal inmanente”, constituye una estructura objetiva que determina una “disciplina” en la que lo subjetivo puede ser objetivado. En el caso de “*Constanze*”, así, nos parece que la composición del aforismo no puede interpretarse, sino a través del esfuerzo por llevar la lectura más allá del sistema en medio de un efecto textual en que la contradicción de su última oración lleva al límite una perturbación de la lectura sistemática presente a lo largo de todo el texto. Por ello, nos parece que *nuestra* lectura, más allá de perspectivas subjetivas, logra determinar el impulso crítico objetivante del aforismo. Sin embargo, eso no significa que la única manera posible de articular esa lectura sería a través de

la tensión entre los conceptos de ‘definición’ y ‘desbordamiento’; al contrario, otras lecturas serían no solo posibles, sino igualmente fructíferas.

Desde la relación entre Adorno y el psicoanálisis, uno podría, por ejemplo, aún en el ámbito de una investigación sobre la forma, examinar la tensión entre las formas sistema y aquella de *Minima Moralia* desde la elaboración de la forma de la conversación clínica propuesta en el psicoanálisis de Sigmund Freud. O, por ejemplo, uno podría centrarse aún más en el carácter normativo de las narrativas románticas, examinado cómo, más allá de su presunto romanticismo ingenuo, ejercen como parte de la industria cultural un gran poder en la formación sistemática de las subjetividades. Igualmente, sería posible centrarse aún más en el concepto de ‘fidelidad’, considerando las diferentes maneras que él emerge a lo largo del libro: el término ‘*Treue*’, fidelidad, y sus variaciones pueden ser encontrados en los aforismos 13, 31, 36, 37, 45, 79, 93, 95, 127, 136 y 150, y la cuestión de la fidelidad, en el ámbito amoroso mismo, como indicamos, es tema del aforismo 49. Pero eso no es un privilegio de ese término en particular: Adorno, no fijándose en definiciones rígidas de las palabras, las emplea en variadas situaciones y de maneras diferentes en los distintos aforismos, buscando así “hacer avanzar sus significaciones inconscientes” (Adorno, 2003:22), hacer emerger en las tensiones específicas de cada aforismo matices diferentes de esas palabras.

Además de esas posibilidades, no descuidamos cómo, desde la perspectiva de la tensión entre definición y desbordamiento de nuestra interpretación misma, hay otros efectos textuales que dejamos de lado. El más evidente es el de la relación entre el título del aforismo y su cuerpo, que vamos a considerar con relación a otros aforismos en esta tesis, pero que dejamos aparte aquí en el caso de “*Constanze*”. El título, como nos indica una nota de pie de página de la traducción al inglés de E. Jephcott (2005), se refiere probablemente al personaje Konstanze de la ópera de Mozart *Die Entführung aus dem Serail* (*El rapto en el serrallo*), de manera que uno podría leer a “*Constanze*” en relación con esa ópera. Pero uno podría igualmente dejar la ópera de lado y considerar, por ejemplo, la práctica común en la música popular de nombrar a una canción con un nombre personal a fin de producir un efecto de valorización de esa persona como persona amada —lo que se relaciona con la inmersión buscada por el concepto de ‘fidelidad’, así como la determinación específica producida por la definición.

Ninguna de esas y otras posibles lecturas serán subjetivistas, nos parece, si se desarrollaren anticolando sus perspectivas particulares con los impulsos críticos del aforismo. La fuerza objetivante del aforismo, al fin y al cabo, no subsiste trascendentalmente, sino que, está objetivada en el texto y, con ello, en las diferentes materializaciones que él va a tener dependiendo de quién lo lee y en qué condiciones. No evaluamos la fuerza de nuestra lectura, así, en términos de cuan presuntamente desplegada ella sería de nuestra subjetividad, sino en términos de cuanto, articulando las particularidades de nuestra subjetividad, esa lectura apunta al mismo tiempo a un elemento objetivo del texto que atraviesa a todas las lecturas posibles sin reprimir sus particularidades, posibilitando su objetivación y elaboración.

A ese respecto, el hecho de que para lecturas como las de Bernstein y Porschlegel el aforismo no desborde, no nos parece que pueda darle menor fuerza a nuestra lectura: el aforismo no es un objeto estático, y, por ello, depende de efectos expresivos, que investigamos aquí en términos de un desbordamiento, que pueden bien no realizarse dependiendo de una serie de condiciones que afectan a su ejecución y materialización. La fuerza de nuestra lectura se centra, por ello, incluso en la confrontación con los casos en los que el movimiento crítico de composición del aforismo fracasa: es parte del desbordamiento la anticipación de que el lector, en medio de la totalidad social abrumadora, va a leer el aforismo sistemáticamente y, por ello, esa composición anticipa también justamente que, muchas veces, esa tendencia no podrá ser transformada en la lectura, que el impulso crítico no se va a materializar.

Por ello, en esta tesis, preferimos decir que intentamos presentar una interpretación de los impulsos críticos que mueven la composición de los aforismos, y no simplemente una interpretación de los aforismos sin más: la consciencia no solo de la posibilidad sino, hasta un cierto punto, de la inevitabilidad del fracaso de su realización es parte constitutiva, y no lateral, de la composición. La fuerza de los aforismos de Adorno está, como empezamos a mostrar, en su apertura al daño en la composición del texto en medio de una sociedad, que opera por definiciones que reprimen ese elemento no cuantitativo, y, por ello, encontramos ahí poder y debilidad al mismo tiempo: porque, así como en el caso del amor y del arte, lo que mueve y da fuerza a la escritura aquí en su crítica social —esa apertura al daño, al anhelo, la ‘*Trauer*’, su negatividad— tiene que hacer frente a la positividad social hegemónica, la cual, ya forma a todos los individuos con “aquella indignación en la que resuena la

furiosa armonía de todas las gentes razonables” contra “una aserción ‘demasiado subjetiva’”, como nos decía el aforismo 43.

Es así parte de esa “resistencia consciente” de esta oposición al “curso del mundo”, que no siempre la escritura va a lograr la visión crítica que busca y, por ello mismo, esa escritura se presenta como un esfuerzo continuo de composición crítico con la idea de un texto universal, que trascendería todas las condiciones formales y materiales de su producción. A ese respecto, además, con esta consciencia de la posibilidad del fracaso o de la no necesidad del éxito, podemos empezar a comprender la manera como Adorno, con la forma del aforismo, históricamente conectada a la consciencia de las limitaciones de la experiencia de lectura del texto, se resiste al momento sistemático de la dialéctica hegeliana en su aspiración a una objetividad histórica universal y necesaria —cuestión que, como indicamos anteriormente, vamos a matizar mejor en el capítulo cuarto.

En este punto, nos gustaría tratar la cuestión de la traducción de los aforismos desde el alemán al castellano. En los próximos capítulos, vamos a indicar, cuando sea oportuno, las modificaciones que juzgamos necesarias de la traducción al castellano de Joaquín Mielke en el momento de la presentación del aforismo, pero en este segundo capítulo decidimos discutir esta cuestión después de las consideraciones presentadas sobre la interpretación, para explicitar mejor cómo esta se relaciona con la traducción. Como vamos a mostrar, la traducción inevitablemente se relaciona con una interpretación del texto, más allá de ser una práctica sistemática.

Así, en la primera frase del aforismo, Mielke traduce “*nur die Liebe soll unwillkürlich sein*” por “solo el amor *es* involuntario”, mientras que nosotros lo traducimos por “solo el amor *debe* ser involuntario”. Sin embargo, algunas líneas abajo, en “si el amor *debe* representar una sociedad mejor”, Mielke traduce, como nosotros, el “*soll*” como “*debe*” (MM:195). Lingüísticamente, sin duda, “debe” es una traducción más acertada, ya que el verbo “sollen” tiene el sentido de indicar un deber. No obstante, este detalle de traducción se presenta como oportuno para señalar, una vez más, cómo mínimos momentos de la elaboración textual de los aforismos son cruciales para la materialización lingüística de impulso crítico. De hecho, con ese “debe”, ya se añade en el comienzo del aforismo aquella perturbación de lectura sobre la que se basa nuestra interpretación: al decir que el amor, en la sociedad, *debe* ser involuntario, el texto ya introduce ahí, en la primera frase, que el amor no es simplemente involuntario, sino que socialmente se espera que lo sea, lo que ya

anticipa la contradicción de la involuntariedad voluntaria antes mismo que esta sea directamente abordada. Es decir, la opción por ese “*soll*” es ya una expresión de tal contradicción, ya que este término se localiza más allá de la obligación oficial y legal (que podría ser señalada por un “*muss*”) y de la sugerencia (que podría ser señalada por un “podría”, “*könnte*”), teniendo frecuentemente la connotación de un deber moral, lo que contiene la matización de cómo la presunta involuntariedad del amor opera, contradictoriamente, como una norma en la determinación de la voluntad.

Un poco más abajo, en vez de “al *insertar* directamente lo verdadero” de la versión original de Akal traducimos “*das Wahre unvermittelt [...] aufrichtet*” por “al *erigir* inmediatamente lo verdadero”. Hay una diferencia crucial entre intentar construir desde dentro e insertar algo desde fuera: en este último caso, la verdad está lista, mientras que, en el primero, hay un énfasis en la tentativa de construir algo en un ambiente específico. Por ello, “erigir” transmite el esfuerzo de construcción, la necesidad de producir algo, lo que marca más enfáticamente la dificultad de la contradicción de tener que elaborar algo, donde se espera poder disfrutar de algo listo y completo. La idea romántica del amor, justamente, presupone que se debería “insertar” en la sociedad su bondad, como si amor y sociedad fueran reinos completamente separados. “Erigir”, así, como el “*soll*” anterior, expresa ya la tensión de la contraposición entre amor involuntario y sociedad voluntaria, así como de la prevalencia de la totalidad social sobre experiencias distintas aisladas y frágiles, ya antes de que tal tensión pueda desbordar.

Después, proponemos traducir “en *el* sistema económicamente determinado” en vez de “en *un* sistema económicamente determinado”. Aquí, efectivamente, en el texto original se trata de un artículo determinado (“im”, es decir, “in dem”), así que esta traducción es lingüísticamente más acertada. No obstante, una vez más, aprovechamos este detalle para subrayar justamente la diferencia de tono y filosofía que produce un artículo determinado en comparación con el que produce un indeterminado. Con “en *el* sistema”, Adorno no nos deja espacio para pensar donde tal sistema está o no está, donde opera o no: la sociedad contemporánea es, por completo, un sistema, y, por ello, se puede decir “*el* sistema”, porque no hay nada fuera de él.

De hecho, algunas líneas abajo, en “bajo la apariencia de *la* espontaneidad irreflexiva y orgulloso de *la* supuesta sinceridad”, encontramos la misma situación, donde Mielke opta por “una espontaneidad irreflexiva” y “de su supuesta sinceridad”,

aunque ahí se trate efectivamente de nuevo de artículos determinados en el original (“*unterm Schein der unreflektierten Spontaneität und stolz auf die vorgebliche Aufrichtigkeit*”). Una vez más, el artículo determinado produce un tono, justamente, de determinación: se trata de una totalidad donde, por ello, la espontaneidad y la sinceridad asumen una forma genérica precisa, bien determinada. A ese respecto, la utilización de artículos determinados, más allá de un simple detalle lateral, es una opción estilística consciente que acompaña la posición filosófica de la denuncia de la sociedad contemporánea como una *totalidad* social —una denuncia que se relativizaría con la utilización de artículos indeterminados. Esta cuestión se tornará aún más clara en el próximo capítulo, en que nos ocuparemos de la asertividad de la instrumentalización sistemática así como de su denuncia por Adorno en *Minima Moralia*.

Finalmente, “es la prueba del sentimiento si ese vaya más allá del sentimiento a través de la duración, aunque sea como obsesión” sustituye a la versión de Akal “para el sentimiento es una prueba el que esa actitud vaya, por su duración, más allá del sentimiento, aunque sea en la forma de la obsesión”. Aquí, tenemos dos cuestiones. En primer lugar, una vez más, Adorno hace uso efectivamente del artículo determinado [*die Probe*], y no del indeterminado “una”. Y, una vez más, esa elección produce consecuencias específicas: “una prueba”, con tal indeterminación, indicaría que se trata de apenas “una” prueba, y que el sujeto que está buscando una solución para proteger el amor de ser devorado por la sociedad puede parar, pensar y observar las opciones de acción que tiene a disposición. Por cierto, existen distintas maneras mediante las que somos socialmente enseñados para medir el nivel de felicidad de una relación amorosa. Al elegir “la prueba”, no obstante, Adorno nos dirige hacia dentro del dualismo sistemático entre los conceptos de ‘fidelidad’ y ‘desapego’, donde no hay otras opciones a disposición, solo una: la prueba de la duración, de la contraposición entre tiempo continuo y fragmentario. Así, la determinación del artículo determinado evoca la rigidez lógica interna del dualismo entre esos conceptos, así como su fuerza normativa como principios. Esa misma determinación, de hecho, es constitutiva igualmente de la sensación de laberinto en la lectura, de la bien determinada falta de salidas, de aporía.

Además, utilizamos en este pasaje “a través de su duración” en vez de “por su duración”, porque en este último caso hay una ambigüedad. “Por” puede significar “a través de”, pero también “debido a”. Y aquí se trata efectivamente de “a través de”,

[*durch Dauer*], lo que refuerza la idea de un esfuerzo, ya que la duración no solo es un criterio de medida, sino también algo que se intenta producir en el mundo, creyéndose que, cuanto más se estire temporalmente la relación amorosa, más de acuerdo con el principio de fidelidad uno estará, y, por ello, tendrá más posibilidades de triunfar contra las presiones sociales. Ese “a través de” subraya, así, justamente el momento sistemático del principio: la duración y el tiempo se tornan ahí herramientas que el sujeto sistemático debe manipular. Una vez más, se trata de un detalle que enfatiza y bien determina la rigidez lógica y funcional del sistema, algo que la contradicción de la última oración del aforismo hará finalmente desbordar. El aforismo se resiste a ser utilizado como herramienta, así como la felicidad que, como poder crítico, como nos dice el epígrafe, “no se la tiene, sino se está en ella”: el texto, en la experiencia de lectura, posibilita al lector una transformación crítica no “a través de” él, sino en un desbordamiento en que se intenta actualizar la bondad perdida en ‘*Trauer*’ en la lectura misma.

Teniendo en cuenta la discusión de este capítulo, ya podemos percibir cómo la relación entre interpretación y traducción se constituye en los dos sentidos: aquella va a determinar ciertas elecciones de traducción teniendo en cuenta la determinación de la composición del texto, mientras que las decisiones de traducción pueden afectar directamente las posibilidades de experiencia del aforismo. Los detalles presentados arriba, como aquel sobre el uso por Adorno de los artículos determinados, aunque puedan parecer de menor importancia, nos parecen al contrario decisivos en el esfuerzo por la composición del texto. Como indicamos más arriba en la sección 4, el desbordamiento de “*Constanze*” se produce con una perturbación que va se produciendo a lo largo del texto. El cuidado de Adorno en la construcción de ese efecto es otro indicio, justamente, de aquella dinámica entre poder y debilidad en el esfuerzo por la composición del texto: frente a la prevalencia omnipresente del sistema, que se expresa en la tendencia a la lectura sistemática de los sujetos, la escritura necesita, como duelo, articular cuidadosamente el deseo de escapar a esa incesante determinación, de manera que su negatividad pueda desbordar, sin que antes la vigilancia del sistema la detecte y reprima.

7. Desbordamiento, brevedad y resistencia

Nos decidimos por el empleo en este capítulo del término ‘desbordamiento’ porque él nos ha proporcionado una imagen del no encajar, de un exceso que escapa a un molde, la que nos parece muy oportuna para referir al anhelo, a lo no cuantitativo que escapa a la forma sistema en general y a la definición en particular. La tensión entre los términos ‘desbordamiento’ y ‘definición’ se percibe ya a nivel lingüístico. Este último uso, como podemos percibir en su formulación, se conecta con la noción de ‘poner fines’, es decir, de delimitar un objeto en relación con el resto del mundo. De este modo, ‘definición’ y ‘desbordamiento’ son, de cierta manera, conceptos contradictorios. Es interesante que, el término ‘aforismo’, que viene del griego, tiene una significación y formación originales próximos a “definición” de marcar o determinar límites, fronteras. Como dice Andrew Hui en su artículo “*Aphorism*”:

En el reconocido léxico griego de Liddell y Scott, las connotaciones de ‘*aphorizō*’ se inclinan hacia la limitación, la detención, producir una parada. Un aforismo hace una afirmación definitiva, establece límites, establece propiedades. Sin embargo, toda buena definición es consciente de sus propios límites, de lo que está dentro y fuera. *Definir* algo, después de todo, es *delimitarlo*. La curvatura del globo, así como la forma del pensamiento, significa que siempre hay un límite en nuestro campo de visión. Un aforismo, en este sentido, es una marca de nuestra finitud, siempre acercándose al horizonte que se aleja. Más allá del horizonte del lenguaje, el pensamiento no puede ir más allá. El vector aforístico apunta así simultáneamente dentro y fuera de la frontera —“*horos*”— del discurso mismo. (Hui, 2019:420, cursivas del autor)

Así, aunque el término ‘aforismo’ etimológicamente se aproxime a la definición —y aunque históricamente desde Hipócrates ha sido utilizado por mucho tiempo con referencia a la transmisión breve, clara y precisa de conocimientos médicos (Krüger, 1988:27-33)—, en la edad moderna, el término progresivamente se aproxima a los dichos breves como modelo de discurso, es decir, las máximas, reflexiones, fragmentos, apotegmas, pensamientos etc. —y, con ello, se configura como denominación de una forma que tiende justamente no simplemente a demarcar, sino a tensionar de las fronteras, los límites, de la definición. Con ello, se presenta como un rasgo constitutivo del aforismo el intento de explotar en su brevedad las definiciones establecidas de las cosas para poder, al mismo tiempo, apuntar “simultáneamente dentro y fuera de la frontera del discurso mismo”, como nos dice Hui²⁸. Con ello, si

²⁸ En “*Zum Ende*”, última parte de esta tesis de doctorado, vamos a tratar y problematizar la idea de lo más allá del discurso a partir de la cuestión de lo presuntamente inefable.

históricamente el aforismo se desarrolla en tensión con la forma sistema, la tensión entre desbordamiento y definición se presenta como una perspectiva particular de esa contraposición más amplia.

A este respecto, una cuestión crucial que impone la brevedad del aforismo es aquella del efecto de lectura de la sorpresa de que, un texto tan corto, pueda producir tantos despliegues interpretativos:

Es la sintaxis mínima de un aforismo que le da una fuerza semántica máxima. Los mejores aforismos admiten una infinidad de interpretaciones, una inagotabilidad hermenéutica. En otras palabras, mientras un aforismo está circunscrito por los requisitos mínimos del lenguaje, su interpretación exige un compromiso máximo. La interpretación de un aforismo abre así una pluralidad de mundos. A esto me refiero cuando digo que un aforismo es “atómico”. No tiene partes, pero su división provoca una explosión de significado. (Hui, 2019:420-421)

El texto, empujando más allá de su corta extensión, a través de ciertos efectos de lectura, es capaz de producir una “pluralidad de mundos”, una “inagotabilidad” interpretativa; una formulación mínima que, sin embargo, exige el máximo de esfuerzo interpretativo. Dada la brevedad del aforismo, los efectos textuales que esto produce tienden a llevar a una impresión de un exceso que no cabe en sus límites definidos. Es como si el dicho corto fuera un cuerpo altamente denso (mucho significado en poco espacio), “atómico”, y la lectura produjera una explosión, un desbordamiento de ese exceso de significados.

Marco Aurelio Ángel-Lara, en su artículo “*Some Aphoristic Reading Effects*” (“Algunos efectos aforísticos de lectura”), enfatiza igualmente este problema interpretativo de la impresión que se produce en la lectura del aforismo de una laguna entre su corta extensión y su explosión de significado:

Pretendo proponer una hipótesis para explicar lo que he llamado *la experiencia de una aparente desproporción entre tamaño textual y significado*. Probablemente relacionado con la aceptación general de la concisión como una característica del género aforístico, está la opinión de que los aforismos contienen una cantidad sorprendentemente grande de significado, y que tal cantidad es proporcionalmente mucho mayor que la que contienen otros textos. (Ángel-Lara, 2013:124, cursiva del autor)

Es decir, la tensión entre la corta extensión del texto y la sensación de una gran cantidad de significados, y, consecuentemente, la impresión de un desbordamiento de significados, se presenta como un rasgo de gran importancia para la interpretación del aforismo como modelo de discurso. Así, de manera superficial, en esos pasajes de Ángel-Lara y Hui, podemos encontrar puntos de convergencia entre la idea de cómo

el aforismo como modelo de discurso tiende al desbordamiento y a la multiplicación de sentidos y la noción de ‘interpretación’, que nos parece imponer *Minima Moralia* en su resistencia a la forma sistema. El problema, aquí, es matizar de qué manera específica *Minima Moralia* elabora el aforismo como forma dialéctica y, con ello, de matizar qué desbordamiento específico produce por ello.

En esta sección, así, nos gustaría centrarnos una vez más en la noción de ‘desbordamiento’ para intentar pasar de *Minima Moralia* al ámbito más amplio del aforismo como forma. Como indicamos anteriormente, no se trata con ello de pretender elaborar aquí una teoría general del aforismo, lo que exigiría dedicar una atención más detallada a otras interpretaciones del género, así como a más ejemplos de obras aforísticas. Buscamos solamente contribuir a esa discusión bosquejando posibles momentos de intersección entre nuestra lectura de los aforismos de Adorno y aquellas del aforismo en general que podrían, en otra ocasión, servir de punto de partida para una teoría crítica adorniana del aforismo. De esa manera, en esta sección, nos limitaremos a presentar una interpretación del fenómeno al que nos referimos con el término ‘desbordamiento’, que vamos a criticar desde la perspectiva adorniana, matizando después, más concretamente, la diferencia entre aquella y nuestra interpretación a partir de un breve análisis de un tipo de dicho corto específico, a saber, los *slogans*.

Empecemos por considerar, una vez más, el fenómeno del desbordamiento desde la cuestión de la articulación entre particularidad y objetividad. A ese respecto, nos dice Ángel-Lara que:

Pensar la experiencia de la cantidad de sentido, pareciendo superar su forma lingüística, implica inevitablemente una interacción entre los textos y quienes los leen (o los experimentan) como altamente significativos. No estamos tratando solo con características objetivas de los textos, sino también con una experiencia subjetiva de ellos. Sin embargo, no es mi intención desarrollar una explicación detallada de este tema; sino, en cambio, sugerir que es más importante comprender las relaciones entre los elementos de la comunicación aforística (texto, contexto y usuarios incluidos) que centrarse (como se ha hecho con bastante frecuencia) en el estudio de un solo elemento —como, por ejemplo, el texto mismo (Ángel-Lara, 2013:124)

El cuidado del comentador ante el momento subjetivo de la experiencia del desbordamiento nos lleva, una vez más, al problema de cómo ir más allá de lo subjetivo y evitar, así, el cerramiento de la individualidad en sí misma en un subjetivismo y relativismo. Para ir más allá de esto, la interpretación es empujada por una serie de preguntas que intentan dar concreción a esa experiencia, como, por

ejemplo, si ese desbordamiento ocurre siempre en todos los dichos cortos, así como si ellos se valen siempre de los mismos efectos textuales para lograr lo producir o si hay una variedad de maneras como lo hacen. La manera como Ángel-Lara intenta superar lecturas subjetivistas es, justamente, a través de una investigación de sus contextos, con fin de no descuidar la complejidad de los elementos que constituyen la expresión del aforismo.

De esa manera, Ángel-Lara argumenta que la impresión de la desproporción entre tamaño y significado del aforismo tiene que ver con el hecho de que, en el dicho corto, al contrario que otros textos más extensos, los contextos son “insinuados”, en vez de “claramente especificados” (2013:137). Sin embargo, él afirma, contextos de enunciación, cultura y referencia —de manera breve, el cuándo y dónde del texto, en qué cultura general se encuentra y a qué ámbito temático hace referencia (2013:131-132)— podrían ser igualmente determinados para el aforismo, así como para cualquier otro género textual. Para mostrar esto, nos dice Ángel-Lara:

Desde este punto de vista, la metáfora *texto-significado* como *contenedor-contenido* ya no funciona; en cambio, la metáfora de *los textos metafóricos como herramientas para parasitar* (o aprovechar) *contextos* (o almacenes de significado externos) parecería ser más precisa. Cambiar una metáfora por otra sugerirá un problema diferente: sin la imagen de un pequeño contenedor y un vasto contenido, no se puede proponer que exista una aparente desproporción entre un pequeño texto y el significado contenido en él. En cambio, la nueva metáfora sugiere un texto altamente funcional para extraer el significado de algún otro lugar. Cabe destacar el aspecto dinámico de esta metáfora: los aforismos aparecen como cosas (diseñadas) para ser insertadas (por un usuario, es decir, el lector) dentro de ciertos contextos compartidos con otro usuario (el autor del texto), es decir, son sólo un elemento de un proceso de construcción de significado; así, desde esta comprensión de la comunicación aforística, los roles de autores y lectores son esenciales para la funcionalidad de los textos. Una explicación comprensiva desde esta perspectiva debería oponerse a aquellas explicaciones que reducen tales efectos de lectura a las cualidades de elementos aislados de otros elementos de tal proceso. [...] En este punto, se puede enfatizar el papel de los usuarios (autores y lectores) del sistema: vincular textos y contexto requiere la participación de agentes competentes, aquellos que pueden jugar con las convenciones del sistema para codificar y/o decodificar. (Ángel-Lara, 2013:135-136)

Más allá del aislamiento del sujeto en sí mismo, con la idea de que el aforismo da impulso a una lectura del descifrar o del determinar los contextos compartidos entre autor y lector, Ángel-Lara intenta articular los momentos de subjetividad y objetividad de esa lectura. A ese respecto, se aproxima de nuestra lectura de “*Constanze*” en la percepción de que la composición del aforismo se desarrolla dinámicamente buscando “enfatizar el papel de los usuarios” que, desde la impresión de desbordamiento inicial de la lectura, inician un trabajo de interpretación para determinar mejor los contenidos de las implicaciones ahí contenidas. Por ello, nos

dice él en el pasaje referido anteriormente, su interpretación quiere apuntar más allá del aislamiento del texto en sí mismo.

Sin embargo, y en este punto nos ponemos en posición crítica con respecto a su interpretación, su determinación de los contextos de enunciación, cultura y referencia se articula de manera cuantitativa, es decir, de manera que no es capaz de concretamente articular la especificidad de la inmersión provocada por la experiencia de desbordamiento. En otras palabras, su lectura se aísla en el momento positivo del desbordamiento —la explosión o expansión desde el pequeño aforismo hasta una amplia red de conexiones semánticas socialmente compartidas— descuidando el momento negativo, es decir, el momento crítico de ese fenómeno expresivo con respecto a esa red misma. Es decir, su lectura descuida el momento expresivo del texto en favor de su momento cognoscitivo, dejando de lado la cuestión de qué consecuencias tiene para esas conexiones semánticas, el que sean realizadas en medio de un efecto de desbordamiento, en vez de a través de un argumento tradicional. Efectivamente, el cambio de metáfora que él sugiere, en el último pasaje referido, caracteriza un dejar de lado de los efectos expresivos de ese desbordamiento en favor de una determinación sistemática de los contextos cuantitativos de esos efectos.

A ese respecto, podemos considerar el artículo de Umberto Eco “*Note sull’aforisma*” —que profundiza el anterior “*Wilde. Paradosso y aforisma*”—, donde él insiste, al contrario, en la radical inmanencia de la experiencia de lectura de los aforismos:

Frente a estas declaraciones poéticas, nunca nos preguntamos si son verdaderas o totalmente aceptables, y podemos quedar deslumbrados por una revelación y su contrario. Los vemos levantarse en su contexto, azotarnos con su verdad, que lo sigue siendo, aunque no compartimos la ética o la política del poeta, y en unos momentos les preguntamos quiénes somos y qué queremos, y en otros no sabemos qué mensaje nos transmiten, pero quedamos subyugados por su fuerza o su gracia, como sucede con la epifanía y con esto se abre otra manera de mirar el aforismo, no como vehículo de sabiduría, sino como género poético. Y entonces somos capaces de aceptar también su desconcertada improbabilidad, el destello de una intuición que va más allá de la paradoja misma y nos empuja a una hermenéutica continua. (Eco, 2004:165)

Así, Eco, con esa aproximación a la poesía, subraya el momento expresivo del aforismo, más allá de la cuestión de si sus contenidos inmediatos son “verdades o totalmente aceptables”. O mejor, su verdad, que impacta al lector, que la ve “levantarse en su contexto”, subyugando por su “fuerza o su gracia, como sucede con la epifanía”, se presenta aquí como algo que quiere ir más allá de los modos

habituales de argumentación sobre la verdad. Con ello, Eco, como nosotros, percibe en la expresión del aforismo un esfuerzo crítico que, por ello, no puede simplemente coincidir con la “decodificación” de los “contextos compartidos” entre autor y lector en una “comunicación aforística”, buscando “un proceso de construcción de sentido” sin más, como indica Ángel-Lara. A este respecto, según Eco, justamente, el aforismo se aproxima de la paradoja (“*Paradoxon*”) al dar impulso a un “cambio de paradigmas”, a un ir-más-allá de la “*doxa*”, de la opinión común (2004:163), subrayando ahí una conexión entre la expresión del aforismo y el cambio del mundo dado con anterioridad.

Sin embargo, si la atención a la expresión del aforismo acaba por encerrarse en una inmersión radical en ella, eso tiene el precio, como decíamos más arriba, del sacrificio de la reflexión matizada sobre cómo se constituye esa expresión —un problema, como indicamos en el capítulo primero, de la idea de García Düttmann de que los aforismos exitosos no se pueden discutir. Efectivamente, en su propio artículo, contradictoriamente, Eco intenta desarrollar un modo general de determinación de qué aforismos realizarían aquel impulso crítico más allá de la “*doxa*” o no: él afirma que se uno puede invertir la estructura del aforismo sin que esta inversión resulte en algo absurdo, entonces, este aforismo no sería exitoso. Con ello, él presenta una serie de ejemplos de aforismos, sea en los escritos de Karl Kraus, La Rochefoucauld y Oscar Wilde, sea en los proverbios populares, que podrían ser invertidos, lo que presuntamente indicaría su limitación: por ejemplo, “si quieres ayudar a un hombre hambriento, no le des un pescado, dale una caña de pescar”, que no pierde sentido si lo invertimos en “si quieres ayudar a un hombre hambriento, no le des una caña de pescar, dale un pescado”. El problema evidente de esa metodología de Eco es, justamente, que ella, al contrario que la inmersión cualitativa en el aforismo que él mismo subraya, descuida las particularidades del texto, en favor de un procedimiento mecánico incapaz de interpretar las especificidades del texto —y, con ello, descuida el problema de cómo el texto sería capaz de objetivar la experiencia del lector, contra la tendencia de este último al sistema.

De esa manera, vemos cómo, aunque no de la manera cuantitativa de Lara, la interpretación del aforismo no puede descuidar su mundo histórico como parte constitutiva de la inmersión expresiva del texto mismo: se trata ahí de su particularidad no intercambiable, no mecánicamente determinable. A ese respecto, aunque Eco intente indicar que la inmersión expresiva del aforismo contiene un

elemento de “cambio de paradigmas”, es decir, de crítica, su fetichización de la expresión, como encerrada en sí misma, no le permite interpretar ese potencial crítico cualitativamente, llevándolo a una metodología, la de la inversión del texto, que, en realidad, es mucho menos matizada que la de Ángel-Lara, que al menos intentaba determinar la complejidad de los matices de los contextos y de la relación autor-lector, mientras que la de Eco se reduce a presuntamente determinar qué aforismo son o no son exitosos. A ese respecto, es interesante señalar que, el hecho de que la contradicción de la oración final de “*Constanze*” se construya justamente con un efecto de inversión, lo que desde la perspectiva de Eco, indicaría un aforismo no exitoso, incapaz de desbordar y de llevar más allá de la “*doxa*” —lo que esperamos que quede ya como evidentemente falso a nuestros lectores teniendo en cuenta todo el esfuerzo interpretativo que tuvimos que desarrollar en este capítulo para poder empezar a intentar interpretar “*Constanze*”.

La consideración de estas dos lecturas nos lleva, una vez más, a la dificultad de articular subjetividad y el mundo histórico o Espíritu Objetivo en que esa subjetividad se forma, así como a la discusión sobre la posición del aforismo entre conocimiento y arte, es decir, sobre la imbricación entre objetivación y expresión. En este punto, nos parece oportuno considerar la tesis 9 del texto de Adorno “*Thesen über die Sprache des Philosophen*” (“Tesis sobre el lenguaje del filósofo”), escrito muchos años antes de *Minima Moralia*:

Toda crítica filosófica es hoy posible como crítica del lenguaje [*Sprachkritik*]. Esta crítica del lenguaje no ha de limitarse a la “adecuación” de las palabras a las cosas, sino que, también, ha de extenderse a la situación de las propias palabras; hay que preguntar hasta qué punto las palabras son capaces de expresar las intenciones que se les confían, hasta qué punto su fuerza se ha apagado históricamente, hasta qué punto puede conservarse a través de la configuración. El criterio esencial es aquí la dignidad *estética* de las palabras. De ahí la importancia fundamental de la crítica estética para el conocimiento. La creciente importancia de la crítica lingüística puede formularse como incipiente convergencia de arte y conocimiento. Mientras que la filosofía tiene que volverse hacia la unidad de lenguaje y verdad, que hasta ahora se ha concebido exclusivamente como unidad estética, inmediata, y examinar dialécticamente su verdad en el lenguaje, el arte adquiere carácter cognoscitivo; su lenguaje solo es estéticamente correcto si es “verdadero”, es decir, si sus palabras existen con relación al nivel histórico objetivo. (Adorno, 2010:338-339, cursiva del autor)

Aquí, con la idea de la “dignidad estética de las palabras”, el texto no se cierra ni a una “adecuación a las cosas”, a un objetivismo científico —el cual se conecta con a la idea de Ángel-Lara de una decodificación de significados— ni en un estilismo —que aísla, como en Eco, la expresión de la verdad en términos de una “epifanía”—, sino se

configura en la pregunta “hasta qué punto las palabras son capaces de expresar las intenciones que se les confía” en este momento histórico. Como indicamos más arriba, con Adorno, la interpretación no implica la expansión de lo artístico a lo no artístico, sino un proceso en que, al mismo tiempo, “el arte adquiere carácter de conocimiento” y la verdad del lenguaje filosófico se conecta con su fuerza expresiva —un desbordamiento entre conocimiento y arte igualmente constituyente de la articulación entre lo subjetivo y la objetivación presente en las ideas de una ciencia jovial en Nietzsche (*fröhliche Wissenschaft*), así como de una ciencia triste o en duelo de Adorno (*traurige Wissenschaft*).

La forma del aforismo nos parece encarnar muy bien ese proceso: la tensión entre definición y desbordamiento emerge como constitutiva de ella en su desarrollo histórico contra la forma sistema en su localización entre arte y ciencia, de manera que, encerrarse en uno de los polos de la tensión y, con ello, intentar hacerla desaparecer, significaría falsear el impulso constitutivo de esa forma. La inmersión expresiva que exige una atención particular en cada aforismo y la expansión cognoscitiva que revela matices de la realidad antes imperceptibles, por ello, se presentan como insuperablemente interconectadas: ese momento de conocimiento ya no es el mismo que aquel producido cuantitativamente, así como esa expresión no se aísla, como epifanía estética desplegada, de una aspiración a la verdad para el lector. De esa manera, la presunta objetividad de los contextos de Ángel-Lara no es objetiva porque, al descuidar el momento expresivo constitutivo de su objeto, sacrifica igualmente su momento cognoscitivo, ya que este depende de aquel, mientras que la presunta expresión de la epifanía de Eco no es expresiva porque, al descuidar el momento cognoscitivo constitutivo de su objeto, sacrifica igualmente su momento expresivo ya que esto uno depende del otro²⁹.

En este punto, desde esa perspectiva podemos volver a la cuestión indicada en el comienzo de la sección 1 sobre por qué preferimos presentar “*Constanze*” por entero antes de empezar su interpretación inmanente. Como decíamos, eso tiene que ver con el hecho de que la condición material del aforismo, su brevedad, tiene implicaciones específicas para su lectura. De este modo, Ángel-Lara nos parece que toma un camino acertado al abordar ese problema en términos de la tensión entre el blanco de la página y el aforismo, poniéndolo en relación con la cuestión del

²⁹ Sobre la dimensión cognitiva del arte desde Adorno, cf. Vilar, Gerard (2018), “Arte y negatividad: releendo a Adorno” en *ArtCultura*, Uberlândia.

desbordamiento, o, como él lo formula, de la “la experiencia de una aparente desproporción entre tamaño textual y significado” (Ángel-Lara, 2013:135) del texto. Sin embargo, su lectura de ese elemento en el contexto de enunciación, en su tendencia cuantitativa, reduce esa tensión a una “señal para activar una lectura genérica” (2013:132), afirmando que: “en un sistema aforístico de comunicación, el espacio en blanco está diseñado para causar una impresión visual que prepara al lector para iniciar una interpretación textual adecuada.” (2013:132) Una vez más, el momento expresivo del aforismo se pierde en favor de un proceso cuantitativo general de “decodificación” (2013:136), en que el lector tendría presuntamente que buscar un sentido por detrás y separado de ese momento expresivo, lo que descuida justamente el problema de la relación entre contenido y forma.

Para poder analizar cualitativamente esa cuestión, una vez más, debemos considerar de qué manera el momento material de la lectura del aforismo de su presentarse-por-entero a los ojos del lector de una sola vez articula las aspiraciones expresivas y cognocitivas del texto al mismo tiempo. Es decir, de qué manera ese presentarse-por-entero como forma el contenido del aforismo, que sería otro si fuera presentado de otra manera. Además, debemos considerar también que, la brevedad, no necesariamente está siempre articulada para la constitución de una transformación crítica del lector; por el contrario, puede muy bien ser utilizada en favor de la reproducción de la totalidad social.

Empecemos examinando el caso de “*Constanze*” y de *Minima Moralia*. Como indicamos anteriormente en nuestra interpretación, “*Constanze*” logra producir una perspectiva crítica sobre la forma sistema, al invitar al lector a una lectura sistemática que, sin embargo, es al mismo tiempo perturbada internamente desde el principio hasta que, en la contradicción de su última oración, aforismo y lector pueden abrirse a su resistencia a esa forma, a su deseo de no querer ser subordinados a esa forma. A ese respecto, esa construcción, como indicamos, puede ser leída desde la perspectiva de la tensión entre la definición sistemática y el desbordamiento textual como momento de la irrupción de la negatividad del texto.

Así, el momento material del aforismo al presentarse-por-entero es igualmente formado por ese mismo movimiento. El blanco de fondo de la página, en la aparición del texto al lector, en un primer momento, se contrapone como indicativo de la totalidad del libro a la particularidad de un cuerpo muy bien definido y aislado en la página blanca. Es decir, visualmente, en un primer momento, el aforismo llama la

atención del lector a su aislamiento, a la concentración del texto en un espacio pequeño. A ese respecto, el presentarse-por-entero del aforismo encarna materialmente en su aparición visual la definición, participando en la invitación al lector, que tiende, en medio de la totalidad social, a una lectura sistemática, a leer al aforismo con el impulso de dominación de subsunción de todas las cosas a la forma sistema. Dicho en otras palabras, el aforismo, un pequeño cuerpo aislado en el gran espacio blanco de la totalidad del libro, se presenta al lector como material frágil e indefenso, sobre el que el lector podría rápidamente imponer la forma sistema.

Sin embargo, con la contradicción de la última oración de “*Constanze*” y la transformación de la lectura, también cambia la relación entre la particularidad del breve aforismo y la totalidad del libro, marcada esta última materialmente por el blanco de la página que involucra a cada aforismo particular. Aunque permanezca aislado de los otros aforismos materialmente, separado de los otros por el blanco de la página, el aforismo “*Constanze*” desborda, más allá de sí mismo, de manera que una serie de conexiones pueden emerger, las cuales serían antes reprimidas por la reducción del contenido del aforismo a lo cuantitativo. Dicho de otro modo, en el movimiento de transformación del texto, su materialidad, se transforma también: si antes su presentarse-por-entero indicaba su brevedad individual frágil y el blanco de la página marcaba su aislamiento, tras el desbordamiento de la lectura, el aforismo surge como una individualidad que se resiste a su sumisión mecánica a la lectura sistemática y el blanco de la página como una mediación entre los individuos —los aforismos— que, al mismo tiempo, los conecta sin apagar su particularidad. Así como la “perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre” (MM:14) no apaga, sino que fortalece la individualidad de los sujetos, el fondo blanco de la página, con el desbordamiento, pasa a marcar materialmente la articulación entre los aforismos como parte de un libro, sin que cada aforismo, con ello, pierda su particularidad.

En esta dinámica, en que el texto va más allá de la determinación sistemática, exigiendo una atención a su particularidad, encontramos materializado el elemento del rumiar que subrayamos en el capítulo primero con respecto a la escritura de Nietzsche. Sin embargo, podemos encontrar aquí, también, cómo el rumiar, en *Minima Moralia*, es dialectizado: el blanco de la página apunta especulativamente también a la mediación entre cada aforismo por la totalidad del libro, de manera que

cada texto es, al mismo tiempo, parte, en su particularidad, pero también todo en su actualización del impulso crítico general de la obra.

La expresión de cada aforismo, con ello, exige una atención particular: los aforismos se separan, se definen unos a partir de otros y esa particularidad resiste a decodificaciones cuantitativas, con sus fronteras visualmente muy bien demarcadas por el blanco de la página. Ese mismo blanco, sin embargo, al mismo tiempo, rodea y conecta con todos los aforismos, indicando, más allá de un sencillito y aleatorio compendio de pequeños textos, una totalidad, un libro con un esfuerzo crítico más general. Con ello, la interpretación es potencialmente empujada a intentar leer los aforismos como particulares y partes de un todo *al mismo tiempo*, para reflexionar cómo la expresión de cada aforismo, más allá de aislarse en sí misma, se conecta con una expresión más amplia sin que, sin embargo, la especificidad de cada texto se pierda. La tensión entre el texto corto y el blanco de la página se presenta, así, como momento material de la tensión entre definición y desbordamiento en la constitución del texto, en su resistencia a la forma sistema. Por ello, en este capítulo, preferimos empezar exponiendo, antes de nuestra lectura de “*Constanze*”, el aforismo por entero: para subrayar ese elemento material constitutivo de la lectura del presentarse-por-entero que se conecta con la tensión entre definición y desbordamiento de que tratamos aquí.

A ese respecto, no sería absurdo considerar que, uno de los elementos que da impulso a la utilización del aforismo como forma es la manera en que, la tensión entre el texto corto y el blanco de la página resuena en un nivel visual con la experiencia fragmentaria del aislamiento de los sujetos unos de los otros, en contraposición a la extensión del texto sistemático, que busca ocupar todo el blanco de la página, tal y como el sistema busca ocupar el todo de la existencia —una cuestión que matizaremos en más detalles en el cuarto capítulo, en que trataremos específicamente del fragmento como forma. Sin embargo, como decíamos anteriormente, eso no significa que todos los aforismos desarrollan desde esa anticipación visual la tensión entre partes y todo, con vistas a producir aquella “perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre”. No obstante, incluso en los casos en que no lo logran hacer, la tensión entre el blanco de la página y la brevedad del texto nos parece que, anticipa, potencialmente, esa tensión entre definición y desbordamiento, lo que se convertiría, así, en un rasgo constitutivo del aforismo. Al afirmar esto, no obstante, no intentamos establecer un criterio general mecánico de clasificación de los

aforismos, sino indicar cómo la interpretación de un aforismo puede ser movida por la reflexión sobre la manera en que él articula su brevedad en esa tensión entre definición y desbordamiento, teniendo en cuenta si esa articulación lleva a una resistencia al sistema y de qué manera lo hace o si, por el contrario, más bien acaba por reforzarlo y de qué modo.

En este punto, aunque, como indicamos anteriormente, no tengamos aquí la intención de adentrarnos más detalladamente en esa cuestión, con este elemento del blanco de la página, podemos enfatizar aún mejor la importancia de una lectura atenta a los detalles formales de *Minima Moralia*. En un ensayo, el lector, mientras lee aquí y ahora, es decir, mientras lee un pasaje específico del texto, sabe que este pasaje se localiza en una extensión directamente interconectada más amplia que en el caso del aforismo, donde la brevedad más extrema produce un efecto de aislamiento del aquí y ahora de la lectura. En un ensayo, si un pasaje no queda claro, o si resulta polémico, o si se produce ahí un efecto estético interesante, este pasaje aparece al lector como parte de un todo más amplio, en el que se podrá buscar más soporte para comprender y matizar tal pasaje. Con el aforismo, incluso aquellos más extensos, esa posibilidad se ve altamente reducida. En otras palabras, las condiciones de producción y de lectura del texto son afectadas también por la extensión física del cuerpo del objeto que se lee, por la manera en que ese cuerpo puede ser construido por el autor y cómo este se presenta a los lectores. Este elemento visual del modo en que la escritura aparece se conecta en la experiencia de lectura con la cuestión de la articulación entre todo y partes, y, con ello, podemos ser llevados a considerar, cómo los impulsos que mueven un autor a escribir aforismos o ensayos serían diferentes, ya que las dos formas son percibidas, más o menos reflexivamente, como formas diferentes.

Finalmente, para concretar aún más la discusión de este capítulo, nos parece oportuno considerar un tipo de dicho corto que, justamente, no solo no produce aquella perspectiva crítica, sino la reprime en favor de la ley social prevalente: los *slogans*. Estos, sin duda, ni siempre son considerados aforismos por los estudios sobre ese modelo de discurso. Sin embargo, nos gustaría considerarlos aquí por dos motivos. En primer lugar, para indicar de qué manera, quiera uno adjuntarlos o no a esa clasificación, se puede determinar una conexión concreta cualitativa entre ellos y los otros dichos breves, a través de la manera en que explotan su brevedad para articular aquella tensión entre definición y desbordamiento que acabamos de indicar. Y, en segundo lugar, porque la represión que producen los *slogans* de la potencialidad

crítica de esa tensión, nos ayudará a pensar mejor, de qué modo la interpretación se configura desde *Minima Moralia* como resistencia consciente, es decir, nos ayudará a concretar mejor cómo los aforismos de Adorno fortalecen a un sujeto con una capacidad interpretativa crítica para que pueda resistir a la forma sistema interpretando fenómenos discursivos, como los *slogan*, que se forman en ella y la reproducen.

A ese respecto, en *Dialektik der Aufklärung*, en el fragmento titulado “La industria cultural”, encontramos un pasaje en el que Adorno enfatiza justamente el movimiento en que la publicidad y los *slogan* adquieren, más allá de una simple función de información sobre productos, un carácter pseudo-expresivo que cumple una función social de perpetuación de la dominación social:

La cultura es una mercancía paradójica. Se halla hasta tal punto sujeta a la ley del intercambio que ya ni siquiera es intercambiada; se disuelve tan ciegamente en el uso mismo que ya no es posible utilizarla. Por ello se funde con la publicidad. Cuanto más absurda aparece ésta bajo el monopolio, tanto más omnipotente se hace aquélla. Los motivos son, por supuesto, económicos. Es demasiado evidente que se podría vivir sin la entera industria cultural: es excesiva la saciedad y la apatía que aquélla engendra necesariamente entre los consumidores. Por sí misma, bien poco puede contra este peligro. La publicidad es su elixir de vida. Pero dado que su producto reduce continuamente el placer que promete como mercancía a la pura y simple promesa, termina por coincidir con la publicidad misma, de la que tiene necesidad para compensar su propia incapacidad de procurar un placer efectivo. En la sociedad competitiva la publicidad cumplía la función social de orientar al comprador en el mercado, facilitaba la elección y ayudaba al productor más hábil, pero aún desconocido, a hacer llegar su mercancía a los interesados. Ella no costaba solamente, sino que ahorra tiempo de trabajo. Ahora que el mercado libre llega a su fin, se atrinchera en ella el dominio del sistema. [...] Tanto técnica como económicamente, la publicidad y la industria cultural se funden la una en la otra. Tanto en la una como en la otra la misma cosa aparece en innumerables lugares, y la repetición mecánica del mismo producto cultural es ya la repetición del mismo motivo propagandístico. [...] Tanto en la una como en la otra rigen las normas de lo sorprendente y sin embargo familiar, de lo leve y sin embargo incisivo, de lo hábil o experto y sin embargo simple. Se trata siempre de subyugar al cliente, que ya se presiente como distraído o como resistente a la manipulación. (Adorno, Horkheimer, 1998:206-209)

La industria cultural, vaciando a sus productos de aquella “ley formal inmanente” de que nos hablaba el aforismo 43, capaz de objetivar la subjetividad de los individuos y, con ello, de llevarlos a la ‘*Trauer*’ crítica de que hablaba Adorno en *Ästhetische Theorie*. Reduce la cultura a un producto que el único valor de uso que tiene, es la articulación de una “promesa” de liberación jamás cumplida. A ese respecto, una vez más, las narrativas románticas que indicamos anteriormente, en su composición sistemática y, con ello, su repetición del daño social, solo pueden sustentarse como objetos culturales no por su valor inmanente, no por su capacidad de realizar en la experiencia de ellas una bondad que resiste a la vida dañada, sino porque se

alimentan, de manera parasitaria, de la búsqueda del sujeto por la “dispensa del trabajo”, que jamás se cumple.

Con ello, nos dice Adorno, estos productos culturales se aproximan a la publicidad en su carácter comercial de prometer una satisfacción, en vez de realizarla. A ese respecto, al mismo tiempo, la misma publicidad se transforma con esa aproximación: en vez de cumplir un rol funcional de información de nuevos productos, ella pasa a intentar articular una promesa de felicidad y, para ello, adquiere, cada vez más, una cierta pretensión presuntamente expresiva —como vamos a mostrar con referencia a la articulación entre definición y desbordamiento. Desde un punto de vista funcional, la publicidad es irrelevante: con el aumento del monopolio —hoy aún más dominante que en el tiempo de Adorno—, tanto en la producción como en la distribución de mercancías, no hay más sentido práctico en su existencia. Esta se justifica, como parte del mecanismo de perpetuación de la totalidad social, en la manipulación de las expectativas de gratificación de los sujetos, de la búsqueda de la dispensa del trabajo, en dar impulso a la acción al sujeto en medio de una “vida” que “no vive”.

Así, para profundizar en esta cuestión, consideremos uno de los, si no el más conocido *slogan* de los tiempos más recientes en el occidente, aquel de la empresa de materiales deportivos americana Nike: “*Just do it*”, que se podría traducir por “Simplemente hazlo”. Ese slogan estuvo en uso desde los fines de la década de 1980 por la empresa y, cuando es utilizado en anuncios publicitarios aparece junto a imágenes, por ejemplo, de deportistas aficionados practicando deportes o de deportistas profesionales en momentos de éxito. Sin embargo, más allá de un simple incentivo a la práctica deportiva, se trata ahí de un incentivo a la compra de productos de Nike. Así, podríamos preguntarnos de qué manera se articulan los dos elementos y, más concretamente, por qué esa sentencia, en su brevedad, ha logrado tanto éxito con el público consumidor.

El hecho *que* ha logrado ese éxito es síntoma de que esa brevedad que dirige la acción sin más, esa definición directa y asertiva es capaz, de alguna manera, de evocar algún sentimiento que efectivamente lleve el sujeto a la acción. Antes que nada, en contraposición a la asertividad directa del *slogan*, encontramos la duda sobre: si y cómo debemos actuar. Si volvemos al problema de la aporía presentado más arriba en conexión a la dinámica entre fidelidad y desapego como principios, podemos formular más concretamente qué segundo plano, que blanco de la página, se

localiza por detrás de ese imperativo a la acción: si los principios sistemáticos son incapaces de lograr lo que prometen y, con ello, el sujeto se encuentra en la dinámica sin fin de reflexionar sobre cómo actuar, sin jamás lograr una perspectiva que determine un comportamiento no dañado. Si “la vida no vive”, el sujeto no puede sustentar esa duda incesante y esa parálisis, sea por su violencia sea por la necesidad de tomar decisiones en cada instante de inmediato, y, con ello, es forzado a actuar sin más.

Sin embargo, para poder actuar, debe justamente reprimir la consciencia de la aporía, es decir, de que su acción no es capaz de lograr aquello que promete, ya que se encuentra igualmente determinada por la sociedad de la que se quiere escapar: al insistir en la fidelidad o en el desapego de manera sistemática, el sujeto tiene que reprimir toda la percepción del daño que esa insistencia produce y todo el deseo de salir de ella. El sujeto se convence a sí mismo, por el contrario y románticamente, de que los principios de fidelidad o el desapego no son parte del mundo y de que, en realidad, resisten a él. De esa manera, así como la fidelidad se presenta como defensora de la presunta espontaneidad del amor contra la determinación social, “*Just do it*” busca emerger como espontaneidad, como apertura a nuestros impulsos no reflexionados, lo que presuntamente se opondría a la reflexión sin fin de la vida dañada de manera sistemática, en la que nos quedamos paralizados sin acción. En otras palabras, encontramos en ese *slogan* la misma dinámica contradictoria de un acto de voluntad que promete llevar a la involuntariedad, de un principio que determina la acción con la promesa de llevar a un actuar sin pensar.

No obstante, como nos decía “*Constanze*”, nuestra consciencia y nuestro deseo ya se forman hoy en términos de cambio constante de objetos de atención y afecto, es decir, se forman en términos de consumo desenfrenado: “*Just do it*”, por supuesto, no evoca a ninguna espontaneidad no social, sino nuestro impulso al consumo socialmente formado, que se encarnó tan profundamente en los sujetos, que aparece como espontáneo. Sin duda, esa evocación de lo presuntamente espontáneo, volviendo a la cuestión presentada más arriba, se fortalece en su conexión con los deportes: estos, en su relación al movimiento corporal, son evocados ahí como espacio opuesto a la mente y a la reflexión que son percibidas como parálisis. “*Just do it*”, con ello, busca evocar también ese elemento del impulso corporal, así como de su potencia, la de la superación de los límites y de las constricciones impuestas por la mente, en una definición dualista que, una vez más, separa razón y cuerpo. A ese

respecto, así como la obsesión romántica se presentaba como realización radical del principio de la fidelidad burguesa, ese “simplemente hazlo” se presenta como la realización radical de la tendencia al consumo fragmentario, en torno a que en, el ámbito del amor, se formaba el principio de desapego.

Con estas consideraciones podemos ver como el *slogan*, en su brevedad, se constituye a través de la articulación de la tensión entre definición y desbordamiento. “*Just do it*”, evidentemente, no lleva a la acción por sí mismo, sino que explota la ya establecida reducción del sujeto a consumidor y de la acción al consumo: la sentencia puede ser imprecisa en su definición de la acción, es decir, no necesita decir exactamente qué hacer, porque presupone una acción ya bien conocida y encarnada por los sujetos, es decir, consumir. Su blanco de la página, la totalidad que su definición de la acción presupone, es justamente nuestra formación como individuos de consumo. “*Just do it*”, en su brevedad asertiva, por ello, busca definir desde la totalidad de la existencia, la que incluye el sentimiento del daño y el deseo de resistir al mundo, un comportamiento bien específico que reprime aquel sentimiento y aquel deseo en favor de la adecuación al sistema en términos de consumo sistematizado, determinando al mismo tiempo la manera en que el anhelo, el sentimiento de pérdida de objetos de afecto de los sujetos debe desbordar en el mundo: consumiendo³⁰.

Finalmente, “*Just do it*” puede producir un cierto tipo de epifanía, de inmersión radical para el sujeto aplastado bajo la violencia aporética de no poder actuar: como un comando, la sentencia afirma la represión de toda percepción del daño en favor de la adecuación al mundo social dado, lo que puede aparecer para el sujeto como magia liberadora, así como la obsesión en el caso de la fidelidad, ya que, en los dos casos, el sujeto reprime tan ferozmente la percepción del daño que este parece desaparecer del mundo por un tiempo y, con ello, la acción inmediata parece no solo posible, sino completamente liberada de obstáculos. Y “*Just do it*” también

³⁰ A ese respecto, la dinámica entre definición y desbordamiento en la vida contemporánea no es aquella del control del segundo por la primera en términos de prohibición puritana directa. Así, en *Dialektik der Aufklärung* encontramos que “Lo decisivo hoy no es ya el puritanismo, aun cuando este continúe haciéndose valer a través de las asociaciones femeninas, sino la necesidad intrínseca al sistema de no dejar en paz al consumidor, de no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponer resistencia. El principio del sistema impone presentarle todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, pero, de otra parte, organizar con antelación esas mismas necesidades de tal forma que, en ellas, se experimente a sí mismo solo como eterno consumidor, como objeto de la industria cultural. [...] La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huida y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella.” (Adorno, 1998:186) En el próximo capítulo, vamos a trabajar directamente esa cuestión al tratar la cuestión del tiempo libre.

posibilita un desbordamiento de esa acción de manera variada en términos de contextos cuantitativos: qué consumir dependerá, en cada caso para cada sujeto, de donde está, cómo vive, que preferencias tiene etc., y Nike, por supuesto, ofrecerá una gran variedad de productos para atender a esa demanda. Y si el slogan articula, en su brevedad, un momento expresivo que busca a aquella epifanía —con la sentencia “*Just do it*” apareciendo, por ejemplo, en un anuncio publicitario junto a imágenes específicas de manera concreta con vistas a evocar un impulso de liberación— y un momento cognoscitivo —en el que el sujeto debe determinar qué producto sería el mejor a comprar, donde comprar etc.—, cualquier reflexión que separe verdad y expresión, terminará por no lograr a ayudar a interpretar esa articulación y a transformarla críticamente.

Con ese ejemplo del slogan, podemos seguir matizando el problema de qué significa ‘*minima moralia*’ en conexión con la cuestión de la interpretación: la atención a lo mínimo en la articulación de la máxima potencia crítica, de una moral que al mismo tiempo nos objetiva y resiste a la vida dañada, con el desafío de rescatar y cultivar la bondad de momentos buenos aislados en sus aquí y ahora delante de las presiones gigantescas de la totalidad social en un movimiento de duelo, incluye, también, la capacidad de detectar e interpretar en los instantes mínimos de la existencia la presión máxima de aquella totalidad sistemática. De hecho, como indicamos con “*Constanze*”, la violencia de esa totalidad no se expresa solo de manera directa, a partir de la sistematicidad opresiva de instituciones sociales en la violencia por la búsqueda de empleo o en la burocracia pública y privada, sino también, más furtivamente, en la formación misma de nuestra subjetividad y de la existencia como un todo “hasta en sus zonas más ocultas”, como nos decía Adorno en la dedicatoria de *Minima Moralia*.

Con estas breves consideraciones sobre el slogan “*Just do it*” intentamos indicar cómo la articulación de la brevedad que explota la tensión entre definición y desbordamiento ni es un privilegio de los dichos cortos que suelen ser determinados como aforismos en clasificaciones del género ni necesariamente implica una oposición crítica al sistema, sino que también configura la manera en que el sistema es capaz de explotar aquello que parece ser su contrario en favor de sí mismo. De hecho, si en la totalidad social la subjetividad se forma más y más en torno al consumo desenfrenado, la reflexión crítica sobre los efectos expresivos de que se vale la publicidad para alimentarse y perpetuar esa formación, se impone como

fundamental para la “resistencia consciente”. La brevedad de *Minima Moralia*, con ello, se opone no solo a aquellas instancias más directas y grandes del daño, sino también a su actuación mínima, a la brevedad sistemática como la del *slogan* que reprime en favor de la adaptación la negatividad del anhelo que apunta a la posibilidad de una vida distinta. El esfuerzo de interpretación que impone la “ley formal inmanente” (MM:78) de los aforismos de Adorno a la lectura, nos parece que posibilita al lector un tomar forma con una “disciplina” que le permite, más allá del libro, resistir al sistema, interpretando críticamente esas manifestaciones de su violencia. Aquí, la noción de ‘*minima moralia*’ se presenta justamente como una interpretación crítica en los detalles más pequeños de la prevalencia social de la forma sistema, de manera que, en la resistencia a ella, uno pueda, en *Trauer*, actualizar la bondad de experiencias perdidas diferentes de lo prevalente y, así, apuntar hacia a una vida no dañada en medio de la vida dañada.

Capítulo 3. Aforismo e instrumentalización

El sentido práctico entre las personas, que elimina todo ornamento ideológico entre ellas, ha terminado por convertirse él mismo en ideología para tratar a los hombres como cosas (MM:46)

En las últimas páginas del capítulo anterior, presentamos una contraposición entre la brevedad de los *slogans*, constituidos desde la forma sistema, y aquella de *Minima Moralia*, indicando cómo, en el caso de la publicidad, encontramos, contra la negatividad de la experiencia del daño, una orientación práctica que se sustenta por una cierta promesa de gratificación, que instrumentaliza aquella negatividad para que desborde como consumo. En este capítulo, siguiendo ese movimiento, vamos a ocuparnos de la tensión entre la forma sistema y la de los aforismos dialécticos de Adorno desde la perspectiva de la instrumentalización. Por ello, en lo siguiente, vamos a presentar una serie de aforismos de *Minima Moralia* para construir una lectura inmanente que elabore cómo ellos se resisten a la instrumentalización del sistema en su constitución textual. Así, en vez de presentarlos por entero como hicimos con “*Constanze*”, ya que allí se trataba de subrayar el momento material de la dinámica entre la concentración de la definición y la dispersión del desbordamiento, en este capítulo vamos a presentarlos progresivamente de manera que podamos, luego, mostrar cómo su composición se resiste a una lectura lineal progresiva.

Así, en la primera sección 1, nos ocuparemos del aforismo 90, “*Taubstummenanstalt*” (“Institución para sordomudos”), que trata la formación del lenguaje y la tendencia social a la mudez. Subrayaremos ahí especialmente cómo el aforismo impone un enigma sobre la relación entre lenguaje instrumentalizado presuntamente ilustrado y paranoia. En la sección 2, empezaremos a matizar mejor este problema con la presentación de otros aforismos de *Minima Moralia*, centrándonos en la cuestión de la relación entre niñez y adultez, así como en la de la relación entre sacrificio, promesa de compensación y paranoia. En la sección 3,

finalmente, intentaremos concretar de qué manera la paranoia, más allá de constituir un fenómeno externo a la racionalidad instrumental, se presenta como realización radical de ella misma. Luego, en la sección 4, vamos a añadir a esa discusión una consideración sobre otro tipo de dicho corto instrumentalizante, a saber, los horóscopos, que Adorno examinó en su estudio *The Stars down to Earth* (*Las estrellas hacia la Tierra*), escrito entre 1952 y 1953. Con ese movimiento, concentrándonos específicamente en la cuestión de la instrumentalidad de los horóscopos, podremos avanzar sobre la discusión de la forma textual al indicar cómo estos se articulan textualmente en torno a una brevedad asertiva. En la sección 5, además, vamos a centrarnos en la manera en qué *Minima Moralia* se resiste críticamente a la instrumentalidad de la forma sistema, para, luego, en la sección 6, indicar qué rol tiene la brevedad asertiva de los aforismos de Adorno en esa resistencia en su transformación de la asertividad del sistema en denuncia de la vida dañada.

1. El aforismo 90, “*Taubstummenanstalt*”

Empecemos considerando el aforismo 90 de *Minima Moralia*, “*Taubstummenanstalt*”. Sus primeras líneas son las siguientes:

Mientras las escuelas [*die Schulen*] adiestran [*drillen*] a las personas en el modo de hablar igual que lo hacen en los primeros auxilios a las víctimas de los accidentes de tráfico y en la construcción de planeadores, los escolarizados [*die Geschulten*] se vuelven cada vez más mudos. Pueden dar conferencias, cada frase los cualifica para el micrófono ante el que se les pone como representantes del término medio, pero la capacidad de hablar entre ellos se estanca. Esta suponía experiencia digna de comunicarse, la libertad para la expresión, igualmente independencia y relación. Pero dentro del sistema omniabarcante la conversación se convierte en ventriloquia. Cada cual es su propio Charlie McCarthy: de ahí su popularidad³¹. (*MM*:155)

³¹ Una de las maneras del elemento constelativo se materializar en la escritura es la parataxis, es decir, una composición textual en la que las oraciones y sentencias no son articuladas por conjunciones como “y”, “o”, “así” etc., sino yuxtapuestas una al lado de la otra —lo que produce un aspecto de aforismo en cada oración. En la traducción de Akal, encontramos a veces, como en este aforismo, una tendencia de añadir tales conjunciones donde no están presentes en el original alemán, tal vez motivada porque, a veces, la parataxis puede dificultar la lectura del texto. No obstante, sin duda, ese rasgo estilístico no es simplemente un formalismo, sino el resultado de una reflexión de Adorno sobre las condiciones expresivas de la composición textual. Lo vamos a discutir en más detalles en el capítulo cuarto, donde trataremos de la cuestión del movimiento en la composición del texto. Aquí, nos gustaría simplemente de indicar que buscamos siempre respetar la parataxis de Adorno, retirando las conjunciones que en la traducción de Akal fueran añadidas al texto. Charlie McCarthy, mentado en el pasaje, era la muñeca de ventriloquia de Edgar Bergen, muy popular en los EUA en los años 30 y 40.

Un primer elemento a destacar aquí es que este pasaje, al poner en paralelo la educación en el modo de hablar con la formación en actividades como los primeros auxilios a víctimas de accidentes y la construcción de planeadores, enfatiza el carácter instrumental de esa educación en su determinación del lenguaje. Al fin y al cabo, los primeros auxilios y la construcción de planeadores son actividades en las que uno tiene que seguir con atención paso a paso las instrucciones dadas previamente para lograr objetivos predeterminados, a saber, ayudar a alguien que ha sufrido un accidente y construir un planeador funcional. De esa manera, con ese paralelo, el lector es referido a una educación en el modo de hablar, caracterizada por la repetición mecánica de ciertos procedimientos para que uno pueda aprender a reproducirlos adecuadamente con vistas a alcanzar objetivos específicos predeterminados.

A ese respecto, en lugar de, por ejemplo, “*educar* en el modo de hablar”, el aforismo opta por “*adiestran* en el modo de hablar”: la palabra que Adorno utiliza aquí es ‘*drillen*’, que en alemán se refiere al aprendizaje por repetición, y también a los disciplinados ejercicios físicos o militares³². Además, las frases “ellos pueden hacer presentaciones” y “cada oración los califica para el micrófono” pueden traer a la mente del lector la imagen de la en la escuela demasiado perfecta, ya que los estudiantes estándar son presentados ahí como modelos “representantes del término medio”, que sus compañeros deben imitar. Aquí también se evoca al lector el carácter mecánico del modo de hablar porque, dado que tales presentaciones tienen el propósito de adiestrar en un modelo que los estudiantes deben seguir, ellas suelen estar marcadas por un carácter excesivamente didáctico, con el estudiante modelo ejecutando mecánicamente los modelos de lenguaje que deberán ser mecánicamente copiados y reproducidos por los demás.

Aquí, es de una importancia crucial la construcción del pasaje, pues sugiere que la relación entre la socialización a través de este uso del lenguaje y la incapacidad de expresión no es de modo alguno aleatoria, como si fueran dos fenómenos concomitantes, pero no necesariamente conectados: por el contrario, se sugiere que están enredados entre sí. Tal conexión se da a entender más claramente en la segunda oración, en la que la capacidad de hablar en público con un micrófono, de ser un

³² Por ello, justamente para mantener tal resonancia semántica de esa instrumentalidad nos parece que ‘*adiestran*’ traduce mejor ‘*drillen*’ que ‘*instruyen*’, término que Joaquín Mielke utiliza en la traducción de Akal.

“representante del término medio”, es decir, la capacidad de comunicación en público indicada en la primera oración es seguida en la segunda por la indicación de la incapacidad de expresión personal: “la capacidad de hablar entre ellos se estanca”. Además, la tercera oración dice que estos estudiantes carecen de “experiencia digna de comunicarse”, “libertad para la expresión” e “independencia y relación”, lo que, bajo el paralelismo entre el lenguaje instrumentalizado y el mutismo, implica que el primero, en lugar de fomentar, en realidad impide el desarrollo de esas cosas.

Con toda esa imaginería evocada en la educación escolar mecánica, nuestras mentes podrían ser transportadas, por ejemplo, a las actividades escolares, en las que todas las interacciones entre los alumnos están constantemente mediadas por la evaluación de la autoridad establecida, a saber, de los maestros, la cual, continuamente, controla si tales interacciones están de acuerdo o no con los modos de interacción previamente establecidos como adecuados. Cada momento de cada conversación es así determinado por el esfuerzo por llevarla a cabo adecuadamente bajo la vigilancia evaluadora del maestro. Así, la conversación se convierte más en una cuestión de aplicar correctamente las fórmulas lingüísticas previamente indicadas que de implicarse en lo que dice la otra persona y de poder expresar lo que uno siente.

Tomando la forma de una ejecución de protocolos de comportamiento preestablecidos, tal instrumentalización del lenguaje no deja espacio para que surja ninguna experiencia nueva, que vaya más allá de la dinámica de buscar ejecutar adecuadamente tales protocolos. El esfuerzo por cumplir con estas instrucciones determina en realidad cómo los estudiantes pasan su tiempo, es todo lo que hacen. Por lo tanto, de tal tipo de interacción no puede surgir ninguna “experiencia digna de comunicarse”, ya que la experiencia inmediata misma se reduce a la aplicación técnica de esos modos de hablar. Además, tal interlocución se vuelve desprovista de cualquier interacción real, de cualquier “relación”: el interlocutor se convierte en meramente el objeto sobre que uno debe pronunciar la oración correcta de la manera correcta en el momento correcto.

Aunque estos niños hablen mucho en el escenario de la clase, la presentación escolar no es ni para ellos ni está hecha por ellos. En esta rigidez educativa y su tecnificación del lenguaje, “la conversación se convierte en ventriloquia”: pueden estar hablando entre ellos, pero en realidad su atención está dirigida sobre la evaluación de sus supervisores y, en cierto modo, no son realmente ellos quienes están hablando, ya que solo están aplicando frases estándar previamente establecidas.

La conversación se enajena como algo a realizar bajo la vigilancia de un juicio externo —en este caso, el personal de la escuela—, que tiene el poder de decidir quién debe ser elogiado como el modelo “representante del término medio”. En esta dirección, cuanto más integrados realmente están los alumnos y alumnas, es decir, cuanto más actúan de acuerdo con lo que se espera de ellos, menos capaces son realmente de hablar entre ellos. La educación en el modo de hablar, aquí, emerge como una imposición unívoca desde la escuela sobre el alumnado de un determinado uso del lenguaje, una imposición que lo forma de una cierta manera: de hecho, Adorno, en vez de usar el término ‘alumnos’, que sería ‘*Schüler*’, elige ‘*Geschulten*’, que preferimos traducir por ‘escolarizados’, participio del verbo ‘*schulen*’, ‘entrenar’ o ‘dar lecciones’, evocando con ese participio la pasividad del alumnado frente a la actividad de la escuela, ‘*Schule*’, que los forma, que actúa unilateralmente sobre ellos —y que por ello preferimos traducir por “escolarizados”.

El aforismo continúa:

[...] Todas las expresiones se asemejan a las fórmulas que antaño se reservaban para el saludo y la despedida. Una niña perfectamente educada conforme a los más recientes desiderata debe en cada momento decir lo adecuado a la “situación” correspondiente, para lo cual existen instrucciones probadas. Pero semejante determinismo del lenguaje a través de la adaptación significa el final de este: la relación entre la cosa y la expresión queda rota, y del mismo modo que los conceptos de los positivistas son meras fichas, los de la humanidad positivista han llegado a convertirse literalmente en monedas. (MM:155-156)

Este pasaje, aunque permanezca dentro del ámbito de la educación infantil en el modo en que se habla, se aleja de la escuela en dirección hacia otros campos de interacción social. Aquí, los niños deben aprender a seguir los protocolos de expresión en las interacciones sociales de manera más general, teniendo que ser capaces de identificar tipos de interacción social, “situaciones”, y, una vez más, comportarse adecuadamente de acuerdo con protocolos generales.

Así como en el caso de la escuela, aquí también el modo en que se habla aparece como algo técnico. Existen protocolos apropiados para ser aplicados en los casos apropiados (las “situaciones”) y, por lo tanto, hablar es más una cuestión de seguir adecuadamente tales “instrucciones” que de desarrollar una conversación con otros. La “niña” tiene a su disposición “instrucciones probadas” justamente porque la única forma de aprender a ser adecuada es por ensayo y error, buscando cada vez en cada “situación” recibir la aprobación de las autoridades, los adultos. Eso porque, al igual que antes con las exposiciones escolares, tales protocolos de expresión

predeterminados son exteriores a ella, a sus sentimientos e impresiones, de manera que se debe andar a tientas en la oscuridad para encontrar el camino hacia una actuación adecuada, teniendo como referencia las reacciones de la autoridad externa³³.

El hecho de que el aforismo use aquí “la niña”, “*das Mädchen*”, no es de modo alguno aleatorio. Podría haber elegido, por ejemplo, ‘*das Kind*’ en su lugar, término neutro, ni masculino, ni femenino. Pero el hecho de que no lo hice, produce un efecto de lectura particular. La imagen cliché de la niña, vestida con decoro excesivo, con el vestido correcto y el cabello correctamente cortado, y los gestos y palabras demasiado apropiados, permite al lector imaginarse de manera aún más drástica el desplazamiento de una persona muy joven que intenta ajustarse mecánicamente a los modos de discurso que se espera que aprenda. Este uso de “la niña” solo puede evocar tal imaginería en lugar de parecer aleatoria precisamente porque es un cliché, porque encuentra una correspondencia directa y esquemática en la experiencia diaria de nosotros lectores. Es decir, porque, si bien seguramente los niños también están sometidos a la disciplina de las “buenas maneras”, estamos más acostumbrados a la práctica social de que las niñas estén más sujetas a esta disciplina que los niños, al menos en lo que respecta a tales “buenas maneras” del modo de hablar y decir lo apropiado en el momento apropiado.

Tal disciplina, sin embargo, sustrae a la expresión del esfuerzo por objetivar lo que se pretende expresar yendo más allá de la configuración dada del lenguaje, es decir, “la relación entre la cosa y la expresión queda rota”. Cuanto más rígidamente la expresión deba seguir esquemas previamente dados que se consideran apropiados, menos espacio tiene el sujeto para la elaboración de formas, para intentar cambiar la forma en que hablamos sobre las cosas, para que podamos sentir que estamos hablando de ellas, para que podamos expresarlas de una manera que las exprese de hecho, en lugar de simplemente reproducir las mismas fórmulas todo el tiempo y para poder objetivar para nosotros mismos lo que queremos expresar en medio del esfuerzo por expresarlo. Las palabras y las frases se convierten en “monedas” en un sistema mecánico e impersonal de intercambio de protocolos de comunicación

³³ Por ello, traducimos “*probate Anweisungen*” por “instrucciones probadas” en vez de “instrucciones idóneas” de la versión de Akal. Aunque “idóneo” tenga un elemento de adecuación que es importante aquí, “probadas”, además de ese elemento, añade la cuestión del ensayo, es decir, del continuo intentar y errar teniendo en cuenta lo que dice la evaluación externa sobre la adecuación de lo que se hace.

preestablecidos, en el que siempre se dice lo mismo porque solo se tiene la misma forma repetitiva de decirlo.

El aforismo continúa:

A las voces de los hablantes les sucede lo mismo que, según considera la psicología, a las de la consciencia, de cuya resonancia vive todo discurso: hasta en su más imperceptible entonación [*Tonfall*] son reemplazadas por un mecanismo socialmente dispuesto. En cuanto deja este de funcionar, se producen pausas que no estaban previstas en los códigos no escritos, sigue el pánico. Por ello, todo el mundo se ha dedicado a juegos complicados y otras ocupaciones del tiempo libre que deben dispensar de la carga de consciencia del lenguaje³⁴. (MM:156)

Si bien el tono general del aforismo ya era bastante negativo con la indicación del marchitamiento de la expresión y de la mecanización del modo de hablar, las cosas se vuelven aún más drásticas con la introducción del tema del miedo a las pausas y del “pánico” que estas producen. Una vez más, el aforismo invita al lector a recordar todos los momentos en los que experimentó tal incomodidad en los silencios inesperados en las interacciones sociales, y tal referencia transporta una lectura mucho más allá de los ámbitos de la educación escolar y de la formación en buenas maneras hacia cualquier otra área de experiencia social, en la que tal incomodidad pueda ocurrir o ha sido producida ya en la vida del lector.

En consecuencia, aquí se introduce otra área más de actividades sociales, en la que el habla también aparece como disciplinada por la adaptación mecánica a protocolos predeterminados a saber: el ocio, el tiempo libre, el entretenimiento. De este modo, la complejidad de los “juegos” y de las “ocupaciones de tiempo libre” se presenta como necesaria para evitar que se produzcan tan inquietantes pausas. Uno debe centrarse en las complejas reglas de la actividad y seguir sus procedimientos paso a paso —como se hace en actividades instrumentales como la construcción de planeadores—, para poder mantenerse constantemente ocupado mientras juega. En tal actividad, toda expresión es dominada por esos protocolos, de modo que todos los

³⁴ En este pasaje, traducimos “*folgt Panik. Um ihretwillen...*” por “sigue el pánico. Por ello...” en vez de “cunde el pánico. Y para remediarlo...”. La versión de Akal no es desacertada, pero nos parece importante preservar el vocabulario y la construcción casi lógica de Adorno (“sigue”, “por ello”) porque eso resalta cómo el funcionamiento de ese miedo no es ilógico, sino consecuencia de una configuración del lenguaje mismo, como veremos más adelante. Además, traducimos “*die von der Gewissenlast der Sprache dispensieren sollen*” por “que deben dispensar de la carga de consciencia del lenguaje” en vez de “cuyo fin es dispensarse de la carga de consciencia que el lenguaje provoca” de Akal. Efectivamente, con “provoca” una “carga de consciencia”, se implicaría una relación causal entre los elementos “lenguaje” y “consciencia”, lo que el uso del genitivo en la formulación de Adorno no necesariamente implica.

participantes puedan tener siempre la actividad en sí como un tema de conversación y una guía confiable para la progresión de la conversación, lo que podría evitar que ocurran los silencios imprevistos.

Volviendo al principio del aforismo, el lector puede recordar aquí hasta qué punto esa tensión del miedo de las pausas impregna también la educación escolar y las interacciones sociales en general entre niños y adultos, en las que se espera que se sigan protocolos de habla específicos. Los niños, después de todo, dado que aún deben ser instruidos en el modo de hablar y, por lo tanto, aún no comparten el pacto establecido contra las pausas imprevistas, pueden aparecer como una amenaza para los adultos temerosos de tales pausas: pueden, por ejemplo, poner en cuestión la reglamentación mecánica del tiempo libre como algo enfadoso, justamente porque aún no comparten el miedo a las pausas que sustenta en los adultos la adhesión a esa reglamentación. De este modo, la lectura retrospectiva del aforismo puede llevar al lector a evocar, cómo el adiestramiento en los protocolos del modo de hablar no es en modo algún neutro, sino que está mediado por el miedo de los adultos ante lo imprevisto, ante las pausas imprevistas, y ante la posibilidad de que los más jóvenes puedan producirlas al cuestionar los protocolos de comportamiento elaborados para evitarlas.

Esta aversión a todo lo que se salga del protocolo, con ello, es también un elemento a examinar por parte de los niños en su esfuerzo por categorizar y adaptarse a cada “situación”, ya que, aunque todavía no entiendan de dónde viene ese miedo de los adultos, son capaces de notar los cambios de humor y comportamiento que la pausa o la pronunciación imprevista producen en ellos. Por eso, los niños aprenden que, incluso cuando juegan, deben regular su habla a los protocolos de expresión adecuados para evitar tales desviaciones de la norma; y aún más, cuando juegan con adultos. Desde una edad tan temprana, con la asociación de la pausa y de lo inesperado a un cambio desagradable en el estado de ánimo de los adultos que los acompañan, a su pánico, el cumplimiento de las normas dadas del lenguaje es algo de gran importancia, aunque las razones de tal pánico sigan más o menos siendo completamente desconocidas para los niños —así como para los adultos, como veremos más adelante. El aforismo continúa:

Pero la sombra de la angustia [*Angst*] se proyecta fatalmente sobre lo que aún queda del discurso [*Rede*]. La espontaneidad y el realismo en la discusión sobre cualquier asunto [*Gegenständen*] desaparecen hasta en los círculos más estrechos, igual que en la política hace

tiempo que la discusión se ha sustituido por la palabra de poder [*Machtwort*]. El modo de hablar adopta un gesto malo. Se hace del mismo un deporte. Se desea lograr las mayores puntuaciones: no hay conversación en la que no penetre como un veneno la ocasión de apostar. Los afectos, que en un diálogo dignamente humano se destinaban a lo tratado, se fijan tenazmente en el puro tener razón fuera de toda relación con la relevancia de lo enunciado³⁵. (MM:156)

Una vez más, con la introducción del tema de la competencia en este punto del fragmento, se producen una serie de conexiones que iluminan, de manera retrospectiva, cuestiones del inicio del texto. La idea de que el hablar, en la edad adulta, es “deportivo”, se hace eco de la competencia entre los niños y las niñas para ser seleccionados a través de sus habilidades oratorias para servir como modelo para los demás estudiantes. El estudiante estándar que es seleccionado por el personal docente para hablar por el micrófono, la niña de buenas maneras elogiada por su comportamiento apropiado y el niño que es capaz de comprender y seguir rápidamente las reglas de los juegos jugados con adultos, son los que tendrán éxito; y, con ello, junto a ellos estarán los que fracasaron, los que no fueron considerados suficientemente comunicativos, suficientemente educados, suficientemente inteligentes. Es decir, la competencia estuvo ahí desde el principio.

Desde muy temprana edad, ganar esa competencia, es decir, poder adaptarse adecuadamente a los protocolos de habla previamente establecidos, determina si uno recibirá o no aprobación, valoración, reconocimiento e incluso cariño y amor, y si se podrá evitar o no la desaprobación, la mala valoración, el castigo y la frialdad. En tal estado de cosas, la imagen del micrófono y de la presentación escolar del primer pasaje del aforismo resuena como anticipación al tema del discurso como “palabra de poder”: ser evaluado como apropiado, afirmarse en la competencia contra los demás, es todo lo que importa, independientemente de si los procedimientos lingüísticos aplicados en realidad tienen concreción o no para quien los aplica. Por lo tanto, las “emociones”, en lugar de centrarse en el tema de discusión, “se fijan tenazmente en el puro tener razón”.

Tal “palabra de poder” como afirmación de fuerza, sin embargo, también transporta a los lectores al carácter aún más feroz de la competencia en la edad adulta. Participar en la lucha por encontrar un puesto en el mercado de trabajo para

³⁵ Traducimos ‘*Unbefangenheit*’ por “espontaneidad” en vez de “imparcialidad”, como lo hace Joaquín Mielke para Akal. Aunque se pueda también efectivamente traducir ‘*unbefangen*’ por ‘imparcial’, la idea de un discurso imparcial, es decir, despersonalizado no nos parece un ideal que Adorno defiende en este aforismo y en su obra en general, sino critica, lo que hace de esa traducción inadecuada.

sobrevivir, por ejemplo, afecta, inevitablemente, a la forma en que nos relacionamos, tanto más cuanto más competitivo se vuelve dicho mercado. A ese respecto, “la sombra de la angustia [*Angst*] se proyecta de un modo fatal sobre lo que aún queda del discurso”, porque tal estado de competencia constante afecta a nuestras relaciones más íntimas y las palabras más íntimas —una cuestión que ya intentamos empezar a matizar en el capítulo anterior en referencia al ámbito del deseo y de la vida amorosa. Y llegamos al final del aforismo:

Mas, como puros medios del poder, las palabras desencantadas ejercen una fuerza mágica sobre los que las usan. Constantemente puede observarse que lo dicho en una ocasión, por absurdo, casual o desacertado que fuera, solo porque fue dicho, tiraniza al que lo dijo de tal manera que, cual una posesión suya, le es imposible desprenderse de ello. Palabras, números, citas, una vez inventados y emitidos, se hacen independientes provocando la desgracia a el que esté cerca. Crean una zona de contagio paranoico, y hace falta la totalidad de la razón para romper su hechizo. La conversión de las consignas políticas, grandes o nimias, en algo mágico, se reproduce en lo privado en relación con los objetos aparentemente más neutrales: la rigidez cadavérica de la sociedad invade mismo a la célula de la intimidad, que se creía a salvo de ella. Nada le sucede a la humanidad solo por fuera: el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo. (*MM*:156-157)

Bajo estrictos protocolos de habla, el discurso se convierte en la articulación mecánica de formulaciones rígidas, de modo que los sentimientos personales supuestamente no puedan interferir en su formulación. Con ello, el proceso de tener que aprender a aplicar correctamente los protocolos de habla produciría palabras “desencantadas”, porque, presuntamente, en ese lenguaje instrumentalizado no habría ningún espacio para la subjetividad de los hablantes, y se espera que eso pudiera hacer más objetivo el lenguaje. Sin embargo, y muy de acuerdo con la indicación de la presencia de angustia y pánico en tal formación del lenguaje, tal proceso, nos dice aquí el aforismo, conduce a la magia en vez de a un discurso crítico ilustrado, de manera que, el lenguaje instrumentalizado se convierte en lenguaje mágico en medio de una “zona de contagio paranoico”. El enigma que se impone al lector, con ello, es ¿cómo puede suceder esa inversión?

2. Instrumentalización, sacrificio y promesa de compensación

Para intentar descifrar cómo eso sería posible, empecemos por considerar la última frase del aforismo, que nos ofrece una pista: “nada le sucede a la humanidad solo por fuera: el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo”. De cierta manera, esta oración

produce una inversión con respecto a la temática de la disputa de poder y de la paranoia, que tienden a determinar en el mundo externo las amenazas. Así, volvamos una vez más al principio del aforismo, recordando, más específicamente, el tipo de estructura discursiva que encontramos en las interacciones sociales dictadas por la necesidad de adherirse a protocolos de habla predeterminados. Los niños y niñas, como se indicó con anterioridad, en tales interacciones, dado que lo único que importa es aplicar correctamente fórmulas preestablecidas, no pueden referirse a ningún elemento concreto inmanente para evaluar qué fórmula, cómo y cuándo se debe aplicar, o incluso para concluir que no hay fórmulas disponibles para expresar lo que se quiere expresar. Por lo contrario, los sentimientos personales solo pueden ser un obstáculo a la fría valoración necesaria para categorizar dichas “situaciones” y las respuestas adecuadas a las mismas. Ellos necesitan alejarse de sus reacciones personales más inmediatas en cada situación y mantenerlas alejadas para poder comprender mejor lo que la vigilancia de los adultos presentes espera que se haga en esas situaciones específicas.

Dentro de tal formación del modo de hablar, por ello, la vigilancia no es simplemente externa, sino que necesita ser interiorizada, para que uno pueda aplicar de modo apropiado los protocolos de discurso esperados: uno necesita aprender, por ensayo y error, lo que espera tal vigilancia externa, y luego, incorporar progresivamente en sí mismo tales “instrucciones probadas”, para que su comportamiento se vuelva lo más automático posible. Esta incorporación significa que tal vigilancia evaluadora se convierte en parte del propio uso del lenguaje mismo. Hablar significa asegurarse de que se apliquen correctamente todos los protocolos de habla adecuados y, durante todo el acto discursivo, se debe estar constantemente atento a que no surja ningún elemento personal. La entonación, el posicionamiento y movimiento corporales, la estructuración de las oraciones, la conexión entre ideas, etc., todo debe ser controlado por esa instancia vigilante.

A ese respecto, si “a las voces de los hablantes les sucede lo mismo que, según considera la psicología, a las de la consciencia: hasta en su más imperceptible entonación son reemplazadas por un mecanismo socialmente dispuesto”, como nos decía el aforismo 90, sería muy oportuno, aquí, referirnos a cómo esta dinámica puede ser examinada, con Freud, desde la tensión entre los principios de placer y de realidad, y de la interiorización de la autoridad externa. A este respecto, como indica Jordi Maiso en su artículo “La subjetividad dañada: teoría crítica y psicoanálisis”:

La gran contribución de su teoría (de Freud) debe buscarse en su comprensión de los conflictos psíquicos que se producen en el choque entre las pulsiones subjetivas libidinales que reclaman satisfacción —el principio de placer— y las limitaciones que, en forma de prohibición, se imponen a los individuos desde el mundo externo —el principio de realidad. En este choque entre la búsqueda de gratificación —la libido como algo pre-social— y la necesidad de autoconservación —en la que se basa la dominación social y la represión de los instintos—, Freud descubre la huella de la dominación en la propia configuración psíquica individual. Su explicación de la génesis del Yo remite al proceso de introyección de la autoridad social, que permite al sujeto llegar a un pacto entre sus necesidades y la aceptación de las coerciones sociales externas: el Yo se distancia así de su sustrato libidinal y se constituye como instancia de la prueba de la realidad, en último término de la adaptación, responsable de inhibir los impulsos que puedan poner en peligro su adaptación a la realidad exterior, y con ella su supervivencia. (Maiso, 2016:138-139)

La realidad exterior a la que uno debe adaptarse no se refiere a un mundo natural, sino al mundo social contemporáneo. Lo contradictorio de esta situación —como lo indican, por ejemplo, el aforismo 36 “*Diesseits des Lustprinzips*” (“Aquende el principio del placer”) desde una perspectiva psicoanalítica, así como *Dialektik der Aufklärung*— es que este mundo social y su poder técnico, en vez de superar el estado de peligro y lucha por la supervivencia frente al mundo natural, en realidad lo actualizan de manera altamente abstracta. En un capitalismo de competencia cada vez más salvaje, el presunto éxito en los primeros años de infancia, como en el caso en cuestión de la dicha buena adaptación a los protocolos de habla establecidos, ya anticipa, en el adiestramiento para la formación de sujetos instrumentalizados, la lucha en la vida adulta por empleo para garantizar comida y techo.

Además, en ese proceso de formación del sujeto, la mediación entre los principios de placer y de realidad que da forma al Yo se encuentra marcada por una dinámica de sacrificio y promesa de compensación, como nos dice Maiso al hablar del texto “*Geschichte und Psychologie*” (“Historia y psicología”) de Max Horkheimer:

[...] la “falsa consciencia” es expresión de necesidades y deseos profundamente arraigados en la psicología de los individuos socializados; para poder satisfacerlos sin faltar a las demandas del principio de realidad, la economía libidinal busca soluciones de compromiso con las exigencias de una avasalladora realidad externa que dicta las condiciones de la autoconservación. La “falsa consciencia” juega por tanto un papel similar al de aquellas formaciones reactivas que permiten mitigar el sentimiento de frustración, ofreciendo gratificaciones y posibilidades de descarga que no ponen en peligro la adaptación ni rompen los tabúes sociales. En definitiva, su funcionalidad se juega en el terreno de las compensaciones y las satisfacciones sustitutorias en una realidad social que impone cada vez más renuncias y frustración para garantizar las supervivencias. (Maiso, 2016:142-143)

Así, en la estructura de adaptación al mundo social que determina la formación del Yo instrumental y instrumentalizado, encontramos una dinámica de una creciente discrepancia entre sacrificio y compensación, sin que uno pueda, sin embargo, romper con esa dinámica, de manera que esta solo puede sustentarse a través de una falsificación de la realidad, en que uno se convence o de que esa discrepancia no existe o de que un día la compensación efectiva llegará —o, en realidad, se convence, aunque contradictoriamente, de los dos al mismo tiempo.

Volviendo de manera más concreta al caso del adiestramiento en el modo de hablar, dentro de la estructura de interiorización de la vigilancia necesaria para el adecuado adiestramiento en el uso instrumental del lenguaje, se debe reprimir el impulso de elaborar inmediatamente a través de palabras todos los miedos, curiosidades, deseos, placeres, vacilaciones, invenciones, impresiones etc., que son materia de nuestra experiencia, es decir, uno tiene que sacrificar el juego directo entre “cosa y expresión”. En lugar de ceder ante la urgencia de ocuparse directamente con tal multiplicidad y riqueza, nos vemos obligados a reprimirla y acatar protocolos lingüísticos que le son indiferentes. Y se ofrecen compensaciones por tal sacrificio: ser abrazado, ver una sonrisa en el rostro de los adultos que revela su buen humor, el micrófono y el escenario en la presentación de la escuela, poder jugar un juego con los adultos, conseguir un trabajo y poder comprar más bienes, y así sucesivamente. Estas, sin embargo, siguen siendo únicamente compensaciones de algo perdido, es decir, son solamente, como nos dice Maiso, “gratificaciones y posibilidades de descarga que no ponen en peligro la adaptación ni rompen los tabúes sociales”, no son realmente aquello que se ha perdido, que queda en el horizonte como referencia de lo que hay que ser compensado.

En el aforismo 72, “*Zweite Lese*” (“Segunda cosecha”), su décimo fragmento, a que nos referimos ya en el capítulo primero, captura la violencia de ese proceso de manera poéticamente lacerante:

En una noche de abrumadora tristeza me sorprendí a mí mismo en el uso de un subjuntivo ridículamente incorrecto de un verbo, ya desusado en alemán correcto [*Hochdeutsch*], procedente del dialecto de mi ciudad natal. Desde los primeros años escolares no había vuelto a oír aquella familiar forma incorrecta [*Mißform*], y menos aún a emplearla. La melancolía [*Schwermut*] que incontenible descendía a los abismos de la infancia despertó en el fondo el viejo, impotentemente anheloso sonido [*ohnmächtig verlangenden Laut*]. Como un eco el lenguaje me lanzó de vuelta la humillación que la infelicidad [*Unglück*] me causó olvidándose de lo que yo era. (MM:125)

Que el lenguaje devuelva el Yo al pasado, como “un eco”, no es de modo alguno un accidente: surge en “una noche de abrumadora tristeza” y esa tristeza tan profunda se configura como melancolía, como sentimiento de pérdida de un objeto de amor, en este caso, de un momento pasado más feliz de la vida. Además, no es un accidente tampoco, ya que tal estado de cosas fue de una u otra manera provocado: la “infelicidad” inflige una forma de humillación conectada con un proceso de “olvido” de sí mismo. Más allá del lenguaje instrumentalizado de la vida adulta, “en el fondo” de “los abismos de la infancia”, encontramos otro lenguaje y, con él, la posibilidad de otra vida que se perdió, pero que, en un momento de enflaquecimiento del Yo adulto, en su tristeza, aún logra presionar la vida consciente del sujeto, proyectándolo en dirección a aquello que se olvidó.

De esa manera, la tensión mucho más amplia y general entre la infancia y la vida adulta se concentra aquí en la tensión entre el dialecto de la infancia y el “alemán correcto”, el “*Hochdeutsch*”, que encarna el proceso de educación en el modo de hablar, a través del cual, uno se forma progresivamente de niño a adulto. De esa manera, en la medida en que uno crece y se convierte en adulto, se ve presionado progresivamente a adaptarse a modos de comportamiento, que supuestamente contribuyen al mejor funcionamiento de la sociedad en su conjunto: por ejemplo, la comunicación se sistematiza y se hace más clara y rápida si todos hablan el mismo idioma. Y, si bien la adaptación al exterior en la tensión entre el *Hochdeutsch* y los dialectos puede evocar en este fragmento para los no-alemanes la tensión entre la niñez y la adultez en la educación formal, es importante señalar que hay, en particular, también otros elementos evocados aquí para el lector alemán, como el proceso histórico de la imposición política en la unificación alemana sobre las diferentes provincias del país del *Hochdeutsch* como lengua nacional y, en general, la imposición de una presunta cultura alemana universal, que lleva al olvido dialectos y culturas locales, así como la separación de clases sociales, que frecuentemente señala el uso de un dialecto— cuestiones que reaparecen en otros aforismos del libro, como en el número 65, “*Kohldampf*” (“Gazuza”)³⁶.

³⁶ Una dimensión de que no nos ocupamos en esta tesis desde la que se podría también trabajar el elemento de la pérdida y de la melancolía sería, por supuesto, la de la experiencia del exilio, ya que *Minima Moralia* fueron escritas en los EUA. De hecho, algunos aforismos tratan directamente de ese tema, como, por ejemplo, “Schutz, Hilfe und Rat” (“Protección, ayuda y consejo”). Sobre el elemento del exilio en *Minima Moralia*, cf. el artículo “*Minima Humana: Adorno, Exile and the Dialectic*” de António Vasquez-Arroyo.

Si la competencia y el habla como “palabra de poder” ya proyectan en el aforismo 90 la vida adulta sobre la infancia, en el aforismo 101, “*Treibhauspflanze*” (“Planta de invernadero”), nos encontramos con la cuestión de esa tensión temporal entre futuro y presente desde la discusión de la presunta precocidad en la maduración de las personas:

El hablar de precocidad y de tardanza, rara vez exento del deseo de muerte [*Todeswunsch*] para la primera, no se sustenta [*ist nicht stichhaltig*]. Quien madura pronto vive en la anticipación. Su experiencia es apriorística, sensibilidad premonitoria [*ahnende Sensibilität*] que palpa en la imagen y la palabra lo que solo posteriormente ejecutarán el ser humano y la cosa. Tal anticipación, saturada en cierto modo en sí misma, sorbe del mundo exterior y tiñe fácilmente su relación con él del color de lo neuróticamente lúdico. Si el precoz es algo más que poseedor de habilidades, por lo mismo estará obligado a alcanzar por sí mismo, una compulsión [*Zwang*] que los normales gustan de equiparar con el carácter de deber moral. Tendrá que reconquistar con esfuerzo para la relación con los objetos el espacio ocupado por su representación: tendrá incluso que aprender a sufrir. El contacto con el no-Yo que, para aquel de maduración presuntamente tardía, difícilmente es perturbado desde dentro, se le convierte al precoz en necesidad. (MM:183)

Aquel que “madura pronto” es aquel que, de una manera o de otra, imita comportamientos adultos de manera presuntamente exagerada, anticipando la maduración supuestamente normal. Su “precocidad” es determinada, a ese respecto, como una anomalía, un desvío de lo que sería lo pretendidamente natural. Es decir, “el hablar de precocidad y de tardanza” presupone un encadenamiento progresivo en la maduración desde la infancia hacia la vida adulta con etapas muy bien determinadas, muy bien definidas, es decir, un encadenamiento instrumental, de manera que, todo aquello que no encaja en esa progresión estaría dislocado de su tiempo.

Con ello, aquel que “madura pronto” tiene una “sensibilidad premonitoria” porque ya logra intuir, por una razón u otra, la prioridad general de la vida adulta sobre la infancia en la negación de la experiencia del aquí y ahora en favor de la adaptación a una autoridad externa. Por ello, no puede simplemente adherir a la dinámica específica entre represión y gratificación de cada una de las etapas de aquel encadenamiento progresivo y sus “instrucciones probadas” específicas. Por el contrario, él vive el presente siempre como anticipación de la próxima etapa hacia el momento en que uno presuntamente se vuelve adulto y, con ello, la progresión terminaría. Así, aquel que “madura pronto”, en su imitación de los adultos que parece exagerada y desproporcionada según el ideal de una progresión instrumental, intenta, de un solo golpe, superar a esa anticipación abstracta del futuro, “saturada en sí

misma” y, con ello, es tomado por un impulso neurótico de “alcanzarse a sí mismo”, es decir, de superar la discrepancia sin fin entre presente y futuro. Con ello,

Su propensión narcisista, revelada por la preponderancia de la imaginación en su experiencia, retarda precisamente su maduración. Pasará retardadamente, con crasa violencia, por situaciones, angustias y emociones [*Leidenschaften*] que, en la anticipación, estaban atenuados y que, en conflicto con su narcisismo, se convierten en un devorar morboso. De ese modo, vuelve a caer en lo infantil, que una vez había dominado con tan poco esfuerzo y que ahora exige su precio; él se vuelve inmaduro y maduros los demás, que en cada fase fueron lo que se esperaba de ellos, hasta necios [*albern*], y a los que les parece imperdonable lo que, con tan desproporcionada agudeza, le sucede al otrora precoz. Ahora es azotado por la pasión; demasiado tiempo mecido en la seguridad de su autarquía, se tambalea desvalido donde una vez levantó aéreos puentes. No en vano acusa la letra de los precoces rasgos infantiles. Son una perturbación del orden natural, y la salud malévola se ceba en el peligro que los amenaza a la par que, la sociedad, desconfía de ellos como negación visible de la ecuación de esfuerzo y éxito. En su economía interna se cumple de modo inconsciente, pero inexorable, el castigo que se les juzgó merecido. Lo que, con engañosa bondad se les ofreció, ahora se les retira. Hasta en el destino psicológico, una instancia vigila para que todo sea pagado. La ley individual es una imagen yuxtapuesta [*Vexierbild*] del cambio equivalente [*Äquivalententauschs*]. (MM:183-184)

Por más acertada que sea la “sensibilidad premonitoria” de aquel que “madura pronto”, en su presentimiento de la determinación anticipada de la infancia por el futuro adulto, este presentimiento no puede proveer al impulso de “alcanzar a sí mismo” todas las “instrucciones probabas”, que el sujeto solo puede adquirir a lo largo de años, si se adapta a los protocolos de comportamiento de la vida adulta. Por ello, el intento de superar de una vez la discrepancia entre presente y futuro, entre vida infantil y vida adulta, solo puede ser realizado de manera imaginaria y esa imaginación adquiere un carácter abstracto, sin referencia concreta a la realidad. Es decir, el sujeto que “madura pronto” solo puede intentar superar esa discrepancia temporal fantaseando sobre lo que sería ese mundo adulto, al que él deberá adaptarse de manera creciente. Con ello, y de modo contradictorio, aquel que intenta más radicalmente realizar el principio de realidad en la infancia, aquel para quien “el contacto con el no-yo” se convierte en “necesidad”, se distancia de manera progresiva de las demandas instrumentales del trabajo en la vida adulta, ya que esa vida misma fue anticipada abstractamente en la fantasía, en una “propensión narcisista”, impidiendo una adaptación progresiva, a través de ensayos y errores, la que llevaría de una manera instrumentalizada a un comportamiento más adecuado con la clasificación de las “situaciones” sociales y las pretendidamente correctas reacciones a ellas.

“Hasta en el destino psicológico una instancia vigila para que todo sea pagado” porque lo que hace aquel que “madura pronto” es intentar superar de golpe, sin éxito, todo el extenso proceso de adaptación en que uno debe mutilarse progresivamente, así como el agotador esfuerzo psíquico de equilibrar la dosis adecuada de niñez y adultez en cada momento de esa progresión, para lo que no hay indicaciones precisas. Con ello, los así llamados ‘precoces’ se presentan como una perturbación de la maduración presuntamente normal y, así, de toda la supuesta racionalidad sistemática de la sociedad, la que, por ello, “desconfía de ellos como negación visible de la ecuación de esfuerzo y éxito”, porque es posible reconocer en su maduración anticipada un sacrificio enorme, a saber, un sacrificio anticipado de toda la infancia de una vez, en lugar de un sacrificio progresivo de ella, sin que, ahora, en la vida adulta, estos sujetos que maduraran pronto hayan recibido una compensación por ese sacrificio tan grande. Por el contrario, encuentran más dificultades de encajar en la sociedad, lo que es un indicio de que no importa el tamaño del sacrificio, ninguna compensación suficiente es jamás recibida en la realidad. Que el hablar de precocidad “rara vez” esté “exento del deseo de muerte” por ella y que a aquellos que maduran de manera pretendidamente adecuada “les parece imperdonable lo que con tan desproporcionada agudeza le sucede al otrora precoz” son indicios, justamente, de la rabia de aquellos que tuvieron que someterse a todo el sacrificio progresivo, en y de su infancia, y que ven, en el intento y fracaso de dicha precocidad de subvertir ese ordenamiento, una amenaza para sus promesas de compensación por el sacrificio que hicieron.

A este respecto, la “ley individual”, comprendida a partir de la figura del maduro inmaduro, nos dice Adorno, es un ‘*Vexierbild*’, un tipo de imagen formada generalmente por dos imágenes diferentes yuxtapuestas sin que, sin embargo, se pueda ver a las dos al mismo tiempo, sino una u otra a cada vez. Así como denunciábamos una mala contradicción en el capítulo anterior de la lectura sistemática que se hacía allí, en el intento de forzar, en un mismo cuerpo, dos elementos previamente definidos como contradictorios, el maduro inmaduro se presenta, aquí, como encarnación justamente de la dualidad inestable entre infancia y vida adulta, así como de la discrepancia entre sacrificio y gratificación. Más allá de ser una anomalía, aquel que “madura pronto”, se presenta como realización radical de la adaptación a la autoridad externa y a su lógica de represión y compensación y, a su vez, de su fracaso en la adaptación al mundo adulto. Como un maduro inmaduro

encarna de manera casi petrificada, como un ‘*Vexierbild*’, cómo la convivencia forzada en un mismo cuerpo de vida adulta y niñez, pasado y futuro, sacrificio y compensación no implican la superación de esa mala tensión, sino su continuación perpetua y violenta.

Es, tal vez, en el aforismo 123, “*Der böse Kamerad*” (“El mal compañero”), escrito en 1935, cuando Adorno estaba en Inglaterra, en el que esa misma dinámica entre infancia y vida adulta emerge de manera más claramente violenta, articulada también ahí con los elementos de la competencia, de la imaginación y de la anticipación:

En realidad, tendría que poder deducir el fascismo de los recuerdos de mi infancia. Como un conquistador en las provincias más lejanas, el fascismo había enviado allí a sus emisarios mucho antes de aparecer él: éstos eran mis compañeros de colegio. Si la clase burguesa abrigaba ya desde tiempos inmemoriales el sueño de la desértica comunidad del pueblo [*Volksgemeinschaft*], de la opresión de todos por todos, han sido niños, niños que de nombre se llamaban Horst y Jürgen y de apellido Bergenroth, Bojunga y Eckhardt, los que han escenificado el sueño antes de que los adultos estuvieran históricamente maduros para hacerlo realidad. Yo sentí la violencia de las figuras atemorizantes [*Schreckbilds*] a que aspiraban con tal evidencia, que toda felicidad [*Glück*] posterior me ha parecido como revocable o prestada. La irrupción del Tercer Reich cogió por sorpresa a mi juicio político, pero no a mis predisposiciones al miedo [*Angstbereitschaften*]. Todos los motivos de aquella permanente catástrofe los había vivido tan de cerca, tan indelebles estaban en mí las marcas de fuego del despertar alemán, que luego pude reconocerlos en los rasgos de la dictadura hitleriana; y, en mi ingenuo horror, a menudo me parecía como si el Estado total se hubiese inventado expresamente contra mí, para hacerme después aquello de lo que en mi infancia, en su pre-época [*Vorwelt*], fue temporalmente eximido. (MM:219)

La violencia de los compañeros de escuela no se deja disolver, en este pasaje, como algo natural, un presunto impulso destructivo irracional propio de aquellos aún no domados por la educación moderna pretendidamente racional: por el contrario, sus “figuras atemorizantes” emergen aquí como anticipación casi lógica de las violencias futuras del fascismo, que podrían, justamente, ser “*deducidas* de los recuerdos de mi infancia”. Al fin y al cabo, la escuela es justamente un espacio de socialización, en la medida en que debe conducir al sujeto desde la vida privada hacia la vida pública, es decir, es el espacio o, al menos, uno de los espacios más decisivos en los que se hace la mediación entre infancia y vida adulta. Y, una vez más, la presión de la segunda sobre la primera se siente como sacrificio, de manera que, “toda felicidad posterior me ha parecido como revocable o prestada”. De esa manera, aquí, encontramos el complemento de amenaza y de miedo que acompaña, mediante el sacrificio, la promesa de compensación, a saber, la promesa de punición: desde la vida adulta puede parecer que toda la vida del individuo se reduce a un estado de continua

expectativa, de “anticipación” del momento en que, la poca alegría permitida, la gratificación concedida en el día a día, será revocada y en el que se realizará, “aquello de lo que en mi infancia (yo) fue temporalmente eximido”.

A continuación, Adorno nos presenta, con una serie de imágenes, esta conexión casi deductiva entre pasado y futuro:

Los cinco patriotas que se abalanzaron sobre un compañero solo y lo apalearon y, cuando se quejó al profesor, lo acusaron de traidor de clase, ¿no son los mismos que torturaron a los prisioneros para desmentir a los extranjeros, que hablaban de que aquéllos eran torturados? Su vocerío no tenía fin cuando el primero de la clase fallaba –¿no eran los mismos que, entre sorprendidos y sarcásticos, rodearon al judío retenido para mofarse de él cuando, con poca habilidad, intentó ahorcarse? Los que no sabían formar una frase correcta, pero encontraban las mías demasiado largas –¿no eran los que acabaron con la literatura alemana substituyéndola por sus proclamas? Algunos cubrían su pecho de insignias enigmáticas y querían ser oficiales de marina tierra adentro, cuando hacía tiempo que no había marina: se harían jefes de batallón y portaestandartes, legitimistas de la ilegitimidad. Aquellos reprimidos inteligentes que, en la clase, tuvieron tan escaso éxito como bajo el liberalismo el aficionado capaz, pero sin conexiones que, por eso, se dedicaron para agradar a sus padres con labores de marquetería o, para su propia alegría, a pasar largas tardes ante el tablero haciendo complicados dibujos con tintas de colores, todos ellos ayudaran al Tercer Reich con una eficiencia siniestra para resultar otra vez engañados. Pero aquellos que, de continuo, se rebelaban contra el profesor y, como bien se decía, perturbaban las clases, y que, sin embargo, ya en sus días, o mejor, en sus horas de Bachillerato se juntaban con los mismos profesores en la misma mesa y con la misma cerveza en una asociación masculina [*Männerbund*], fueran convocados a convertirse en seguidores, rebeldes en cuyos impacientes puñetazos sobre la mesa resonaba la adoración por los amos. Les bastaba con estar sentados para adelantar a los que habían superado el curso y vengarse así de ellos. Desde que se hicieron visibles de entre los sueños como funcionarios y candidatos de la muerte y me desposeyeran de mi vida pasada y de mi lengua, no necesito ya soñar con ellos. En el fascismo, la pesadilla de la infancia ha vuelto a sí. (MM:219-220)

Intentemos, antes que nada, interpretar algunas de las imágenes presentadas en este pasaje desde el ámbito de la discusión que estamos desarrollando aquí sobre la tensión entre niñez y adultez, y entre sacrificio y promesa de compensación.

Así, por ejemplo, ¿de qué manera se conectan los “cinco patriotas que se abalanzaron sobre un compañero solo y lo apalearon” y que, después, acusaron a aquel que los denunció de “traidor de clase” con aquellos que torturaban para “desmentir” a aquellos que acusaban que se torturaba en Alemania? Para interpretar esta cuestión, podemos empezar considerando cómo el acto de torturar para desmentir la tortura no es simplemente contradictorio, sino brutal y alarmantemente contradictorio. En el caso de los “cinco patriotas”, esa contradicción brutal se manifiesta en torno a la idea de “traidor de clase”. Al acusar a aquellos que fueron agredidos de traidores, dan a entender que el acto de agresión, en realidad, más allá de una violencia, es una manera de inclusión del agredido en el grupo de los agresores.

Es como si el agredido no hubiera comprendido bien que la agresión en realidad configuraba un intento de integrarlo en el grupo de amigos. Es decir, la acusación de traición, en su indignación, intenta abstractamente cambiar la percepción de la experiencia de agresión desde una violencia hacia un acto de inclusión y, con ello, de bondad aparente.

De hecho, desde la perspectiva de aquel que fue agredido, eso se manifiesta en la idea de que, en el acto de la agresión, aquel que es agredido participa en el grupo de los agresores y que, al recurrir al adulto para denunciar a ese grupo, él le estaría traicionando. El agredido se encuentra en una aporía: si denuncia a sus colegas al adulto, en esta denuncia, se exilia del mundo de la niñez de sus colegas, aceptando que ya no puede participar en el grupo, que es el Otro y, así, sacrifica su infancia. Pero si no denuncia y, con ello, permanece en el mundo de la niñez de sus colegas, sea resistiendo físicamente a la violencia o sometiéndose a ella, debe adentrarse en una lógica de confrontación y de represión de su deseo de escapar de la violencia que, igualmente, sacrifica su infancia. A ese respecto, así como los torturadores, lo que encontramos en el sadismo de los “cinco patriotas” es una manipulación brutal de la concreción de la experiencia, es decir, la capacidad y la frialdad de afirmar, de manera abstracta, que una cosa sería, en realidad, su contrario. De manera más general, lo que debe sacrificar el agredido frente a la violencia de sus colegas, es la concreción en la reflexión sobre su experiencia, es decir, por ejemplo, la identificación del dolor y de la violencia como algo malo, así como el deseo de poder vivir sin contradicciones, de vivir sin tener que elegir, entre las opciones malas, una presuntamente menos mala. La lógica del sacrificio en esa elección de lo menos malo se impone aquí como anticipación de la vida adulta que, luego, es evocada en esa imagen de la figura del torturado.

¿Pero de dónde podrían sacar estos niños ese artificio para manipular al otro y a la realidad? ¿Cómo podría sustentarse una manipulación de la experiencia tan abierta y brutalmente contradictoria? La única posibilidad sería que, en su comportamiento, copien a los adultos, en general, y, aquí, en particular, a los profesores. Y, en ese contexto de violencia generalizada, ¿no se encontraría un profesor con el impulso de oponerse a las violencias contra los niños en la misma situación de “traidor de clase”, frente a sus compañeros docentes? ¿No arriesgaría, en esa oposición, la exclusión tanto simbólica de no ser considerado adecuado por sus pares como material, con el riesgo de perder su empleo? Y, con ello, ¿no estarían

reproduciendo los “cinco patriotas” el comportamiento de esos adultos? Al fin y al cabo, ¿no sería todo el proceso de formación instrumental como adiestramiento para el sacrificio con la promesa abstracta de una compensación futura, justamente, la manipulación abstracta de la concreción de la experiencia, con la idea de que la adaptación a protocolos de comportamiento enfadosos y violentos llevarían a su contrario en el futuro?

¿Y, siguiendo hacia la próxima imagen del aforismo, de qué manera podríamos intentar interpretar la imagen de la conexión entre el mofarse del “primero de la clase” y del “judío retenido” que falla en “ahorarse”? Siguiendo lo que presentamos hasta aquí, podemos pensar que el “primero de la clase”, el alumno modelo que habla en el micrófono y sirve de estándar para los demás, solo puede ser el “primero”, en la medida en que, de una manera o de otra, realizó más adecuadamente su adaptación a los protocolos de comportamiento presentados por los adultos, lo que implica, al mismo tiempo, que realizó el sacrificio más adecuado posible de su infancia en esa adaptación. La frialdad de aquellos que se mofaban del judío en su intento fracasado de realizar el sacrificio más radical, es decir, el de suicidarse, se encuentra, de ese modo, con la frialdad rabiosa del mofarse del alumno, el cual, encarna el sacrificio de la infancia en favor de su integración en el mundo adulto.

De manera general, la competencia generalizada de todos contra todos emerge como ya constituyendo las dinámicas en la escuela —lo que incluye, no solo la tensión de los alumnos entre sí, sino también entre profesores y alumnos. Si las oraciones de los mejores alumnos parecían “demasiado largas” a los considerados peores, que “no sabían formar una frase correcta”, ¿la competencia convertida en algo natural entre los dos grupos no escondería, de hecho, el carácter cuestionable de esa competencia misma? Una competencia que, determinaba a los peores?, quienes incluso en sus fantasías, ya anticipaban la vida adulta, buscando compensar su inadecuación a las exigencias escolares imaginándose como militares, con cuyo poder, en el futuro, intentan sustituir a la “literatura alemana” que les parecía violentamente abstracta por “proclamas” embrutecidas.

Por último, ¿de qué manera sería posible una conciliación entre aquellos que más perturbaban a la instrumentalidad escolar, es decir, “aquellos que de continuo se rebelaban contra el profesor y, como bien se decía, perturbaban las clases”, y los profesores que, justamente, representaban la autoridad en la escuela y en el mundo

adulto? Como siempre en *Minima Moralia*, una serie de conexiones posibles emergen aquí y, con ello, se abren numerosos caminos interpretativos. Desde la lectura que estamos construyendo en este capítulo, nos parece oportuno resaltar cómo, a pesar de la dicha rebelión de aquellos alumnos contra los profesores, ya había ahí identificaciones abstractas entre ellos que emergen en el texto con las imágenes “en la misma mesa y con la misma cerveza en una asociación masculina”, “impacientes puñetazos sobre la mesa” o “resonaba la adoración por los amos”.

Así, si en el aforismo 90, con “la niña” se producía un efecto de lectura específico, también aquí, en esas imágenes, se producen efectos particulares que se refieren a los comportamientos socialmente determinados como masculinos, especialmente en torno al consumo en público de bebidas alcohólicas. Si estos comportamientos son concebidos a menudo como separados de las responsabilidades adultas, practicados justamente en el tiempo libre en oposición al trabajo, y si los “puñetazos sobre la mesa” se contraponen a la dicha buena educación y, si el sentimiento de asociación, el sentimiento de disolverse a sí mismo en un grupo, se contraponen al aislamiento del individuo adulto, la confraternización entre los ya mencionados malos alumnos y los profesores indica el deseo de estos de pertenecer al mundo de los alumnos, de los más jóvenes, y, con ello, indica que, para aquellos, existe la posibilidad de adentrarse en el mundo adulto, incluso si no pudieran adaptarse a los protocolos de comportamiento, que presuntamente serían decisivos para ese adentrarse en ese mundo.

De hecho, es parte de la dinámica entre sacrificio y promesa de compensación que, siguiendo a esta última, de la que, sin embargo, uno se distancia más y más, aquello que fue sacrificado —en este caso, la infancia— es, a través de esa distancia, fetichizado. Esa fetichización se manifiesta, aquí, por ejemplo, en la violencia de los puñetazos sobre la mesa: en los impulsos corporales reprimidos en favor de la adaptación al comportamiento bien reglado y mecanizado de la educación formal, el cuerpo emerge aquí como brutalidad, indelicadeza, brusquedad. Sin embargo, ese puñetazo mismo presupone, en su presunta inmediatez, la mediación social del cuerpo como algo inmediato y, con ello, en su presunta rebeldía, reafirma “la adoración por los amos” por el sistema y por la totalidad social, por la represión del cuerpo. Del mismo modo la fetichización del deseo como inmediatez en el desapego amoroso, como mostramos en el capítulo anterior, no tenía nada de inmediato. A ese respecto, podemos percibir cómo, en la interacción entre jóvenes y adultos, la niñez es

perturbada, no solo porque debe adaptarse a la adultez instrumental, sino también porque debe adaptarse a fetichizaciones de lo que sería lo presuntamente infantil. Por ello, como ya indicamos más arriba, con respecto al aforismo 103, el “hablar sobre precocidad” “rara vez” estaría “exento del deseo de muerte para la primera”, porque la rabia de los adultos no se materializa solo contra aquellos que no se adaptan bien al sistema, los antes mencionados malos alumnos rebeldes, sino también contra aquellos que sí se adaptan y, así, perturban a los ideales fetichizados de la infancia y que recuerdan a los adultos el sacrificio, que ellos mismos tuvieron que hacer para convertirse en adultos.

Desde la constelación formada por los aforismos presentados en este capítulo hasta aquí, podemos determinar una serie de elementos que constituyen la experiencia de formación del sujeto desde la infancia hacia la vida adulta. Esa experiencia se caracteriza por la presión sobre el sujeto para su adaptación a protocolos de comportamiento, en que uno debe reprimir toda su subjetividad para interiorizarlos, hasta que aparezcan como si fueran naturaleza. El fragmento del aforismo 72 nos indica, en concreto, cómo esa fetichización de esa adaptación a una exterioridad abstracta está marcada por un olvido de sí mismo y de la concreción de la propia experiencia. El aforismo 101, con la figura de aquel que “madura pronto” como una ‘*Vexierbild*’, es decir, con una yuxtaposición de dualidades en un mismo cuerpo sin el trabajo dialéctico de su polarización, nos indica la violencia de esa adaptación a una exterioridad abstracta, cuya falta de concreción se muestra en la necesidad de una complementación o ampliación, gracias a la imaginación, del sujeto. Finalmente, en el aforismo 123, la infancia se presenta como amenazada por la sombra de la vida adulta, como amenazada por la competencia, determinando ya ahí una lógica de todos contra todos y, con ello, expresa el aislamiento del sujeto de sus colegas y profesores, así como de sí mismo. En medio de esa violencia, “toda felicidad posterior me ha parecido como revocable o prestada”, es decir, toda experiencia de satisfacción es amenazada por una sombra externa, de manera que, el sujeto, es forzado a distanciarse de ella, cultivando no solo expectativas de gratificación futura, sino también “predisposiciones al miedo”: una intuición de un peligro inminente que, sin embargo, en la anticipación, así como en el caso de aquel que “madura pronto”, no tiene forma concreta.

Además, con esta presentación inicial de estos aforismos, podemos percibir cómo, en la formación desde la infancia hacia la adultez, determinada de manera

instrumental por un encadenamiento en etapas, en las que uno debe progresivamente interiorizar la autoridad externa, encontramos establecidas una serie de jerarquías enredadas unas en las otras, como, por ejemplo: una jerarquía epistémica. Ya que lo cuantitativo de la lógica instrumental se impone y reprime todo momento cualitativo en aquellos que deben interiorizar aquella lógica. Además, impone una jerarquía social, ya que aquellos que ocupan posiciones más elevadas en la propagación de la instrumentalidad tienen poder sobre los que se encuentran en posición más baja. Eso es encarnado de manera radical en la dinámica de poder entre adultos y niños, que ocupan las posiciones más bajas justamente por aún no haber sido adiestrados, instrumentalizados. Y, por último, una jerarquía temporal, ya que la gratificación futura, como promesa de compensación para el sacrificio de la gratificación en el presente, se presenta como presuntamente superior a esta última, como en una lógica de inversión de fondos y tasas de interés.

3. Lenguaje instrumentalizado y paranoia

A partir de estas reflexiones, volvamos a la cuestión de la paranoia que emerge en el final del aforismo 90, la que nos ofrece otra figura de la disfunción de la instrumentalidad del sistema. Para ello, consideremos lo que nos dice Adorno en un pasaje del aforismo 103, “*Heideknabe*”, que trata específicamente de la paranoia como tema central³⁷:

[...] El cumplimiento de las fantasías de persecución proviene de su afinidad con el ser sangriento [*zum blutigen Wesen*]. La violencia, en la que la civilización se basa, significa la persecución de todos por todos y, el delirante de persecución [*der Verfolgungswahnsinnige*] se pone en desventaja solo por atribuir al prójimo algo provocado por la totalidad en el desesperado intento de hacer la incommensurabilidad commensurable. Él quema [*verbrennt*] porque quiere apresar de forma inmediata, con sus propias manos, el delirio objetivo, al que él se iguala, cuando el absurdo reside precisamente en la completa mediación. Él se torna el sacrificio elegido para la perpetuación de la relación de ceguera [*Verblendungszusammenhang*]. Aún la peor y más absurda imaginación de acontecimientos, la más salvaje proyección, contiene el esfuerzo inconsciente de la consciencia por conocer la mortal ley, en virtud de la cual la sociedad perpetúa su vida. (MM:186)

En este pasaje, una vez más, nos encontramos con el tema de la competencia por la supervivencia, que se materializa aquí como “la persecución de todos por todos”.

³⁷ E. Jephcott, traductor de *Minima Moralia* para el inglés, indica en una nota de pie de página que *Heideknabe* es una balada de Hebbel de 1844, en la que “cada desgracia temida por el niño del título invariablemente le sucede” (Adorno, 2005:163).

Además, nos encontramos, una vez más, también con el problema, ya introducido en el capítulo anterior, de la tensión entre mediación e inmediatez. A ese respecto, así como en “*Constanze*” la fidelidad no era capaz de sustentar su potencial crítico por intentar realizar inmediatamente una bondad, la del amor, que, en realidad, era mediada, el paranoico, aquí, “tornase el sacrificio elegido para la perpetuación de la relación de ceguera” no porque su experiencia de la realidad sería un absoluto delirio, sino porque su potencial crítico se pierde en su intento de “apresar de forma inmediata [...] el delirio objetivo, [...] cuando el absurdo reside precisamente en la completa mediación”.

Con ello, podemos empezar a percibir cómo la paranoia, más allá de una anomalía de la normalidad y de la razón, emerge aquí como resultado de un impulso epistémico, de un intento de “hacer la inconmensurabilidad conmensurable” que no tiene éxito. A ese respecto, este aforismo conecta, por ejemplo, con el intento de aquel que “madura pronto” del aforismo 101, de superar la abstracción de la realidad a través de la imaginación, así como con la anticipación en el aforismo 123 desde la violencia de la infancia de “la irrupción del Tercer Reich”, que “cogió por sorpresa a mi juicio político, pero no a mis predisposiciones al miedo”. El problema, de ese modo, sería el de interpretar, contra qué tipo de inconmensurabilidad se forman estos intentos de objetivación de la realidad —la paranoia, la anticipación imaginaria, las predisposiciones al miedo— y, al mismo tiempo, por qué no logran superarla.

Considerando la paranoia, no como una anomalía, sino como un intento de conocimiento de la realidad, podemos empezar a relacionarla con aquello que normalmente se establece como su contrario radical, es decir, la razón o, más en concreto, la razón como lo razonable, lo sensato, lo instrumental. A este respecto, como nos dice Vladimir Safatle en su artículo “*Paranoia como catástrofe social: o problema da gênese de categorias clínicas*” (“Paranoia como catástrofe social: el problema de la genesis de categorías clínicas”), haciendo referencia al libro de Elias Canetti *Masa y Poder*:

[...] Esta absorción de modos formales de razonamiento y comportamiento propios de la estructura normal puede identificarse, por ejemplo, en la presencia dentro de la paranoia de algo así como una “adicción en la causalidad” y una “adicción en la fundamentación”. Una especie de principio de razón suficiente elevado a defensa patológica: nada sucede que no tenga una causa. Así, en la “ontología paranoica” no habrá lugar para nociones como contingencia y azar. Detrás de la máscara de lo nuevo, siempre hay lo mismo. Todo lo que se desconoce debe ser referido a algo conocido y al enfermo. Esto lleva al paranoico a la necesidad compulsiva del *desenmascaramiento*. Quiere que haya algo detrás de los fenómenos

ordinarios y solo se calma cuando encuentra una relación causal. [...] De esta forma, es posible decir que uno de los rasgos fundamentales de la paranoia, rasgo que provee la base de su certeza delirante y de la incorruptibilidad de sus juicios, está conectado a la *conversión en algo natural* de las estructuras y de los marcos narrativos de organización de la experiencia. No es posible al sujeto que se distancie de sus propias construcciones, rectificando críticamente sus pretensiones a partir del azar y las contingencias de la experiencia, desconfiando de su sistematicidad y de su exigencia absoluta de sentido y conexión, porque estas construcciones fueron convertidas en algo natural. Por tanto, *no sería incorrecto ver en esta forma inmanente de adhesión a sus propias creencias, un efecto mayor de lo que en teoría social llamaríamos simplemente de cosificación*. (Safatle, 2011:223-224, cursiva del autor).

Si la paranoia, más allá de una sencilla anomalía, caracteriza un “esfuerzo inconsciente de la consciencia por conocer la mortal ley en virtud de la cual la sociedad perpetúa su vida”, como decía Adorno en el aforismo 103, el momento inconsciente de ese esfuerzo se materializa aquí, como indica Safatle, como “conversión en algo natural de las estructuras y de los marcos narrativos de organización de la experiencia”. Y, con ello, sería posible comprender esa “adicción en la causalidad” y “en la fundamentación” a que se refiere Safatle justamente desde la tensión entre conmensurabilidad e inconmensurabilidad de la realidad social. La concatenación causal de las fantasías de persecución, desde esa perspectiva, resultarían de la desesperación del sujeto en tornar visible la violencia social que el individuo es incapaz de agarrar en una “relación de ceguera”. Por ello, la paranoia se constituye, desde una perspectiva epistémica, como “necesidad compulsiva del desenmascaramiento”: el desenmascarar, en este caso, es el intento de dar concreción a la opacidad de lo real capturándolo en cadenas causales.

En este punto, nos gustaría volver al aforismo 90 una vez más para interpretar mejor, desde la concreción de la cuestión específica de la educación en el modo de hablar, esa dinámica entre conmensurabilidad, inconmensurabilidad y desenmascaramiento. Teniendo en cuenta las reflexiones que presentamos sobre sacrificio y promesa de compensación en la sección anterior, podemos decir que, en tal proceso de adiestramiento en la manera de hablar, al lograr adherirse a un uso instrumentalizado del lenguaje, es decir, al abstraer el lenguaje cada vez más, separándolo de la concreción de aquello que se necesita expresar, el sujeto en formación espera poder, eventualmente, volver a tal concreción y ser compensado por completo. En otras palabras, dentro de la estructura de sacrificio y promesa de compensación, uno se ve obligado a desviar la expresión de la concreción de la experiencia del aquí y ahora, se ve obligado a renunciar a la relación entre “expresión

y cosa”, con la promesa de que, un día, tal desviación cesará y finalmente se le permitirá relajar la autovigilancia de la adhesión a los protocolos de comportamiento en los que se adiestra y, con ello, reflexionar sobre y expresar lo que se necesita expresar —lo que en “*Constanze*” se llamaba “dispensa del trabajo”.

Pero sucede todo lo contrario: cuanto más logra un individuo reprimir su subjetividad, o mejor, reprimir el esfuerzo por objetivar lo subjetivo, y cuanto más uno se integra en la estructura del habla prevalente, menos capaz es de hacer algo diferente de eso. Es decir, el uso instrumentalizado del lenguaje no se reduce en ese proceso simplemente a un tipo de lenguaje, sino se convierte en la totalidad del lenguaje: es todo lo que uno sabe hacer. Por lo tanto, toda palabra está, incluso cuando no es pronunciada explícitamente, en todo momento inevitablemente marcada por esa estructura de represión, vigilancia y persecución de cualquier impulso de objetivación del momento personal, el cual, no obstante, está siempre inevitablemente presente como aquello que deberá ser compensado. Y está presente, sin embargo, sin concreción, como referencia abstracta que sustenta el sacrificio, ya que su material no puede jamás ser trabajado por la consciencia, por la continua postergación de esta última de un momento al otro hacia un futuro incierto en que se alcanzaría la prometida compensación.

Dicho de otro modo, lo que sustenta esa estructura, aunque de modo indirecto en abstracción, es la promesa de que algún día se permitirá que ese material reprimido en la experiencia salga a la luz para ser compensado: la promesa de “dispensa del trabajo” de que hablaba “*Constanze*”, es lo que mantiene al hablante en constante expectativa ante ese momento, en el que presuntamente se permitirá que todo fluya libremente. Desde esa perspectiva podemos percibir aún más matizadamente como aquel que “madura pronto” es un ‘*Vexierbild*’ de la realidad y, con ello, esto nos da indicios para la interpretación de la misma: su anticipación del futuro y su compulsión en superar la progresión del presente hacia el futuro, más allá de una anomalía, emerge en la percepción concreta de la violencia inherente al proceso de adaptación e interiorización de la autoridad externa en la formación instrumental de la vida desde la infancia hacia la adultez. Surge de su intolerancia a la violencia de la discrepancia entre sacrificio y promesa de gratificación.

De ese modo, la adaptación misma a la realidad y la formación de un sujeto que tiende a operar de manera instrumental se sustentan contradictoriamente sobre la promesa de su fin. Y, si ni la propia vida privada constituye refugio para tal formación

instrumental —si el amor, como indicamos el capítulo anterior, y las actividades de tiempo libre, como indicamos más arriba, son formadas del mismo modo que determina el mundo sistemático de la vida pública como vida de trabajo y consumo—, la posibilidad de que la instrumentalidad sea superada se torna cada vez más una ilusión. La paranoia, de esa manera, no emerge de la nada en el aforismo 90: “nada le sucede a la humanidad solo por fuera” y “el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo” se debe a que, la totalización social de la lógica del sacrificio socava toda posibilidad de compensación, porque la prevalencia del lenguaje instrumentalizado como única forma de lenguaje impide la posibilidad de una formación no instrumental del lenguaje. El sujeto, con ello, en su subjetivación instrumental, persigue a sí mismo, socava a sí mismo.

La paranoia, entonces, con su sentimiento de persecución general, está conectada con la predominancia de la estructura de represión, vigilancia y adaptación a la evaluación externa en el uso del lenguaje, mucho más allá de los ámbitos de la competencia abierta hacia áreas como la educación escolar, las interacciones sociales privadas e incluso el tiempo de ocio y entretenimiento. El “sistema omniabarcante”, al que se refiere el aforismo en sus primeras líneas, se expone aquí como un sistema, ya que un uso del lenguaje que se sabotea a sí mismo impregna a todos los ámbitos de la vida, lo que nutre el sentimiento de persecución omnipresente, marcando todas y cada una de las palabras, y convirtiendo la paranoia parte en constitutiva del lenguaje mismo. En otras palabras, esa forma de discurso persigue a su propio usuario al impedirle lograr lo que quiere y necesita y lo que le fue prometido. Si lo expresamos de manera aporética: uno usa el lenguaje de una determinada manera con la esperanza de decir algo que ese mismo uso del lenguaje le impide de decir. El lenguaje instrumental fetichiza como natural la escisión socialmente constituida entre “expresión y cosa” y, la violencia de esa fetichización, se manifiesta en concreto en la desesperación del paranoico por superar la distancia entre razón y realidad a través de la forma que produce esa distancia misma como insuperable³⁸.

³⁸ En el fragmento “La industria cultural” de *Dialektik der Aufklärung* es posible encontrar una serie de discusiones sobre el lenguaje que se articulan con la discusión que desarrollamos aquí. Cf. en especial la secuencia de las páginas 209 a 212, que empieza con la afirmación, que resuena con el aforismo 90, de que “Cuanto más íntegramente se resuelve el lenguaje en pura comunicación, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen, al mismo tiempo, esas palabras. La desmitologización del lenguaje, en cuanto elemento del proceso global de la Ilustración, se invierte en magia.” (Adorno, 1998:2009) En la página 212, a ese respecto, se repite la referencia a “la niña”: “La forma en que una

No obstante, no es nada sencillo o evidente que la formación discursiva socialmente predominante en el mundo contemporáneo sea sistemáticamente contradictoria y, por ello, aporética. Por el contrario, “hace falta la totalidad de la razón para romper su hechizo”, y, en general, nuestra tendencia, dado que estamos estructurados a través de ese lenguaje, es persistir e insistir en ese hechizo. Eso es, al fin y al cabo, justamente en lo que fuimos adiestrados desde temprana edad: a hacer las cosas aprendidas de la manera más natural posible. Y no tenemos ninguna alternativa inmediata a eso, ya que, este modo de proceder, es lo que da forma al “esfuerzo inconsciente de la consciencia” de conocer la realidad. A ese respecto, la “adicción en la causalidad” a que se refiere Safatle, con la imposibilidad de que el sujeto “se distancie de sus propias construcciones, rectificando críticamente sus pretensiones a partir del azar y las contingencias de la experiencia” (Safatle, 2011:224), tiene su causa en la propia prevalencia generalizada en la sociedad contemporánea de la forma sistema y su carácter instrumental, que reduce la realidad a encadenamientos causales.

Además, en muchos niveles, la realidad social provee al sujeto de muchos motivos para creer que el problema sería más la maldad del mundo externo que la propia forma que da cuerpo a su existencia en los más pequeños detalles. La inconsistencia del mundo, por ejemplo, ofrece a un sujeto, quien busca consistencias causales en todas partes, motivos para sospechar que, en realidad, los otros conspiran contra él, aunque lo haga todo de manera adecuada. Desde todos los momentos de nuestra infancia en los que, los adultos a nuestro cargo —padres, madres, profesores— fueron algo aleatorios e injustos en sus juicios hacia la competencia visceral en la vida adulta, en la que ser elegido o no para un puesto de trabajo puede estar influido por criterios de evaluación sesgados como el género o la etnia, o incluso por vanidad o capricho, la vida se llena de momentos que llevan a la sospecha de que, los otros, se encuentren todos en una gran conspiración contra nosotros. A ese respecto, la propia dinámica de competencia de todos contra todos, en su intensidad e inevitabilidad incesantes, impide al sujeto tomar distancia de ella misma hacia una interpretación crítica del hechizo, el cual convierte lenguaje instrumentalizado en palabra de poder.

niña acepta y cursa el compromiso obligatorio, el tono de la voz en el teléfono y en la situación más familiar, la elección de las palabras en la conversación” “revela el intento de convertirse en el aparato adaptado al éxito, hasta en los movimientos instintivos”.

“Y, en mi ingenuo horror, a menudo me parecía como si el Estado total se hubiese inventado expresamente contra mí, para hacerme después aquello de lo que, en mi infancia, en su pre-época, fue temporalmente eximido”, nos decía Adorno en el aforismo 123. Y, a partir de las interpretaciones que presentamos de las imágenes del fascismo desde las experiencias en la escuela, podemos percibir cómo la formación escolar en protocolos de comportamiento instrumentales consistentes está marcada por una continua inconsistencia: incluso los mejores alumnos sufren violencias todo el tiempo y, los profesores, muchas veces terminan por fetichizar a y confraternizar con los malos alumnos, muchas veces castigando a aquellos que presuntamente se adaptaran mejor al sistema. A ese respecto, si el comportamiento de los “cinco patriotas” se constituía en la manipulación brutal de la realidad —de decir, por ejemplo, que lo inmediatamente malo, el sufrimiento físico, en realidad, sería lo bueno, un acto de integración amorosa en el grupo de amigos—, podemos percibir, en esa inconsistencia, misma una materialización de la dinámica contradictoria más general, en que se afirma que el sacrificio llevará al fin del propio sacrificio. El paranoico, con ello, es llevado a fijarse en estos momentos de inconsistencia de la realidad como resultado de la mala aplicación por las otras personas de la forma sistema, reprimiendo la consciencia del carácter aporético de la prevalencia social misma de esa forma.

Efectivamente, ya en “*Constanze*”, la insistencia en la fidelidad como obsesión compulsiva creía que debía contraponerse a la sociedad como algo externo, es decir, a sus “intrigas” exteriores, que buscarían socavar al amor. A ese respecto, si la obsesión, más allá de una anomalía sin forma, se presentaba ahí como realización radical de la fidelidad, en particular, y, en general, del principio sistemático de la definición en su insistencia mecánica sobre un mismo objeto, podemos percibir, en concordancia con lo que decía Safatle sobre la “conversión en algo natural de las estructuras y de los marcos narrativos de organización de la experiencia”, cómo la paranoia emerge aquí no como una ruptura de la razón instrumentalizada, sino como el intento de ejecución radical de su principio de reducir la realidad a encadenamientos causales y jerarquías. Y, con ello, el mundo exterior se convierte en materia caótica, que debe ser organizada instrumentalmente por el sujeto —un principio que este interioriza desde edad temprana, por ejemplo, en el adiestramiento en el modo de hablar y la represión de todos sus impulsos que no encajen en los protocolos de comportamiento a que debe adaptarse.

A ese respecto, si en el capítulo primero hemos indicado un momento de verdad según Adorno de la separación entre fenómeno y cosa en sí en Kant, es oportuno indicar aquí una de sus limitaciones justamente en la petrificación de esos dos elementos como absolutamente contrapuestos, es decir, no dialécticamente mediados. A ese respecto, afirma Adorno en *Probleme der Moralphilosophie* que se puede decir

[...] que Kant en realidad —y esto es también una expresión en el convertirse en contenido [*Verinhaltlichung*] de la llamada ética kantiana abstracta o formal— transforma la ética del trabajo de la sociedad burguesa, es decir, la norma del proceso de producción de bienes, bajo el cual se encuentra toda la sociedad burguesa, en una norma filosófica más elevada; que esta relación social de la necesidad del trabajo social como norma suprema y obligatoria, se ha sedimentado en él en un principio; y que, para él, el mal radical no es en realidad nada más, sí, casi habría que decir, que pereza, es decir, como algo que, de ninguna manera, ha estado a la altura de este desiderátum de la sociedad burguesa.” (Adorno, 2015:195)

La razón kantiana, con ello, subraya Adorno, en la separación radical entre cosa en sí y fenómeno, se convierte en pura acción de manipulación de lo real desde categorías, renunciando a aquel impulso que recupera Hegel de penetrar en la cosa misma. Es esa actividad incesante de la manipulación del mundo por el sujeto desde categorías que el paranoico, más allá de una presunta irracionalidad, encarna tan radicalmente.

Por lo tanto, si la razón y el lenguaje, en su instrumentalización, son reducidos a la organización de concatenaciones causales, y, con ello, todo aquello que no puede reducirse a esa cuantificación debe ser sacrificado en favor de la promesa de una compensación futura bajo el miedo de la punición para aquellos que no lo hagan; si este mecanismo de represión es interiorizado por el sujeto hasta el punto de tornarse como si natural, ya que no hay espacios sociales donde el sujeto pueda practicar otra formación del lenguaje y de la razón; y si, en la vida adulta, más y más aumenta la discrepancia entre sacrificio y pequeñas gratificaciones con la promesa de compensaciones más grandes en el futuro; si todo esto es así, entonces, esa anticipación se torna intolerable, y el deseo de encerrar la progresión del presente hacia el futuro, de lo subjetivo hacia lo objetivo, de la infancia hacia la vida adulta, da impulso al sujeto para aplicar radicalmente la herramienta que, presuntamente, podría realizar esa progresión, es decir, la forma sistema. Las inconsistencias del mundo no aparecen para ese sujeto desesperado como indicio de un problema de esa herramienta misma sino como confirmación de que se necesita aplicarla sobre el mundo, para que

este se vuelva consistente y coherente —así como la fidelidad amorosa intentaba superar la forma sistema sistemáticamente.

Con ello, la diferencia entre aquel que “madura pronto” de los que maduran de manera presuntamente normal, así como la del paranoico con las personas caracterizadas como normales, no se encuentra en su no adhesión a la forma de vida prevalente, sino en su intolerancia, por un motivo o por otro, a la violencia de la anticipación continua de un futuro que debería redimir el pasado y el presente sacrificados y que, sin embargo, nunca llega. El lenguaje instrumentalizado, presuntamente más rápido y eficaz se presenta entonces, desde esa perspectiva, como muy lento e ineficiente: en lugar de posibilitar el esfuerzo por penetrar directamente en lo que queremos expresar, en lugar del impulso a la elaboración expresiva, el modo de hablar tiene que dar rodeos interminables a través de los modos de discurso previamente determinados, adecuándose a ellos, con la promesa de una compensación futura.

La “sensibilidad premonitoria” lleva a “aquel que madura pronto” y al paranoico a la desesperación porque, al contrario de lo que sucede en los que se adaptan más adecuadamente al sistema, con esta sensibilidad premonitoria, llegan a la anticipación del carácter aporético de la dinámica entre sacrificio y compensación, de que el primero, en su prevalencia, excluye la posibilidad de la segunda, postergándola indefinidamente. En esa desesperación, sin embargo, no logran reflexionar sobre esa aporía y, con ello, insisten, de un modo desesperado y radical, en la forma sistema para intentar superarla en su instrumentalidad, que supone un encadenamiento progresivo entre etapas en la formación de los individuos y sus vidas.

Podemos señalar, de esa manera, que la inconmensurabilidad que desespera al paranoico tiene relación con la discrepancia insuperable entre sacrificio y promesa de compensación. Está conectada con la aporía que resulta al intentar ir más allá del sistema a través de él mismo. Es decir, se trata de la inconmensurabilidad que se produce en el intento de articular la negatividad de la vida social a partir de la forma que constituye esta vida misma en vida dañada, a saber, la forma sistema,. Así como esta no era capaz, tal y como expusimos en el capítulo anterior, de reflexionar sobre y transformar críticamente al “anhelo” del sujeto, aquí tampoco lo logra hacer con la “sensibilidad premonitoria”, las “fantasías de persecución”, las “predisposiciones al miedo” y tampoco con la paranoia. De hecho, como señalamos en el capítulo anterior, el carácter aporético de la vida dañada implica la repetición sistemática de las mismas

contradicciones sin fin, de manera que, la vida en aporía, es inevitablemente marcada por la sensación de su inevitable e inexplicable tendencia al fracaso: vivir en aporía implica vivir con la impresión de que la vida persigue sin fin a quién la vive, una impresión materializada en las últimas consecuencias en la paranoia.

El problema que se presenta entonces ahora es intentar interpretar cómo *Minima Moralia* busca actualizar la potencialidad crítica de aquellos elementos — “sensibilidad premonitoria”, las “fantasías de persecución”, las “predisposiciones al miedo”— de manera que su contenido de verdad pueda transformarse en crítica social. Para ello, nos gustaría en la próxima sección, antes de reflexionar con más detalles sobre la elaboración textual del aforismo de Adorno en su esfuerzo de escribirlo, examinar mejor la relación entre paranoia y forma textual a partir de la consideración de un tipo de dicho breve que, como los *slogans* del capítulo anterior, muchas veces no es clasificado como tal, a saber, los horóscopos. Intentaremos indicar en lo que sigue cómo estos articulan su brevedad produciendo y reproduciendo el habla instrumentalizado y su paranoia inherente que presentamos hasta aquí, basándonos en las consideraciones que el propio Adorno desarrolló sobre ese tipo de textos en su investigación *The Stars down to Earth* (*Desde las estrellas hacia la Tierra*).

4. Horóscopo, brevedad asertiva y paranoia en *The Stars down to Earth*

En su artículo “*Adorno’s Advice: Minima Moralia and the Critique of Liberalism*” (“El consejo de Adorno: *Minima Moralia* y la crítica del liberalismo”), Jakob Norberg se concentra en la relación entre el libro de Adorno y los libros de consejos. El comentarista escribe que “el volumen de Adorno reflexionó, pero también participó en formatos establecidos de comunicación social que lo hicieron reconocible como un libro de consejos” (Norberg, 2011:398) y, con ello, que:

Adorno, entonces, ofreció consejos, y no fue el único que lo hizo en Alemania Occidental en la década de 1950; de hecho, *Minima Moralia* fue parte de un boom editorial nacional en el género de la literatura de consejos. En el estudio cuantitativo de Horst-Volker Krumrey sobre las tendencias en la literatura de conducta, definida en términos generales, de 1870 a 1970, la década se destaca como un período de mayor actividad. La búsqueda por libros que ofrecían orientación sobre la interacción social, el comportamiento y problemas morales es comprensible en el contexto de los cambios económicos y políticos en Alemania Occidental en esa época, como el aplanamiento de las distinciones de clase [...], así como el deseo de superar o al menos cubrir los protocolos del período nazi. La combinación de resurgimiento económico e intento de restauración cultural dio como resultado un deseo generalizado de dominar la formación de modelos de relación social y un consiguiente giro hacia libros que

prometían aliviar la inseguridad sin reintroducir demandas de lealtad absoluta o estructuras de mando³⁹. (Norberg, 2011:399)

Minima Moralia, de hecho, se localiza a sí misma de modo consciente —como ya hace explícita la dedicatoria a Max Horkheimer— en un momento en que, lo que antes se llamaba esfera privada fue invadida, de manera progresiva, por la lógica sistemática de su opuesto, por la esfera pública. De este modo, encontramos ahí un proceso en que la aspiración del pensamiento moral a una visión totalizante es criticada en favor de directrices de comportamiento presuntamente más débiles y fluidas, con la identificación entre autoridad y fascismo que se materializaría en el ámbito moral como “lealtad absoluta”⁴⁰.

La perspectiva que propone aquí Norberg nos parece muy oportuna por centrarse, como también hacemos nosotros, en la manera en que la elaboración textual de Adorno se constituye gracias a una tensión con “formatos establecidos de comunicación social”. Además, su posición no es la de reducir sin más *Minima Moralia* a una confrontación con los libros de consejos, sino de abrir una nueva perspectiva particular sobre el impulso crítico que dirige la composición del libro. De manera similar, como nosotros no pretendemos reducir *Minima Moralia*, sin más, a un texto que solo podría ser estudiado desde una interpretación a partir de la forma aforismo y de la brevedad.

En esta dirección, en el ámbito de la cuestión específica de este capítulo, Norberg subraya justamente el carácter instrumental de ese tipo de libro de consejos:

El gesto de *Minima Moralia* se hace visible en el contexto de esta corriente “hazlo tú mismo”, que el propio Adorno comenta: en dirección a una era de mayor prosperidad, libros de consejos en las dos naciones que conocía bien —Alemania Occidental y Estados Unidos— vinculaban los modelos de autodomínio con la perspectiva de una carrera rápida. En términos más generales, el atractivo de los libros que prometen una mayor agencia e influencia radica no solo en la esperanza de logros futuros, sino quizás también en la fiebre de poder que proporciona el mero consumo de ellos. [...] Su popularidad depende de su evocación de fantasías prefabricadas por triunfar, enriquecerse, dominar el entorno social o, aparentemente más modestamente, tranquilizarse. (Norberg, 2011:407)

³⁹ El estudio referido de Krumrey es *Entwicklungsstrukturen von Verhaltensstandarten: Eine soziologische Prozeßanalyse deutscher Anstands- und Manierenbücher von 1870 bis 1970*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

⁴⁰ En la segunda lección de su curso *Probleme der Moralphilosophie*, Adorno se ocupa de esa cuestión desde la perspectiva de los matices específicos que en la contemporaneidad recibió la distinción entre ética y filosofía moral, indicando, justamente, como la primera adquiere un sentido de un presunto respecto a lo individual contra el supuesto autoritarismo de la filosofía moral (Adorno, 2015:26-30).

A ese respecto, estos libros emergen como otra materialización de la interiorización de protocolos de comportamiento instrumentales que presentamos anteriormente. Ya en la vida adulta, el sujeto busca más y más indicaciones de cómo pertenecer al poder, lo que justifica que el consumo de esos libros sea acompañado de una “fiebre de poder”: uno siente que participa, como consumidor, a lo que se reduce el sujeto en su tiempo presuntamente libre, que forma parte de la ola masificada de la distribución de conocimientos instrumentales de éxito. A ese respecto, si, como Norberg mismo afirma, algunos aforismos específicos de *Minima Moralia* tienen una composición que los aproxima, ya sea formalmente ya sea temáticamente, a textos de consejo — como “*Bangemachen gilt nicht!*”, del capítulo anterior, en que situaciones de interacción social específicas son presentadas y examinadas—, si tomamos la perspectiva de Norberg desde el problema más amplio de la racionalidad instrumental, podemos percibir cómo todos los aforismos, de una manera u otra, se constituyen teniendo en cuenta la desesperación del sujeto por determinar cómo reflexionar sobre y actuar en un mundo inestable e incommensurable.

Efectivamente, la cuestión de la incommensurabilidad emerge también en el artículo del comentador americano con respecto al intento de Adorno de subvertir la lógica interna de los libros de consejo:

La preocupación de *Minima Moralia* por la orientación moral y la actividad cotidiana del lector, que está implícita en la presentación continua de consejos, no se basa en una creencia continua en los medios del sujeto individual. El texto habla de cuestiones que aparecen en el marco de atención y comprensión del individuo y, sin embargo, cuestiona constantemente que este sea un ámbito de acción significativo. Esta contradicción puede explicar el efecto agotador del volumen sobre el lector, pero también apunta al carácter de la intervención de Adorno. Adorno empaqueta un diagnóstico teórico social en una forma genérica que se ve socavada por este mismo diagnóstico. El volumen habita y viola las convenciones de los consejos mediados textualmente para llamar la atención o, mejor, organizar la experiencia de la discrepancia entre la lógica de la sociedad y los recursos cognitivos y pragmáticos del individuo. Y realiza esta operación en el campo de un género particular por una razón claramente delineada: entregar una crítica del liberalismo clásico así como del mundo totalmente administrado. (Norberg, 2011:401)

La idea de que, en la composición de *Minima Moralia*, encontramos “un diagnóstico teórico social en una forma genérica que se ve socavada por este mismo diagnóstico”, efectivamente, señala cómo, sea como consejo, sea como aforismo, la composición de *Minima Moralia* busca explotar la negatividad que emerge, materializada lingüísticamente, de la incommensurabilidad entre la perspectiva individual y la fuerza abrumadora de la totalidad social. De esa manera, desde la perspectiva que estamos

trabajando en este capítulo, se trata de explotar la negatividad que emerge de la inconmensurabilidad entre la sociedad como sistema y la instrumentalidad de la forma sistema como modo de conocimiento de esa sociedad para la determinación de la acción. Lo importante es el hecho de que la forma sistema no logra objetivar la sociedad formada sistemáticamente.

A este respecto, nos parece también muy acertada la idea de Norberg de que en este tensionar formal emerge como una “experiencia de lo social”:

Con Émile Durkheim, sin embargo, Adorno afirma que existe una experiencia de la sociedad, aunque esta necesariamente duele. La sociedad aparece para los individuos como una fuerza abrumadora y, sin embargo, elusiva, o aparece sólo cuando se topan con innumerables obstáculos y frustraciones en sus intentos de asegurar un sustento y se ven obligados a concluir que toda su existencia está sujeta a automatismos extrañamente punitivos: las puertas se cierran por todas partes; todos los que conocen dicen que no. [...] *Minima Moralia* duele, con lo que quiero decir que el carácter genérico manipulado de este volumen y la implacable retórica que su manipulación desencadena, pretenden explorar la sociedad como experiencia. La afirmación de Adorno de que la experiencia individual aún puede ser un lugar de conocimiento social es tanto el proyecto de *Minima Moralia* como la premisa: el libro trata de organizar e inducir esta experiencia. (Norberg, 2011:409)

A ese respecto, podemos considerar cómo la estructura de reflexionar sobre y poner en tensión dualismos, como las entre desapego y fidelidad o, en este capítulo, entre habla y mudez, precocidad y tardanza, niñez y adultez, materializan, en el plano de la reflexión, la experiencia del topar con “innumerables obstáculos y frustraciones”, con “las puertas” que “se cierran por todas partes”. Sin embargo, el problema que se impone aquí es cómo reflexionar sobre esa experiencia social que duele, sin reproducirla mecánicamente, es decir, sin reproducir en un nivel de reflexión su carácter aporético sin más. En este punto no podemos coincidir con la idea de Norberg de que Adorno intenta llevar el lector a la “comprensión lúcida de su absoluta impotencia”, de que esa experiencia de lo social que duele se produce con un “efecto devastador y desempoderador del texto (que) se basa necesariamente en una promesa previa de empoderamiento” (2011:407). Pues eso implicaría que *Minima Moralia* intentaría simplemente reproducir a la violencia social para tornarla visible, lo que, sin embargo, nos llevaría a aporías paralizantes —y descuidaría el elemento crítico del duelo, con el que no se trata simplemente de presentar la pérdida de un objeto y la aporía en que se encuentran los intentos de recuperarla, sino de transformar esa pérdida del objeto para actualizar la bondad perdida.

Vamos a volver a este punto en las próximas secciones, donde presentaremos nuestra lectura de la manera en que *Minima Moralia* intenta ir más allá de la instrumentalidad de la forma sistema. Aquí, teniendo en cuenta esta perspectiva presentada por Norberg, nos gustaría de tratar brevemente de otro texto de Adorno en el que la cuestión del consejo instrumentalizante es central, a saber, su investigación sobre la sección de astrología del Los Angeles Times *The Stars down to Earth* escrito entre 1952 y 1953. En particular, vamos a centrarnos en la relación entre brevedad, asertividad y vaguedad que emerge de ese texto —aunque no presentada en estos términos específicos.

De este modo, podemos empezar nuestras consideraciones partiendo de la extraña yuxtaposición, subrayada frecuentemente por Adorno a lo largo de todo su estudio, en los horóscopos de periódicos de lo más instrumental con lo presuntamente más trascendental:

Solo hay manifestaciones aisladas de superstición obvia o irracionales manifestadas. La irracionalidad se mantiene más bien en un segundo plano, definiendo la base de todo el enfoque: se trata como algo natural que los distintos pronósticos y los consejos correspondientes se derivan de las estrellas. Las sutilezas astrológicas y la jerga astrológica, excepto los populares doce signos del zodiaco, están ausentes. Los aspectos más siniestros de la astrología, como el énfasis en las catástrofes y la fatalidad amenazadora, apenas se hacen sentir. Todo suena respetable, sosegado y sensato y la astrología como tal es tratada como algo establecido y socialmente reconocido, un elemento incontrovertible de nuestra cultura, como si fuera algo tímida de su propia tiniebla. Casi nunca los consejos prácticos ofrecidos al lector transgreden los límites de lo que uno encuentra en cualquier columna que trate sobre relaciones humanas y psicología popular. La única diferencia es que el escritor se apoya en su autoridad claramente mágica e irracional que parece estar extrañamente fuera de proporción con el contenido de sentido común de lo que tiene para ofrecer. (Adorno, 1974:19-20)

En otras palabras, un elemento de los horóscopos que llama la atención de inmediato es, justamente, la idea de que la “autoridad claramente mágica e irracional” de la determinación cósmica en general no puede ofrecer consejos sobre cuestiones más allá de los problemas más instrumentales de la vida diaria. De hecho, como indica Adorno a lo largo de su estudio, en los horóscopos que examinó, del periodo de noviembre de 1952 a febrero de 1953, los consejos se centran sobre todo en la organización y administración de las relaciones en el trabajo —en especial, con el estímulo de evitar conflictos y cultivar contactos con superiores y colegas que podrían traer beneficios en potencia a la carrera— así como del tiempo libre —especialmente con el estímulo al consumo, sea con actividades como ir al cine o a un restaurante, sea con la compra efectiva de productos. Esta tensión, de hecho, se encuentra objetivada

en el título mismo del estudio de Adorno: en inglés, una persona es “*down-to-Earth*” si es práctica, realista, razonable. Ya que “down” se puede traducir como “hacia abajo”, encontramos aquí una cierta ironía en el título: si para la astrología las estrellas vienen hacia abajo en dirección a la Tierra, es decir, el cosmos se dirige a la Tierra como a su centro, al mismo tiempo, solo lo hace de manera instrumental y de ninguna manera excepcional, es decir, lo hace “*down to Earth*”, con los pies en la tierra.

En la construcción de los horóscopos, Adorno encuentra un esfuerzo por mantener al lector siempre atento ante amenazas externas sin que, sin embargo, estas amenazas sean administrables o evitables a través del sentido práctico común. Con ello, peligros como los accidentes de tráfico están entre los preferidos de los horóscopos: aquí, así como aquellas gratificaciones que, como decía Maiso, ofrecen posibilidades de descargas de tensión “que no ponen en peligro la adaptación ni rompen los tabúes sociales” (Maiso, 2016:143), Adorno señala que “una amenaza como la de un accidente de tráfico no daña el narcisismo de los lectores debido a la completa exteriorización de la amenaza” (Adorno, 1974:31). Teniendo en cuenta lo que indicamos anteriormente sobre la paranoia, el sentido común instrumental de los horóscopos emerge aquí como una continua administración de la sensación de persecución social generalizada a través de la externalización del miedo y, al mismo tiempo, del estímulo al consumo como compensaciones que garantizarían la racionalidad del sistema en la distribución de gratificaciones. Es decir, los horóscopos, con su racionalidad instrumental en la administración del miedo, nos indican cómo lo presuntamente normal no se diferencia de lo paranoico en la ausencia de una sensación general de persecución, de la continua presencia de amenazas, sino en el éxito de una continuada contención y manutención de ese miedo a un nivel que estimule o al menos no impida al sujeto continuar trabajando y consumiendo⁴¹.

⁴¹ Con ello, es decir, con esa presuposición mutua entre paranoia y vida instrumentalizada, muy fácilmente emergen fenómenos de paranoia instrumentalizada, paranoia administrada, como en el ejemplo más obvio de las teorías de conspiración muy explotadas por gobiernos y personas autoritarias. Como nos dice Maiso: “En este sentido, los estudios de la teoría crítica del autoritarismo permiten relativizar el concepto de ‘normalidad’ y mostrar los mecanismos de perpetuación de la violencia en la cotidianeidad. [...] Estas formas de ‘falsa consciencia’ no ejercen una función ‘desocializadora’ o ‘patologizante’, sino normalizadora: reducen el coeficiente de fricción de los individuos resentidos, haciendo que sus instintos ‘asociales’ estén en sintonía con los de la masa de resentidos ajustados a la norma social. De esta manera permiten cerrar el círculo de dominación social y conformismo.” (Maiso, 2016:147)

A ese respecto, si la dinámica de conversión del lenguaje instrumentalizado en magia presentada en el aforismo 90 resuena directamente con la tesis de la inversión de la ilustración en mitología en medio de la paranoia fascista que da impulso a las reflexiones de *Dialektik der Aufklärung*, aquí, la administración del deseo de gratificación por los horóscopos con un incentivo al consumo, se encuentra con los *slogans* que presentamos en el capítulo anterior. De hecho, en la secuencia del pasaje de ese libro que presentamos en el capítulo anterior sobre la aproximación entre cultura y publicidad en la industria cultural, encontramos una reflexión sobre cómo esa aproximación se produce en medio de una “desmitologización del lenguaje” que lleva a la conversión de la palabra en magia (Adorno, 1998:209). En ese pasaje, leemos:

Las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente cosificadas a sus propios ojos que la idea de lo que les es específico y peculiar sobrevive sólo en la forma más abstracta: “personalidad” no significa para ellos, en la práctica, más que dientes blancos y libertad frente al sudor y las emociones. Es el triunfo de la publicidad en la industria cultural, la asimilación forzada de los consumidores a las mercancías culturales, desenmascaradas ya en su significado. (Adorno, 1998:209)

Lo particular de los sujetos se reduce a la “personalidad” que “no significa para ellos, en la práctica, más que dientes blancos y libertad frente al sudor y las emociones” en la reducción del individuo a un trabajador-consumidor instrumentalizado. De esa manera, así como los *slogans* de ese pasaje, los horóscopos asumen una función de sustentación de la lógica de la promesa de compensación por el sacrificio, es decir, de la administración instrumental de la negatividad que emerge de la pérdida de los objetos de amor, dirigiéndola al consumo e impidiendo que se articule en duelo crítico. A ese respecto, si los *slogans*, en el capítulo anterior, aspiraban a algún tipo de efecto expresivo con vistas al incentivo al consumo, aquí, los horóscopos se imponen como oriundos de fuerzas cósmicas con vistas tan simplemente, una vez más, al incentivo al trabajo y al consumo.

De esa manera, la articulación, aparentemente absurda, entre lo sobrenatural y lo mundano es interpretada por Adorno, justamente, como materialización del intento de equilibrar la instrumentalidad del día a día en la lucha por la supervivencia con la experiencia de la irracionalidad del sistema, de la que esa supervivencia depende en última instancia:

La irracionalidad de la fuente (de los horóscopos) no sólo se mantiene remota, sino que, también, se trata como impersonal y como si fuera una cosa: hay una filosofía subyacente a lo que podría llamarse supranaturalismo naturalista. Este aspecto “despersonalizado” y despiadado de la fuente supuestamente trascendente tiene mucho que ver con la amenaza latente que conjura la astrología. La fuente sigue siendo enteramente abstracta, inaccesible y anónima. Esto refleja el tipo de irracionalidad en el que el orden total de nuestra vida se presenta a la mayoría de los individuos: opacidad e inescrutabilidad. Las personas ingenuas no logran mirar a través de las complejidades de una sociedad altamente organizada e institucionalizada, pero ni siquiera las más sofisticadas pueden entenderla en términos claros de coherencia y razón, sino que se enfrentan a antagonismos y absurdos, el más flagrante de los cuales es la amenaza que a la humanidad trae la misma tecnología que se desarrolló para hacer la vida más fácil. Quien quiera sobrevivir en las condiciones actuales, se ve tentado a “aceptar” absurdos como el veredicto de las estrellas, en lugar de penetrarlos con pensamientos que implican malestar en muchas direcciones. De este modo, la astrología está realmente en armonía con una tendencia omnipresente. En la medida en que el sistema social es el “destino” de la mayoría de los individuos independientemente de su voluntad e interés, se proyecta sobre las estrellas para obtener así un mayor grado de dignidad y justificación en el que los individuos esperan participar. Al mismo tiempo, la idea de que las estrellas, si uno las lee correctamente, ofrecen algunos consejos, mitiga el mismo miedo la inexorabilidad de los procesos sociales que el propio astrónomo crea. Esta fase, la de la propia ambivalencia de la astrología, es explotada por el lado “racional” de la columna. La ayuda y el consuelo que brindan las despiadadas estrellas equivale a la idea de que, sólo quien se comporta racionalmente, es decir, logra un control total sobre su vida interior y exterior, tiene alguna posibilidad de hacer justicia a las exigencias irracionales y contradictorias de lo existente mediante la adaptación. Así, la discrepancia entre los aspectos racionales e irracionales de la columna, expresa una tensión inherente a la realidad social misma. “Ser racional” no significa no cuestionar las condiciones irracionales, sino sacar lo mejor de ellas desde el punto de vista de los propios intereses privados. (Adorno, 1974:20-21)

La “opacidad”, así como el “aspecto despersonalizado” de una autoridad externa, es la culminación, en la vida adulta, del proceso de abstracción de la experiencia que empieza, como indicamos anteriormente, ya en la infancia. Sin embargo, en la instrumentalización a que uno debe someterse para ser capaz de realizar adecuadamente las tareas que le son asignadas a cada momento, esa autoridad aparece siempre mediada por individuos que ocupan posiciones más elevadas en las jerarquías de poder —progenitores, maestros, jefes—. Estos son los que que indicarían los procedimientos adecuados para que uno pueda aproximarse más y más a aquella autoridad.

Esa progresión se conecta, efectivamente, con la lógica de un continuo sacrificio a través del trabajo que un día sería recompensado. O mejor expresado, esa progresión en etapas —envejecer, alcanzar posiciones de poder más altas, acumular investiduras y propiedad— da la apariencia de naturaleza a esa lógica en que, uno al mismo tiempo aspira a la compensación, pero se resigna con pequeñas compensaciones, desde la intuición de que esa compensación no va a llegar jamás. “El sistema social es el ‘destino’ de la mayoría de los individuos independientemente de su voluntad e interés” y, en la intuición de que uno en realidad no tiene opciones, de

que desde la edad temprana toda su vida fue proyectada y anticipada como un continuo sacrificio, sin una compensación proporcional, uno no puede hacer nada más que, al menos, creer en la racionalidad del sistema que determina su vida, sin que se pueda acceder a él, sin que se pueda comprender su dinámica. A ese respecto, “quien quiera sobrevivir en las condiciones actuales, se ve tentado a aceptar absurdos, en lugar de penetrarlos con pensamientos que significan malestar en muchas direcciones” (Adorno, 1974:20), y ya en la niñez, los alumnos estándar, que representan el “término medio”, son justamente aquellos que aceptan que se rompa la conexión entre “expresión y cosa”. Sin embargo, incluso las presuntas anomalías de la presunta normalidad, como indicábamos en los casos de los que maduran pronto y de la paranoia, no rompen con la creencia en la racionalidad última del inescrutable sistema, sino acaban por reforzarla.

De manera general, de nuevo, nos encontramos aquí con el problema de la inconmensurabilidad: los sujetos intentan conocer el mundo y tomar decisiones a través de una racionalidad instrumental que, sin embargo, es incapaz de objetivar la lógica de ese mundo y, con ello, de las acciones que tomamos. Lo que estas consideraciones sobre los horóscopos nos ayudan a percibir, sin embargo, es la manera en que esa inconmensurabilidad adquiere una apariencia de naturaleza, a través de la presuposición de una racionalidad más profunda de la “fuente” que, si permanece opaca, al menos garantizaría que la instrumentalización sistemática de la existencia, más allá de algo irracional, tendría una base sólida para operar. A este respecto, la compulsión de aquel que “madura pronto” y del paranoico en establecer las conexiones causales en todos los detalles del mundo, presupone, en su desesperación compulsiva, en el esfuerzo continuo de un intento de organizar más y más la realidad sin que, no obstante, uno pueda jamás efectivamente llegar a un fin, que al menos, aunque inaccesible, existe una racionalidad por detrás del todo a la que uno se aproxima progresivamente⁴².

⁴² Aunque no podamos desarrollar esta cuestión aquí, es oportuno indicar cómo este problema se pone en conexión inmediata con la cuestión de la determinación en la dicha “disputa positivista” de la sociología como ciencia en los años 60 entre Adorno y Karl Popper. La idea de una progresión negativa de la ciencia de Popper, que se basa en la idea kantiana —aunque de manera dinámica, no estática, sin la presuposición de una teoría científica final, como Kant hacía con la física de Newton— de que la cosa en sí es inaccesible pero al mismo tiempo de cierta manera tiene algún tipo de racionalidad que permite una conexión con los procedimientos instrumentales de la ciencia cuantificada, cuando extendida al campo de las ciencias sociales inevitablemente tiende a la fetichización de las contradicciones sociales. A ese respecto, justamente en los términos de que hablamos aquí, dice Adorno en su *“Einleitung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”*

A este respecto, la absurda yuxtaposición de la trascendencia de un presunto orden cósmico con la idea de que, a esta trascendencia, interesaría la manera en que uno conduce su coche en dirección al supermercado más próximo se pone en conexión con la discrepancia más general entre, de una parte, un sistema del que depende la supervivencia de todos y que se presenta lleno de “absurdos” y de “exigencias irracionales y contradictorias” y, de otra, una forma de reflexión sobre el mundo, la del sistema, que intenta instrumentalmente organizar esa misma realidad “en términos claros de coherencia y razón”. En otras palabras, en esa yuxtaposición absurda de lo más trascendente con lo más mundano del horóscopo se permite percibir la inadecuación de la forma sistema para objetivar el mundo que se produce a partir de y que, así, reproduce esa forma misma.

Por el contrario, el lenguaje presuntamente desencantado por la instrumentalización está, al mismo tiempo, en realidad, encantado por la promesa de que una formulación acertada de las palabras produciría un efecto de poder en el mundo: como un hechizo, se espera que una determinada combinación de palabras va a producir un determinado efecto en la realidad. Uno debe, por ensayo y error, examinar y catalogar las situaciones del mundo para intentar adivinar cuándo y cómo utilizar cada combinación de palabras para conseguir lo resultado esperado, es decir, la aprobación de los otros de que se utilizó el hechizo adecuado. Con ello, los absurdos del delirio paranoico, en su intento de desenmascarar lo mágico por detrás de lo presuntamente lógico del mundo, se presenta no como anomalía, sino, una vez más, como ejecución radical del mal encantamiento del lenguaje, en medio de su tecnificación que se presenta incluso en los casos de los sujetos dichos normales.

El que la inconmensurabilidad del mecanismo social adquiriera una apariencia de naturaleza, que viene acompañada de la fetichización de la forma sistema como única forma posible de reflexión, se materializa finalmente, además, en el aislamiento del sujeto y la fragmentación de la experiencia, ya que, en medio de la prevalencia de

(“Introducción a la ‘disputa sobre el positivismo en la sociología alemana’”): “la conmensurabilidad del objeto sociedad al sujeto cognoscente existe tanto como no existe; tampoco es fácil conciliar con la lógica discursiva. La sociedad es al mismo tiempo inteligible e ininteligible. Inteligible en la medida en que la realidad objetivamente determinante del cambio que en ella se da implica abstracción, implica, de acuerdo con su propia objetividad, un acto subjetivo: en él se reconoce el sujeto verdaderamente a sí mismo. [...] Pero la racionalidad objetiva de la sociedad, la del cambio, va alejándose, en virtud de su propia dinámica, del modelo de la razón lógica. [...] La ininteligibilidad no se limita a designar algo esencial de su estructura, sino también la ideología por medio de la que se protege contra la crítica de su irracionalidad.” (Adorno, 1973:25-26)

la instrumentalidad, “ser racional significa no cuestionar las condiciones irracionales, sino sacar lo mejor de ellas desde el punto de vista de los propios intereses privados”. Desde la perspectiva de la cuestión del adiestramiento del modo de hablar, por ejemplo, si uno no puede reflexionar sobre lo que dice a partir de la inmanencia de su experiencia, sino que debe aprender qué protocolos de habla son adecuados a cada “situación”, de manera que debe en su vida progresivamente testar esa presunta adecuación adquiriendo “instrucciones probadas”, cada interacción social se aísla en sí misma como una prueba sobre si, el sujeto es capaz de propiamente aplicar los protocolos de habla adecuados o no.

El prójimo, como dijimos anteriormente, se reduce a simple cosa sobre la que uno debe aplicar los protocolos de comunicación adecuados, y, con ello, el fin de la relación entre “expresión y cosa”, implica también el fin de la relación de los sujetos entre sí, así como el del sujeto consigo mismo. Con ello, “el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo”, en la dinámica del sacrificio interminable y de la continua amenaza externa de que uno sea descartado por el sistema, no solo porque el habla se socava por el miedo de presentarse como inadecuado, sino también porque el hablar se convierte en “palabra de poder” que, en realidad, extingue al otro, un hablar repetitivo que en su “ventriloquia” no dice nada, reprime y enmudece sobre lo que efectivamente se necesita hablar.

En este punto, nos gustaría centrarnos en la cuestión de la brevedad del horóscopo y del consejo, en su articulación de la tensión entre la “opacidad” de la “fuente” y la instrumentalidad del día a día en las interacciones sociales. Más en concreto, nos gustaría de centrarnos en la manera en que la brevedad explota, como un ‘*Vexierbild*’, extremas asertividad y vaguedad, para articular instrumentalidad y opacidad. A ese respecto, es interesante considerar, muy de acuerdo con lo que indicaba Norberg sobre cómo la búsqueda por libros de consejo es alimentada por textos “que prometían aliviar la inseguridad sin reintroducir demandas de lealtad absoluta o estructuras de mando” (Norberg, 2011:399), la manera en que los horóscopos equilibran autoridad y una presunta libertad:

La única diferencia sustancial, que los astrólogos más sofisticados pueden señalar entre ellos y la tribu de los observadores de cristales, es su aversión a las profecías no limitadas, una actitud presumiblemente debida a la precaución. Reiteran continuamente que no son deterministas. Aquí se alinean con el patrón de la cultura de masas moderna que protesta tanto más fanáticamente por los principios del individualismo y la libertad de la voluntad cuanto más se desvanece la libertad de acción real. La astrología intenta alejarse del fatalismo crudo e impopular estableciendo fuerzas externas que operan sobre la decisión del individuo, incluido

el propio carácter del individuo, pero le deja a él la elección final. Esto tiene importantes implicaciones socio-psicológicas. La astrología asume el estímulo constante de las personas para que tomen decisiones, por inconsecuentes que sean. Está prácticamente dirigido a la acción a pesar de toda la altiva charla sobre secretos cósmicos y meditación profunda. [...] Además, la idea de que la libertad del individuo no equivale más que a sacar lo mejor de lo que permite una determinada constelación de estrellas implica la misma idea de ajuste a la que la afinidad se ha señalado anteriormente como uno de los rasgos de la astrología. Según este concepto, la libertad consiste en que el individuo asuma voluntariamente lo que de todos modos es inevitable. La cáscara vacía de la libertad se mantiene solícitamente intacta. (Adorno, 1974:22-23)

La transformación en algo natural de la inconmensurabilidad entre un sistema que determina la vida del sujeto y la lógica instrumental, que no le permite objetivar a ese sistema, se manifiesta en esa dinámica de los consejos de estimular a la acción más y más sin que uno, sin embargo, pueda efectivamente articular para sí mismo lo que está haciendo. A este respecto, incluso la acción desenfundada instrumental que “no equivale más que a sacar lo mejor de lo que permite una determinada constelación de estrellas”, necesita presuponer una racionalidad del todo social que, frecuentemente, no se muestra real. Dicha racionalidad se presenta como una ilusión sea con la crítica al ideal del mérito —en lo que, como indicaba Adorno en el aforismo 101, “la sociedad” desconfía de los que maduran pronto “como negación visible de la ecuación de esfuerzo y éxito”, ya que terminan en la vida adulta como maduros inmaduros económicamente no funcionales—, sea con las cada vez más repetidas crisis económicas del capitalismo tardío que torna el planeamiento instrumental de la vida más y más inestable o incluso imposible.

Esa inestabilidad misma del sistema económico, así como la inestabilidad la dinámica entre sacrificio y promesa de compensación, como mostramos anteriormente, penetra y forma el lenguaje y la consciencia, así como la lógica de la consumación formaba al deseo en “*Constanze*”. De hecho, tal inestabilidad fundamental viene acompañada de la desesperación del sujeto de que exista una posibilidad de escape a la dominación general de la totalidad social, desesperación que se manifiesta en los horóscopos, en su aversión a “profecías no limitadas”, enfatizando “continuamente que no son deterministas” y protestando “tanto más fanáticamente por los principios del individualismo y la libertad de la voluntad cuanto más se desvanece la libertad de acción real”. Sin embargo, no se trata aquí, en la instrumentalidad de esos consejos, de un relativismo, es decir, de un intento de escapar a toda determinación sin más, ya que uno debe actuar en la lucha por la supervivencia y no puede simplemente paralizarse en relativismos.

A ese respecto, la brevedad de los consejos —y aquí podemos pensar más allá de los horóscopos también, por ejemplo, en los discursos motivacionales con sus lemas— manifiesta esa mala contradicción entre paralización y acción compulsiva en términos de un ‘*Vexierbild*’ de asertividad y vaguedad. Si el sujeto actúa en el mundo sin jamás saber cómo y por qué, y, con ello, el fundamento de la acción se torna la acción misma, es decir, en realidad se sigue actuando simplemente porque se sigue actuando en la inercia diaria de trabajo y consumo, la asertividad en el lenguaje, al romperse la relación entre “expresión y cosa”, se cierra en sí misma como un protocolo discursivo más general, como brutal “palabra de poder”: no importa lo que se diga, uno debe decirlo asertivamente, como si efectivamente hubiera un fundamento más profundo para esa asertividad —en lo que la propia aserción, en su fuerza represiva, al mismo tiempo, intenta impedir la experiencia de la inconmensurabilidad de ese propio fundamento, el cual pone en cuestión la propia existencia de este último.

Una manifestación de esa dinámica es la insistencia aparentemente irracional de los individuos sobre las opiniones que emitieron, como subraya Kathy Kiloh en el artículo referido en el capítulo anterior, “*Adorno’s Materialist Ethic of Love*”, hablando de cómo la adaptación al sistema vacía al sujeto: “el ego débil, incapaz de independencia y carente de apoyo sustancial de los demás, se aferra a las opiniones (por irracionales que sean) como si fueran una posesión preciosa dotada del poder de confirmar la propia existencia como agente independiente en el mundo” (Kiloh, 2020:606). Un ejemplo que la autora ofrece, cada vez más común en la predominancia en la discusión pública de las *fake news*, es la insistencia mecánica sin más en una opinión política, que uno expresó simplemente porque esta es la opinión de su grupo social (Kiloh, 2020:613).

De esa manera, la asertividad, desplegada de toda conexión con el contenido de lo que se dice, da forma al habla de los sujetos por sí misma, en lo que se manifiesta la insistencia sobre protocolos de comportamiento instrumentales que se aplican, sin que uno pueda determinar racionalmente para qué fin. “La relación entre la vida y la producción, que reduce en realidad aquella a una efímera aparición de esta, es completamente absurda (*widersinnig*). Medio y fin son trocados” (*MM*:13), nos dice Adorno en el segundo párrafo de la dedicatoria de *Minima Moralia*, en que la adaptación a la instrumentalidad de la forma sistema, más allá de una determinación crítica de cuándo y cómo esa forma sería efectivamente la más racional, termina por

manifestarse en el estímulo de la acción incesante por sí misma, y de la asertividad, como modo de hablar en sí misma.

Sin embargo, “constantemente”, como nos decía Adorno en el aforismo 90, en una anticipación del ejemplo de las *fake news* de Kaloh, “puede observarse que lo dicho en una ocasión, por absurdo, casual o desacertado que sea, solo porque fue dicho, tiraniza al que lo dijo de tal manera que, cual una posesión suya, le es imposible desprenderse de ello”. Y, en esa fijación con lo dicho, “palabras, números, citas, una vez inventados y emitidos, se hacen independientes, trayendo la desgracia a todo el que esté cerca”, produciendo aquella “zona de contagio paranoico”. Eso sucede, porque la asertividad se cierra en sí misma en un automatismo que se impone sobre la inconmensurabilidad entre ella y la opacidad de lo real sobre el que se afirma algo, de manera que, ella misma, viene siempre acompañada de la percepción de su fragilidad, que, a su vez, debe reprimir.

Consideremos, por ejemplo, lo que tratamos de indicar anteriormente sobre cómo, en la dinámica del lenguaje técnico, cada interacción social se convierte en una “situación”, es decir, en un contexto cuantitativamente específico, en que uno debe aplicar los protocolos de habla presuntamente adecuados. Efectivamente, por el carácter cuantitativo del sistema, en cada situación, más allá del simple con quién, en qué momento y en qué lugar, cada pequeño detalle implica una variación de contexto, de manera que la interacción se fragmenta en infinitos y aislados contextos —así como en el caso del desapego amoroso de “*Constanze*”. Además, cada interacción es siempre amenazada por la inestabilidad misma del sistema, la que se manifiesta, por ejemplo, en los comportamientos inesperados de los otros. La asertividad en el lenguaje, por ello, está acompañada por la angustia paranoica de que, inevitablemente, algún detalle escapará a nuestra atención y, con ello, nos comunicaremos de manera inadecuada, justamente porque esta asertividad se articula desde la experiencia de la inconmensurabilidad de lo real.

Sin embargo, al mismo tiempo que la asertividad instrumental, que ignora las dinámicas sociales más profundas, necesariamente es acompañada de una inestabilidad y una fragilidad del lenguaje, se sigue insistiendo en ella, esperando que la asertividad discursiva, es decir, la sentencia directa y corta, sea capaz de acallar tal desorden amenazador del mundo de la misma manera que ella acalla y acalló toda la negatividad de aquellos que se adiestraron en su uso desde la niñez. Es decir, la asertividad emerge como fórmula para la elaboración del hechizo discursivo a través

de la copia de la misma asertividad represiva que ocurrió en el adiestramiento en el modo de hablar desde edad temprana. Las “consignas políticas”, como la aserción de poder, pasan a ser el modelo discursivo, incluso en la esfera privada, justamente porque su asertividad estuvo siempre presente en todo el proceso de adiestramiento en el habla, en que la afirmación directa y decidida, casi naturalmente enunciada, separa aquellos que van a hablar ante el micrófono, que son valorizados como bien educados y que podrán participar en las actividades aprobadas de entretenimiento, de aquellos que serán, más o menos, excluidos como inadecuados.

De este modo, como indicamos anteriormente, las fantasías de persecución se refieren también a la propia dinámica del intento aporético de ir más allá de la forma sistema a través de ella misma, del sacrificio a través de él mismo. Y, podemos ver aquí, como la asertividad, intenta ir más allá de la fragilidad lingüística del sujeto sin percibir que, ella misma, es producida por y reproduce la dinámica en la que el lenguaje inevitablemente se torna tan frágil. Esto es lo que se puede ya percibir en la infancia, en la que el éxito en el adiestramiento en la formulación de sentencias directas, claras y transparentes, como aquellas de los protocolos instrumentales para la construcción de planeadores, es clave fundamental para que los niños y niñas puedan recibir lo que desean, en un ambiente de competición de unos contra los otros.

La brevedad del consejo, así, encarna la asertividad de lo que se dice: lo dicho brevemente señala ahí que no es posible o necesario decir nada más. La palabra directa, especialmente en la forma lema, aparece como poderosa, al encarnar la brutal tendencia interna del habla al mutismo como un poder en sí mismo, como una forma de discurso que, a través de su carácter asertivamente lacónico, prohíbe al otro seguir hablando. Además, si cada interacción social se torna una situación particular, en la que el sujeto se siente amenazado por la posibilidad de ser juzgado por el otro, el lema asertivo también puede aparecer casi como un alivio, como una fórmula que se puede repetir continuamente, cesando la continua necesidad de examinar cada contexto de comunicación, para comprender cómo comportarse correctamente, qué decir que sea adecuado.

Al mismo tiempo, sin embargo, en ese automatismo asertivo, la brevedad articula también la vaguedad de lo dicho que, como indica Adorno en el caso de los horóscopos, materializa la presuposición de que, por detrás de esa asertividad, hay algún tipo de fundamento que lo asegura, sin que, sin embargo, uno pueda hablar de él, como una “fuente” inconmensurable, pero que se presupone como racional. A ese

respecto, si, como nos dice Norberg, lo que se busca en libros de consejos es algún tipo de dirección “sin reintroducir demandas de lealtad absoluta o estructuras de mando”, (Norberg, 2011:399) con la interpretación de los horóscopos de Adorno, podemos ver cómo esa dinámica se produce en una instrumentalidad en la que la ausencia del poder de la moral, que uno identifica con “lealtad absoluta”, se paga con la imposibilidad de una visión crítica sobre el mundo —sin que el lenguaje se libere, de hecho, de esa “lealtad absoluta” en su automatismo, al mismo tiempo asertivo y vago.

De esa manera, así como los discursos motivacionales intentan tornar naturaleza la instrumentalización de la existencia y el hecho que el sujeto se concentre solamente en sus “intereses privados”, la asertividad, que teme a la vaguedad, depende de ella. Hablar de manera imprecisa y opaca se convierte en una estrategia ineludible para exponerse lo menos posible, mientras se busca comprender mejor las condiciones de cada “situación” a través del ensayo y error. Con ello, la brevedad como vaguedad asegura en esa indeterminación que uno siempre podrá tener una salida de escape cuando se enfrente de algún modo al interlocutor, evitando el juicio externo —así como la vaguedad de los horóscopos, que evitan las “profecías no limitadas”.

En este punto, es oportuno hacer referencia a un pasaje del fragmento “La industria cultural”, de *Dialektik der Aufklärung*, en que afirma Adorno:

Cuanto menos tiene la industria cultural que prometer, cuanto menos es capaz de mostrar la vida como llena de sentido, tanto más vacía se vuelve necesariamente la ideología que ella difunde. Incluso los abstractos ideales de la armonía y la bondad de la sociedad son, en la época de la publicidad universal, demasiado concretos. Pues se ha aprendido a identificar como publicidad justamente los conceptos abstractos. El lenguaje que se remite solo a la verdad no hace sino suscitar la impaciencia de llegar rápidamente al fin comercial que se supone persigue en la práctica. La palabra que no es medio o instrumento aparece sin sentido; la otra, como ficción o mentira. Los juicios de valor son percibidos como anuncios publicitarios o como mera palabrería. Pero la ideología, llevada así a la vaguedad y a la falta de compromiso, no se hace por ello más transparente, ni tampoco más débil. Precisamente su vaguedad, su aversión casi científica a comprometerse con algo que no pueda ser verificado, sirve eficazmente de instrumento de dominio. (Adorno, 1998:191-192)

Con ello, podemos poner en paralelo, desde el ámbito de la discusión sobre la publicidad, de que tratamos en el capítulo anterior con referencia a los *slogans*, las dinámicas entre definición y desbordamiento y entre asertividad y vaguedad. La vaguedad de lo asertivo mecánico presupone justamente una serie de definiciones predeterminadas que, con ello, disminuyen el desbordamiento a un consumo

irreflexivo y mecánico. Como indicaremos en la sección 6 de este capítulo, *Minima Moralia* articula asertividad y vaguedad de manera dialéctica para transformar esa mala dinámica que señalamos aquí.

Siguiendo la discusión sobre los libros de consejo, Heidi Rimke, en su artículo “*Governing Citizens through Self-help Literature*” (“Gobernando a ciudadanos a través de la literatura de auto-ayuda”), encuentra una dinámica muy próxima de esa entre asertividad y vaguedad mediada por la figura del experto:

Las “lecciones” de autoayuda parecen enseñar a un sujeto a confiar exclusivamente en uno mismo, simultáneamente a confiar exclusivamente en otro experto y luego también a convertirse en un experto en algún aspecto de su identidad. Los manuales y guías aspiran a ayudar a los sujetos a llegar a su propio diagnóstico y tratamiento: al lector se le dice que “se convierta en el terapeuta de 90 segundos”. Entonces, a pesar de leer para confiar en la autoridad externa, uno no está explícitamente obligado a involucrarse en proyectos de autoayuda; uno lo hace porque quiere mejorar. El género de la autoayuda presenta el “desarrollo” individual y el “crecimiento personal” como una decisión moral y ética libre y como una empresa “natural” adoptada por ciudadanos bien intencionados. (Rimke, 2000:62-63)

El saber del experto, así como los poderes místicos del astrólogo, es presupuesto como garantizado para el lector, y el rasgo decisivo de ese saber, es la presunta capacidad de dominar y manipular a la propia identidad que, sin embargo, así como la dinámica de las estrellas, se mantiene siempre como algo externo a ser administrado a través de pasos instrumentales. Y, una vez más, toda esa externalidad —la confianza ciega en la autoridad del experto, así como la inaccesibilidad inmanente de la propia subjetividad cosificada como materia a ser administrada— conjuga la asertividad de que se trataría ahí de una “decisión moral” con la vaguedad de una comprensión genérica no-reflexiva del todo social, que se convierte justamente en la “suma agregada de personas individuales atomizadas, autónomas y autogobernadas” (Rimke, 2000:62).

Es interesante considerar aquí que, a ese respecto, “zona de contagio” evoca la idea de, cómo tal pánico, se expande como una infección viral, es decir, como una fuerza invisible, que nos ataca cuando y donde menos esperamos, de manera que, así como el aire que nos rodea y, a través de él, llega a nosotros la infección viral invisible, el lenguaje instrumentalizado se presenta como un medio invisible a través del que el pánico y la paranoia, nos alcanzan sin que podamos comprender cómo. Es decir, en la brevedad del consejo, la asertividad del habla se mantiene siempre acompañada de una vaguedad, que fetichiza la inconmensurabilidad entre esa

asertividad instrumental y el todo social, lo que implica el esfuerzo continuo de represión de la experiencia de que, por debajo de esa asertividad, hay una sombra, una vaguedad, que puede, en todo momento, emerger y destruir al sujeto. Esto es lo que anima, como nos decía Safatle, todo impulso de desenmascaramiento del paranoico, así como la compulsión de aquel que “madura pronto” en determinar, ya en la niñez, qué sería la adultez que, como una sombra, determina la vida de los más jóvenes.

“Y, en mi ingenuo horror, a menudo me parecía como si el Estado total se hubiese inventado expresamente contra mí, para hacerme después aquello de lo que en mi infancia, en su pre-época, fue temporalmente eximido”, nos decía Adorno en el aforismo 123 y ahora, podemos percibir más matizadamente cómo, en las fantasías de persecución de la paranoia, la sensación de extremo aislamiento del sujeto, más allá de una simple anomalía, captura algo de verdadero de las dinámicas sociales prevalentes. Efectivamente, en la inconmensurabilidad entre el todo social y la forma sistema, si el sujeto se reduce a la insistencia compulsiva en la acción por la acción y en la asertividad por la asertividad, siempre teniendo a la vista sus “intereses privados” y si, además, no puede jamás estar seguro de que su compensación va a llegar —sino que, contrariamente, lo duda cada vez más—, la sociedad de hecho se convierte en la “suma agregada de personas individuales atomizadas” (Rimke, 2000:62) y el sujeto se aísla en las fragmentarias “situaciones” de su existencia, en las que sus acciones jamás pueden conectarse con una visión crítica más general de lo social y que parecen siempre amenazadas por el juicio de los otros. Además, si, en esa inconmensurabilidad, la persecución penetra en el lenguaje en la dinámica en que uno se socava a sí mismo, intentando ir más allá del sistema a través del sistema, toda la existencia es marcada por una amenaza que no se sabe de dónde viene, pero que se siente como omnipresente, constante y inevitable, un “sistema omniabarcante” al mismo tiempo asertivo y opaco en su determinación de la vida.

A ese respecto, son muy oportunas para nuestra discusión las reflexiones que hace Safatle en el artículo ya indicado sobre la relación del paranoico con el lenguaje:

En varios contextos, Lacan insiste en el carácter cosificado del lenguaje en la psicosis. Lenguaje sin distancia entre palabras y cosas, sin lo que Lacan llamó “la perpetua posibilidad de una inversión del signo en función de la totalidad dialéctica de la posición del individuo”. [...] Lacan describe algunas características de estos trastornos psicóticos del lenguaje: ausencia sustancial de metáforas, presencia de neologismos, significados estancos. Respecto a los neologismos que normalmente componen el delirio psicótico, Lacan dirá: “es un significado que no se refiere a nada más que a sí mismo, permanece irreductible. El paciente subraya que la palabra tiene peso en sí misma”. [...] Respecto a la inercia inherente al

lenguaje psicótico, recordemos que Freud caracterizó dicho lenguaje como “un lenguaje que trata las palabras como cosas”. [...] Esto lleva a Lacan a afirmar que, en la psicosis, el uso de metáforas es limitado debido a este carácter cosificado del lenguaje, carácter que impide al sujeto distanciarse de su propio decir⁴³. (Safatle, 2011:227-228)

Desde la discusión que presentamos aquí de la relación entre brevedad, asertividad y vaguedad, podemos percibir, en el impulso de desenmascaramiento del paranoico y en su aversión a las metáforas y a todo uso de la palabra no transparente, un continuo esfuerzo por superar la vaguedad que amenaza a la asertividad en todo momento, sin percibir que esta misma la presupone en su forma. En otras palabras, el esfuerzo del paranoico en reducir el contenido de una palabra a sentidos unívocos materializa en la relación con el lenguaje el deseo de escapar de la dinámica social de la inestabilidad del sistema social, con la intuición de que, bajo la lógica de sacrificio y promesas vacías de compensación, “toda felicidad posterior” se siente “como revocable o prestada”; como si al quitar de la palabra sus sentidos se pudiera quitar la vaguedad de la asertividad, el sacrificio de la promesa de compensación, la paranoia de la instrumentalidad.

En este punto, en medio de nuestra discusión sobre la relación entre instrumentalización y mutismo, especialmente con respecto a su materialización en la brevedad asertiva y vaga, es inevitable recordar el represivo y siniestro dicho nazi “*Arbeit macht frei*”, (“El trabajo libera”), colgada en la entrada de muchos campos de exterminio, incluido Auschwitz. Así como a los “cinco patriotas” que decían a aquel que agredían que, en esa violencia, en realidad, se encontraba un acto de bondad de su integración en el grupo de jóvenes amigos, igual que aquellos “que torturaron a los prisioneros para desmentir a los extranjeros, que hablaban de que aquellos eran torturados”, encontramos ahí la misma contraposición brutal entre palabra y realidad: se habla de libertad donde se extermina en masa. El cinismo del dicho se construye en la vaguedad de su brevedad asertiva que, en su fetichización del trabajo, no podría ser más instrumental: ¿en qué sentido el trabajo “libera”? Como en un ‘*Vexierbild*’, de un lado se alude que el trabajo libera porque presuntamente haría al sujeto mejor, así como lo dicen los horóscopos que examinó Adorno y los libros de consejo en su

⁴³ Las referencias a Lacan se encuentran en Lacan, Jacques, *Le séminaire III: les psychoses*, Paris, Seuil, 1981 respectivamente en p. 43 y p. 164. Aquella a Freud en Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1999, p. 298. En consonancia con la discusión que presentamos aquí sobre el aislamiento radical del sujeto y la inestabilidad de lo real instrumentalizado, es interesante considerar la presentación que hace Safatle de esa cuestión desde el caso Schreber, que, en su compleja narrativa paranoica, creía que, en realidad, el mundo había ya terminado y que él sería “el único hombre verdadero que todavía restaba.” (Cf. Safatle, 2011:229-235)

concentración en las carreras de los individuos; pero, de otro lado, al mismo tiempo, “libera” perversamente a los prisioneros de la desesperación y cansancio con la muerte por agotamiento, así como “libera” el mundo del Otro en su exterminio.

“*Arbeit macht frei*” y la violencia de los “cinco patriotas” y de los “torturadores”, se materializan produciendo y reproduciendo la contradicción brutal de la realidad con aquello que se dice sobre ella. Es decir, estos son fenómenos que, como síntomas, florecen en el mundo social de la total inconmensurabilidad entre sacrificio y compensación, asertividad y fragilidad, “expresión y cosa”. “La visión sobre la vida pasó a la ideología que engaña de que no hay más vida” (MM:13), “la vida se ha convertido en la ideología de su propia ausencia” (MM:216), nos dice Adorno, en el primer párrafo de la dedicatoria y en el aforismo 121, indicando cómo, en un mundo instrumentalmente administrado, el sujeto es llevado al delirio más radical y brutal, a saber, el de convencerse de que hay vida donde no hay más.

A ese respecto, la vida, además de la violencia de las aporías indicadas en el capítulo anterior, así como de la inestabilidad general de la existencia, emerge en *Minima Moralia* como dañada, porque el sujeto, en ella, es incapaz de acceder a una visión sobre ella, porque hay una inconmensurabilidad radical entre la forma que la determina, la del sistema, y el mundo determinado por esa misma forma, es decir, porque la forma sistema no es capaz de reflexionar críticamente sobre las consecuencias de su prevalencia social. “El enmudecimiento es el Espíritu Objetivo”, no solo porque el sujeto tiene miedo de hablar y ser juzgado y descartado, porque tiene miedo de mostrarse inadecuado y, con ello, de ser castigado, de ser privado de la compensación prometida por sus sacrificios. El enmudecimiento se refiere, también, a la parálisis del esfuerzo de elaboración de la relación entre “expresión y cosa” y, con ello, del esfuerzo de ir más allá de la configuración histórica del lenguaje de nuestro tiempo, en la medida en que la formación social, más allá de esconder sus contradicciones, las fetichiza como si fueran naturaleza para reafirmar lo que existe de hecho, por más absurdo y brutal que sea. A ese respecto, sería posible identificar, en esta última oración del aforismo, una crítica al momento sistemático de Hegel, con la idea de que su noción del ‘Espíritu Absoluto’, en su tendencia, como enfatizaremos en el capítulo cuarto, a disolver lo individual en favor de la conciliación en el todo, lo que implica la disolución de la tensión entre la configuración específica del lenguaje y el impulso de ir más allá de ella, a partir de su incapacidad de expresar lo que se necesita expresar. El problema que se impone, entonces, es el de cómo transformar la

brevedad asertiva que, desplegada de cualquier contenido y, con ello, de cualquier contradicción de ese contenido, se convierte en el automatismo de un afirmar a sí misma y a la vida instrumentalizada en sí misma.

5. Ternura e instrumentalidad

Para intentar articular de qué manera *Minima Moralia* se opone a ese estado de cosas o, más específicamente, de qué manera su composición se opone y busca ir más allá de la instrumentalidad de la forma sistema, así como su tendencia a la mudez, a la paranoia y a la asertividad mecánica, volveremos una vez más a los aforismos presentados antes, pero teniendo en cuenta ahora más matizadamente su elaboración textual. Antes de ello, no obstante, consideremos otro aforismo más, el 20, “*Struwwelpeter*”, que se ocupa de la fetichización del lenguaje instrumental, especialmente en el ámbito de las relaciones de trabajo, y de donde sacamos la sentencia que sirve como epígrafe de este capítulo. Adorno afirma ahí que:

[...] Las ordenaciones prácticas de la vida, que se presentan como algo beneficioso para los seres humanos, producen en la economía del lucro una atrofia de lo humano, y cuanto más se extienden, tanto más cercenan todo lo que hay de tierno. Pues la ternura entre los seres humanos no es sino la consciencia, de que, aún en los presos de la finalidad [*Zweckverhafteten*] acaricia consoladoramente, la posibilidad de relaciones libres de finalidad [*zweckfreier*]; herencia de antiguos privilegios, prometedora de una situación exenta de privilegios. La eliminación del privilegio por obra de la ratio burguesa, al cabo, elimina también dicha promesa. Si el tiempo es dinero, parece que lo moral es ahorrar tiempo, sobre todo el propio, y se disculpa tal economía [*Sparsamkeit*] con la consideración hacia los demás. Se va derecho. Todo velo que se descorra en el trato entre los hombres es sentido como una perturbación del funcionamiento del aparato al que no solo están objetivamente incorporados, sino en el que también se miran con orgullo. [...] La palabra directa que, sin rodeos, sin demora y sin reflexión, se dice al otro en plena cara tiene ya la forma y el tono de la voz de mando que, bajo el fascismo, va de los mudos a los que enmudecen. El sentido práctico entre las personas, que elimina todo ornamento ideológico entre ellas, ha terminado por convertirse él mismo en ideología para tratar a los hombres como cosas⁴⁴. (MM:45-46)

En este pasaje, encontramos muchas resonancias con el aforismo 90. Nos vemos confrontados, otra vez, con un paralelismo entre el avanzar y la predominancia de una racionalidad instrumental, que elimina lo no-instrumentalizado como “privilegio” y

⁴⁴ Traducimos “*alles Zarte*” y “*Zartheit*” por “tierno” y “ternura” en vez de “delicado” y “delicadeza” como encontramos en la versión de Akal. Esta opción se fundamenta en la impresión de que “tierno” contiene un elemento más marcado de interacción humana, que es fundamental aquí. Además, “presos de la finalidad” y “libres de finalidad” traducen “*Zweckverhafteten*” y “*zweckfreier*” en vez de “presos de utilidad” y “desinteresadas”. Aunque la traducción de Akal nos parezca acertada, con nuestra versión mantenemos el paralelo entre las dos construcciones en torno de la palabra “*Zweck*” que se pierde en aquella.

“ornamento ideológico”, y la “atrofia de lo humano”, de la capacidad de sentir ternura entre las personas. La “finalidad”, aquí, hace eco al adiestramiento técnico del aforismo 90, extendiéndole del campo de la educación a las actividades laborales. A ese respecto, la frialdad que emerge de toda la dinámica instrumental presentada más arriba puede ser percibida como falta de ternura, de la capacidad de interacción con el otro sin el fin práctico inmediato de la adecuación a la productividad, sin la reducción del otro a simple objeto para la aplicación de los protocolos de habla determinados como adecuados. Una ternura que no es solo apertura al otro, sino también, concomitantemente, a sí mismo, a las propias necesidades expresivas que son reprimidas por la lógica instrumental del sistema.

Además, la asertividad, “la palabra directa que, sin rodeos, sin demora y sin reflexión, se dice al otro en plena cara” se presenta como dispositivo que señalaría la participación de los individuos en el todo social, “en el que también se miran con orgullo”. A ese respecto, con el dicho “tiempo es dinero”, en su asertividad instrumental, uno siente que participa en la sociedad reducida a la instrumentalidad, de manera que uno cree que, cuanto más cuida solamente de sus “intereses privados”, aislándose de los otros con frialdad, más próximo estaría de participar de su comunidad, en lo que se produce y reproduce la misma lógica aporética de intentar ir más allá del sistema a través de su forma misma.

Leyendo el aforismo 20 desde la perspectiva del 90, podemos también apreciar cómo la percepción del tiempo dentro de esa lógica de prisa y “economía” es fragmentada. Así como cada interacción social se reduce a una “situación” que debemos examinar y catalogar para reaccionar adecuadamente, lo que fragmenta nuestra experiencia del mundo en aisladas y mínimas interacciones, la dinámica de las tareas laborales también tiene parte en esa fragmentación. Lo asertivo, es decir, lo corto, directo y instrumental, emerge, aparentemente, como solución, como “moral” y “consideración hacia los demás”, ya que, con esa dinámica de interacción tras interacción en una secuencia fragmentada y, por ello, sin fin, se produce una prisa y una angustia del trabajo interminable, de la necesidad de procesar y catalogar interacción social tras interacción social. Lo asertivo, lo dicho sin rodeos, parece respetar la angustia personal de cada uno, ya que reduce cada interacción a lo más rápido posible. No obstante, esa misma asertividad, al mismo tiempo, refuerza *que* uno necesite ahorrar tiempo, es decir, refuerza en el instante que es producida en el

mundo la propia lógica de la “economía” y, por ello, *que* el tiempo es escaso, reiterando esa prisa frenética como si fuera algo casi natural.

No se percibe, con ello, que el propio lenguaje instrumentalizado contiene internamente, en su frialdad, la imposibilidad de un relajamiento, de la superación de los protocolos de comportamiento que se impone entre las personas y, al mismo tiempo, entre aquello que se quiere expresar y los modos de expresión disponibles: lo que problematizamos como la separación entre “cosa y expresión”. Por el contrario, se cree en la promesa de que la buena adecuación les producirá tal liberación, y que la ternura no instrumental solo representa un obstáculo al buen funcionamiento de ese sistema. Y, por ello, así como se esperaba que, la adecuación al lenguaje técnico pudiera un día producir la liberación de ese lenguaje mismo, aquí se espera que la frialdad instrumental pueda un día producir la liberación de ella misma, encerrando al sujeto en una aporía. No se trata, así, solo de la presión laboral, sino del objetivo más profundo de la realización de las promesas de felicidad o, al menos, las de compensaciones reprimidas, con la contradictoria tendencia a desear integración a través de un sistema que aísla y fragmenta.

Leyendo el aforismo 90 desde el 20, podemos matizar mejor de qué manera los maestros ven a los alumnos como amenazas. Así como para el alumno que se somete a la evaluación del maestro el otro alumno con el que se habla se torna nada más que un objeto sobre el que se debe aplicar las correctas formulaciones de interacción, para el maestro, en la presión de sus dinámicas laborales, cada alumno se torna nada más que una instancia aislada del adiestramiento en esa habla mecánica, es decir, en un objeto que se debe instrumentalizar, a fin de que reproduzca adecuadamente los protocolos lingüísticos respectando un calendario preestablecido de metas de adiestramiento. Y los alumnos, que todavía no comprenden los pactos sociales de adecuación y el miedo de las “pausas”, son amenazas no solo por su no sujeción a estos pactos, sino también porque en esa no sujeción automática, en su resistencia, recuerdan a los adultos toda represión que fue necesaria para que pudiesen interiorizar esos pactos, olvidando a sí mismos.

En este punto, para caracterizar mejor la elaboración textual de este aforismo 20, podemos considerar la obra a que el título del aforismo hace referencia. El *Struwwelpeter* es un libro para niños de 1845, escrito por el psiquiatra Heinrich Hoffmann, que supuestamente ayudaría en la educación de los jóvenes lectores. En sus cortas historias, la presunta graciosidad de su forma, que consiste en pequeños

poemas rimados, convive con la brutalidad de las ilustraciones y de los propios cuentos, que suelen mostrar a niños sometidos a algún tipo de violencia física por comportarse inadecuadamente. Así, por ejemplo, tenemos “*Die Geschichte vom Daumenlutscher*” (“La historia del chupa-pulgar”), en la que a Konrad le gusta chupar los pulgares, su madre le dice para no hacerlo para evitar que venga el Cortador [*Schneider*], pero Konrad continua a chuparlos, resultando que, finalmente, llega el Cortador y le corta el pulgar con una “tijera grande y afilada”. Esta historia que viene acompañada de una ilustración un tanto macabra al lado, en la que se ve bien el chorro de sangre en el dedo de Konrad. Seguramente, al principio, al lector moderno, tal brutalidad le puede parecer una cosa perteneciente a un pasado lejano y superado. Pero la interacción entre el título y el aforismo produce conexiones que indican un estado de cosas más complejo.

De esa manera, uno de los efectos textuales de *Minima Moralia* que llaman la atención del lector de manera más inmediata, y que encontramos materializado muy concretamente aquí en el aforismo 20, es la interacción no lineal entre los títulos de los aforismos y su cuerpo⁴⁵. En la forma sistema, su instrumentalidad determina, como en “los primeros auxilios a las víctimas de los accidentes de tráfico y en la construcción de planeadores”, como decíamos en el inicio de este capítulo, que uno avance en sus acciones paso a paso de manera causal, de manera que, el contenido de cada etapa y la relación entre ellas, se determina con respecto a esa progresión. A ese respecto, el título instrumental es aquel que indica de manera clara y concisa el tema de su texto. Lo que encontramos en “*Struwwelpeter*”, por el contrario, es un movimiento, en que la interacción entre título y texto produce una serie de conexiones no lineales, que transforman tanto el texto como el título, y que llevan al lector a un movimiento de interpretación, que solo puede objetizar las particularidades del texto si se resiste a la lectura instrumental.

Con ello, leyendo el título “*Struwwelpeter*” desde su aforismo, que trata de la comunicación instrumental, se realza cómo *Struwwelpeter*, como libro, es decir, en la calidad de medio de discurso, es brutalmente asertivo y altamente instrumentalizante en su intento de adiestrar a los niños. Él transmite su mensaje sin desvíos y sin “velos” de la manera más directa y clara posible, es decir, la desobediencia conduce al

⁴⁵ García Düttmann presenta brevemente esta cuestión en las páginas 33-35 de su libro. Para una presentación general de los tipos de título en *Minima Moralia*, así como una comparación con su uso en Benjamin y Nietzsche, cf. el artículo de Elisabetta Mengaldo de 2010 “*Zitate und Bilder. Zum Verhältnis von Titel und Text in Th. W. Adornos Minima Moralia*”.

castigo y al sufrimiento físico. Y, retornando al aforismo desde el título, se enfatiza la brutalidad de la comunicación instrumental, de manera que, el texto, termina diciéndonos que, “el sentido práctico entre las personas, que elimina todo ornamento ideológico entre ellas, ha terminado por convertirse él mismo en ideología, para tratar a los hombres como cosas”. La brutalidad lingüística del *Struwwelpeter* reduce a los niños y niñas a material amorfo a ser manipulado, formado y disciplinado unilateralmente en comportamientos que no perturben el funcionamiento adecuado de la vida cotidiana de los adultos. Del mismo modo, los adultos, en el mundo laboral instrumental, dentro del “aparato” y del “sistema omniabarcante”, son manejados sin más en sus interacciones, con vistas al presunto cumplimiento más eficiente de sus tareas, así como del consumo.

Además, así como en el aforismo 90 indicamos cómo la formación del lenguaje instrumentalizado depende de la supresión, en aquel que habla, de su impulso por objetivar su subjetividad, con la reducción de tal impulso a algo que puede ser compensado en el futuro, en el movimiento de lectura desde el título “*Struwwelpeter*” hacia el tratamiento por el aforismo del lenguaje instrumentalizado adulto en el espacio laboral, también encontramos el mismo paralelo entre progresión cronológica de la vida de las personas desde la infancia hacia la vida adulta y disminución de sus capacidades expresivas, lo que se construye a través de la misma administración de aquel impulso. En el *Struwwelpeter*, de hecho, lo que debe ser reprimido como mal comportamiento, suele estar relacionado con alguna forma de placer, curiosidad o limitación corporal: el chuparse los dedos, el no desear comer, el jugar con el fuego, el balancearse en una silla, y el distraerse con el ambiente al entorno. De hecho, muchas de esas curiosidades o restricciones pueden poner a los jóvenes en peligro. No obstante, en vez de un discurso que intente construir con ellos una objetivación de tales peligros o problemas, articulando “cosa y expresión”, lo que tenemos es un mensaje repetitivo y directo: no lo hagas o sufrirás algún tipo de castigo doloroso.

Sin embargo, en realidad, la brutalidad que encontramos aquí va más allá de la cuestión de la brutalidad o violencia físicas: se trata, también, de hecho, de una brutalidad formal, de la reducción del lenguaje a la repetición de una misma fórmula, que renuncia al impulso de elaborar lo dicho para construir una interlocución con el otro, de manera que ambas partes puedan construir una conversación de hecho. Toda la lectura del *Struwwelpeter* se reduce a la presentación de protocolos de

comportamiento, en los que se repite la dualidad de ser o no ser castigado. En el libro, con ello, se renuncia a la elaboración expresiva como impulso hacia el otro, como intento de transformar las formas dadas de expresión, para que se pueda haber efectivamente una interacción expresiva con el otro. Por el contrario, la forma del libro se reduce a la transmisión asertiva de protocolos de comportamiento que deben ser seguidos, y toda la multiplicidad de curiosidad y miedos de los jóvenes lectores es suprimida y desplazada a la cuestión de la posibilidad o no de castigo.

Por ello, leyendo el aforismo desde su título, podemos ser llevados también a reflexionar sobre cómo la asertividad instrumental y nuestro deseo de pertenecer a tal aparato están en consonancia con un miedo al castigo, o un miedo a no recibir la compensación prometida. Es decir, podemos ser llevados a reflexionar cómo, la aparente modernidad del lenguaje instrumentalizado con vistas a eficiencia, simplemente repite con una apariencia de novedad una brutalidad formal de asertividad, sustentada por la brutalidad más primitiva del miedo indiferenciado. Es decir, todo esto nos lleva a reflexionar sobre si la insistencia sobre la comunicación adecuada y presuntamente eficiente en la vida adulta, no tiene alguna conexión con la angustia mágica de que el Cortador pueda aparecer de la nada para castigar a aquellos que no se porten bien.

Al fin y al cabo, así como la promesa de compensación y liberación se torna tanto más mágica cuanto más suprimida y desplazada, se torna igualmente abstracto su contrario: el miedo de la no realización de lo esperado o de la punición. El Cortador, en el *Struwwelpeter*, de hecho, surge en la casa de Konrad de la nada, lo que parece muy de acuerdo con lo que presentamos más arriba sobre cómo el lenguaje instrumentalizado tiene como sombra inherente la paranoia, y la asertividad, la vaguedad —como decía Adorno en el aforismo 123, “la irrupción del Tercer Reich cogió por sorpresa a mi juicio político, pero no a mis predisposiciones al miedo”, subrayando cómo la consciencia sistemática se encuentra en discrepancia con la experiencia concreta de la existencia, siendo incapaz, así, de articular críticamente la “sensibilidad premonitoria” para objetivar lo sistemático de la violencia social

A ese respecto, con esa presentación de las conexiones entre título y texto en “*Struwwelpeter*” intentamos mostrar de qué manera el aforismo busca lograr traer a la reflexión crítica consciente el material de esa sensibilidad premonitoria, en medio de una serie de movimientos interpretativos que impone al lector, que rompen con la lógica de la lectura instrumental de progresión lineal. De hecho, así como

“*Constanze*” en el capítulo anterior, “*Struwwelpeter*” se resiste a una lectura de ese tipo. El enigma que se impone al lector, que podríamos formular como, ¿de qué manera, este libro infantil del siglo XIX, tiene alguna conexión con el lenguaje del ambiente moderno de trabajo, así como con el fascismo?, no se puede disolver “sin rodeos, sin demora y sin reflexión”. Por el contrario, el aforismo exige ternura de parte del lector, para que este pueda matizar, con movimientos como los que presentamos, la violencia del uso instrumentalizado del lenguaje. Ternura, así, con el texto, pero también con uno mismo, con la intuición de que el lenguaje instrumentalizado duele y de que una lectura instrumental y lineal, también duele.

Además de ese efecto de la relación enigmática entre título y cuerpo del aforismo, otro efecto textual que se opone a la lectura instrumental son los saltos que hace Adorno de un tema a otro, de un concepto a otro sin que, contrariamente a la forma sistema, los contenidos de ese movimiento puedan ser determinados en un encadenamiento lineal paso a paso. En el aforismo 20, encontramos ese tipo de salto, por ejemplo, en el pasaje “la palabra directa que, sin rodeos, sin demora y sin reflexión, se dice al otro en plena cara, tiene ya la forma y el tono de la voz de mando que, bajo el fascismo, va de los mudos a los que silencian”. Entre las múltiples conexiones no lineales que producen este pasaje está aquella no necesariamente esperada entre el mundo moderno del trabajo y el fascismo, este último frecuentemente reducido a un movimiento histórico institucionalmente determinado. Es decir, en un aforismo que trata de la dinámica del lenguaje instrumentalizado, la yuxtaposición de ese lenguaje con el fascismo nos concretiza cómo este último se presenta como una materialización de un modo de existencia, que solo puede haber tomado forma institucional a través de su penetración en las células más íntimas de la existencia, incluso en la forma en que organizamos oraciones, en los momentos aparentemente menos importantes, sobre los temas considerados más irrelevantes en nuestra vida cotidiana.

A ese respecto, la construcción del aforismo 90 se constituye de manera concreta a partir de ese tipo de saltos: desde la escuela hacia las buenas maneras y el tiempo libre llegamos a la paranoia y la afirmación de que: “el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo”. Una vez más, el aforismo se resiste a la lectura instrumental, imponiendo un enigma al lector que no se deja disolver sin más: ¿cómo pasamos de la cuestión de la educación en el modo de hablar a la “zona de contagio paranoico”? A ese respecto, una vez más, la relación entre título y texto del aforismo nos da indicios

de cómo matizar el problema: desde una “institución para sordomudos”, que separa en un lugar específico las personas dichas anormales de aquellas presuntamente normales del resto de la sociedad, llegamos a la disolución de esa separación con “nada le sucede a la humanidad solo por fuera: el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo”, moviendo al lector a la reflexión sobre cómo la paranoia, más allá de ser algo aislado de la normalidad social, en realidad, es parte constitutiva de ella, en este caso, en la formación misma del lenguaje, lo que se materializa en la instrumentalidad del horóscopo, por ejemplo.

En el aforismo 123, la tensión entre forma sistema y forma aforístico-dialéctica se materializa en la tensión entre la deducción lógica del fascismo de las experiencias infantiles y la compleja matización de las imágenes que presenta ahí Adorno. El desafío que impone el aforismo al lector instrumentalizado es la afirmación, con la idea de la deducción, de una necesidad en el desarrollo histórico que, sin embargo, no coincide con aquella de un encadenamiento causal entre dos estados de cosas. De hecho, uno no puede, en sentido estricto, deducir lógicamente el fascismo de las experiencias de infancia, porque la deducción lógica fragmenta la realidad en conexiones causales cuantitativas, y, por ejemplo, la conexión entre los “cinco patriotas” y los “torturadores” solo se establece con la identificación cualitativa de la coincidencia de una manipulación brutal de lo real, que solo se puede objetivar como determinante de la vida social como un todo —por ejemplo, en la discrepancia entre sacrificio y compensación, entre lenguaje instrumental y totalidad social —, si uno hace experiencia de un mismo daño atravesando campos diferentes de la vida social. El “juicio político”, de hecho, solo es sorprendido por el nazismo, porque es articulado por una forma que busca conexión causal coherente en lo real, mientras que, las “predisposiciones al miedo” se configuran justamente en torno a la percepción de las contradicciones violentas en la sociedad como anticipación del hecho de que, en la vida social que presuntamente cuida de manera pretendidamente racional para que lo mejor ocurra, en realidad, “toda felicidad posterior me ha parecido como revocable o prestada”.

De hecho, a ese respecto, en el aforismo 101, en la discusión sobre “aquel que madura pronto”, encontramos la resistencia a la definición dualista, sin la que uno no puede actuar instrumentalmente —al fin y al cabo, en el encadenamiento instrumental cada paso debe seguir del anterior de manera clara y directa, de manera que toda ambigüedad de sentido debe ser purgada. Con ello, aquel que “madura pronto”, que

en la adultez emerge como maduro inmaduro, más allá de la distinción entre precocidad y tardanza que presupone una progresión paso a paso en la maduración de las personas, emerge como un ‘*Vexierbild*’, así como con la fidelidad en “*Constanze*”, de manera que sus contradicciones internas insuperables emergen para el lector, más allá de su transformación en algo natural, como resultado de la imposición forzada de la forma sistema sobre una realidad que resiste a ella.

Para concretar finalmente en este capítulo la manera en que, la elaboración textual de *Minima Moralia* se resiste a la forma sistema, nos gustaría centrarnos más matizadamente, en la próxima sección, en el ámbito de la discusión que desarrollamos en la sección anterior, en cómo se materializa la asertividad en *Minima Moralia*. Con ello, podremos concretar, como hicimos en el capítulo anterior, cómo la composición de los aforismos presentados en su articulación de la asertividad no simplemente rechazan, sino inmanentemente transforman la asertividad instrumental y se oponen a la administración social de los sujetos en su adaptación a la autoridad externa.

6. La asertividad crítica de *Minima Moralia*

En los aforismos presentados más arriba, difícilmente se podrían encontrar indicios de cualquier duda en su denuncia de la formación social contemporánea. El estilo de escritura, aquí, por el contrario, es decisivamente asertivo, es decir, directo y sin temporización, como ocurre en la crítica a los horóscopos y a los libros de consejos. No obstante, creemos que tal asertividad directa no se disuelve en una unilateralidad asertiva —o, al menos, se esfuerza por no disolverse—, como en el caso del adiestramiento en el modo de hablar. Se trata de una asertividad capaz de promover la matización del lenguaje, en vez de su cosificación. A este respecto, se trata de, dialécticamente, transformar la asertividad, y, por ello, aunque concordamos con Norberg que “el volumen habita y viola las convenciones de los consejos mediados textualmente para llamar la atención o, mejor, organizar la experiencia de la discrepancia entre la lógica de la sociedad y los recursos cognitivos y pragmáticos del individuo” (Norberg, 2011:401), al mismo tiempo, discrepamos de él que ese procedimiento lleva a un desempoderamiento del lector.

Para examinar este problema, podemos partir de una cuestión de traducción del aforismo 90 en el pasaje “el hablar adopta un gesto malo”, formulación que elegimos para traducir “*das Sprechen nimmt einen bösen Gestus an*”. En la versión de

Akal, sin embargo, encontramos “el hablar adopta un gesto áspero”. Más allá del hecho que “malo” traduce literalmente “*böse*”, tal alteración con “áspero”, de cierta manera, retira de la sentencia algo de su fuerza asertiva. Decir de algo que es “malo”, de hecho, puede sonar menos refinado y más reductor y general que “áspero”. Es decir, una cosa puede ser mala de muchas maneras y, por ello, la noción de ‘malo’ puede sonar más primitiva o básica, anterior a la complejidad de la multiplicidad de formas de maldad. No obstante, es “malo”, “*böse*”, que utiliza Adorno, y no “áspero”. Y no solo aquí: a través de todo el libro ese tipo de formulación aparentemente sencilla es muy recurrente.

¿Pero por qué elegiría Adorno una formulación aparentemente más básica, aún más en medio de un aforismo que critica justamente la reducción del habla a lo mecánico, al protocolo, es decir, que critica la represión de cualquier posibilidad de fantasía expresiva en el discurso? ¿De qué manera se podría esperar que lo directo de tal asertividad podría superar la brutalidad lingüística que presentamos más arriba? Lo que posibilita a Adorno a lograr eso o, al menos, intentar lograr eso, son justamente los efectos textuales concretados más arriba.

De hecho, ese tipo de afirmación asertiva de Adorno no ocurre aislada, sino que, en medio de una serie de conexiones no-lineales, son evocadas una serie de experiencias como las presentaciones escolares, los juegos complejos, la interacción con los colegas de trabajo, los libros infantiles etc. En lo fundamental, como indicamos, pequeños detalles como la opción por “la niña”, los paralelos sutiles entre el micrófono de la presentación escolar y la lucha política en la vida adulta, los saltos como aquel desde la vigilancia de los maestros hacia la paranoia de la continua competencia, la manera como se puede moverse hacia adelante y hacia atrás en el texto y encontrar esos matices semánticos, todo eso compone una multiplicidad en absoluto básica, sino muy variada y rica.

La aparente brutalidad de la asertividad de Adorno, no solo en la opción por “malo”, sino en sus formulaciones en general, se presenta en medio de una serie de matizaciones, que los lectores son llevados a atravesar e interpretar. Finalmente, la travesía a través de ellas, no obstante, se combina con la generalidad asertiva del estilo de los aforismos para determinar una percepción de una unidad básica más allá de la aparente riqueza de tal multiplicidad: la persistencia de la experiencia de que ahí, en todas y cada una de esas variaciones de tantas áreas distintas de la vida, no solo duele, sino que duele de la misma manera, es decir, con la repetición de un

mismo daño. La brutalidad de decir “malo”, y no “áspero”, por ejemplo, no funciona como un acto represor, sino liberador: más allá de las instrucciones del adiestramiento en el modo de hablar, que nos incitan a enriquecer nuestro vocabulario y a variar las palabras que usamos, el lector tiene aquí el permiso de detenerse por un momento y decir lo más básico y general: “eso es malo”, es decir, “eso duele” —una denuncia asertiva que no pude hacer sin más aquel alumno que fue agredido por los “cinco patriotas”.

A ese respecto, en *Minima Moralia*, la elaboración del aforismo va, al mismo tiempo, más allá de la asertividad a través de las conexiones y alusiones del texto en concreto: la experiencia de que duele, de que algo es malo, va más allá de la percepción fragmentada de ese dolor en cada “situación”, en cada contexto de interacción social. Por el contrario, en vez de un conjunto de situaciones aisladas de dolor, vemos emerger una totalidad interconectada, es decir, un “sistema”, con los aforismos transportándonos de una parte a otra de esa totalidad. *Que* sea posible producir tan fácilmente alusiones que conecten áreas tan distintas de la vida es una hulla de cómo están sistemáticamente interconectadas, aunque en la vida diaria no podamos siempre objetivarlo.

Tal asertividad de *Minima Moralia*, de este modo, es, al mismo tiempo, capaz de permitir al lector demorarse en sus sensaciones, evocadas por las alusiones del texto, y experimentar una identificación en el dolor, que ocurre en cada una de las situaciones evocadas, en vez de avanzar desesperadamente de una situación a otra, percibiéndolas solo como falsas en su aislamiento, en el automatismo de la asertividad que resulta de una instrumentalidad desenfrenada. Se trata, con ello, de una asertividad alusiva, la cual, al mismo tiempo que da voz a la urgencia de la denuncia por parte de sus lectores, también les permite, a través de esas alusiones, detenerse en lo que experimentan a través de la lectura del texto, en vez que tener que reprimirlo para comprender mejor la “situación” en cuestión, para saber aplicar los protocolos de habla dicho adecuados en la lectura del texto. De esa manera, si el lector puede, en su lectura, demorarse en sus experiencias, estas no se aíslan en sí mismas como subjetividad pura: como “predisposiciones al miedo”, presentan un material que se concreta en la composición del texto para objetivar lo social que escapa al “juicio político”, sistemáticamente construido.

De este modo, si los aforismos solo pueden producir conexiones no-instrumentales a través de la participación personal de los lectores, al mismo tiempo,

el texto ofrece una estructura a través de la cual tal participación puede tomar forma hacia la objetivación de la totalidad social. La generalidad de la asertividad del “malo”, permanecería abstracta sin la concreción de las experiencias del daño articuladas individualmente en cada lectura, en las que se puede percibir la persistencia de un mismo dolor a través de los diferentes campos de la existencia social referidos por el aforismo. Y, al mismo tiempo, tal experiencia también quedaría abstracta, aislada en diferentes “situaciones” y contextos de interlocución, sin la generalidad y la asertividad urgente del “malo”, que indica una totalidad no neutra, sino violenta, la cual, produce sufrimiento sistemáticamente, es decir, el “sistema omniabarcante”. De manera que la asertividad de *Minima Moralia* no se articula sobre una vaguedad, sino sobre la determinación objetiva a través de la multiplicidad de la existencia de un mismo mecanismo de daño. La relación entre vaguedad y asertividad, sea en formulaciones que eligen términos como ‘lo malo’, sea en la articulación general de saltos temáticos, articula, con ello, en un nivel formal, los elementos constelativo y especulativo que presentamos en el capítulo primero.

Por ello, la elaboración de *Minima Moralia* intenta establecer un campo de interacción social en el que el lector, en vez de tener que reprimirse para adecuarse a protocolos externos de comportamiento, es llevado a evaluar, en tanto que las formulaciones de Adorno son capaces o no de expresar su dolor y su urgencia por algún tipo de transformación de la vida. Es decir, al lector le es posibilitada, en la interacción con el Otro del texto, la reflexión sobre la relación entre “cosa y expresión”, de manera que, en tal interacción, las diferencias individuales no necesitan imponerse unas sobre las otras con vistas a “intereses privados”, sino que se encuentran y alimentan de manera mutua en la matización de la denuncia asertiva, sin rodeos, del campo de experiencia de la vida dañada que comparten.

Y, en ese movimiento, uno es llevado, así como con “*Constanze*”, a reflexionar directamente sobre cómo la forma sistema se impone a los sujetos. El aforismo de *Minima Moralia*, con ello, se presenta como espacio concomitante teórico y práctico del lenguaje: reflexión sobre las condiciones sociales del lenguaje y realización de una forma distinta de su elaboración, la que se constituye concreta y críticamente a partir de la consciencia de las limitaciones de tales condiciones sociales dadas, intentando objetivarlas y transformarlas. Al contrario del adiestramiento en el modo de hablar presentado más arriba, la cuestión fundamental aquí no es la obediencia a la adecuación sin más, sino la reflexión y la experimentación sobre si la

forma de expresión presentada es capaz o no de expresar lo que se necesita expresar, lo que significa también una reflexión sobre lo que se quiere expresar. La adecuación de la forma y la expresión del contenido que se desea expresar no se presentan como elementos separados, sino como momentos de un proceso de elaboración del discurso en el que el avanzar en la adecuación de la forma significa también la objetivación lingüística de lo que se quiere expresar —de manera que la forma busca ser adecuada no en el sentido de la adaptación a la norma social, sino de la objetivación de su denuncia de esa norma misma en su capacidad de transformarla. *Minima Moralia* transforma, con ello, la asertividad instrumental en asertividad crítica de denuncia de la totalidad social gracias a su forma. Y, en este punto, esta relación entre elaboración formal y transformación de lo que se quiere expresar, en que expresión y cosa se transforman una a través de la otra, más allá de presentarlas como polaridades estáticas, se conecta de manera directa, según lo que afirmamos en el capítulo primero y presentamos concretamente en el capítulo anterior con respecto a “*Constanze*”, con el esfuerzo de actualización por Adorno en medio de su elaboración específica del aforismo de la noción de ‘experiencia’ de Hegel, ya que es justamente ese proceso de transformación de concepto y cosa expresada por ese concepto, lo que constituye en la *Phänomenologie des Geistes* el movimiento dialéctico del Espíritu.

Con ello, en vez de tener como forma modelos de lenguaje mecánicos y abstractos, y como contenido latente la promesa y la expectativa genéricas de liberación, encontramos en *Minima Moralia* un impulso hacia la elaboración aquí y ahora de la relación forma y contenido, de manera que la formulación lingüística sea guiada por la reflexión sobre si la forma encontrada es capaz o no de objetivar como expresión lo que se quiere expresar. De este modo, el lector puede, a través de la lectura, desarrollar la independencia que el adiestramiento instrumental en el modo de hablar le niega, ya que, así, se puede llevar más allá de la lectura del aforismo para otros momentos de la vida el cuestionarse sobre la capacidad de objetivación de un discurso, en referencia a su capacidad de aliviar la urgencia de poner en palabras y expresar el propio sufrimiento, realizando, en ese uso del lenguaje mismo, una otra forma de lenguaje. En vez de la paranoia, que emerge de la completa dependencia de la evaluación externa, inestable y misteriosa, el aforismo busca ofrecer al lector la confianza de la concreción de la crítica inmanente del discurso.

A ese respecto, en el aforismo de *Minima Moralia*, incluso la discordancia sobre la adecuación del aforismo para expresar o no lo que se necesita expresar, no

aísla al autor de los lectores y a los lectores entre sí, sino que los mueve hacia la elaboración expresiva, buscando una expresión más potente en la denuncia de la composición de la sociedad en su conjunto. Su asertividad no es la misma que encontramos en los procedimientos instrumentales, en los que las instrucciones directas determinan que uno debe borrar la experiencia personal para seguir adecuadamente los protocolos dados. Muy por el contrario, para comprender la urgencia y el rigor del aforismo, su “ley de formación inmanente”, como decía el aforismo 43 en el capítulo anterior, es necesario experimentar el propio sufrimiento y la ira contra el estado de cosas condenado para captar las alusiones del texto y acompañarlo en su rabia crítica, objetivando sufrimiento personal como sufrimiento social.

Sin embargo, “el enmudecimiento es el Espíritu Objetivo” y todos nosotros, lectores, participamos en él y somos formados por él. Así, es inevitable que la lectura misma de *Minima Moralia* sea afectada por el mundo en el que ella se encuentra y que intenta transformar. Al leer el texto de Adorno, uno se cuestionará a lo largo de la lectura si realmente está comprendiendo el texto que está leyendo, si lo está haciendo adecuadamente, midiéndose con el autor y otros lectores que leen el mismo texto. Algunos podrán irritarse con la demanda de ternura del texto en su resistencia a una lectura sistemática, acusando a Adorno de un estilismo demasiado personal, presuntamente no objetivo, es decir, “una perturbación del funcionamiento del aparato”. Otros podrán preguntarse si participan o no de la maldad descrita, con miedo de la evaluación de lo que verán como acusaciones demasiado asertivas de Adorno contra ellos mismos, los lectores.

De este modo, si, en la vida diaria, como decía el aforismo 90, las pausas producen una sensación de vulnerabilidad, ya que ahí surgen como brecha de los protocolos comunicativos dados y, por ello, exigen de los interlocutores que reaccionen de manera reflexiva, es decir, no predeterminada; si tal reflexión exigiría un momento no mecánico del interlocutor y, bajo la continua vigilancia externa, tal impulso a la reflexión implicaría el proceso de experimentación hasta que la forma buscada pueda emerger; y si dicha experimentación implica errores e inadecuaciones que, en un estado de competencia y juicio constantes, significarían fracaso y punición; entonces, la lectura de *Minima Moralia*, con su elaboración formal particular que intenta arrancar al lector del lenguaje instrumentalizado, podrá aparecer a muchos

lectores como un riesgo incómodo, casi un comando a la tan temida pausa; una demanda de ternura en un mundo brutal.

El esfuerzo crítico del libro, por ello, no parte de la simple creencia en el poder del lenguaje en las condiciones de existencia actuales, sino de la consciencia de su fragilidad extrema, y de la casi imposibilidad de la su elaboración no sistemática. No obstante, es precisamente la consciencia de esa fragilidad, la que le permite desprenderse del ideal del lenguaje absoluto, es decir, de la idea de que sería posible una formulación del texto que fuera capaz de producir una interacción efectivamente crítica y liberadora con todos los lectores en todas las circunstancias posibles. Es decir, la necesidad de su asertividad no se produce desde la certeza absoluta de que su verdad no será jamás socavada —una pretensión de la forma sistema que solo se puede sustentar con la asertividad que reprime toda negatividad—, sino de la consciencia de que, si alguna interacción social tierna en el “sistema omniabarcante” es todavía posible, su forma tendría que superar concretamente la instrumentalización del lenguaje de ese mundo, y es eso lo que mueve a su elaboración.

Dicho de otro modo, su asertividad emerge de la certeza de que, si el lector seguramente llegara a la lectura disciplinado por un impulso competitivo de leer el aforismo de una manera “apropiada” y instrumentalmente eficiente, la única posibilidad de alguna transformación de esa tendencia, que habría de producirse en y a través de la lectura, depende de la composición del aforismo, al posibilitar que el lector pueda ir más allá de esa competencia de todos contra todos hacia una resistencia compartida entre todos contra la tendencia social general al mutismo, en particular, y contra el sistema, en general. *Minima Moralia* podría representar, con ello, una pausa en la que, en lugar del instante aterrador, en el que uno se vuelve vulnerable por no tener procedimientos preestablecidos para aplicar, se produciría un momento en el que la imaginación puede emerger como el trabajo de elaboración concreto de la tensión entre los modos de expresión dados y lo que se necesita expresar, con el impulso por producir una expresión nueva y concreta. En este punto, nos gustaría referirnos a otro fragmento del aforismo 72:

Al joven que regresa de las vacaciones, la casa le resulta nueva, fresca, festiva. Pero nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. El solo olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos uno se siente en casa en la multiplicación de estancias, habitaciones y pasillos, como si esta, a lo largo de toda la vida, solo afirmara la mentira. No de otro modo aparecerá el mundo —casi sin cambio alguno—, a la perpetua luz de su día festivo, cuando ya no esté bajo

la ley del trabajo y, al que regresa a casa, le resulten las obligaciones tan fáciles como el juego en las vacaciones. (MM:126-127)

Aquí, una vez más, como en el fragmento del epígrafe del capítulo anterior sobre la relación entre felicidad y verdad, Adorno nos presenta con una imagen que, más allá de una resistencia triste y resignada contra el sistema total, apunta concretamente en dirección a una vida distinta de la definida por la prevalencia de la forma sistema. Además, contrariamente a aquel otro fragmento del aforismo 72 presentado más arriba, en que niñez y adultez se separan por una melancolía de la pérdida insuperable de una felicidad pasada, la niñez se presenta aquí como potencialidad de ser actualizada en la resistencia en la vida adulta contra la lógica omniabarcante de la instrumentalización sistemática del trabajo bajo el capitalismo.

Esta actualización de aquello que se olvidó se conecta ahora con la noción de ‘*Trauer*’, de ‘duelo’, en la que el sujeto se mantiene consciente de la imposibilidad de un retorno inmediato a la infancia en medio de la vida adulta del trabajo, sin por ello resignarse a la pérdida de ese pasado: de ahí el esfuerzo por actualizarlo. A ese respecto, sería posible determinar la resistencia de los aforismos de Adorno a la instrumentalidad del sistema en los movimientos no lineales que construimos más arriba, a los que nos invita la composición misma del texto, desde la noción de ‘juego’ que emerge en este último fragmento.

Desde la visión sistemática del mundo, la organización de las casas responde más y más a una lógica instrumental de la organización de la vida: en el aforismo 18, “*Asyl für Obdachlose*” (“Asilo para los sintecho”), el que habla justamente de la situación o, más concretamente, de la imposibilidad del habitar en medio de la vida dañada, Adorno nos dice, que “el hombre moderno desea dormir cerca del suelo, como un animal, decretaba con profético masoquismo una revista alemana anterior a Hitler”, y, de esa manera, “los que pernoctan en tales viviendas se hallan en todo tiempo disponibles y preparados para todo sin ninguna resistencia, alertas e inconscientes al mismo tiempo” (MM:42), continuamente prontos para trabajar y consumir. “Estancias, habitaciones y pasillos” se reducen, con ello, a sus funciones técnicas en la casa. En el juego infantil, sin embargo, se produce una “multiplicación” de esos espacios, transformándolos, en una subversión de esa instrumentalidad, en una multiplicidad que se basa en la asertividad de que el espacio puede ser cambiado más allá de su determinación cuantitativa.

En esta noción de ‘juego’, como elemento de composición de la escritura articulado desde el duelo crítico que busca actualizar en la experiencia de lectura la infancia perdida en el proceso de sacrificio y promesa de compensación, encontramos materializado el esfuerzo de Adorno por dialectizar la aforística. Las construcciones no lineales del aforismo, sus vaguedades, se presentan como realización del rumiar de Nietzsche, en la medida en que el texto se resiste a ser procesado sistemáticamente como argumento y exige al lector una interpretación con la ternura del juego, de la ‘*fröhliche Wissenschaft*’ de los “adoradores de las formas, de los tonos, de las palabras [...] exactamente así —como artistas.” (Nietzsche, 2013:10). Al mismo tiempo, sin embargo, la vaguedad y la multiplicidad de este juego, aquí, se articulan con una asertividad específica, con el impulso de ir más allá del daño con la elaboración de la relación entre “expresión y cosa”. Se trata de un juego con una “ley formal inmanente”, como el arte en el aforismo 61 “*Bangemachen gilt nicht!*”, presentado en el capítulo anterior, en el que los aforismos se transforman dialécticamente desde la inmanencia de la tensión entre ellos y la tendencia a la lectura sistemática, de manera que, su asertividad no es asertividad sin más, sino asertividad crítica constituida en negación inmanente de la asertividad sistemática instrumental.

La composición de los aforismos de *Minima Moralia*, a ese respecto, en su invitación a la construcción por el lector de conexiones entre las sentencias de cada aforismo y entre aforismos, tiene su fuerza expresiva en una actualización de aquella “multiplicación”, como si el texto, como si fuera una casa como un espacio en que el sujeto puede demorarse en pausas y tomar otra forma, se recusara a reducir sus “estancias, habitaciones y pasillos”, es decir, sus palabras, sentencias, alusiones y movimientos a una función instrumental. En esa invitación al juego, con ello, *Minima Moralia* ofrece un espacio de duelo ante la pérdida de la capacidad de jugar, que el movimiento desde la niñez hacia la vida adulta extingue. Un duelo, sin embargo, *crítico* en la consciencia de que, en este jugar, se trata de resistir a las fuerzas sociales dominantes que se oponen a esa forma de interacción con el mundo, con uno mismo y con el lenguaje. Por ello, con las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, pasado y futuro, y asertividad y vaguedad, que se resisten y transforman a aquellas del sistema, se trata ahí de un tomar partido en un jugar que, a diferencia de lo que sucede con las presiones a la adaptación a la forma sistema, configura un proceso de transformación, en el que el sujeto es movido por el placer por jugar, por experimentar con la relación

entre “cosa y expresión”, en dirección a un aprender a jugar de otra manera en la adultez, a una actualización del juego que pueda extenderse, más allá de la lectura del libro, hacia otros momentos de la vida dañada, permitiendo así resistir a su daño.

Capítulo 4. Aforismo y movimiento

El todo es lo no-verdadero. (MM:55)

En este capítulo nos ocuparemos de la resistencia crítica de la composición de *Minima Moralia* ante la totalidad social desde el elemento del movimiento. Para ello, en la primera sección, vamos a presentar algunos estudios sobre la aforística como una forma que intentaría resistir a la forma sistema articulando un ideal de movimiento continuo. Buscaremos ahí indicar también los rasgos compartidos entre esa aforística y *Minima Moralia*. En la segunda sección, presentamos una constelación entre pasajes de aforismos de *Minima Moralia* que tratan del tema del movimiento, concretando cómo este se encuentra en una aporía cuando es concebido en términos del dualismo entre movilidad e inmovilidad. Con ello, mostraremos cómo la articulación de la brevedad como fragmento en la calidad de lo presuntamente incompleto tiende a reproducir, en vez de propiamente resistir a, la dinámica del daño de la prevalencia social de la forma sistema. En la sección 3, presentaremos una lectura inmanente del aforismo 29 y de su noción de ‘lo no-verdadero’, subrayando cómo no se trata ahí de una simple renuncia a la categoría de totalidad, sino de su objetivación negativa. En la sección 4, elaboraremos más matizadamente, desde la relación entre movimiento y totalidad, cómo Adorno no puede colocarse netamente en ninguna tradición aforística, sino que inaugura una aforística particular, que emerge del desarrollo interno de la dialéctica, que es el tema central tratado en esta tesis doctoral. En la última sección, nos concentraremos en las condiciones históricas que llevarían a la articulación de la dialéctica por Adorno en medio de la forma aforismo, enfatizando el elemento del movimiento como apertura formal en términos de transformación metodológica.

1. Aforística y movimiento

En la discusión sobre la relación entre aforística y movimiento, teniendo en cuenta también el elemento de la totalidad, nos parece oportuno atender más particularmente al momento fragmentario del aforismo como forma. A ese respecto, podemos empezar considerando cómo, siguiendo el artículo de Winfried Eckel “*Fragmentation of Text, Fragmentation of Time: Evental Aesthetics in Friedrich Schlegel and Roland Barthes*” (“Fragmentación del texto, fragmentación del tiempo: estética del evento en Friedrich Schlegel y Roland Barthes”), es en los tiempos modernos, cuando el fragmento se convierte en una forma artística y discursiva valorizada:

La antigüedad no tenía ningún concepto para lo que hoy llamamos fragmento literario: el término ‘fragmento’ se relacionaba únicamente con objetos concretos, como el pan o cosas hechas de madera o piedra. En la medida en que, la poética de Aristóteles u Horacio estuvo dominada por conceptos de ‘totalidad’, ‘unidad’ o ‘coherencia’, el fragmento no se consideró una opción estética positiva. Ciertamente, en el marco de la tradición retórica, que también incluye, por ejemplo, Peri Hypsous de Pseudo-Longinus, existía un conocimiento del impacto de figuras retóricas, como la elipse o la aposiopesis, que cortan o interrumpen el enunciado. Pero estas observaciones aún no se condensaban en una justificación más integral de lo fragmentario. La denigración de la retórica desde Platón hasta Kant contribuyó, además, al hecho de que la orientación estética hacia el ideal de totalidad estuvo dada durante mucho tiempo. Por ejemplo, en la Edad Media, Tomás de Aquino postuló en su *Summa Theologica* que “*integritas sive perfectio*” (integridad o perfección) es necesaria, en primer lugar, para la belleza: “*Quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt*” (Las cosas, a las que les falta algo, son feas precisamente por eso). (Eckel, 2019:9)

Se puede argumentar, a partir de ahí, que la brevedad discursiva se articula de manera más enfática en los tiempos modernos en el occidente en torno al fragmento como forma, debido a la progresiva expansión de la sistematización de la vida y, con ello, de la progresiva pérdida del sujeto de espacios sociales no sistematizados. Con ello, se pasa a proyectar en lo fragmentario el potencial de la producción de una ruptura de la progresión mecanizada de la vida, ya que el fragmento se concebiría como algo incompleto, que el sujeto debería completar en un acto de creación.

A partir de esto, el fragmento, según Eckel, pasa a enfatizar, en conexión al “pluralismo”, contra la petrificación de los principios estáticos, el momento del “evento” y, con ello, del movimiento:

La calidad del evento se basa en lo que Camelia Elias ha llamado la “performatividad” del fragmento, es decir, el hecho de que el fragmento no describe simplemente de qué se trata en última instancia, sino que lo produce con la ayuda del lector. El énfasis en el género de discurso y el énfasis en el evento están entrelazados, porque es precisamente la relación del fragmento con la idea de totalidad lo que los autores entienden como un evento, ya sea que se

piense que la relación es afirmativa o crítica. Si la afirmación de la fragmentariedad refleja un aspecto de los textos como objetos escritos fijos, el énfasis en el carácter de evento indica que los textos también quieren ser parte de una comunicación dinámica. El hecho de que los textos sean cosas relativamente estables en el tiempo no descarta la posibilidad de que puedan convertirse en eventos una y otra vez en diferentes situaciones. (Eckel, 2019:12)

Desde la determinación sistemática cuantitativa de la realidad lo no-absoluto es percibido como no-completo, limitado, particular, insuficiente, y, por ello, como parálisis, porque el sujeto no podría actuar sin tener absoluta certeza de todos los despliegues y todas las consecuencias de sus acciones. Pero, por el contrario, para la aforística del fragmento, ese espacio vacío, incompleto, es idealizado como posibilidad de movimiento, de que la acción se desarrolle con mayor libertad, pues ahí, el sujeto encontraría una apertura no determinada sin más de antemano. Además, ese movimiento de creación en lo fragmentario, que rompería con la serie mecánica sistemática, representaría también la posibilidad del establecimiento de relaciones no-represivas con otros, en la medida en que el texto, como evento que se realiza en la lectura aquí y ahora, no estaría jamás completo de antemano por la voluntad del autor, sino que dependería igualmente de su actualización en la lectura por el lector. Es decir, el fragmento *como* forma encarnaría, en su materialidad misma, una cierta apertura, que animaría una relación con el mundo en movimiento, contra el intento de paralizarlo a través de conceptos fijos.

En esta dirección, en su artículo “*Skeptische Fragmente. Über den Zusammenhang von Skepsis und Fragment in der Spätaufklärung*” (“Fragmentos escépticos. Sobre la relación entre escepticismo y fragmento en el esclarecimiento tardío”), Detlef Kremer, ocupándose particularmente de las obras de Friedrich Maximilian Klinger, Johann Karl Wezel, August Klingemann, y, el más conocido, Georg Lichtenberg, identifica en el escepticismo de esa aforística un esfuerzo por ir más allá de las dinámicas dualistas como aquella entre verdad y falsedad:

En mi opinión, tanto en Klinger y Wezel como en Lichtenberg y Klingemann, esto [el discurso escéptico] consiste en un relativismo saturado de experiencia que ya no se engaña a sí mismo, en una tolerancia práctica que prescinde de ideologías, pero de ninguna manera de decisiones, y en un concepto de ‘individualidad’, que se mantiene abstinente de cualquier dogma. Está acostumbrado a identificar y soportar contradicciones sin resolverlas siempre mediante síntesis ideológicas cambiantes. Conoce la contingencia del sujeto. Pero eso no impide afirmar un yo: “Asumir el yo, postularlo, es una necesidad práctica”. Así lo afirma Lichtenberg en los *Sudelbüchern*. (Kremer, 2007:47)

Encontramos en esos autores, según Kremer, un intento de ir más allá del dualismo entre la afirmación de principios totales y la negación de ellos como absolutamente falsos. No se trata, aquí, ni de una sistematicidad que se engañe en su pretensión de un control total de la realidad —pretensión que, como indicamos en el capítulo anterior, solo se sustenta gracias a la continua represión de la intuición de su insuficiencia que, finalmente, emerge como paranoia— ni de un pesimismo radical que lleve a una parálisis delante de una realidad inestable, con la perspectiva del sujeto amenazada de continuo por el riesgo de no ser aún suficientemente absoluta y, por ello, de poder ser desenmascarada como ilusión.

A ese respecto, Kremer localiza a esos autores en la tradición escéptica más amplia conectada a pensadores como Machiavelli y Montaigne, según la que:

[...] existe una brecha entre pensar y actuar. Se supone que la decisión, como condición previa a la acción, siempre tiene un toque de contingencia, arbitrariedad e irracionalidad. Una función de poder siempre se mezcla en la decisión hacia al actuar, que en sí misma no puede justificarse racionalmente. Ni la movilidad del pensamiento ni el perspectivismo del juicio impiden al escéptico tomar la decisión de actuar, ni la argumentación racional puede considerar estar siempre del lado de la razón, la moral y la ley, o al menos, más allá del poder, y de poder ofrecer máximas para la acción. (2007:51)

Nos encontramos aquí, de nuevo, con el problema, del que tratamos desde diferentes perspectivas en los capítulos anteriores, sobre cómo articular la acción como siendo, al mismo tiempo, un acto de libertad y causalidad social o, como dice Kremer aquí, como determinación del “poder”. La tradición aforística referida aquí, además, no prescinde de la crítica de la presunción a la libertad absoluta, indicando cómo, por detrás de las prácticas y principios sociales que prometen libertad, como la fidelidad o la asertividad, encontramos, en realidad, una determinación o causalidad social. Sin embargo, no presupone que esa crítica, que renunciaría a criterios sistemáticos generales, necesariamente llevaría a la parálisis, porque no presupone que la acción solo puede ocurrir si es determinada o causada como absolutamente libre como no-social, es decir, como absolutamente desplegada de la determinación. A ese respecto, encontramos en esta aforística, como indicamos en el capítulo primero sobre Nietzsche, una crítica a la concepción de ‘libertad’ como algo separado de lo empírico que expusimos al hablar de la antinomia kantiana.

Dicho de otro modo, en la búsqueda por principios absolutos, desde esa aforística, el sujeto buscaría un principio o práctica que no pudiera ser negado, presuponiendo que uno solo puede actuar libremente, si pudiera estar más allá de toda

determinación social —lo que, como indicamos en los capítulos anteriores, le lleva inevitablemente a aporías, ya que esa búsqueda misma por lo inmediato está ya, siempre, socialmente mediada, porque la búsqueda por lo no-social ya es social. Con ello, podemos percibir cómo la formación en torno a un perspectivismo de la aforística a la que se refiere Kremer se constituye, entre otras cosas, en el intento de articular libertad y causalidad en vez de contraponerlas sin más. Lo que se intenta cambiar ahí es el presupuesto de que la acción necesita de una causalidad absolutamente no-social para que pueda ocurrir.

De manera crucial para nuestra discusión, Kremer subraya cómo la resistencia a ese presupuesto ocurre no solo en el nivel del contenido, sino también, y lo que es más importante, en el nivel de la forma. Así, afirma él que, en esa aforística escéptica que él trata, encontramos la intención, con el fragmento, de subvertir las formas de la ilustración con vistas a producir una “tolerancia de perspectivas” en una “polifonía de voces”, que se opondría a una “posición moral armonizadora” (2007:49). Es decir, Kremer enfatiza cómo, en el propio nivel formal, la brevedad del fragmento puede encarnar un énfasis en una “polifonía”, en un perspectivismo que, en su multiplicidad, socavaría la determinación generalista de la acción, pero que, al mismo tiempo, no implicaría relativismo, ya que esa polifonía formaría una red de perspectivas bien determinada de concepciones sobre lo real.

Peter Robinson, en su artículo “*Aphoristic Gaps and Theories of the Image*” (“Lagunas aforísticas y teorías de la imagen”), trata del elemento del acontecimiento del texto en conexión al movimiento en la lectura desde la perspectiva de la articulación de la brevedad del aforismo para la producción de un efecto de laguna y de salto. Un ejemplo muy ilustrativo a que se refiere el comentador es la sentencia 255 de Ludwig Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaciones filosóficas*) “El filósofo trata una pregunta; como una enfermedad” (“*Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit*”, Wittgenstein, 1999:91). Como subraya Robinson, el punto y coma produce una leve interrupción en el flujo de la lectura y, con ello, una ambigüedad, ya que se puede leer a la sentencia al menos de dos maneras: o el filósofo se ocupa de preguntas como si fueran un problema, una enfermedad, o el filósofo se ocupa de preguntas de manera enferma, patológicamente (Robinson, 2020:26-27). Y fácilmente podríamos añadir un sentido más, a saber: que los filósofos tratan cuestiones como enfermedades de manera enferma, patológica.

Imaginemos, no obstante, un argumento tradicional sin tal ambigüedad. Se podría, por ejemplo, analizar los dos sentidos a partir de una contraposición transparente: por un lado, tendríamos “algunos creen que los filósofos tratan las preguntas como enfermedad”, pero, por otro lado, “hay otros que dicen que la manera como los filósofos tratan las preguntas es ella misma una enfermedad”. Y, desde ahí, se podrían clarificar los sentidos de los términos utilizados e intentar argumentar en favor de una de las dos opciones, o rechazarlas e intentar promover otra. En el caso del aforismo de Wittgenstein, no obstante, no es así. Él produce, de manera deliberada, una oración en que los dos sentidos coexisten al mismo tiempo en un mismo cuerpo, en vez de presentarse separadamente en dos oraciones concurrentes distintas.

Además, Robinson subraya cómo la laguna en la lectura de la sentencia de Wittgenstein es encarnada en la propia estructura de la frase mediante el punto y coma. Sin tal signo de puntuación, tendríamos: “el filósofo trata una pregunta como una enfermedad” y la polisemia no se sugeriría. Eso ocurre, nos parece, porque la división y parada en la lectura señalada por el punto y coma es más débil que la de un punto, que cierra la oración por completo, pero más fuerte que aquella de los dos puntos, que indicaría un movimiento de explicación más directo entre la primera frase y la segunda. Justamente por esa “media-parada”, que fragmenta la oración en dos partes, se establece tal hiato entre las dos partes de la oración, de manera que su articulación se torna ambigua. Robinson, con esa noción de ‘laguna’, busca remitir al movimiento de lectura en que el lector no encuentra un camino directo y lineal y, por ello, es obligado a “saltar”, como él mismo dice, tanto de una frase a otra del texto como entre los posibles contenidos de la oración.

Otro ejemplo que presenta Robinson es el aforismo de Karl Kraus de su libro *Sprüche und Widersprüche (Dichos y contradichos)*, “El aforismo nunca coincide con la verdad: o es media verdad o verdad y media” (“*Der Aphorismus deckt sich nie mit der Wahrheit; er ist entweder eine halbe Wahrheit oder anderthalb*”, Kraus, 1909:235). En este caso, los dos puntos preparan al lector a una explicación directa de cómo o por qué el aforismo no coincide con la verdad, lo que significaría, desde la perspectiva del dualismo verdad-falsedad, que el aforismo sería falso. Sin embargo, esa expectativa de argumentación lineal es perturbada con la idea de que, más allá de falso, el aforismo sería un poco verdadero o demasiado verdadero, con la idea de que

la verdad no es una unidad total e idéntica consigo misma, es decir, con la idea de que podría existir una media verdad o un exceso de verdad.

Robinson busca subrayar con esos y otros ejemplos, en una aproximación de la aforística moderna con la poesía moderna, de qué manera la elaboración del texto explota ese tipo de construcción formal para interrumpir la lectura lineal y, con ello, añadir posibilidades de interpretación y de movimiento del pensamiento no lineales, invitando al lector a participar de manera activa en la construcción de la lectura. De este modo, el elemento de la laguna, o, siguiendo la terminología de este capítulo, de fragmentación, es decir, de la interrupción de conexiones lineales, así como el de la multiplicidad de posibilidades de movimiento en la lectura, lleva a Robinson a aproximar ese tipo de aforística no solo a la poesía, sino también al *collage* en la producción de imágenes. Y, con esa disrupción de la lectura lineal habitual, el aforismo en la modernidad, según Robinson, estaría “estructurado alrededor de una laguna, figurando esa una continuidad y un contraste, a través de la cual, salta la mente del lector, un salto que activa precisamente el acto de imaginación del lector” (2020:26)⁴⁶.

A ese respecto, reflexionando sobre la producción literaria y cultural no continental, es decir, en islas y archipiélagos, en paralelo con la escritura aforística, Maebh Long en su artículo “*Aphorisms and Archipelagos: Relationality in Modernist Studies*” (“Aforismos y archipiélagos: relacionalidad en los estudios modernistas”), afirma que:

Así, los aforismos existen absolutamente por sí mismos y absolutamente en una relación fluida. El espacio entre ellos proporciona la flexibilidad para leerlos en cualquier orden, pero también significa que están tan aislados, que los argumentos sobre contradicción o repetición son difíciles de sostener. Una secuencia aforística no sigue un patrón lógico ni forma un argumento único y, por lo tanto, no tiene que ajustarse a las expectativas en cuanto a enfoque, flujo, coherencia, inconsistencia o recurrencia. [...] Cada aforismo es el centro de una serie y el comienzo, el medio o la contradicción de (otra) serie, y así, dentro de esta escena cambiante, cada aforismo es potencialmente antes y después de cualquier otro aforismo. Como tales aforismos son de una sincronización imposible y participan de lo que Derrida llama una “anacronía ejemplar, la imposibilidad esencial de cualquier sincronización absoluta”, lo que significa que el tiempo de cada aforismo está completamente separado y alejado de los demás. Y, sin embargo, el aforismo no podría existir “sin la promesa de un

⁴⁶ Robinson argumenta que dicho elemento de la laguna sería característico del género solo en los tiempos modernos. No podremos discutir en más detalles en esta tesis de doctorado la cuestión de las caracterizaciones diacrónicas del aforismo, es decir, lo que caracterizaría el aforismo de la Modernidad occidental en comparación con otras configuraciones de ese modelo de discurso. Pero nos gustaría señalar aquí que se podría hacerlo de manera muy productiva desde la perspectiva del desarrollo histórico que ofrecen *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer y las genealogías de *Minima Moralia*.

ahora en común”; una temporalidad en la que y desde la cual se pueden hacer comparaciones y conjunciones⁴⁷. (Long, 2019:194)

Si en el segundo capítulo presentamos una discusión sobre cómo la brevedad del aforismo determina como momento material de la forma una relación específica entre texto y fondo blanco de la página, que aparece aquí como “el espacio entre ellos” y, en el artículo de Long, como el agua entre las islas de un archipiélago. Desde la perspectiva de este capítulo, ese mismo momento material puede ser examinado en términos de qué tipo movimiento de lectura produce. Con ello, siguiendo la indicación de Long, podemos reflexionar sobre cómo la lectura del aforismo tiende a constituirse en un movimiento no lineal, de manera que el espacio y el tiempo del texto, es decir, los caminos posibles de la lectura, y sobre cómo el ritmo de lectura difieren de una lectura sistemática.

De acuerdo con las nociones de ‘perspectivismo’ y ‘pluralismo’ presentados por los otros autores referidos, ese aspecto de la forma del aforismo encarna la idea de que no habría ningún aforismo principal o central, es decir, que la lectura podría partir y desarrollarse desde cualquier aforismo hacia cualquier otro. Además, encontramos aquí también la idea de que, a pesar de esa fluidez posible de lectura, los aforismos no simplemente se aíslan completamente unos de los otros, sino ofrecen posibilidades de conexiones, de un “ahora común”, que se resiste al relativismo que resultaría de una completa fragmentación de la lectura. Dicho de otro modo, no se trata aquí de una completa negación de la causalidad y de la mediación, sino de que estas no se construyen desde una estructura estática, sino que se desarrollan en un proceso cuyo movimiento no estaría completamente predeterminado de antemano, lo que permitiría al lector de cierta manera construir su propia lectura de maneras diferentes.

Todos estos elementos, como se puede percibir, se dejan articular con lo que presentamos sobre todo en el capítulo primero con respecto a la elaboración del aforismo por Nietzsche y a la crítica a filosofías morales como la de Kant, que separan lo social de la libertad, aunque en este último, esta no sea concebida como indeterminación, sino una especie particular de causalidad. A ese respecto, Kremer, indica cómo la conexión entre dicho breve y perspectivismo apunta hacia el modo en que Nietzsche los articula en su obra, enfatizando ahí el elemento del pensamiento en continuo movimiento:

⁴⁷ Las citas de Derrida se refieren respectivamente a los aforismos 11 y 13 de su libro *L’aphorisme à contretemps*.

Si la preocupación de todo escéptico no es sólo soportar contradicciones y paradojas, sino realmente cultivarlas, entonces debe entregarse a un proceso de pensamiento que, en principio, debe permanecer en movimiento y, en consecuencia, no comprometerse con un lado de la contradicción. También debe ser consciente de que sus propias declaraciones, comparadas con las afirmaciones criticadas, de ningún modo deben entenderse como la verdad última, sino que ellas mismas no van más allá de un estatus metafórico. La visión de Nietzsche de la verdad como un “ejército en movimiento de metáforas” ya le era familiar a Klinger cien años antes. Y la perspectiva práctica de Nietzsche sobre esta idea, a saber, que “la vida [...] no está pensada por la moralidad”, sino que se vive “por la ilusión [*Täuschung*]”, ya la conoce el orientalista Fausto Abdallah de Klinger: “La ilusión misma es vida”⁴⁸. (2007:48)

Desde la perspectiva de la formación de la aforística moderna y contemporánea, Nietzsche representa, de cierta manera, una culminación de la articulación entre dicho breve y perspectivismo que va a determinar igualmente una serie de desarrollos para la categoría de la totalidad. De hecho, la idea de que el escéptico no se compromete “con uno de los lados de la contradicción”, pero al mismo tiempo, no busca una síntesis que los articule desde una perspectiva más general, implica una noción de ‘totalidad’ como agregación de contradicciones o de series de articulaciones que se contradicen sin el establecimiento de una síntesis general entre ellas, lo que conecta con lo que presentamos en el capítulo primero sobre la apertura a la contingencia y la contraposición fija entre modos de experiencia en el pensamiento de Nietzsche⁴⁹.

Desde las consideraciones presentadas en esta sección, podemos determinar, entre las diferentes tradiciones aforísticas de que tratan los comentadores referidos, algunos rasgos comunes en torno a la noción de ‘pluralismo perspectivista’ del fragmento: la búsqueda por una visión sobre la realidad que se resista a dualidades como verdad-falsedad y ilusión-realidad, y que, no obstante, aceptando su causalidad

⁴⁸ Las referencias de Kremer en ese pasaje son, respectivamente: Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1988), Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd 1., p. 880, München, de Gruyter; Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1988), Kritische Studienausgabe Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 2, p. 14, München, de Gruyter; Klinger, Friedrich Maximilian: *Der Faust der Morgenländer* (1879), Ausgewählte Werke. Bd. 5., p. 98 Stuttgart, Cotta.

⁴⁹ Desde esa perspectiva sobre los modos de actualización de la categoría de la totalidad bajo su articulación por Nietzsche, no podemos descuidar su importancia para el desarrollo de la metodología de investigación, muy lejos de la aforística misma, de autores como Michel Foucault. No podemos trabajarlo en esta tesis de doctorado sin distanciarnos de las cuestiones que intentamos matizar aquí, pero creemos ser posible investigar las diferencias entre Foucault y Adorno, por ejemplo, desde la diferencia en sus articulaciones de la categoría de totalidad, así como desde cómo esa diferencia puede ser conectada a la atención formal divergente entre ellos con respecto a la elaboración de sus textos. Eso porque Adorno, creemos, como argumentamos, permaneciendo dialéctico, no renuncia, como nos parece que hace Foucault, a la especulación totalizante, pero la articula de manera negativa, lo que le posibilitaría no renunciar tanto a la matización progresiva de lo real a través de la determinación de series de determinaciones, la cual mueve las genealogías de Foucault, como a la determinación de una totalidad sistemática, la que no nos parece presente en la obra del francés.

en la inmanencia del mundo por los poderes sociales prevalentes, no se deje disolver en relativismos y no deja de ser capaz de indicar al sujeto cómo actuar. Una visión sobre la realidad que, además, se construya junto a los lectores en textos que, no busquen imponerse sobre ellos a pesar de su carácter fragmentario, sino que les inviten a elaborarlos en la lectura misma, que adquiere así un carácter de evento. Y, finalmente, se produce una visión sobre la realidad que se articula en textos atentos a su elaboración formal de manera consciente sobre las imbricaciones entre contenido y forma, con vistas a constituir totalidades textuales y de lectura, operando en sincronía, pero no necesariamente en la absoluta sintonía de un orden totalizante general. Esa aforística, con ello, incluso en el momento material mismo de su brevedad con la separación entre los fragmentos, encarnaría la actualización de la categoría de totalidad de manera diferente de la sistemática, con la posibilidad de diferentes caminos y temporalidades de lectura, intentando transformar el elemento del movimiento más allá de la forma sistema.

Volvamos ahora a Adorno. Aunque vamos a criticar a esa aforística desde la formulación del aforismo por Adorno, intentemos, antes que nada, determinar los rasgos comunes entre los dos con respecto al elemento del movimiento. Como se podrá percibir, aunque no tengamos la intención de centrarnos en esta tesis de doctorado sobre esa cuestión, los estudios sobre el aspecto dinámico de la escritura de Adorno, el cual la aproxima al perspectivismo aforístico, muy frecuentemente se centran en la relación entre composición textual y composición musical —lo que se justifica por la extensa producción teórica del pensador alemán sobre la música⁵⁰.

De esa manera, en su artículo “Escritura y composición textual en Adorno” Jordi Maiso afirma que:

Adorno busca un procedimiento lingüístico capaz de poner en movimiento la riqueza de resonancias de cada palabra en sus diferentes contextos significativos en un estado histórico del lenguaje. Su escritura aspira a contrarrestar la rigidez de los conceptos a la hora de dar cuenta de las cosas apropiándose reflexivamente de sus significados implícitos y haciéndolos avanzar en el desarrollo del texto con una técnica similar a la de la variación musical. De esta manera la ‘*Darstellung*’ adorniana busca ofrecer resistencia a la reducción que la síntesis conceptual opera sobre la pluralidad y polisemia de lo real: su objetivo no es aprehender directamente las cosas sino rodearlas hasta conseguir revelar la multitud de combinaciones, resonancias y posibilidades sedimentadas en cada una de ellas. (2009:87)

⁵⁰ Sobre la relación entre escritura textual y composición musical, cf. el artículo de Claus Zittel “La teoría de la novela de Theodor W. Adorno”.

Así como Kremer hablaba de una “polifonía”, Maiso se refiere aquí a la idea de una polisemia que emergería de la forma del texto en su resistencia a la síntesis sistemática de los objetos en su reducción a datos cuantitativos. Además, encontramos una vez más aquí, en el caso de Adorno, cómo esa pluralidad polisémica, en vez de disolverse en relativismo, más bien sería capaz de articular una determinación concreta de lo real, a saber: el “estado histórico del lenguaje”. Es decir, lo que garantiza aquí que la multiplicidad del objeto no se disuelva en caos sin la síntesis conceptual sistemática es justamente su particular determinación histórica, su sustancia compleja. Por ello, no se trata de “aprehender directamente las cosas” reduciéndolas a datos cuantitativos, sino de “rodearlas”. De esa manera, nos dice Maiso, la constelación como ‘*Darstellung*’, como modo de exposición del pensamiento, muy de acuerdo con lo que presentamos sobre la aforística en general, establecería “una configuración total en la que los diferentes momentos particulares, se ensamblan formando una figura legible en la que todos y cada uno de ellos se iluminan entre sí.” (2009:83)

A ese respecto, en “El tiempo en Th. W. Adorno: La influencia de la teoría musical en la construcción de la dialéctica negativa”, Marina Hervás Muñoz trata de la idea de una totalidad abierta:

Proyectos como el cartesiano, el kantiano o el heideggeriano adolecen del mismo problema, a sus ojos (de Adorno): buscan un momento primero, un momento fundante que permita construir a partir de él el saber filosófico. Este momento ‘primero’ se ha traducido como ‘la duda existencial’, ‘las ideas de la razón’ o ‘el Ser’. Adorno se pregunta, en *Dialéctica Negativa*, si es posible, y cómo sería posible, “pensar sin suelo”. El ‘suelo’, para Adorno, es la parálisis de los conceptos, la detención del pensamiento en un momento primero, fundante. Es el lugar de seguridad desde el que toda la construcción filosófica posterior se puede sostener. Este ‘suelo’, según Adorno, hace violencia al objeto: reduce a lo que cabe dentro del filosofar fundado su multiplicidad y variación. Por eso, Adorno lleva a cabo la ‘ret temporalización’ de la filosofía, o la eliminación de lo invariante, mediante la crítica al concepto de ‘totalidad’ operante en la tradición. Él piensa en la posibilidad de construir un modelo de totalidad abierta: esa es la manera en la que es posible la aparición de ‘lo nuevo’ y ‘lo utópico’, como lo aún no dado (resuena el ‘noch-nicht-sein’ blochiano) en el tiempo y en el espacio. (2015:224)

En la forma sistema, lo “primero” implica que todo conocimiento se siga de una manera u otra linealmente desde ese “momento fundante” y que la composición textual se estructure en términos de un encadenamiento lógico de sentencias, párrafos y capítulos. Todo aquello que no encaje en esa formación es reprimido y dejado fuera: la totalidad de lo posible es establecida de antemano por aquel elemento primero, así como por la lógica de desarrollo del pensamiento a partir de él. Con la idea de una

totalidad abierta, encontraríamos, por el contrario, un movimiento de construcción del pensamiento que podría, por no tener un momento fundante jerárquicamente superior al material de la realidad sobre el que se piensa, continuar desplegándose sobre nuevos aspectos de lo real.

A ese respecto, en un ensayo de 1969 llamado “*Komposition von Sprache*” (“Composición de lenguaje”), el compositor alemán Dieter Schnebel, examinando en detalle la estructura del aforismo 78 de *Minima Moralia* de manera más concreta, afirma que:

La formación habitual del lenguaje progresa de frase en frase, expresando el encadenamiento del pensamiento o determinando una cuestión. La composición es menos lineal; significa formar y relacionar diferentes procesos. También aquí se forman continuaciones y es importante un proceso lógico. Además, la composición trabaja con variación y contraste y, en general, con transformación (acortamiento, expansión), lo que conduce en muchas direcciones diferentes. Lo crucial, sin embargo, es el elemento temporal: que los procesos surjan y apunten al futuro o recuerden lo que sucedió en el pasado; cómo, en el transcurso de una composición, emerge una red de relaciones en las que el pasado adquiere nuevos aspectos y aparecen vislumbres de lo que está por venir. (1969:107)

Ya buscamos subrayar, en nuestras lecturas de los aforismos de *Minima Moralia* de los capítulos anteriores, ese elemento que Schnebel, así como Muñoz desde la perspectiva de la composición musical, llaman “temporal”. En “*Constanze*”, por ejemplo, la contradicción de la última sentencia del aforismo, más allá de configurar una conclusión de una lectura lineal, produce una disrupción de la lectura sistemática habitual, que lleva a su vez al lector a reconsiderar su lectura y a establecer nuevas conexiones en su lectura entre ese aforismo y otros del libro, así como entre experiencias concretas de su vida. De la misma manera, en nuestra lectura de “*Taubstummenanstalt*”, buscamos indicar cómo los diferentes momentos del aforismo se articulaban iluminándose en anticipación y en retrospección, con la competición entre los niños anticipando la lucha por la supervivencia y la “zona de contagio paranoico” iluminado el carácter abstracto del adiestramiento en el habla.

De hecho, con respecto al propio aforismo de que trata en particular, el 78, Schnebel señala cómo ese efecto de cambio de temporalidad es muy frecuente en *Minima Moralia*, afirmando que “como todo el texto, su frase final debe entenderse como un proceso, cuyo significado se revela no en los momentos individuales, sino en el movimiento del conjunto”, con las palabras recuperando “en virtud del proceso de pensamiento liberado [*freigesetzten Denkprozesses*], algo de lo dinámico y polivalente” (1969:110). Este aspecto crucial de las variaciones, con las que “el

pasado adquiere nuevos aspectos y aparecen vislumbres de lo que está por venir” en las lecturas que desarrollamos, se presenta tanto en el nivel de los aforismos aislados —como enfatizamos en “*Constanze*”— como en un nivel inter-aforístico —como indicamos en la constelación de aforismos del capítulo anterior e indicaremos en la constelación de aforismos que presentaremos en la próxima sección.

Otro aspecto conectado al elemento del movimiento en la lectura de *Minima Moralia* es el ritmo. A ese respecto, Alexander García Düttmann en su libro *So ist es* afirma que, en *Minima Moralia*, encontramos “rápidas genealogías [...] cuya fuerza de persuasión depende de la velocidad supersónica con que aceleran hacia detrás y hacia adelante” (2004:30). Sin embargo, como argumenta Jeffrey T. Nealon en “*Maxima Immoralia? Speed and Slowness in Adorno’s Minima Moralia*” (“*Maxima Immoralia? Velocidad y lentitud en Minima Moralia de Adorno*”), no se trata simplemente de que el pensamiento en los aforismos de Adorno se mueva más rápidamente, sino de que, ahí, encontramos otro ritmo con respecto a la experiencia de lectura de argumentos tradicionales. En referencia a esto, Nealon afirma que:

De hecho, si la pegatina del parachoques o el *slogan* publicitario es ideología en pequeña escala —la expresión más aguda de lo que Adorno llama “tautología organizada”— entonces, el trabajo de crítica de la ideología casi tendría que incluir una especie de momento negativo o crítico. Este momento, una lentitud quiásmica, interrumpe el suave movimiento de auto-reafirmación tautológica. Si, como escribe Adorno, la industria cultural “expulsa de los movimientos toda vacilación”, entonces el quiasmo es claramente una forma de reintroducir (en el nivel de forma y contenido) una vacilación ética en el movimiento, que de otro modo sería demasiado rápido, hacia su conclusión. [...] Y, a través de sus inversiones disruptivas, parece que Adorno realmente espera realizar (en lugar de simplemente describir) su “ética menor”; a través de una desaceleración y ruptura de la tautología ideológica, *Minima Moralia* espera “enseñar a la norma a temer su propia perversidad” (2000:2)⁵¹

A pesar de que Nealon se concentra más específicamente en la figura del quiasma, en este punto de esta tesis de doctorado, ya tenemos algunos otros ejemplos de ese efecto de interrupción de los modos de lectura habituales sistemáticos: la contradicción de la última sentencia de “*Constanze*”, el ‘*Vexierbild*’ del maduro inmaduro y la paranoia razonable que expusimos en el capítulo anterior. Con ello, la propia velocidad “supersónica” a que se refiere García Düttmann, de hecho, es acompañada de una desaceleración en la lectura: la impresión de alta velocidad que tiene el lector se produce porque el encadenamiento de pensamiento en los aforismos, como, por ejemplo, en las conexiones no lineales que presentamos en el capítulo anterior, no

⁵¹ Las citas son todas de pasajes de *Minima Moralia*, respectivamente MM:74, MM:43, y MM:109.

sigue el modelo del encadenamiento paso a paso lógico-sistemático al que el lector está habituado, y, por ello, esa misma aceleración en la producción de esas conexiones, al sorprender al lector, produce una desaceleración con respecto al ritmo sistemático habitual. Todo esto remite, a su vez, a las aspiraciones críticas del uso del fragmento y de la laguna indicadas por Eckel y Robinson, a la antes mencionada re-temporalización de la lectura presentada por Long y al rumiar de Nietzsche.

Como afirma Nealon en el pasaje referido, con esa “desaceleración y ruptura de la tautología ideológica” y la “vacilación ética en el movimiento”, el ritmo diferente de la elaboración textual, resistiendo al ritmo sistemático habitual de la vida, “en lugar de simplemente describir”, “realmente espera realizar” las reflexiones morales en cuestión. Por ello decíamos que, “*Constanze*” y los aforismos que tratamos en el capítulo anterior, no buscaban solo describir de modo abstracto la fidelidad y la asertividad críticas, sino materializarlas a partir del modo en que aparecían al lector. Es decir, se trata aquí de la articulación entre elaboración de la forma y causalidad moral de la acción, de manera que el aforismo se enfrenta al poder social concebido no como limitación de la libertad sin más, sino como obstáculo concreto a transformar, no renunciando a su capacidad crítica ante la fuerza de la sociedad.

Con estas breves consideraciones sobre algunos estudios sobre el aforismo como forma y sobre la forma de la escritura adorniana, podemos percibir cómo *Minima Moralia* comparte muchos rasgos con las tradiciones aforísticas que describimos. Las nociones de ‘pluralidad’, ‘perspectivismo’ y de ‘totalidad abierta’ se presentan, tanto en esa tradición como en *Minima Moralia* estrechamente conectadas con la cuestión del ritmo de la composición textual, de la “retemporalización”, como dice Muñoz, de la lectura. La elaboración textual, además, emerge aquí ya no solo como cuestión solamente artística, sino también y al mismo tiempo, como epistémica y moral, en la experiencia de lectura, resistiendo a la forma sistema como la realización de una forma de experiencia diferente, en la que la participación del lector es decisiva y tiene un carácter de inmersión. El elemento del movimiento articula estos diferentes momentos de manera que Schnebel aproxima *Minima Moralia* a Nietzsche justamente a través de ese movimiento: “no es casualidad que el lenguaje de Adorno tenga afinidad con el de Nietzsche, donde también se convierte en un *movens*” (1969:115).

Sin embargo, como indicamos anteriormente, Adorno también critica a Nietzsche, y nos parece que la aforística del primero se separa radicalmente del segundo y de las tradiciones aforísticas presentadas aquí, debido a su composición dialéctica. En la próxima sección, para que podamos matizar más este problema, nos centraremos más detalladamente en la manera en que el elemento del movimiento se configura en *Minima Moralia*.

2. *Minima Moralia* y el movimiento

El elemento del movimiento se objetiva en *Minima Moralia* desde las más distintas perspectivas, de manera que la lectura inmanente que presentaremos aquí se articula también en una constelación de pasajes de diferentes aforismos en vistas al problema de cómo la separación dualista entre movilidad e inmovilidad petrifica al sujeto en una dinámica de premura y parálisis al mismo tiempo. Empecemos considerando el aforismo 102, “*Immer langsam voran*” (“Siempre lentamente hacia adelante”), en el que una escena muy común de la vida cotidiana de las ciudades contemporáneas, a saber, la de alguien corriendo detrás de un autobús, es el punto de partida de una reflexión sobre la violencia del carácter frenético del movimiento en el mundo actual:

Correr en la calle tiene la expresión del terror [*Schreckens*]. La caída de la víctima ya se imita en su intento de escapar de ella. La postura de la cabeza, que quiere mantenerse arriba, es la del que se ahoga, y el rostro crispado imita la mueca del tormento. Tiene que mirar hacia adelante, casi sin poder mirar atrás sin tropezar, como si tuviera detrás a un persecutor cuyo rostro hiciera paralizarse. En otro tiempo se corría para huir de los peligros demasiado desesperantes para hacerles frente, y sin saberlo, da testimonio de esto el que corre tras el autobús que se le escapa. El código de la circulación no tiene ya que contar con los animales salvajes y, sin embargo, no ha pacificado el correr [...] Se hace visible la verdad de que eso está en desacuerdo con la seguridad, de que uno todavía hay que escapar de los poderes desatados de la vida [*los gelassenen Mächten des Lebens*], aunque sean meros vehículos. (MM:184)

En este pasaje, la afirmación de que, en la prisa con la que normalmente nos movemos en las ciudades modernas, repetimos el impulso mecánico de escapar de un depredador en tiempos primitivos, no significa que sean cosas exactamente idénticas. Sin embargo, al establecer este paralelo, el aforismo se esfuerza por resaltar la discrepancia entre el refinamiento técnico de la organización del tráfico urbano moderno y los rasgos de brutalidad que podemos notar en la forma en que nos movemos en él. Uno no puede descuidar la posibilidad de sufrir daños físicos,

corriendo el riesgo de ser atropellado por uno de los vehículos a alta velocidad, por ejemplo, lo que nos obliga a permanecer constantemente alerta mientras caminamos o conducimos el coche, lo que disciplina a nuestros cuerpos a moverse en una manera ordenada y adecuadamente restringida.

Sin embargo, en la referencia del aforismo a los vehículos como las “fuerzas desatadas de la vida” o “poderes desatados de la vida”, entendemos que hay más en este “terror”, de lo que hay en el miedo más directo e inmediato del daño físico. De hecho, como concretamos en el caso de los horóscopos en el capítulo anterior, en su obsesión con los accidentes de tráfico, en ese peligro encontramos proyectados y administrados miedos más complejos y abstractos. Con ello, el aforismo, tras algunas reflexiones sobre la forma en que se concebía el caminar en la era burguesa temprana, sobre cómo el Movimiento Juvenil Alemán [*Jugendbewegung*] fascista organizaba marchas y excursiones y sobre el fetichismo contemporáneo por los vehículos de alta velocidad, termina afirmando que:

[...] Pero cuando a una persona se le grita: “¡corre!”, desde el niño que debe ir por el bolso que su madre ha olvidado en el primer piso hasta el preso al que la escolta le ordena la huida a fin de tener un pretexto para matarle, es cuando se deja oír la violencia arcaica que, de otro modo, dirige silenciosa cada paso. (MM:185)

El movimiento, aquí, se presenta embrujado por un horror, cuyas causas van mucho más allá del miedo al daño físico inmediato: tanto el miedo del preso a que lo asesinen como el del niño de no agradar a su madre, y, quizás, por ello sufrir castigos, o no sentirse digno de amor. El miedo emerge como materialización directa de una “violencia arcaica” más profunda, que “dirige silenciosa cada paso”. A ese respecto, y en conexión con el capítulo anterior, encontramos aquí una relación entre dos imágenes, la del niño y la del preso, que nos llevan al movimiento desde la niñez hacia la edad adulta y, con ello, indican cómo aquella violencia es “arcaica”, también en tanto que determina la vida entera de los sujetos desde su nacimiento.

Y *Minima Moralia* nos ofrece una serie de materializaciones de ese horror, de ese embrujamiento del movimiento, en otros campos de la vida. El aforismo 3, “*Fisch im Wasser*” (“Pez en el agua”), por ejemplo, indica cómo la hiperactividad emerge en el mundo contemporáneo como un ideal a cultivar, como si demostrara la capacidad del sujeto de mantenerse al ritmo de la vida moderna, constituyendo una característica

que debemos mostrar como un “activo” en la lucha por asegurar un lugar en el mercado laboral:

[...] Los atemorizados, desde el desempleado hasta el prominente, que en el próximo instante puede atraerse las iras de aquellos cuya inversión representa, creen que solo con simpatía, dedicación y disponibilidad, a través de las maquinaciones y la perfidia de los ejecutivos vistos como algo omnipresente, de sus cualidades como comerciantes, pueden hacerse recomendar, y pronto deja de haber relación alguna que no haya puesto sus miras en las conexiones, excitación [*Regung*] alguna que no se haya sometido a censura previa por si se desvía de lo aceptado. [...] (*MM*:23-24)

La actividad incesante y la productividad, que debemos mostrar mientras luchamos en el mercado laboral, predeterminan nuestros movimientos a medida que nos relacionamos con el mundo que nos rodea. Debemos apresurarnos a presentarnos como adecuados, como ya indicaba la discusión en el capítulo anterior, evitando que surja cualquier gesto o reacción inesperada. Con ello, cuanto más se enredan el trabajo y la vida privada, menos espacio queda para cualquier relación que no esté preformada por tales protocolos generales de comportamiento interiorizados, para cualquier relación que no sea cuantificada como una “conexión” con vistas a intereses específicos. Desde esa perspectiva, aquel que corre detrás de un autobús puede estar, por ejemplo, yendo al trabajo o a la escuela, temeroso del castigo que puede derivarse de la inadecuación de llegar tarde. Las “fuerzas desatadas de la vida” resuenan aquí con toda la dinámica presentada en el capítulo anterior de sacrificio, promesa de compensación y miedo de castigo, en medio de la lucha por la supervivencia desde la niñez, por ejemplo, en la escuela, en la angustia de la vida adulta en el mercado laboral y en el vaciamiento de la vida privada.

Y, sin embargo, las aceleradas “fuerzas desatadas de la vida” se pueden rastrear más allá de esos ámbitos específicos, más obviamente sistemáticos, del tráfico y del trabajo. En sus primeras líneas, el aforismo 91, “*Vandalen*” (“Vándalos”), afirma que:

Lo que desde el surgimiento de las grandes ciudades se observó como premura, nerviosismo, inestabilidad, se extiende ahora de un modo epidémico, como antes la peste o el cólera. Además, hacen su aparición fuerzas con las que los apresurados viandantes del siglo XIX no podían ni soñar. Todos tienen siempre que tener algo que hacer. El tiempo libre exige ser agotado al máximo. Se hacen planes respecto a él como se hace en empresas que hay que realizar, se lo llena con asistencias a todos los actos posibles o simplemente con apresados movimientos continuos. (*MM*:157)

Si las prácticas de ocio socialmente establecidas están marcadas por una actividad irrevocablemente incesante, con el ideal de aprovechar al máximo el tiempo disponible, es decir, con el ideal de la máxima eficiencia, la línea entre trabajo y tiempo libre tiende a disolverse. El agotamiento aparece aquí como complemento y comprobación concreta de la hiperactividad, como criterio cuantitativo de evaluación de que se hizo lo máximo posible y de que, con ello, se utilizó el tiempo libre de la manera más adecuada, del mismo modo en que el agotamiento también suele ser elogiado como un indicativo de que uno ha trabajado bien. Desde esta perspectiva, los juegos complejos y el miedo a las pausas, de los que hablamos en capítulo anterior, ganan otro matiz más: la pausa, como inactividad, es atemorizante, porque indica al sujeto que está inactivo y, con ello, que no está aprovechando al máximo su tiempo presuntamente libre, no laboral. De este modo, uno puede estar corriendo detrás del autobús con miedo de perderse un evento o algo así y, con ello, de sentir que el día y su vida en general no están siendo aprovechados con plenitud, que el tiempo libre no está siendo invertido correctamente, que la compensación por el sacrificio en el trabajo no está siendo consumida de manera exhaustiva.

Y, en la medida en que nuestras casas y los objetos que contienen están cada vez más diseñados de manera sistemática, constituyen cada vez menos un refugio real, si es que lo hay, a la lógica de la premura en salir, como indican el aforismo 18 ya referido en el capítulo anterior, “Asyl für Obdachlosen”, y el aforismo 19, “Nicht anklopfen” (“No llamar”). A ese respecto, incluso nuestros sueños parecen desprotegidos de dicha lógica, como ya indicaba el pasaje referido en el capítulo anterior del aforismo 18: “los que pernoctan en tales viviendas se hallan en todo tiempo disponibles y preparados para todo sin ninguna resistencia, alertas e inconscientes al mismo tiempo” (*MM*:42), así como algunos de los fragmentos del aforismo 29 de que trataremos en la próxima sección.

La omnipresencia de la prisa indica cómo, para el individuo que crece en tales ciudades, en tales casas, con tales actividades, la hiperactividad no es un simple rasgo subjetivo, sino la estructura constitutiva de su subjetividad misma, de lo que significa ser una persona en ese mundo. La consciencia se forma con ello mediante el cambio constante de su centro de atención, como subrayamos en la dinámica del deseo en el capítulo segundo, así como en la de la adaptación a las dichas “situaciones” fragmentadas en el capítulo segundo. A esa consciencia, con tanta prisa, solo se le permite percibir el mundo a través de sus características cuantitativas, y cualquier

compromiso con las cosas forjado a través de una permanencia en ellas es presionado y reprimido por la apresurada urgencia de la vida diaria.

Por lo tanto, es posible que la tensión de una persona que corre detrás de un autobús, en realidad, no tenga una explicación directa, sencilla y transparente, como ir al trabajo o a un evento. Esta tensión puede derivarse de un miedo más general a la insuficiencia de no poder seguir el ritmo de vida dicho adecuado y, por tanto, de correr el riesgo de ser excluido, de ser descartado, no sólo económica, sino también simbólicamente como alguien que no merece ser considerado y tratado como digno de pertenecer al sistema social. En un escenario tan tenso, que obliga a seguir continuamente el ritmo agotador de la vida, en el que todos los ámbitos de la existencia se conectan entre sí en tal exigencia de eficiencia, el acto de correr detrás de un autobús va más allá de su particularidad individual de ser tan simplemente el acto aislado de correr detrás de un autobús. Ese correr, más bien, se convierte en otra prueba genérica de nuestra adaptabilidad al sistema que, en tal omnipresencia, parece algo mágico y opaco, determinando, sin piedad, pero de manera inaccesible y sombría, cada detalle de la existencia, “cada paso”, y presentándose, así, como “fuerzas desatadas de la vida”.

El poder mágico de la aceleración, que se manifiesta en el fetichismo por vehículos de alta velocidad de que habla Adorno en el aforismo 102, se conecta, con ello, más allá de los instantes aislados de la vida diaria, con una forma de estructuración de la sociedad. Si esta se manifestaba, como expusimos en el capítulo segundo, en el ideal de presunta pureza de la definición depurada de todo elemento cualitativo y, en el capítulo tercero, en la instrumentalidad del funcionamiento social que impone asertivamente al sujeto, sin ninguna opción de elección, la adaptación a una lógica del sacrificio, aquí, ella se impone sobre los individuos como aceleración, velocidad incomparable, premura, con movimientos que no se pueden seguir ni comprender desde la limitada perspectiva individual, como si el sistema tuviera un ritmo propio al que los sujetos, con todas las dificultades, tendrían, siempre sin éxito, que adaptarse.

En este estado de cosas, uno puede ser llevado a cultivar la presunta inmovilidad o a la lentitud como un ideal, un espacio de posible resistencia contra las presiones del movimiento constante. Sin embargo, en *Minima Moralia*, nos encontramos, de igual modo, con muchos ejemplos y reflexiones sobre cuán violentamente se practica ese ideal en nuestra sociedad: de manera indirecta, cuando

se entrelaza con otras nociones como las de pureza, autenticidad y naturalidad, es decir, cuando la inmovilidad se convierte en inercia, aversión al cambio, a la elaboración y a la matización —como en el caso de la fidelidad de “*Constanze*”. Y, de un modo más directo, cuando disciplina nuestros cuerpos para que se muevan lo menos posible, por ejemplo, a la manera en que los más jóvenes en el aula y los adultos en el espacio de trabajo se ven obligados a dedicarse instrumentalizados a tareas predeterminadas, teniendo que reprimir cualquier deseo corporal de moverse de manera diferente en favor de centrarse en las actividades que tienen que cumplir.

El aforismo 36, “*Die Gesundheit zum Tode*” (“La salud para la muerte”), tratando la homogeneización del comportamiento que emerge como implacable “alegría, franqueza, sociabilidad, como lograda adaptación a lo inevitable y como sentido práctico libre de sinuosidades”, nos presenta una imagen que nos ayuda a comprender más concretamente la complejidad de esa dinámica:

[...] Un poco más y se podría considerar a los que se esfuerzan por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres preservados a los que se les ocultó la noticia de su no completa efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón. Ya las desfavorables arrugas de la frente, testimonio del esfuerzo tremendo y tiempo ya olvidado, ya algún momento de pática tontería en medio de la lógica fija o un gesto desamparado conservan, de algún modo, de forma perturbadora, la huella de la vida esfumada. (MM:66)

El movimiento frenético de la modernidad es, impreso en todos y cada uno de los individuos, en su carácter preprogramado, en su falta de espontaneidad, una forma de inmovilidad, de muerte. Desde esa perspectiva, si bien nos vemos obligados a movernos mecánicamente e inquietamente todo el tiempo, también nos vemos simultáneamente privados de la posibilidad de aprender a explorar nuestros propios cuerpos experimentando con el movimiento, por temor a movernos “inadecuadamente”. Estamos en movimiento todo el tiempo y, sin embargo, nos sentimos constreñidos, paralizados, petrificados, reducidos a cosas en movimiento predeterminado. El movimiento sistemáticamente determinado se presenta así como inercia, en la misma dinámica, por ejemplo, que la instrumentalización del lenguaje que mencionamos en el capítulo anterior, en la que, el modo de hablar se convierte en simple ventriloquia, así como del desapego amoroso, en que la variación frenética de objetos de deseo simplemente reproduce mecánicamente la lógica de consumo desenfrenada.

A ese respecto, incluso aquellos que se salvan de la lucha directa por la supervivencia material se encuentran enredados en esta misma dinámica. Si las celebridades, con el principio de hiperactividad, se esfuerzan por mantener su valor de cambio convirtiéndose en “artículos de mercado” en una “condición frenética” (MM:113), el principio de lentitud repite la misma lógica de prisa y parálisis en la determinación sistemática del movimiento de las élites ricas que se ocupan de “frivolidades”: “ordenan sus casas, organizan reuniones, se procuran escrupulosamente las reservas para el hotel o el avión” (MM:214). Al hacer esto, esperan distanciarse del mundo común, de la premura a través del supuesto carácter desinteresado de tales actividades. Sin embargo, apoyándose en una negación abstracta de esa premura como lentitud, participan plenamente en ese mismo mundo, reafirmando la lógica dualista del sistema en esa negación apresada, de la misma manera que la fidelidad intentaba superar al desapego sin percibir que reproducía la misma lógica social que le sustentaba. El ocuparse con actividades presuntamente desinteresadas, sin importancia, se convierte en un principio que determina que uno *debe* ocuparse con lentitud y desinterese de cosas dichas sin importancia y, así, esa lentitud forzada es marcada por el esfuerzo sin fin y constante de hacer las cosas de manera presunta sin esfuerzo, sin preocupaciones y sin prisa.

Como principios, la inmovilidad y la lentitud pueden intentar parecer separadas y opuestas al movimiento, que se presenta reducido a movimiento sistemático apresado y bien controlado, pero, en realidad, estos dos polos dualistas son partes constitutivas continuas e inseparables del ritmo de la existencia en general. Si este último se vuelve cada vez más mecánico en la vida urbana moderna, también lo hacen tanto la inmovilidad como el movimiento. Sin embargo, así como fidelidad y desapego, asertividad y vaguedad, desde la limitada perspectiva dualista del sistema, ambos pueden valorarse como antídotos y también condenarse como venenos: el movimiento implacable puede cultivarse como un ideal contra el aburrimiento del esfuerzo por permanecer quieto, mientras que uno puede esperar que la quietud rígida pueda superar al agotamiento del movimiento constante. De este modo, el miedo de perder un autobús que empuja a una persona a correr tras él puede ser el miedo de perder el lugar adecuado en el tiempo adecuado, el miedo de no ocupar la posición correcta en la maquinaria del movimiento y, por tanto, de no poder quedarse adecuadamente quieto en él, de no pertenecer, de no estar en el ritmo apropiado.

Y también la esfera de la elaboración discursiva está impregnada de esa dinámica entre movimiento e inmovilidad: el pensamiento y la expresión también tienen su propia topografía y reglas que dictan el movimiento, así como su propio ritmo. Mientras pensamos y nos expresamos, tenemos que obedecer a principios particulares de desplazamiento y descanso, que determinan cómo podemos progresar de palabra a palabra, de oración a oración, de capítulo a capítulo y qué conexiones están permitidas y cuáles no. Al igual que en el tráfico urbano, se espera que respetemos dichas reglas, y poder o no seguirlas adecuadamente a menudo se considera un indicio de nuestra adecuación social. En cierto modo, el mismo miedo que se puede observar en el rostro de una persona que corre detrás de un autobús, puede notarse en el rostro de una persona que lucha desesperadamente por seguir una línea argumental apresurada o por centrarse en un discurso forzosamente lento, temerosa de quedarse atrás, de manera que la forma del texto se conecta ahí con la formación de la vida social en general y, con ello, el argumento sistemático también puede presentarse como “fuerzas desatadas de la vida”⁵².

Con estas consideraciones en mano podemos percibir, teniendo en cuenta la actualización en la composición textual del elemento del movimiento, cómo la contraposición entre la lógica de la afirmación y negación absolutas del principio sistemático y el ideal de un movimiento continuo de la aforística escéptica se puede interpretar como una contraposición entre los ideales de inmovilidad y movilidad incesantes. De hecho, si la aforística escéptica, con su ideal del movimiento constante, apunta más allá del dualismo entre afirmación y negación absolutas en torno a la crítica de que estas dos últimas pierden de vista los matices de lo real compartiendo un ideal de verdad como trascendencia inmediata estática, podemos igualmente indicar cómo, con ese mismo ideal de movimiento constante, la aforística escéptica sacrifica a la articulación de la determinación social concretamente general de sus objetos al encerrarse en una multiplicidad fragmentada de lo dado. Es decir, el ideal de movimiento constante descuida cómo hay un ritmo socialmente prevalente de la vida y, con ello, que el movimiento mismo, si no se hace crítico con respecto a ese ritmo, tiende a simplemente reproducirlo como movimiento repetitivo, mecánico.

⁵² Cf., a ese respecto, la discusión sobre el ritmo en la forma de las películas en *Dialektik der Aufklärung*: “Por eso precisamente se habla siempre de idea, innovación y sorpresa, de aquello que sea archiconocido y al mismo tiempo no haya existido nunca. Para ello sirven el ritmo y el dinamismo. Nada debe quedar como estaba, todo debe transcurrir incesantemente, estar en movimiento. Pues solo el triunfo universal del ritmo de producción y reproducción mecánica garantiza que nada cambie, que no surja nada sorprendente.” (Adorno, 1998:179)

De esa manera, en la dicha asincronía de su aglutinación, subrayada por Long, si los fragmentos no apuntan más allá de sí mismos, hacia una sincronía de lo real, solo refuerzan en el lector la sensación de que el daño, aunque siempre llega, no parece estar sometido a ninguna ordenación que permita al sujeto de descifrarlo y reaccionar contra él. Con la negación de la aspiración de una visión general de lo real desde la perspectiva individual, la articulación perspectivista de la brevedad del aforismo como fragmento repite justamente la experiencia del movimiento sin fin de las “fuerzas desatadas de la vida” en la totalidad social, en la que se inscribe el sentimiento de impotencia del sujeto ante una existencia, cuyo ritmo él no se siente capaz de acompañar, porque a cada momento se siente vulnerable bajo el poder aplastante de lo social. Al fin y al cabo, como indicamos en los dos capítulos anteriores, la totalidad social no se presenta al sujeto como tal: por el contrario, en lo interno de los dualismos, como el que hay entre fidelidad y desapego, así como en medio de la dinámica sin fin de sacrificio y promesa de compensación, el sujeto no es capaz de objetivar su mediación social, sino se cierra en su perspectiva individual, sin lograr jamás captar el carácter sistemático de esa realidad y de sus aporías que la torna una totalidad.

El fragmento como lo incompleto y como movimiento absolutamente abierto, con ello, se convierte en fetichización del caos, que se engaña justamente en la medida en que ese desordenamiento subsiste solamente en la esfera de la experiencia subjetiva de lo real, es decir, en la medida en que el sujeto aislado no ve la sincronía por detrás de esa presunta asincronía: la sincronía de la totalidad social con su prevalencia en todos los campos de la vida de la forma sistema, lo que implica el daño de la represión de todo aquello que no encaje en ella. De hecho, como buscamos subrayar en la constelación de pasajes trabajada en esta sección, examinado el dualismo entre los ideales de movilidad sin fin e inmovilidad completa, las diferentes esferas de la vida se encuentran marcadas por un mismo ritmo que, al mismo tiempo, en tanto que no se deja objetivar por los sujetos, los torna más y más frenéticos e imprevisibles.

Teniendo esto en cuenta, efectos como la ambigüedad, trabajada por Peter Robinson, difícilmente podrían resistir a la totalidad social, en la medida en que la hesitación de movimiento en la lectura que producen repite justamente la sensación social de no saber cómo actuar, ya que ningún camino parece apuntar, aporeticamente, hacia fuera de la opresión. De hecho, como ya indicamos, la

experiencia individual es marcada en la vida dañada por “anhelo”, “anticipación”, paranoia, justamente porque la velocidad y el ritmo de la vida se imponen, no simplemente en medio de los peligrosos, pero transparentes y directos vehículos en las calles, sino también, y más enfáticamente, como “fuerzas desatadas de la vida”, que escapan de la visión del sujeto y lo hacen dudar a cada paso —una incertidumbre que la ambigüedad simplemente reproduce sin más.

Desde la reconstrucción por Adorno de la tercera antinomia de Kant que presentamos en el capítulo primero, podemos identificar en la fetichización de lo fragmentario como lo incompleto justamente la fijación en lo incierto como libertad en la calidad de lo presunto puro indeterminado. Con ello, se podría suponer que la insistencia en la agregación de contradicciones por la aforística se materializa como una objetivación fallada de esa antinomia, que no percibe su dinámica más general y se paraliza en el momento subjetivo de la percepción de la libertad en torno al hecho de que nuevas series causales se producen en los actos individuales sin que, en el momento mismo de esa creación, se presenten a la consciencia individual los esquemas causales más amplios en que ellos se determinan. Es decir, la insistencia sobre la agregación de contradicciones, que niega el momento sintético de la razón, nos parece emerger de la percepción y petrificación de la libertad fijada a esa experiencia subjetiva de la presunta creación desde la nada, que produciría nuevas series causales en contradicción con las anteriores en una serie de despliegues sin fin. Se fetichiza, con ello, la contradicción como presunta pura contradicción, como característica de libertad contra la causalidad, con la resistencia contra el movimiento hacia la consciencia de su localización más amplia en la causalidad general.

De esa manera, podemos percibir, en este caso desde la perspectiva del movimiento en la composición textual, de qué manera la renuncia sin más a la síntesis especulativa por las aforísticas que llamamos aquí de escépticas o perspectivistas, resulta un fracaso en la realización de sus impulsos críticos. La eventualidad del fragmento, si se cierra en sí misma, en vez de valorizar el momento particular contra el ritmo social prevalente, tiende más bien a reproducir simplemente este último en la fragmentación de la experiencia de lo real. El aislamiento del fragmento en sí mismo en su aquí y ahora de la lectura, con ello, repite el aislamiento y el vaciamiento del sujeto que nada puede hacer contra el poder aplastador de la totalidad social, que escapa de su visión. Dicho de otro modo, más allá del dualismo entre principio total y fragmento, entre un laconismo que afirma o niega sin más y otro que enfatiza

continuamente la limitación del discurso y, así, la necesidad de un proceso sin fin, la brevedad se realiza en los dos casos en medio del sacrificio de lo particular y de lo negativo.

3. “El todo es lo no-verdadero”

Para poder determinar de modo más concreto la articulación del elemento del movimiento por Adorno en *Minima Moralia*, enfatizando el carácter dialéctico que lo separa de la aforística o de las tradiciones aforísticas referidas, buscaremos en esta sección trabajar más matizadamente el elemento de la totalidad. Para ello, nos centraremos en el aforismo 29, “*Zwergobst*” (“Frutillas”).

Este aforismo está compuesto por 17 fragmentos, el último de los que es el muy conocido “El todo es lo no-verdadero” (“*Das Ganze ist das Unwahre*”) — posiblemente la oración más conocida de *Minima Moralia* junto a la última del aforismo 18, “*Asyl für Obdachlose*”, a saber: “No hay vida correcta en la falsa” (“*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*”), que trataremos en la última parte de esta tesis de doctorado, titulada “*Zum Ende*”. Podemos empezar nuestra lectura del aforismo 29 considerando dos pequeños detalles en la formulación de aquel fragmento —y como ya hemos podido percibir hasta aquí, como sucede con los mejores aforistas, los pequeños detalles en *Minima Moralia*, con los efectos de lectura que producen, suelen tener gran importancia para la interpretación del texto.

El primer detalle es que Adorno no escribe “El todo es no-verdadero”, sino “*lo no-verdadero*”, substantivando el adjetivo. De hecho, en eso reproduce lo que hace Hegel mismo en la sentencia de *Phänomenologie des Geistes* con la que juega el fragmento en cuestión: “*Das Wahre ist das Ganze*” (Hegel, 1970:24), es decir, “Lo verdadero es el todo”. A ese respecto, si atendemos al pasaje de *Phänomenologie des Geistes* en que se encuentra esa sentencia, podemos ver que Adorno, en esa substantivación, acompaña a Hegel en el intento de tornar inmanente la verdad como proceso:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia [*Wesen*] que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que es en verdad; y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se

lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo “todos los animales” no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como estas solo expresan realmente la intuición [*Anschauung*], como lo inmediato. Lo que es algo más que una palabra así, y marca aunque solo sea el tránsito hacia una proposición, contiene ya un devenir otro [*Anderswerden*] que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es precisamente ésta la que inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto. (1989:16-17, cursiva del autor)

En “Lo verdadero es el todo”, la totalidad en cuestión no es meramente una determinación abstracta de la realidad, un juego lógico entre conceptos, sino algo que se completa en un proceso, un “devenir de sí mismo” y “resultado”. La comparación con la zoología lo deja claro: se trata de una totalidad que tiene un cierto movimiento que no puede ser determinado de antemano, sino solo en confrontación con la concreción de la realidad que, dialécticamente, ha sido ella misma producida por el Espíritu [*Geist*]. De esa manera, Hegel subraya, en la articulación de la verdad como proceso producido por el Espíritu, la tensión entre la aspiración a la totalidad de los conceptos y la negatividad de lo real, su no encajar sin más en aquellos, conteniendo “ya un devenir otro”, una “mediación”, que se resiste a la totalización inmediata, que sería abstracta.

Por ello, en ese pasaje, podemos subrayar cómo “lo verdadero es el todo” no es idéntico ni a “la verdad es el todo” ni a “verdadero es el todo”, en que sustantivo y adjetivo se presentan estáticos. Y, con ello, podemos percibir cómo la substantivación de “verdadero” marca el movimiento en que ese adjetivo se torna una cosa, así como la categoría de totalidad se mueve, desde su abstracción, hacia lo real produciendo el todo, dándole la concreción de no ser simplemente una cualidad, un adjetivo, “verdad”, que se puede decidir o no atribuir a algo dependiendo de los criterios de verdad que son determinados en antelación. Así, volviendo a *Minima Moralia*, en su inversión de la sentencia de Hegel, Adorno mantiene esa substantivación, “El todo es lo no-verdadero”, de manera que aquí, de nuevo, no se trata de juzgar sin más “el todo” como verdadero o falso, sino de subrayar su substantivación. Es decir, aquí, con la referencia a la noción de ‘verdad’, o más bien, de “no-verdad”, se trata de algo que tiene un cuerpo históricamente materializado, realizado, y no simplemente de una cualidad que se atribuye a algo en un juicio. Dicho en terminología hegeliana: se trata de la razón que se hace mundo como Espíritu para poder conocerse.

Además, volviendo ahora al segundo detalle, Adorno escribe lo “no-verdadero” y no “El todo es lo falso”. De hecho, desde la forma sistema, si no

queremos hablar de “verdadero” o “falso”, lo que se suele hacer es decir que algo es “relativo”. Dicho de otro modo, u operamos en términos de una determinación total, verdadero o falso, o en términos de su completo contrario, la indeterminación total, la opinión personal, lo relativo. Es justamente con este esquema con el que también juega el aforismo de Karl Kraus a que nos referimos anteriormente, “El aforismo nunca coincide con la verdad: o es media verdad o verdad y media”. Las ideas de media verdad o verdad y media producen ahí un efecto de lectura de extrañeza porque la noción de ‘verdad’ suele ser pensada de manera absoluta —o afirmación total o negación total relativista de su aspiración de totalidad⁵³.

Con ello, nos parece que Adorno, consciente de que el contrario más fuerte a “lo verdadero” sería “lo falso”, al elegir “no-verdadero”, posiblemente quiere llamar la atención del lector sobre esa elección misma. De la misma manera que, por ejemplo, la contradicción de la última sentencia de “*Constanze*” permitía emerger la resistencia del aforismo a ser leído como un argumento tradicional, aquí también ese último fragmento del aforismo 29, al romper con el dualismo verdadero-falso sistemático, perturba las expectativas del lector, se resiste a ser leído de manera sistemática y, con ello, exige una interpretación de su particularidad, imponiendo el enigma de qué sería esto que no coincide ni con la verdad ni con la falsedad, ‘lo no-verdadero’.

Introducidos estos dos detalles y los problemas interpretativos que imponen, a los que volveremos más adelante, abordamos ahora los otros fragmentos del aforismo 29, en los que podemos encontrar otros elementos de la articulación de la noción de ‘totalidad’, y que nos llevarán a añadir todavía más matices de complejidad en “El todo es lo no-verdadero”. Así, en una primera lectura, en algunos fragmentos podemos ver más directamente la denuncia de cómo el todo se impone como totalidad sobre lo particular de manera violenta:

El sordo rumor, siempre presente en nosotros de nuestra experiencia onírica, resuena en el despierto en los titulares de los periódicos.

El mítico “correo de la catástrofe” [*Hiobspost*] se renueva con la radio. Quien comunica algo importante con voz autoritaria, anuncia calamidades. En inglés “solemn” significa solemne y amenazador. El poder de la sociedad detrás del locutor se dirige por sí solo contra el auditorio.

⁵³ Irina Djassemey establece una comparación entre Adorno y Kraus desde la noción de ‘crítica de la cultura’ en su libro *Der 'Produktivgehalt kritischer Zerstörerarbeit'*. En el ámbito de la discusión de esta tesis, cf. en particular el capítulo primero “*Kulturkritik als Sprachkritik*”.

El pasado reciente se nos aparece siempre como si hubiese sido destruido por catástrofes.

La expresión de lo histórico en las cosas no es más que el tormento pasado.

En Hegel, la autoconsciencia era la verdad de la certeza [*Gewissheit*] de sí mismo; en palabras de la *Fenomenología*: “el reino nativo de la verdad”. Cuando esto dejó de resultarles comprensible, los burgueses eran autoconscientes por lo menos de su orgullo de tener un patrimonio. Hoy *self-conscious* significa tan sólo la reflexión del yo como inhibición, como interiorización de la propia impotencia: saber que no se es nada.

En muchas personas es ya un descaro decir yo. (MM:55)

La noción de ‘totalidad’ se erige en esos fragmentos junto con nociones generales como “el pasado reciente”, “lo histórico” y “el poder de la sociedad”, con la disolución de las fronteras entre lo más íntimo y personal, la “experiencia onírica”, y lo público, representado por “los periódicos” y con una breve reflexión sobre la relación del yo consigo mismo, desde la certeza de sí mismo en Hegel hacia su disolución en la nada en la contemporaneidad, con la prevalencia absoluta en todos los campos de la vida de la forma sistema. Y se trata ahí de una totalización del sufrimiento, de la violencia del “sordo rumor”, del “tormento”, de la “catástrofe”, de la anulación del sujeto. En este caso, el todo es lo “no-verdadero” como la formación histórica de una totalidad que se impone sobre los individuos violentamente hacia su eliminación —sea en la imposibilidad de vivir de la vida diaria sea más directamente con las guerras modernas y los campos de exterminio.

En otros fragmentos, sin embargo, lo que encontramos más directamente es un juego con la perspectiva socialmente prevalente de la forma sistema y de sus presupuestos y expectativas epistémicos y artísticos:

En el siglo XIX, los alemanes pintaron sus sueños, y en todos los casos les salieron hortalizas. A los franceses les bastó con pintar hortalizas, y el resultado fue un sueño.

En el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones.

La paja en tu ojo es la mejor lente de aumento. (MM:54-55)

¿De qué manera pudieron los pintores franceses alcanzar la belleza artística, el “sueño”, pintando hortalizas, mientras que los pintores alemanes, que intentaron lograrlo los pintando presuntamente de manera directa, no lograran hacerlo? Estos últimos presuponen que si lo que se busca expresar es la belleza de los sueños, el contenido de la pintura, o de la obra de arte en general, tendría que ser compuesto directamente por presuntas imágenes de sueños. Que los “franceses” puedan lograr

alcanzar la belleza artística, al contrario, incluso pintando algo pretendidamente irrelevante como son las “hortalizas”, indica cómo el contenido se materializa en la expresión no por sí mismo en el estado en que ya se encuentra previamente determinado en la sociedad —hortalizas como algo pequeño e irrelevante de la vida diaria—, sino en su objetivación expresiva en esa obra de arte, en la atención a la elaboración de la forma de esa obra en particular. Es decir, las hortalizas de los pintores franceses no son las hortalizas de la vida diaria, como si las pinturas fueran representaciones directas de los contenidos cuantitativos de lo real: son más bien un contenido objetivado como expresión por la forma de la pintura, y la belleza de la pintura no es exactamente de las hortalizas pintadas mismas, sino de la objetivación como expresión del contenido por una forma.

El hecho de que sean hortalizas en la pintura es fundamental: se juega ahí con las expectativas del sujeto sistemático de que, en una pintura de hortalizas, sería imposible producir la grandeza de la belleza, justamente porque él presupone que solamente un contenido considerado grandioso podría lograrlo. La potencia de la articulación formal, elevando un contenido en apariencia socialmente irrelevante a material de una experiencia de belleza, subrayando en la pintura la imbricación decisiva en la expresión entre forma y contenido, y, con ello, sorprendiendo la perspectiva sistemática, lleva también a plantear el problema de cómo elementos presuntamente completamente desconectados desde un punto de vista cuantitativo-sistemático en la sociedad, como hortalizas y sueños, se conectan cuando uno vuelve la vista a la concreción de la formación de toda la vida social por una cierta forma o conjunto de formas, por un modo de formación del mundo, o, para seguir el vocabulario hegeliano, por una figura específica de un momento histórico del Espíritu. Así como, en “*Constanze*” e “*Taubstummenanstalt*”, en su articulación del amor y de la paranoia *en medio de* una elaboración formal, Adorno nos posibilitaba con ello interpretar que estos fenómenos, en vez de irracionales, son formados por una forma particular, producida social e históricamente, que nos permite los iluminar y articular si volvemos a la imbricación forma-contenido, en vez de centrarnos sólo en el contenido, concebido éste, además, de manera sistemática.

¿Y cómo sería posible que “en el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones”? En este fragmento, de nuevo, Adorno juega con aquella noción de ‘la verdad’ como una totalidad absoluta, sin excesos, sin desbordamientos, sin “anhelo”, así como la sentencia de Kraus a que nos referimos antes y sus nociones de ‘media

verdad' y 'verdad y media'. A ese respecto, lo exagerado solo es exagerado como falso desde la perspectiva sistemática que presupone la verdad como positividad absoluta sin más. El desbordamiento de la exageración, por el contrario, desde una perspectiva dialéctica, señala justamente la insuficiencia de los límites establecidos, de lo positivo. No se trata, sin embargo, de fetichizar lo exagerado en sí mismo como verdad: la obsesión de "*Constanze*" y la paranoia de "*Taubstummenanstalt*" no se romantizan ahí como verdaderos, pero no son tampoco falsos sin más, simples anomalías que nada tendrían que ver con la configuración objetiva del mundo. Por el contrario, esos fenómenos son tomados como materialización radical de la forma sistema, ofreciendo así huellas a la interpretación que le permitan ir hacia una visión crítica que transforme.

Con ello, el fragmento juega aquí con la manera como, en Freud, fenómenos como los sueños, las neurosis y los actos fallidos son interpretados no como anomalías irracionales, sino como parte de una dinámica psíquica con niveles inconscientes, los que, de cierta manera, desbordan en la consciencia más allá de su determinación sistemática. Con ello, esa interpretación psicoanalítica puede ser vista como partiendo del presupuesto de que las exageraciones de la vida psíquica, aquello que no encaja en un comportamiento presuntamente sistemático, ofrecerían las huellas para su interpretación, tanto en un nivel personal cuanto social.

No obstante, al mismo tiempo, la idea de que "en el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones" indica cómo, dentro del propio psicoanálisis, encontraríamos una tendencia a la sistematización desde la que muchas de sus ideas tendrían la apariencia de exageraciones —de hecho, la serie de aforismos desde el 36 al 41, entre otros, tratan directamente de esas tensiones internas al psicoanálisis, en especial el número 37. Es decir, es como si uno no pudiera hablar sin más *del* psicoanálisis freudiano en el singular, sino de tendencias muchas veces contrarias en su desarrollo, en el que, en su establecimiento como teoría y práctica, a veces prevaleció la tendencia al sistema, de manera que muchas de sus propias ideas fueron reprimidas por el propio Freud como exageraciones con las que Adorno subraya aquí como las más verdaderas.

De hecho, Adorno sigue esta perspectiva en sus interpretaciones en general: una obra intelectual o de arte, como espacio de resistencia a la forma socialmente prevalente, no siempre será capaz de escapar a la determinación de esta última, lo que lleva a la interpretación a reflexionar sobre esas obras como campos de tensión, en

que fuerzas diferentes se contraponen, en vez de como totalidades coherentes. Interpretar, con ello, pasa a ser intentar objetivar concretamente los momentos represivos, así como los potencialmente libertadores de esos campos de tensión, materializándolos en el lenguaje, y las “exageraciones” ofrecen las huellas para poder lograrlo.

A ese respecto, si esos campos de tensión componen una totalidad en un juego de fuerzas contrarias, “la paja en tu ojo es la mejor lente de aumento”, se resiste al ideal de neutralidad de la forma sistema y a su separación de lo subjetivo de lo objetivo y su prohibición del movimiento que intenta partir de esas contradicciones hacia su superación. De hecho, el fragmento es una inversión del proverbio de origen bíblico “Vemos la paja en el ojo ajeno, y no vemos la paja en el nuestro” (Mateo 7, 3-5; Lucas 6, 41), que sugiere que uno no debe criticar a los otros porque sus propios defectos pueden ser más grandes que los de los otros. Dicho de otro modo, el proverbio se contrapone a la aspiración del sujeto de alcanzar una visión crítica, ya que él no podría alcanzar una perspectiva neutra, que no participe en la maldad del mundo y que, con ello, no se encuentre de antemano con contradicciones.

Sin embargo, Adorno, en su fragmento, no ve a esa determinación social y sus contradicciones como algo que impediría sin más al sujeto alcanzar una visión crítica. Por el contrario, jugando con el proverbio bíblico, indica cómo es justamente esa determinación objetiva de lo subjetivo lo que posibilita que el individuo pueda ir más allá de la particularidad de su perspectiva individual hacia lo objetivado en el proceso histórico: los más grandes defectos, desvíos de lo dicho normal, las exageraciones, la “paja” en el ojo, con ello, se presentan aquí no como impedimento como signo de la ausencia de una presunta neutralidad, sino como lente de aumento de lo social. Lo que no significa que se trata ahí de una especie de subjetivismo: la experiencia subjetiva, aunque también pueda cerrarse en sí misma como en el caso del resignado del capítulo segundo o de la paranoia y de la asertividad mecánica del capítulo tercero, como indicamos ahí, tiene también la potencialidad de objetivarse justamente en medio de la objetivación del daño y de las contradicciones sociales, de la “paja” en el ojo.

A ese respecto, dos fragmentos del aforismo 29 juegan con esa dinámica de cómo las diferencias entre las experiencias de los sujetos se configuran en términos de la manera en que lo subjetivo se materializa:

Es una cortesía de Proust ahorrarle al lector la confusión de creerse más inteligente que el autor.

Aun el hombre más desgraciado es capaz de conocer las debilidades del más sobresaliente, y el más estúpido los errores del más inteligente. (*MM*:54)

En la totalidad social, no solamente la distancia entre vida privada y pública se acorta o mismo se disuelve por completo, sino que, también, aumenta la distancia cultural entre clases con la homogeneización social promovida por la industria cultural, lo que no implica la disminución de las distancias económicas. Así, “las debilidades del más sobresaliente” y “los errores del más inteligente”, en sociedades altamente integradas y homogeneizadas, son las mismas de aquellos en posición más baja en la jerarquía social, lo que los permite reconocerlas bien.

Sin embargo, al mismo tiempo, esa aproximación en el error, en la igual determinación en la totalidad social, no disuelve la distancia entre, por ejemplo, un intelectual como Proust de sus lectores. Se trata, de hecho, de un tema frecuente en especial en la primera parte de *Minima Moralia*, con la resistencia de Adorno, por ejemplo, a la fetichización del irracionalismo popular. Por ejemplo, el aforismo 1, que se llama “*Für Marcel Proust*” (“Para Marcel Proust”), trata de la burocratización del trabajo intelectual en ese proceso de homogeneización social en que la universidad es llevada cada vez más a aproximarse a la lógica burocrática del trabajo instrumental. Y el aforismo 5, “*Herr Doktor, das ist schön von Euch*” (“Hacéis bien, señor doctor”), partiendo de la idea de que “nada hay ya que sea inofensivo”, reflexiona sobre la dificultad en que se encuentra el intelectual delante de pequeñas alegrías de las otras personas, en que se percibe igualmente la maldad del mundo, concluyendo que “hay que estar conforme con el sufrimiento de los hombres: hasta su más mínima forma de contento consiste en endurecerse ante el sufrimiento” (*MM*:27). Con ello, aunque todos los sujetos se encuentran sometidos al mismo proceso de determinación social en la formación de una totalidad social represiva, eso no significa que todos estén en una misma posición con respecto a esa determinación y que, por ello, uno debe ser tolerante sin más. Por el contrario, algunos, como Proust, son más capaces que otros de concretar conscientemente esa determinación y, con ello, ponerse en posición negativa con respecto a ella.

De hecho, otro fragmento indica cómo la potencia abrumadora de la totalidad social puede materializarse en la vida de los sujetos de manera decisivamente diferente:

Si uno es o no feliz, puede saberlo escuchando al viento. Al desgraciado, él le recuerda la fragilidad de su casa y le arranca tanto del sueño ligero cuanto del ensueño vivaz. Y al dichoso le canta la canción de su bienestar: su impetuoso soplo le comunica que ya no tiene ningún poder sobre él. (MM:54)

Así como en el último fragmento del aforismo 72, al que nos referimos en las últimas páginas del capítulo anterior y en el que, para el joven que vuelve de vacaciones, la casa, más allá de su conformación sistemática como espacio para el recargar de energía del trabajador, se convierte en un espacio de juego, aquí el viento, encarnando la fuerza de la totalidad, puede ser percibido tanto como inminencia de la catástrofe como amenaza de que, en cierta manera, perdió su poder sobre el sujeto que busca reprimir. Evidentemente, la casa y el sueño del dichoso no constituyen un espacio aislado de esa totalidad, que sigue intentando adentrarse en su vida como amenaza constante, pero esta ya no tiene más poder para ello o, al menos, ya no lo tiene todo el tiempo —así como el amor en “*Constanze*” no podía producir un “enclave de paz”, sino “resistencia consciente”.

A ese respecto, en esa resistencia desde dentro, así como en el fragmento del epígrafe del capítulo segundo —“con la felicidad no es diferente que con la verdad: no se la tiene, sino se está en ella”—, Adorno habla abiertamente de felicidad y de “bienestar” en medio de la totalidad social. Es decir, no se trata, en la resistencia consciente, de una posición resignada que, como en la lógica del sacrificio del trabajo, retrase la felicidad para otro momento futuro que nunca llega y, al mismo tiempo, intenta garantizarla aquí y ahora, de manera sistemática, como una posesión estática, repitiendo así la misma lógica del sistema de la que intenta escapar. Se trata más bien ahora de una manera de estar en medio de esa totalidad, la que es capaz de erigir espacios de resistencia *como* espacios de felicidad en medio de la infelicidad total.

Y, con ello, de hecho, encontramos también en el aforismo 29, un fragmento que se refiere a una buena relación entre parte y todo: “belleza del paisaje americano: en el más pequeño de sus segmentos está inscrita, como expresión, la inmensa magnitud de todo el país.” (MM:54) En este caso, la totalidad del paisaje no se impone sistemáticamente sobre sus partes, sus “segmentos”, para tornarlos homogéneos. La totalidad se inscribe aquí en los segmentos no de manera directa —como en el caso de los pintores alemanes que querían alcanzar al sueño lo presuntamente pintando sin más—, sino como materialización concreta como

“expresión”. El todo se expresa en las partes y las partes expresan el todo de manera que ellas lo realizan de su manera particular sin perder al mismo tiempo la generalidad del todo; y, así, afirma Adorno, se produce la belleza.

En la lectura de esos fragmentos vemos emerger diferentes materializaciones de la relación entre partes y todo: la violencia de la totalidad social que se impone sobre lo particular hacia su anulación y que produce una vida diaria de miedo en que su autoridad se siente como anuncio de catástrofes; la potencialidad de una visión crítica sobre esa misma totalidad, desde fenómenos o elementos considerados y reprimidos por aquella como irrelevantes, “exageraciones”, parcialidades. Una potencialidad que puede objetivarse si esos elementos son elaborados de una manera específica, como en el caso de los “franceses” que pintaban hortalizas y lograban alcanzar el “sueño”. Más allá de determinaciones absolutas, se puede introducir la matización de que, en esa misma totalidad, se pueden encontrar grados de mayor o menor resistencia, y que esta estaría conectada también, de cierta manera, con un modo de percepción del mundo y que, a partir de esto, algún tipo de felicidad sería aún posible, incluso en medio de la totalidad social. O, dicho de un modo más concreto, se podría afirmar que la felicidad sería un elemento constitutivo de la construcción de una resistencia a la totalidad social y que se realizaría en medio de una cierta elaboración de la forma de la totalidad, de su transformación. También se podría añadir, finalmente, la indicación de la posibilidad de una relación entre totalidad y particularidad en la que ellas, en vez de la primera reprimir la segunda en favor de su sistematización, se encuentren en una dinámica de mutua producción materializada como “expresión”.

Retomemos ahora el epígrafe de este capítulo, el fragmento “El todo es lo no-verdadero”, considerando tanto sus dos pequeños detalles que subrayamos anteriormente como la noción de ‘totalidad’ que se produce desde la lectura de los otros fragmentos. Así, desde el elemento de la violencia contra lo particular por el todo, esto último es “no-verdadero”, porque su totalidad no es objetiva, ya que se hace efectiva solamente a través de la represión de una parte de la realidad en favor de su sistematización, solamente a través de una positividad que excluye lo negativo (el “anhelo” mencionado en el capítulo 2, la “anticipación” del capítulo 3, la expectativa generalizada de la catástrofe de algunos de los fragmentos del aforismo 29 ya mentados), aquello que emerge como “exageración”. Es “lo no-verdadero”, además, como indicábamos, en esa substantivación, no como una idea abstracta, sino como

formación social en que su forma no se puede separarse abstractamente de su materialización en los modos de comportamiento de los sujetos y de los modos de operación de las instituciones y movimientos y grupos sociales, afectando incluso a elementos de la vida presuntamente más íntimos, como la manera en que, por ejemplo, los tonos de voz nos afectan o el modo en que dormimos.

Por ello, finalmente, no es “lo falso”, como si fuera algo a que se puede contraponer sin más una verdad ya establecida de lo que sería otra sociedad que superaría a esta de aquí y ahora. Es decir, no es ‘lo falso’, sino ‘lo no-verdadero’, porque es algo que existe concretamente y tiene pretensión de verdad y totalidad imponiéndose en la realidad, pero que solo lo puede hacerlo de manera violenta reprimiendo todo aquello que no encaja en su forma. Es “lo no-verdadero” y no ‘lo falso’, porque su no-verdad, materializada en el mundo y mediando concretamente la vida, no se deja disolver a través de un análisis lógico que indique su falsedad como si fuera un problema abstracto. Por el contrario, en la vida de ‘lo no-verdadero’ las contradicciones no se dejan disolver lógicamente y más bien estructuran la existencia misma, constituyendo, por ejemplo, el deseo entre fidelidad y desapego, el habla en asertividad y vaguedad, el ritmo en total movibilidad y inmovilidad, y aprisionando al sujeto en aporías que no se pueden superar con argumentos tradicionales que indiquen verdades y falsedades abstractamente.

No obstante, podemos leer “el todo es lo no-verdadero”, al mismo tiempo, de otra manera, en la que “el todo”, en vez de referirse a la totalidad social existente, se refiriera a la categoría de totalidad al pensar con vistas a lo total. En este caso, el fragmento indicaría cómo esa visión total se podría alcanzar solamente desde aquello que sería socialmente lo ‘no-verdadero’: el anhelo, la anticipación, las exageraciones, la paja en el ojo. Una vez más, no se trata de “lo falso” sin más, porque no se trata sólo de lo prohibido de manera directa por el sistema, de aquello que puede ser nombrado y referido de modo inmediato en esa prohibición. Como en el caso del Ello y del superyó del psicoanálisis, se trata aquí de algo que va más allá del dualismo verdad-falsedad en la consciencia inmediata individual y social, se trata de aquello que, en el nivel de la consciencia sistemática, no puede existir y que se intenta mantener inexistente a través de la represión. Es decir, es “no-verdadero” porque no puede ni ser pensado inmediatamente en las condiciones sociales e históricas dadas.

Sin embargo, que este “no-verdadero” no pueda ni ser pensado desde la forma sistemática prevalente en la totalidad social no significa por ello que no sea algo real,

constitutivo de la objetividad del mundo. De hecho, por ejemplo, en los capítulos anteriores, la lógica del principio sistemático se presentaba como incapaz de articular la negatividad del amor y de la anticipación de la violencia del sacrificio en el movimiento desde la infancia hacia la adultez, y esa negatividad, ella misma reprimida, o justamente porque es reprimida, atraviesa en irrupciones la formación presuntamente armónica del sistema como anomalías. Pero no se trataba tampoco ahí de fetichizar sin más esas presuntas anomalías, ya que, en esa irrupción, lo negativo es igualmente secuestrado por la lógica social prevalente, y esos fenómenos se presentaban más bien como sus realizaciones más radicales: la obsesión amorosa como realización radical del principio de fidelidad, la paranoia, de la instrumentalización, la hiperactividad y el agotamiento, del movimiento.

Así pues, encontramos una dinámica en que ‘lo no-verdadero’, lo negativo, aunque jamás pueda lograr ser pensado y elaborado por la forma sistema, que lo determina con la represión de lo que no encaja en ella, sigue continuamente determinando la sociedad en el anhelo, en la anticipación, en el vaciamiento de la vida diaria, ya sea alimentando comportamientos presuntamente normales como el consumo de masas y los horóscopos, ya sea con aquellas anomalías. Y nos encontramos aquí también con el problema de cómo articular ese ‘no-verdadero’, sin que sea secuestrado por la totalidad social para que se pueda alcanzar un “todo”, una perspectiva total, que así se contraponga concretamente a la vida en esa totalidad y, con ello, pueda erigir de hecho un espacio de resistencia y, en los límites de lo posible, de felicidad.

De esa manera, en “el todo es lo no-verdadero”, la conjunción de esas dos lecturas posibles —la denuncia de la violencia de la totalidad social como no-verdadera en su imposición sobre lo real y la idea de que la crítica immanente de la sociedad solo se logra desde lo ‘no-verdadero’ como aquello que se encuentra más allá de lo pensable en la totalidad social— compone así dos momentos del impulso crítico de *Minima Moralia*: el de la imposibilidad de la totalidad social de transformarse a sí misma críticamente y el de la necesidad, con ello, para esa transformación, de la articulación de aquella negatividad, de ‘lo no-verdadero’, desde otra forma que transforme a la forma socialmente prevalente. No se trata, sin embargo, en ese fragmento, de un ‘*Vexierbild*’, de la coexistencia forzada en un mismo cuerpo de fuerzas contrapuestas. Por el contrario, se trata de dos momentos que, en realidad, no se pueden aislar uno del otro: la determinación de la totalidad

social *como* una mala totalidad solo es posible desde la perspectiva de aquello que se resiste a ella e intenta transformarla, desde una elaboración no-sistemática de su negativo, de aquello que lleva en sí las marcas de lo positivo como represión, como daño, y, así, permite determinar a lo positivo sin, no obstante, coincidir con ello. O, en los términos kantianos, tal y como expusimos en el capítulo 1, se trata aquí de una libertad cuya causalidad se constituye contra la causalidad prevalente específica, al mismo tiempo que, contra Kant, la configuración de esa libertad se localiza históricamente en vez de ser articulada como transcendental.

De este modo, aunque hayamos seleccionado, por ejemplo, algunos fragmentos en los que, en una primera lectura, se hace más evidente el momento de la denuncia de la totalidad social, al mismo tiempo, si los leemos con más atención desde la interpretación que hemos presentado hasta aquí del aforismo, podemos percibir cómo esa denuncia solo puede articularse desde la perspectiva del daño. De hecho, la determinación de la totalidad social se establece ahí con vistas a subrayar la experiencia del movimiento en que ella avanza sobre el individuo, sea con la indicación de la disolución entre lo más privado —“nuestra experiencia onírica” — y lo público —“los titulares de los periódicos” —, ya sea con la determinación del presente como embrujado por la destrucción del pasado como “catástrofe” o ya sea con una reflexión sobre el movimiento histórico, en que este avanza en dirección al establecimiento de la totalidad social y la progresiva anulación del sujeto.

La totalidad social se presenta en esos fragmentos, con ello, no de manera distanciada y abstracta, sino en conexión con la experiencia del sujeto de su propia opresión. Aunque establecida de manera general como un todo, esa totalidad se determina aquí desde la experiencia del daño, que es experimentada por el sujeto como algo que le afecta personalmente, pero que, al mismo tiempo, no se cierra en sí misma, sino que apunta, más allá de la experiencia personal, hacia un daño ejercido objetivamente en la sociedad. El daño no se aísla en sí mismo, sino que mueve al sujeto hacia la determinación de una vida dañada concreta, sin que, con ello, no obstante, su experiencia personal sea olvidada, dejada de lado.

De la misma manera, en aquellos fragmentos que juegan con los presupuestos y expectativas de la forma sistema, en que la pintura de hortalizas lleva al “sueño”, las “exageraciones” son lo más verdadero y la “paja en el ojo” se presenta no como indicación de no-neutralidad, sino como potencial “lente de aumento”, se trata justamente de un juego con los presupuestos y expectativas socialmente prevalentes.

Es decir, la experiencia de lectura de esos fragmentos se construye sobre el hecho de que, socialmente, encontramos una forma dominante sistemática que presupone que la expresión se reduce al contenido directo y la presunta neutralidad podría ser un criterio normativo para la formación del mundo social.

A ese respecto, así como “*Constanze*” y “*Taubstummenanstalt*” no solo pensaban sobre la fidelidad y la asertividad, sino que intentaban también realizarlas en su composición de manera crítica, superando así sus limitaciones en su articulación en la totalidad social, el aforismo 29 no se limita a tratar abstractamente la noción de ‘totalidad’, sino que intenta materializarla de manera crítica contra el modo en que es socialmente formada de hecho. Con ello, en cierto modo, cada uno de sus fragmentos, sus “Frutillas”, como afirma su título, articula aquella complejidad de la conexión entre “el todo” y “lo no-verdadero” a su propia manera. Es decir, el aforismo 29 se expresa en cada uno de sus fragmentos, igual que “la inmensa magnitud de todo el país” se inscribía “en el más pequeño de sus segmentos” “como expresión”. Entonces, la totalidad del aforismo 29, para lograr denunciar la totalidad social, se construye como una totalidad con un modo de operación que no es solamente diferente, sino que ofrece una resistencia concreta contra aquella totalidad.

En el ámbito de esta discusión sobre lo ‘no-verdadero’, con ello, podemos matizar aún más la crítica de Adorno a la aforística de Nietzsche y determinar de modo más concreto, a su vez, el concepto de crítica que hemos empezado a esbozar en los anteriores fragmentos. De hecho, en el aforismo 61 de *Minima Moralia*, “*Berufungsinstanz*” (“Instancia de apelación”), la presunta inmanencia radical de la aforística llevaría más bien al sacrificio del impulso hacia la transformación del mundo articulada en torno a la noción de ‘verdad’:

Nietzsche expuso en *El Anticristo* el más vigoroso argumento no solo contra la teología, sino también contra la metafísica: que la esperanza es confundida con la verdad; que la imposibilidad de pensar, de vivir feliz, o simplemente de vivir sin un absoluto no presta legitimidad a tal pensamiento. [...] Pero fue el mismo Nietzsche el que enseñó el *amor fati*, el “debes amar tu destino”. [...] Y habría entonces que preguntarse si existe más motivo para amar lo que a uno le sucede, para afirmar lo existente porque existe, que para el tener por verdadero aquello que uno espera. ¿No conduce la existencia de los *stubborn facts* a su instalación como valor supremo a la misma falacia que Nietzsche rechaza en el acto de derivar la verdad de la esperanza? [...] En ambos casos, rige la misma humillación de la adaptación que, para poder mantenerse en medio del horror del mundo, atribuye realidad al deseo y sentido al contrasentido de la coerción. [...] Al final, la esperanza, tal como ella se arranca a la realidad cuando niega a esta, es la única figura en que aparece la verdad. Sin esperanza, la idea de la verdad sería difícilmente mismo pensable, y es la falsedad cardinal hacer pasar la existencia conocida como mala por la verdad solo porque ha sido conocida [...] (MM:110-111)

La resistencia de la aforística a las morales tradicionales, en general, y de Nietzsche a la teología cristiana, en particular, se basa, entre otras cosas, en la búsqueda por una inmanencia radical: si el movimiento metafísico desde la categoría de totalidad hacia el presupuesto de la realidad objetiva de un fundamento trascendente se prueba, ya con más de un siglo de antelación con las críticas de Kant al realismo, como insostenible, lo que le queda al sujeto es buscar referencias de verdad al interno de la existencia del aquí y ahora. Con la noción de ‘*amor fati*’, con ello, Nietzsche se opone a la ilusión de un sujeto que cree poder despegarse de su determinación aquí y ahora de la existencia a través de la referencia a un fundamento más allá de toda existencia empírica. Y aquí se encuentra un momento de verdad del fragmento en su encarnación material de lo incompleto que implica apertura a la contingencia⁵⁴.

Sin embargo, en ese movimiento, Nietzsche acepta la reducción metafísica de la noción de ‘verdad’ a aquella de verdad como trascendencia, la que separa lo positivo como mediación social de lo negativo como inmediatez. Con ello, se pierde igualmente la posibilidad de determinar totalidades de manera enfática: el pensamiento es restringido a limitarse todo el tiempo a la contingencia de su destino aquí y ahora, ya que esta contingencia, con la duda ante o con la negación de la noción de ‘verdad’, no se deja determinar de manera absoluta como falsa, o “no-verdadera”. Una vez más, no se trata aquí de un relativismo: no se trata de una renuncia a la afirmación absoluta que llevaría a una negación absoluta de toda determinación de lo real. La mediación encuentra en esa aforística un cuerpo materializado, una realización empírica, que, como indicamos ya en el capítulo primero, se articula con la propia idea de Nietzsche de genealogía.

No obstante, si la escritura renuncia de partida al impulso de la verdad, a la esperanza de que hablaba Adorno en el aforismo 61, en una obsesión con lo factual, ella falsea a su objeto al descuidar la negatividad que le es constituyente —lo que, así, tornaría sistemática esa aforística misma al erigir como principio la mecánica negación de la aspiración a la verdad como libertad. De hecho, al decir de Nietzsche en el aforismo 61 que, en su ‘*amor fati*’, encontramos la conducción “de la existencia de los *stubborn facts* a su instalación como valor supremo”, una crítica que Adorno

⁵⁴ Sobre el concepto de ‘*amor fati*’ de Nietzsche, cf. Türcke, Christoph (2016), *Nietzsches amor fati. Eine Subversion* en *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, München, de Gruyter.

comúnmente hace contra el positivismo, este último subraya en concreto el momento sistemático de Nietzsche y, con ello, de su tradición aforística en la reducción de lo real a lo positivo, a lo dado. Y aquí encontramos un momento de falsedad del fragmento en la medida en que su encarnación de lo incompleto es interpretada sin más como absoluta limitación de la razón, fetichizando la contingencia como un absoluto contra las aspiraciones especulativas del sujeto⁵⁵.

Efectivamente, si a la verdad trascendente se critica históricamente por su descuido de la matización compleja de lo real en favor de una presunta universalidad establecida como inmediatez —una crítica que encontramos en el pasaje citado de la *Phänomenologie des Geistes*, en que Hegel habla del “horror” a la mediación—, la aforística en cuestión se centra, por el contrario, en la inmediatez de la mediación sin fin. Y, con ello, contra la noción de ‘totalidad estática’ de la metafísica de lo trascendente opone una noción de ‘totalidad’ como despliegue al infinito, como movimiento incesante, que reduce lo real justamente a material a ser procesado a partir de ese principio metodológico *como* momento de una serie sin fin. Lo que, a su vez, igualmente falsea lo real al descuidar cómo, ya en un continuo movimiento histórico, las configuraciones sociales también tienden a la petrificación, a la repetición por inercia, es decir, de cierta manera, ellas se sedimentan en lo real, con configuraciones específicas de verdad y no-verdad, mientras que lo real, al mismo tiempo, se mueve. Aunque no podemos profundizar en esto aquí, esta es una idea central en la articulación de *Dialektik der Aufklärung* con los movimientos históricos de avanzar hacia la prevalencia de la forma sistema que, al mismo tiempo, repite de manera actualizada momentos históricos anteriores.

A ese respecto, como subraya Vicente Gómez en “¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno”, Nietzsche tiende a reducir todo uso del concepto y nociones como la de la ‘verdad’, en general, a la dominación. Con ello, sin embargo, justamente, acepta la aspiración de la forma sistema de imponerse no como una forma, sino como la única forma de pensamiento en general. De este modo, afirma Gómez, refiriéndose incluso al estudio de Heinz Krüger dirigido por Adorno *Studien über den Aphorismus als philosophischer Form*, que:

⁵⁵ Sobre este momento de identidad entre el nominalismo positivista y Nietzsche criticado por Adorno en *Negative Dialektik* cf. Gómez, 1998:143-144. Adorno recupera la crítica al momento fetichista en Nietzsche en *Probleme der Moralphilosophie* en la última lección de ese curso, en especial en las páginas 255 a 259.

[...] en Nietzsche podría haber habido una crítica de la razón solo como parodia de la razón, creando excepciones incómodas para la ciencia y la consciencia común a través de medios específicamente artísticos: la “alotria”, la “extrañación” [*Verfremdung*] y el *shock*. Esta práctica artístico-extrañante y deudora de presupuestos ontológicos, sin embargo, poco tiene que ver con la reflexión adorniana del lenguaje, que depende de consideraciones propiamente epistemológicas. (Gómez, 1996:232)

Es decir, junto a la conversión en segunda naturaleza de la forma sistema como *la* razón, también la articulación sistemática del lenguaje se fetichiza como *el* lenguaje. Por ello, la aforística se reduce frecuentemente así a la producción de contradicciones como “excepciones incómodas”, como momentos límite de ese lenguaje sin, no obstante, intentar ir más allá de él, ya que presupone que no hay otro lenguaje posible más allá de ese lenguaje. En el caso de Adorno, al contrario, y como intentamos mostrar en esta tesis de doctorado, las reflexiones epistémicas y morales de *Minima Moralia* solo se dejan interpretar en conjunto con su intento de materializarse en otro lenguaje que se resiste a la forma sistema y que, por ello, critica su conversión en segunda naturaleza como único modo de articulación racional del mundo.

Con ello, aunque con “el todo es lo no-verdadero” Adorno se pone en posición crítica frente a la dialéctica de Hegel con su “Lo verdadero es el todo”, nos parece que no se trata, como se pudiera pensar en un primer momento, de una simple denuncia de la totalidad social o de una renuncia a la categoría de la totalidad sin más. Tampoco se trata, como intentamos mostrar recuperando el pasaje de la *Phänomenologie des Geistes*, de donde Adorno sacó la sentencia que invierte, de una renuncia por parte de Adorno a la especulación dialéctica en que se busca concretar, substantivar, la verdad como objetivación material histórica y social. En el aforismo 29, por ello, los fragmentos no se presentan tan simplemente como encarnación de la limitación de los sujetos, sino como materialización de una expresión del todo desde lo particular que, a su vez, no descuida la particularidad de esto último y no renuncia tampoco a una visión general sobre la vida social como vida dañada. En la próxima sección, buscaremos articular mejor los elementos de la totalidad y del movimiento para matizar mejor qué transformación dialéctica del aforismo ocurre en *Minima Moralia*.

4. Movimiento, totalidad y dialéctica en *Minima Moralia*

Partamos del problema ya presentado en el capítulo primero sobre la dificultad de articular los elementos constelativos de la aforística y el especulativo de la dialéctica.

Los propios comentadores de Adorno a que nos referimos en la primera sección de este capítulo no descuidan la importancia de la articulación dialéctica para interpretar *Minima Moralia*. Dieter Schnebel, afirmando que “el contenido no lo logra sólo: incluso la oración más revolucionaria puede parecer ortodoxa si la forma lingüística carece del dinamismo apropiado”, enfatiza que Adorno buscó esa forma “en una concepción que empuja el lenguaje de Hegel y Marx más allá, donde cada uno de sus momentos apunta a los otros y, por lo tanto, la totalidad [*Zusammenhang*] misma entra en movimiento” (1969:115). Y Jeffrey Nealon, con respecto a la dinámica entre aceleración y lentitud en el ritmo de la composición textual, sostiene que:

Así pues, el proyecto de una ética menor adorniana no consiste únicamente en limitar, ralentizar o truncar un paso demasiado apresurado hacia la totalización. Ciertamente, tal desaceleración es un efecto de *Minima Moralia*, pero el texto mismo demuestra que no existe una manera privilegiada o definitiva de producir efectos “éticos”: desacelerar el pensamiento siempre tendría que combinarse *dialécticamente* con acelerarlo en otros registros para establecer la dinámica fluida de una singularidad compleja y concreta. (2000:7, cursiva nuestra)

A ese respecto, nos gustaría subrayar cómo la dinámica entre constelación y dialéctica en la escritura de Adorno, que se presenta a través de toda su obra, constituye una tensión de alta complejidad que no se deja disolver sin más. Y es, posiblemente, en *Minima Moralia*, donde se percibe más radicalmente la complejidad de esa cuestión. Eso es así porque, con el aforismo como forma, sobre todo cuando se acentúa su materialización como fragmento, es decir, cuando se enfatiza su momento material del aislamiento de cada texto de los otros por el blanco de la página, como decíamos en el capítulo segundo y como subrayaba Long con respecto a la posibilidad de una temporalidad de lectura no sincrónica, se acentúa y radicaliza el elemento de fragmentación del libro que, a su vez, puede llevar al énfasis del elemento perspectivista de la exposición [*Darstellung*] en constelaciones. Dicho de otro modo, si la tensión entre el perspectivismo constelativo y la síntesis dialéctica de la totalidad se presenta como una cuestión importante a lo largo de la obra de Adorno en general, en *Minima Moralia*, por la estructura misma del libro, en la que el momento fragmentario del aforismo refuerza materialmente aquel perspectivismo, esa tensión se impone casi de inmediato en su lectura como un problema interpretativo crucial.

En este punto, nos parece oportuno hacer referencia al artículo de Elisabetta Mengaldo “‘*Mikrologischer Blick*’ und *emphatische Versenkung ins Detail*” (“‘Mirada micrológica’” y hundimiento enfático en el detalle”), publicado en el libro

Unversöhnlichkeiten referido en la Introducción, que busca examinar *Minima Moralia* justamente a partir de la tensión entre constelación como rasgo de la aforística y síntesis como rasgo de la dialéctica. Con respecto a la primera, las nociones de ‘perspectivismo’ y ‘pluralismo’, presentadas con respecto a la aforística en el capítulo 1, vuelven a aparecer:

La estructura aforístico-ensayística significa, naturalmente, que motivos y temas se suceden unidos en una estructura suelta de pequeños fragmentos en el sentido amplio de la palabra ‘paratáctica’. El llamado “aislamiento contextual” es una condición *sine qua non* de las colecciones aforísticas: el texto 1 no conduce lógicamente y argumentativamente al texto 2, el texto 2 no conduce al texto 3, etc., pero siempre giran en torno a temas que también en otras partes son retomados, de modo que se crea un tejido intertextual y de múltiples perspectivas. Este es un rasgo típico del género, pero caracteriza particularmente las colecciones de aforismos de Nietzsche y Benjamin, que fueron un modelo estilístico para Adorno. En su estructura de constelación-parataxis, *Minima Moralia* son eminentemente antisistemáticas y, por lo tanto, encarnan la crítica al sistema que Adorno expresó varias veces (Mengaldo, 2023:130)

Lo que nos interesa señalar en este punto es la manera en que, una vez más, las nociones de ‘movimiento no lineal’ y de ‘perspectivismo’ emergen como rasgos de la aforística, materializados en la exposición en constelación y que, estos rasgos, podrían ser considerados como elementos de una resistencia frente a la forma sistema. Desde este punto de vista, esta última sería caracterizada por la argumentación lineal lógica, mientras que la construcción de constelaciones con la compilación de perspectivas diferentes sobre un mismo objeto operaría, presuntamente, de manera no sistemática.

Por otro lado, Mengaldo enfatiza igualmente la importancia de Hegel para *Minima Moralia*:

Pero antisistemático no significa antidialéctico, especialmente en el pensamiento de Adorno. Para él (como para Hegel), el verdadero pensamiento conceptual debe proceder dialécticamente para escapar del pensamiento identitario que caracteriza el lenguaje instrumental positivista y la lógica del juicio. Sin embargo, Adorno tenía una relación ambivalente con la dialéctica. Por un lado, la ve con escepticismo como un “engaño del idealismo” (MM81); se reduce, por tanto, a un “seguir adelante y no poder demorarse” y a un “reconocimiento tácito de prioridad de lo general sobre lo particular”, que queda reducido a “una estación de pasaje” (MM, 81). Por otra parte, no se la abandona simplemente, sino que se lleva a su conclusión última precisamente a partir de la proposición especulativa de Hegel, hasta conducir a una dialéctica negativa que permanece en la negación. Si nos fijamos en la estructura de los textos individuales de *Minima Moralia*, en realidad se hacen visibles estrategias retóricas y procedimientos de argumentación que revelan un movimiento dialéctico (negativo) del pensamiento. En primer lugar, deben mencionarse las figuras de la paradoja y de la inversión (y la correspondiente figura retórica del oxímoron) conocidas por los lectores de Adorno, que están más relacionadas con una dialéctica negativa que con un procedimiento constelativo-paratáctico. (2023:136-137)

De este pasaje de Mengaldo, hay dos elementos importantes que nos gustaría subrayar. En primer lugar, la idea de que, en los aforismos de Adorno, encontraríamos una dialéctica que sería negativa por su insistencia en la negatividad del concepto, lo que se materializaría en el texto, a un nivel formal, en la importancia de las figuras lingüísticas de la paradoja, oxímoron e inversión. En segundo lugar, y lo que consideramos de importancia crucial, es que esta dialéctica negativa no sería exactamente compatible con el momento aforístico del libro en su tendencia a la constelación, porque la dialéctica sería argumentativa y esas figuras lingüísticas estarían “más relacionadas con una dialéctica negativa que con un procedimiento constelativo-paratáctico”.

Estas dos tesis de Mengaldo, sin embargo, nos parecen problemáticas, pero al mismo tiempo complejas y, por ello, fructíferas para interpretar el problema de la relación entre aforística y dialéctica. Intentemos ahora, para empezar nuestras consideraciones sobre esa cuestión, indicar por qué las tesis de Mengaldo nos parecen problemáticas. De manera general, en los dos casos las dificultades se producen porque aforística y dialéctica no están articuladas, sino permanecen separadas una de la otra como momentos distintos del libro como constelación y argumentación (Mengaldo, 2023:143). De hecho, en la conclusión de su artículo, Mengaldo afirma que:

El estilo aforístico de *Minima Moralia* se asemeja así a un delicado acto de equilibrio entre la despiadada maquinaria dialéctica que degrada al individuo a una “estación de paso” (*MM*, 82), y el procedimiento paratáctico-constelativo que a través de la inmersión enfática en detalles pequeños y efímeros restaura la dignidad perdida de la vida “dañada”. Las miniaturas de los textos, concebidas como “indicios” llamativos y repentinos, están dispuestas en constelación (y por tanto antisistemática), pero la penetración del concepto en los textos individuales es dialéctica precisamente en el sentido que ya erige Hegel en que se oponía la verdadera dialéctica al pensamiento identitario. Si el ideal representacional no violento de la secuencia constelación-paratáctica puede reconocerse en la estructura de esta colección ensayístico-aforística, es decir, en el nivel macrotextual, el “estilo de pensamiento” dialéctico de Adorno se refleja inequívocamente en los detalles de su técnica de escritura, cuyas articulaciones suelen estar conectadas de manera diferente que en un estilo constelativo, es decir, paratáctico. Con este rigor lógico y argumentativo, la dialéctica vuelve a hermanarse con la retórica. Los nodos aforísticos aparecen menos como el centro de encadenamientos de pensamientos, sino que como una exageración paradójica y oxímora o como una tesis igualmente paradójica y demostrativa. La constelación y el rigor dialéctico demuestran así ser dos lados entrelazados de la “moralidad del pensamiento” (y de la escritura) de Adorno. (2023:143-144)

Dicho de otro modo, para Mengaldo, la conjunción entre dialéctica y aforística se sustentaría en *Minima Moralia* en la limitación de la primera a la producción argumentativa de contradicciones sin la búsqueda por una síntesis, lo que posibilitaría

que, en el nivel más general del libro como un conjunto de aforismos, encontremos perspectivismo aforístico en una exposición en constelaciones que atravesaría las distintas contradicciones aisladas en cada aforismo. El problema de esa lectura, sin embargo, es que esa concepción de dialéctica la disuelve hasta un punto en que, difícilmente, se podría decir que se trata ahí todavía de dialéctica. De hecho, como indican las consideraciones sobre el aforismo como forma presentadas más arriba, la producción y manutención de contradicciones no es un rasgo extraño a la aforística, sino una característica constitutiva de su variación, conectada al escepticismo y al perspectivismo. Dicho de otro modo, en la interpretación de Mengaldo nos parece que no queda nada de dialéctica, solo aforística, nada de Hegel, solo una particular lectura de Nietzsche: encontramos ahí el elemento constelativo reducido al perspectivismo como simple variación de perspectivas, ya que se sacrifica la especulación dialéctica que podría objetivar una totalidad que atravesaría concretamente a aquella multiplicidad y, con ello, introducir la dialéctica en la constelación.

De hecho, considerando lo que presentamos hasta aquí en esta tesis de doctorado, no se trata en *Minima Moralia* de producir contradicciones sin más, aisladas unas de las otras, en cada aforismo. Al contrario, se trata de partir de ellas para alcanzar “la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre” (MM:14), como decíamos en el segundo capítulo, para superar la fijación en el daño individual y puntual y concretar conscientemente la visión de la vida como un todo como una vida dañada. La disolución de la dialéctica sin más, como sencilla producción “retórica” de contradicciones sin ese movimiento especulativo general, como afirma Mengaldo, además, impide que lo particular, el detalle, pueda ser efectivamente objetivado y, con ello, rescatado y transformado *como* particular dañado *en* una vida dañada más amplia.

De esa manera, podemos empezar a plantear los problemas de la tesis de Mengaldo, cuando afirma que, en *Minima Moralia*, la dialéctica sería negativa porque insistiría en contradicciones, sin intentar ir más allá de ellas. Si fuera así, no sería ya dialéctica, sino solamente una aforística escéptica encerrada en la repetición aporética de contradicciones. Y, de este modo, llegamos al problema de su segunda tesis, es decir, que la dialéctica, pensada como argumentación, y la aforística, pensada como perspectivismo constelativo, no serían compatibles y, con ello, caracterizarían momentos diferentes del libro de Adorno en un “delicado acto de equilibrio”. Podemos ahora percibir, tras lo presentado hasta aquí, cómo esta sería una posición

aforística, pero no dialéctica, si esta aforística se configura en términos de la presentación de múltiples perspectivas que no necesariamente se conectan en una estructura más general, mientras que, sin esa articulación especulativa, no tiene sentido hablar de dialéctica: se trataría ahí, simplemente, de una continuación del linaje escéptico que culmina en Nietzsche. Dicho de otro modo, no hay dialéctica sin algún tipo de síntesis especulativa y, con ello, el problema, de extremada complejidad teórica, al que se enfrenta Adorno, es el de cómo articular una síntesis negativa, verdaderamente no-sistemática, no renunciando a la especulación como hace la aforística escéptica.

En el ámbito de la discusión sobre cómo los problemas conceptuales se articulan en la composición textual y la experiencia de lectura, nos parece oportuno, teniendo en cuenta el elemento del movimiento, poner esta lectura de Mengaldo en paralelo con la interpretación de Roland Barthes, en su ensayo de 1953 “*La Rochefoucauld: Réflexions ou sentences et maximes*” de las *Reflexiones o sentencias y máximas morales (Réflexions ou sentences et maximes morales)* de François de La Rochefoucauld, reconocidas como una de las primeras obras del aforismo de la edad moderna occidental. De hecho, el pensador francés se ocupa en ese artículo, entre otros temas, justamente de la relación entre composición textual y movimiento. A este respecto, las *Máximas*, nos recuerda Barthes, se estructuran en torno a una intención crítica de racionalización y desmitificación de las virtudes y prácticas sociales entonces tradicionales, crítica que participa en el proceso de consolidación de la clase burguesa como clase dominante. De esa manera, tales máximas se estructuran a través del establecimiento de una relación entre dos o más elementos, en un movimiento de desenmascaramiento de la presunta verdad oculta de las virtudes o prácticas en cuestión, generalmente indicando cómo esas últimas, en realidad, no serían nada más que, por ejemplo, pasiones o resultados de contingencias o conjuntos de fuerzas no inmediatamente claras o accesibles.

Tal estructura de desenmascaramiento, afirma Barthes, no obstante, tiene como consecuencia una cierta forma de parálisis discursiva:

Aunque La Rochefoucauld denuncie las grandes entidades de la vida moral como puros sueños, sin embargo, no constituye menos estos sueños en sujetos de discurso, de los que en última instancia toda explicación consiguiente queda prisionera: las virtudes son sueños, pero sueños petrificados: estas máscaras ocupan toda la escena; uno se agota intentando atravesarlas sin, pero, jamás efectivamente abandonarlas: las *Máximas* son a la larga como una pesadilla de la verdad. (Barthes, 1972: 86)

Las máximas de La Rochefoucauld, de este modo, a pesar de o más bien exactamente debido a su impulso de intentar desenmascarar las pretendidas verdades ocultas de las virtudes y prácticas sociales de su tiempo, permanecerían fijadas a estas últimas, ya que se reducen al intento de desenmascaramiento de *esas* virtudes y prácticas sin más. Es decir, con ese procedimiento, simplemente sustituyen la completa afirmación de algo como verdadero por su completa condenación como falso y, justamente por ello, quedan insuperablemente encerradas en ese único acto de desenmascaramiento, sin ofrecer nada más. Lo afirmado pasa a ser lo negado sin, sin embargo, salir de escena completamente: permanece ahí como una cáscara vaciada sin capacidad normativa. Por ello, argumenta Barthes, la expresión en francés “*n’est que*”, que se podría traducir por “no es nada más que”, es tan frecuente en el libro, en máximas como “La clemencia de los príncipes a menudo no es nada más que una política para ganarse el afecto de los pueblos” y “la constancia de los sabios no es nada más que el arte de encerrar su agitación en el corazón” (máximas 15 y 20, La Rochefoucauld, 1976:46).

Las *Máximas*, de este modo, de acuerdo con la lectura de Barthes, operan según el dualismo sueño-realidad, que refleja a aquel entre falsedad y verdad, y, en un esfuerzo contra la “ambigüedad de los signos”, intentan disolver el sueño a través de la presunta verdad desenmascarada. De ahí, afirma el pensador francés, que el posicionamiento que emerge del libro de La Rochefoucauld es el pesimismo (Barthes, 1972:82-83), ya que el sujeto queda solamente con cáscaras vacías, incapaces de determinar concretamente cómo uno debe actuar. Por ello, tal esfuerzo hacia la presunta claridad contra el sueño, en vez de concreción, produce una “pesadilla de la verdad”, la cual paraliza al sujeto en la repetitiva mecánica de ejecución de ese principio de vaciamiento mismo.

En esta dirección, desde una perspectiva de la relación entre composición textual y movimiento, Barthes afirma que:

He aquí, pues, un universo que solo puede ordenarse en su verticalidad. Al solo nivel de las virtudes, es decir de las apariencias, no es posible estructura alguna, ya que la estructura proviene precisamente de una relación de verdad entre lo manifiesto y lo oculto. Se sigue que las virtudes, tomadas separadamente, no pueden ser objeto de descripción alguna; no se puede coordinar el heroísmo, la bondad, la honestidad y la gratitud, por ejemplo, para hacer de ellos una gavilla de méritos, aunque se proponga entonces desmitificar el bien en general; cada virtud solo existe desde el momento en que alcanzamos lo que esconde; el hombre de La Rochefoucauld sólo puede pues ser descrito en zigzag, según una sinusoide que va constantemente del bien aparente a la realidad oculta (Barthes, 1972:83).

La lectura de las *Máximas*, entonces, tiende a la fragmentación: aunque un mismo procedimiento crítico se mantenga a través del libro, la propia metodología produce una desconexión entre cada objeto presentado —virtud, práctica social— y cada máxima, aislándose de las otras como una demostración específica e individual de la presunta verdad oculta de su propio objeto de análisis. Por cierto, como indica Barthes, hay virtudes y prácticas más criticadas que otras, y también pasiones, como el amor propio, o contingencias a las que La Rochefoucauld se refiere más que a otras. Pero eso no es suficiente para coser un cuerpo de relaciones orgánicas entre cada máxima, ya que quedan, así, como simple dispositivo aislado de negación de las virtudes y prácticas de que respectivamente tratan.

Barthes afirma que, en algunas partes del libro se puede encontrar “alguna cosa”, a la que las máximas “no nos habituaron”, es decir, “una cierta fragilidad, una cierta precaución del discurso, un lenguaje más delicado, más abierto a la bondad.” (Barthes, 1972:72) Sin embargo, eso refuerza la impresión de que la máxima de La Rochefoucauld se configura de manera predominante como lo contrario de esa “alguna cosa” y que, con ello, “no pudiera ser nada más que mala.” (Barthes, 1972:72) Como consecuencia, con la desintegración del material de que tratan las máximas, y con el aislamiento de cada una de ellas de las otras, la propia lectura tiende también a la fragmentación. El lector debe pasar de una máxima a otra, de un desenmascaramiento a otro, sin ver emerger de ahí desarrollos y conexiones entre los elementos examinados, de manera que la lectura misma pueda desarrollarse haciendo conexiones.

Con ello, el texto aparece como un monólogo de un autor exponiendo sus impresiones y opiniones, sin que el lector pueda intervenir: la secuencia de máximas no invita al lector a ocuparse en verdad de lo que ellas dicen, ya que ellas se presentan como desenmascaramientos cerrados en sí mismos. A ese respecto, encontramos aquí una experiencia semejante a la presentada en el capítulo anterior: la de la fragmentación de las interacciones sociales reducidas a “situaciones” que el sujeto debe vaciar de todo contenido no cuantificable y, con ello, no mecánicamente reproducible con protocolos de comportamiento. De igual modo, aparece también la fragmentación del deseo que expusimos en el segundo capítulo al afirmar que, el cambio de objetos de deseo, más allá de las particularidades de cada objeto, se convierte en sí mismo en el mecanismo de funcionamiento de la consciencia.

De esa manera, desde la lectura específica que desarrollamos aquí de la tensión entre la forma sistema y la del aforismo y, teniendo en cuenta cómo el impulso del desenmascaramiento del paranoico que presentamos en el capítulo anterior, más allá de una anomalía, se presenta como una ejecución específica de la racionalidad sistemática misma, podemos percibir cómo, en esa actitud de desenmascaramiento, las *Máximas* de La Rochefoucauld actualizarían la forma sistema en vez de oponerse a ella, como suele pensarse habitualmente. De hecho, Barthes, en un pasaje que parece remitirse a la *Dialektik der Aufklärung* o al aforismo 90 del capítulo anterior y a la cuestión de la inversión del sistema en paranoia, afirma que:

Como podemos ver, hay en este edificio profundo un vértigo de la nada: descendiendo de nivel en nivel, del heroísmo a la ambición, de la ambición a los celos, nunca se llega a las profundidades del hombre, nunca se puede dar una definición final, que es irreducible; cuando se ha designado la última pasión, esta misma pasión se desvanece, no puede ser más que pereza, inercia, nada; la máxima es una forma infinita de decepción; el hombre no es más que un esqueleto de pasiones, y este mismo esqueleto quizás no sea más que la fantasía de una nada: el hombre no está seguro. Este vértigo de lo irreal es quizás el precio de rescate de todos los intentos de desmitificación, de modo que la mayor lucidez corresponde a menudo a la mayor irrealidad. (Barthes, 1972:85)

“El hombre no está seguro”, nos dice Barthes respecto de esa dinámica, en conexión directa con los fenómenos de la obsesión y de la paranoia que presentamos antes, ya que, con la “lucidez” sistemática como desenmascaramiento de lo no cuantificable, se disuelve toda concreción sobre la que el sujeto puede reconocerse y determinarse, reduciéndose así al individuo a la aplicación mecánica de esa lógica misma de vaciamiento. La totalidad que se produce con ese procedimiento de desenmascaramiento es determinada por un movimiento de “vértigo de lo irreal”, en que cada momento se reduce tendencialmente a simple paso a ser desenmascarado hacia el siguiente y los sucesivos.

Por cierto, no es nuestra intención con estas consideraciones de Barthes afirmar que todos los otros ejemplos de aforística que presentamos reproducirían exactamente esa misma estructura de experiencia de lectura que el pensador francés encuentra en La Rochefoucauld. Sin embargo, desde la lectura de Barthes en el caso de las *Máximas*, nos parece materializado de manera extrema el efecto de la fragmentación en la experiencia de lectura, que se puede criticar en toda aforística que se articule en medio del ideal de movimiento incesante así como del fragmento como de lo absolutamente incompleto. Y, de la misma manera, sería este efecto de

fragmentación que encontraríamos en *Minima Moralia* si estas estuvieran, de hecho, estructuradas como lo presenta Mengaldo. Al leer *Minima Moralia* como una conjunción de perspectivas sin síntesis, podríamos decir que, de cierta manera, lo que hace la interpretación de Mengaldo es “aforistizar” la dialéctica, mientras que, nos parece que el problema sería más bien: ¿cómo dialectizar el aforismo sin perder el impulso de este último de respetar a lo particular no-sistemático? Como intentamos mostrar a lo largo de esta tesis, mientras que “aforistizar” la dialéctica solo puede existir con la represión del impulso especulativo dialéctico, dialectizar el aforismo no necesariamente reprime el perspectivismo, sino que lo *transforma*, dialectizando la exposición en constelación y permitiendo así una actualización más potente de sus impulsos críticos. Lo mismo sucedía en los casos mencionados antes en que, el desbordamiento y la vaguedad se articulaban críticamente en conjunto con la determinación de la vida como dañada y con la asertividad de su denuncia.

A ese respecto, el fragmento como lo presuntamente incompleto y, en la calidad de lo incompleto, como presunta libertad, se presenta como un ideal abstracto. Eso sucede, porque la propia totalidad social opera en términos de una totalidad como aglutinación de contradicciones, convirtiéndolas en algo con apariencia de natural y como si fuera una cuestión de preferencias personales. De hecho, en la propia dinámica interna de la totalidad social, las contradicciones de modos de comportamiento —fidelidad, desapego, asertividad, vaguedad, superstición, instrumentalización, actividad, inmovilidad— se presentan socialmente al sujeto, como segunda naturaleza, en forma de dualismos, restando al individuo, como consumidor, elegir uno de los polos que presuntamente mejor se encajaría en su dicha personalidad. Lo incompleto del fragmento, en este caso, tiene el mismo destino de la vaguedad no crítica del capítulo anterior: es capturado y completado casi instintivamente por la forma sistema, como ocurría con la conversión casi automática del amor en principio en el capítulo 2.

En el caso de la aforística de *Minima Moralia*, sin embargo, nos parece que encontramos otra dinámica, justamente porque su escritura se estructura en torno a la tensión entre positivo y negativo, vida y daño, verdad y ‘no-verdadero’, articulando las partes y el todo de manera que la atención a lo particular no sacrifica, sino converge con una especulación negativa. Cuando se nos presenta la imagen, que introducimos en la sección 2, de una persona corriendo detrás de un autobús como “testimonio” de un terror primitivo, no se opera ahí ni con una antropología de lo

trascendente, que descuida los contextos históricos y sociales, ni con la indicación de la insuficiencia fragmentaria de lo humano, que no logra jamás transformar su pasado en una continuación sin fin desordenada. Ahí nos encontramos, por el contrario, con la articulación en esa imagen de un mismo daño que compartimos bajo la predominancia de la totalidad social: la absurda coexistencia entre poder técnico y violenta lucha por la supervivencia. Ese daño, una misma forma de experiencia de miedo y ansiedad que, con matices particulares, se repite a lo largo de todo el mundo, nos permitió construir la constelación de la sección 2, atravesando diferentes fenómenos como el movimiento del tráfico urbano, las arrugas en la frente, las entrevistas de trabajo, las actividades de divertimento, las noches de insomnio etc.

Al basar su razonamiento en la experiencia de la repetición de una misma forma de sufrimiento en los más distintos ámbitos de la vida, en la tensión entre lo positivo y lo negativo, los aforismos intentan hacernos objetivar un todo, una totalidad en la que nacimos y que nos formó a nosotros y influyó en la manera en que nuestros cuerpos se mueven. De nuevo, los aforismos de *Minima Moralia* se niegan a ser leídos por el lector en el ritmo de lectura sistemática de los argumentos paso a paso, de lo general a lo particular. Como escritura, se presentan con la pasividad de ser una cosa, un fragmento de texto, pero a través de su dinámica interna, también van más allá de ser una mera cosa, un mero fragmento de texto, que el lector puede procesar como información, como algo asertivo. Por el contrario, la escritura exige del lector que, para que pueda moverse en los caminos del texto siguiendo sus huellas, tiene también él que pensar a partir de ‘lo no-verdadero’, a partir de aquello que, como daño, lleva las marcas de la violencia de lo positivo, al mismo tiempo que se resiste como sufrimiento contra él.

Seguramente, dentro del ritmo particular de *Minima Moralia*, como lectores, no elegimos de hecho adónde ir, no nos movemos libremente, como si en una dicha libertad pura y absoluta, que nos lleva a rememorar la antinomia kantiana. Pero, como se mostró con anterioridad, nosotros tampoco lo hacemos cuando idolatramos principios como la hiperactividad o la quietud pura. Aquí, sin embargo, debido a que la inmersión en la lectura se construye a través de lo ‘no-verdadero’, su ritmo no sólo se nos permite, sino que también se nos exige experimentar con nuestra experiencia personal de tal daño, como si nosotros, como lectores particulares, realizáramos el aforismo, mientras también somos realizados por él. De esta manera, sumergidos en los movimientos de los aforismos, estamos *al mismo tiempo* inmóviles y en

movimiento entre lo positivo y lo negativo: reconocemos ahora la existencia como una totalidad y, así, conscientes de su determinación, no nos engañamos más con el ideal de movimiento constante, pero justamente por ello, *al mismo tiempo*, nos ponemos en tensión contra esa determinación, siguiendo la huella del daño que produce.

Lo fragmentado no se presenta ahí como un vacío, como algo incompleto, sino como lo dañado, como anhelo, como impulso de escapar de un dolor bien determinado, bien concreto. A ese respecto, podemos percibir cómo *Minima Moralia* logran realizar, o al menos apuntan críticamente hacia las condiciones de realización de los ideales de la aforística perspectivista de la eventualidad y del movimiento continuo, que la aforística no es capaz de actualizar por sí misma. En los aforismos de Adorno, los momentos de inmersión y expansión, que marcan respectivamente la eventualidad y el movimiento, no se realizan separadamente, sino dialécticamente *al mismo tiempo*. Así, la contradicción de la última sentencia de “*Constanze*”, la imagen del ‘*Vexierbild*’ del maduro inmaduro, la conversión del habla instrumental en magia, las pesadillas de infancia que anticipaban la violencia de la vida adulta, todos esos elementos imponían al lector una inmersión en las particularidades expresivas del texto, *al mismo tiempo* y al mismo tiempo que le posibilitan avanzar en esa inmersión misma hacia otras direcciones, construyendo conexiones nuevas entre diferentes elementos. El aforismo 29, justamente por su carácter fragmentario, encarna aún más drásticamente esa dinámica: cada fragmento exige atención a su particularidad, como en el juego entre las nociones de ‘verdad’ y ‘exageración’ con referencia al psicoanálisis, pero, al mismo tiempo, la lectura se mueve de igual modo hacia una interpretación en dirección a la construcción de la relación entre todo y partes y la noción de ‘lo no-verdadero’. Con la constelación que presentamos sobre el movimiento, además de la propia dinámica entre movilidad e inmovilidad, hemos podido subrayar la dinámica entre partes y todo incluso entre fragmentos de aforismos, en una red de conexiones, en cierta manera elaborada por nosotros mismos como lectores, que subraya el momento constructivo que se hace posible al sujeto a través de la lectura y que le da impulso para ir más allá de ella.

Volviendo a la antinomia kantiana, en el caso de *Minima Moralia*, el momento de creación, como libertad, no se aísla en sí mismo como puro acto subjetivo, sino se articula con la pasividad de la determinación y la causalidad, produciéndose otro tipo de actividad. Eso, sin embargo, en el ámbito del problema del movimiento, se realiza

igualmente con la articulación de otro tipo de pasividad, de determinación, que, al contrario que la sistemática que niega a su negativo, más bien permite su articulación como momento de libertad que no niega, sino se constituye en conjunto con la determinación: verdadero y no-verdadero, lo que permite colocar en otro lugar la originaria antinomia kantiana.

“En un texto filosófico, todos los enunciados deberían estar a la misma distancia del centro”, nos dice Adorno en el aforismo 44, como indicamos en el capítulo primero. Y nos parece que, ahora, podemos finalmente volver a la cuestión de qué sería ese centro y de qué manera se organiza la aforística de Adorno en torno a él. Para lograrlo, retomemos una vez más el pasaje de “*Der Essay als Form*”, en que nos encontramos con esa misma cuestión del centro: “Su libertad [la del ensayo] en la elección de los objetos, su soberanía frente a todas las ‘*priorities*’ del hecho o de la teoría, las debe a que, para él, todos los objetos están en cierto sentido a la misma distancia del centro: del principio que embruja a todos” (Adorno, 2003:30).

El juego entre estos pasajes nos indica cómo la idea de la equidistancia en *Minima Moralia* se contrapone a la equidistancia de la determinación social. De hecho, la idea de que socialmente encontramos un “principio que embruja a todos” solo se puede interpretar desde la noción de ‘totalidad social’: todas las partes — individuos, organizaciones, pensamientos, sentimientos— se encuentran sometidas a una misma formación, que se configura con la prevalencia social, en todos los campos de la vida, de la forma sistema. Por ello mismo, la asincronía del fragmento, sin la visión total de la sincronía de aquella totalidad, solo refuerza, sin producir consciencia concreta de la experiencia de que todo y todos se encuentran “embrujados” por una misma dinámica, un mismo modo de existencia, que se impone verticalmente sobre las partes, aislándolas unas de las otras, al mismo tiempo que las homogeneiza.

“En un texto filosófico, todos los enunciados deberían estar a la misma distancia del centro”, justamente porque se trata, en cada reflexión, en cada sentencia y cada palabra, así como en cada momento de la resistencia consciente diaria, de una oposición a esa determinación que embruja, en una totalidad opresora, cada parte de la misma manera. A ese respecto, el centro del texto no es propiamente un lugar, sino un impulso, un movimiento, una tensión continua: el esfuerzo por lograr objetivar transformando el daño en el aquí y ahora de la experiencia en medio de la atención a lo ‘no-verdadero’, es decir, aquello que es reprimido y que lleva en sí la marca de la violencia de la formación de lo real en lo positivamente establecido. Y, si esta

formación, como decíamos, se caracteriza por el dualismo entre forma y contenido, aquel impulso crítico, por el contrario, solo puede lograr una visión total de lo social, en un esfuerzo de transformación, desde lo negativo en medio de la atención a la violencia específica que la forma sistema produce sobre lo real a medida que lo forma y que adquiere la apariencia de ser natural represivamente como único modo racional de articulación de la realidad.

Por ello, nos parece que el elemento asincrónico de la aforística subrayado por Long en la sección 1 de este capítulo, en el ámbito de *Minima Moralia* es, al mismo, tiempo verdadero y no verdadero. Desde la perspectiva del lector, después de empezar y avanzar en la lectura del libro, se puede percibir que no hay propiamente un orden “correcto” de los aforismos. Efectivamente, de manera general, se podría empezar por cualquiera aforismo y avanzar en la lectura aleatoriamente ignorando la numeración que lleva cada uno de ellos, y eso no afectaría la lectura de cada uno de ellos individualmente y del libro como un todo. De esa manera, en *Minima Moralia*, todos los aforismos están a la misma distancia del centro. Sin embargo, al mismo tiempo, el orden de los aforismos en cada capítulo, que se suceden cronológicamente de acuerdo con el año de su escritura (1944, 1945 o 1946-47), marca, así como sus temáticas y vocabulario, la individualidad de su autor, es decir, su acto de construcción del libro.

Es decir, la asincronía en *Minima Moralia* no se establece en medio del énfasis sobre la limitación de la perspectiva individual sino, dialécticamente *al mismo tiempo*, como una sincronía asincrónica: la individualidad del autor se presenta fuertemente marcada en el texto, al mismo tiempo que logra hacer objetivar las individualidades de los lectores en su momento productivo, en la realización particular de cada lectura. Esa fuerza productiva de la sincronía asincrónica de relación autor-lector, al mismo tiempo, resuena con la sincronía asincrónica entre determinación social y individuo, en que la objetivación de una misma mediación social y de un mismo daño se articula como un impulso hacia lo ‘no-verdadero’ y hacia el esfuerzo por hacerlo emerger en la consciencia individual de manera crítica, lo que garantiza que el momento subjetivo de la lectura no se disuelva en subjetivismo, sino que alcance objetivación concreta. Esa dinámica entre variación de lectura y orden predeterminado es, con ello, otro momento de aquella dialéctica entre

movimiento y determinación, en que el primero no anula la segunda, sino se afirma al mismo tiempo con ella⁵⁶.

Con ello, no nos parece que sería correcto afirmar, por ejemplo, que Adorno sacaría de la aforística escéptica la aspiración a una inmanencia radical: como indicamos antes, la aforística escéptica, al renunciar a la aspiración a la verdad en conexión con una visión total de la realidad, renuncia igualmente al momento negativo de esa realidad, a la esperanza, al anhelo que da impulso más allá de lo aquí y ahora, y, con ello, no es de hecho radicalmente inmanente, ya que excluye parte de lo real que intenta articular. A ese respecto, esa aforística tiende a la conversión en segunda naturaleza de lo real, sobre todo la concepción de la verdad como exclusivamente trascendente.

Y, con ello, no nos parece que sería tampoco correcto afirmar que Adorno saca la idea del pensamiento como movimiento continuo de esa aforística: si esta convierte en segunda naturaleza a su configuración histórica dada, recusando el impulso de ir más allá de sus contradicciones, en realidad, tiende igualmente a la paralización del movimiento inmanente de esa configuración histórica. En la superficie, la escritura de esa tradición parece se presentar en un movimiento continuo con la objetivación perspectivista de nuevos puntos de vista, pero, si observamos esto de manera más profunda, repite un mismo modo de organización de la realidad ya prevalente. Lo mismo sucede cuando fidelidad y desapego, y asertividad y vaguedad, movilidad y inmovilidad, superficialmente se contraponen en dualismos lógicos, pero, en lo más profundo, repiten la prevalencia general de la forma sistema de organizar la realidad a partir de dualismos lógicos.

Con ello, aunque eso no signifique disminuir la importancia de Nietzsche (y de la aforística de Benjamin) para Adorno, nos parece que, la elaboración lingüística que este último promueve se articula, más bien, en un movimiento desde el interior de la dialéctica que desde cualquier tradición aforística anterior. Es decir, de cierta manera, Adorno no se localiza exactamente en la tradición aforística de Nietzsche, sino que inaugura una aforística propia, como parte interna del desarrollo interno

⁵⁶ Una vez más, aunque no podamos concretarlo en más detalle aquí, esa discusión sobre ritmo, movimiento y una sincronía asincrónica se conecta también con las reflexiones de Adorno sobre la música. A ese respecto, como subraya García Düttmann (2004:43), tratando del dodecafonismo, Adorno afirma en la *Philosophie der neuen Musik (Filosofía de la nueva música)* que “En todos sus momentos se encuentra esta música a la misma distancia del punto central.” (Adorno, 1975:61)

histórico de la dialéctica misma, de manera que su aforística solo puede interpretarse con referencia a ese movimiento mismo.

A ese respecto, es interesante considerar cómo el extenso libro de Jay Bernstein, *Adorno — Disenchantment and Ethics*, basa su lectura de Adorno justamente en el problema de la disyunción entre vida privada y pública —y, sumando Max Weber a Nietzsche, entre motivación y objetividad, que el primero articula en términos de vocación (*Beruf*) y ciencia (*Wissenschaft*). Nuestra crítica de su lectura de “*Constanze*” en el segundo capítulo, aquí, se despliega en una crítica a esa opción metodológica: el comentador americano, nos parece, romantiza el amor como arracional, porque seguiría la contraposición nietzscheana y weberiana entre vida privada y pública, desde la que la primera se presentaba como irracional, y, con ello, pierde de vista tanto el carácter dialéctico de la construcción adorniana como las condiciones particulares de su elaboración, en que aquel dualismo ya perdía cualquier fundamento con el avanzar de la forma sistema sobre la intimidad de la existencia. Con ello, sin embargo, no queremos simplemente repetir y reforzar la crítica a la opción de Bernstein, sino subrayar y matizar aún más la tesis que defendemos aquí: la aforística de Adorno no se deja interpretar, incluso en el momento crucial de su elaboración formal, exclusivamente desde la aforística de Nietzsche, sino, sobre todo, desde el desarrollo interno mismo de la dialéctica y de las condiciones históricas bajo a las que debe realizarse.

De esa manera, nos parece que las nociones de una ‘inmanencia radical’, así como de ‘movimiento continuo’ o ‘totalidad abierta’, de hecho importantes para *Minima Moralia*, resultarían en esa obra, no tanto de la adición de una pizca de aforística en la dialéctica, es decir, desde fuera, sino de una exigencia que emerge desde las configuraciones históricas a las que la dialéctica debe ahora hacer frente. Con ello, la imbricación radical entre lo positivo y lo negativo, que es fundamental para la dialéctica ya implica, contra el propio Hegel, que toda configuración del Espíritu o, en los términos de esta tesis, toda formación social, se constituye necesariamente como dinámica específica entre lo positivo y lo negativo, lo verdadero y lo ‘no-verdadero’, y, con ello, ya que jamás hay pura inmediatez, pura positividad, pura forma sin formación, el movimiento del Espíritu no se cierra jamás. “El todo es lo no-verdadero”, de este modo, se resiste a “Lo verdadero es el todo” justamente al subrayar cómo la categoría de totalidad solo se puede realizar de un modo inmanente desde lo negativo y, con ello, *al mismo tiempo*, la totalidad establecida es siempre una

totalidad que ha de ser construida desde la huella que ofrece lo ‘no-verdadero’. Es decir, “el todo es lo no-verdadero” es más dialéctico que “lo verdadero es el todo”, ya que enfatiza en torno a lo ‘no-verdadero’ los elementos de la inmanencia radical y de la totalidad abierta.

5. Dialéctica aforística y el capitalismo tardío

En este punto, podemos volver entonces a la pregunta: ¿por qué recurre Adorno a la forma del aforismo? En los dos capítulos anteriores y en las lecturas inmanentes de las secciones de este capítulo, buscamos indicar de qué manera el elemento constitutivo del aforismo de la brevedad se articula en *Minima Moralia* contra la forma sistema, favoreciendo la elaboración de efectos de lectura como el del desbordamiento, el de la asertividad crítica y el de una sincronía asincrónica, que se resisten a la definición rígida, a la asertividad mecánica y a la petrificación, sea en lo presuntamente inmóvil sea en lo pretendido movimiento constante. Con ello, con la pregunta “¿por qué recurre Adorno a la forma del aforismo?” no buscamos cuestionar la potencialidad anti-sistemática de esa forma; sino que apuntamos, en la discusión que desarrollamos aquí, hacia la pregunta ¿qué cambió de Hegel a Adorno para que el aforismo, de ser una forma despreciada por la dialéctica, pudiera convertirse en la forma elegida por Adorno para la realización de la dialéctica emergiendo desde su propio desarrollo histórico inmanente?

A ese respecto, el problema de la forma expresiva se articula con el problema de la crítica inmanente dialéctica. Vicente Gómez, en el artículo mentado anteriormente, lo formula así:

Pero la fundamentación filosófica del momento expresivo [*Ausdruck*], la necesidad de integrar en el médium teórico el conjunto de innervaciones y experiencias subjetivas, no resulta aporoblemática tras la crítica adorniana a las ideas de sistema y de Espíritu [*Geist*], éste abstracción de lo Particular [*Besonderes*] y núcleo de todo sistema. La tesis idealista de la identidad de sujeto y objeto, el sistema, el que el sujeto fuese ya objeto y se reencontrase así mismo en éste, era en Hegel garante de la vinculabilidad teórica de la actividad del momento sujeto. Tras la crítica adorniana al Idealismo, el problema de *Dialéctica Negativa* pasa a ser la fundamentación de la expresión subjetiva sin contar ya con el aval que era la idea de sistema, sin que aquélla permanezca en una exterioridad mala respecto a todo rigor teórico, que mientras tanto la ciencia ha monopolizado y del que ha excluido la expresión como un lastre a eliminar en aras de la objetividad científica. De otra parte, la permeabilidad de la teoría a la expresión tampoco puede equivaler a una especulación incontrolada. (1996:227-228)

El momento sistemático de Hegel, con ello, es aquel de la presuposición de una identidad última entre sujeto y objeto, así como entre individuo y sociedad, identidad esta que no se puede encontrar en la inmanencia de esa relación misma, siendo así una imposición metodológica desde fuera; es decir, se trata del momento idealista sistemático de Hegel. Como subraya Gómez, esa presuposición idealista se producía con vistas a intentar garantizar “la vinculabilidad teórica de la actividad del momento sujeto”. Se trata, con ello, del problema de que lo negativo, que pone en movimiento la dialéctica, solo puede ser concreto, no abstracto, si de cierta manera es ya parte de lo positivo, si no es trascendente a él, al mismo tiempo que no puede ser idéntico a él. El Espíritu, con ello, tendría que ser dialécticamente al mismo tiempo positividad y negatividad, de manera que, la articulación de esta última no “permanezca en una exterioridad mala respecto a todo rigor teórico”, como dice Gómez, sino que sea capaz de lograr aquella “vinculabilidad”, es decir, aquella objetivación que lleva más allá de la visión subjetivista de la realidad.

Lo que nos interesa aquí es interpretar por qué el aforismo se presenta en el momento de la escritura de *Minima Moralia* como forma más adecuada para la objetivación de lo real. O, en las palabras de Gómez, debemos comprender cómo “la fundamentación de la expresión subjetiva” puede ser articulada sin “el aval que era la idea de sistema”, al mismo tiempo que “la permeabilidad de la teoría a la expresión tampoco puede equivaler a una especulación incontrolada”. O podríamos formular la pregunta “¿por qué recurre Adorno así a la forma del aforismo?” de otra manera: ¿Qué implicaciones tiene el aforismo para la objetivación del pensamiento que sea formulado sin el aval de la postulación sistemática de la identidad entre sujeto y objeto, y por qué el aforismo se sugiere como forma en esas condiciones específicas para Adorno?

De este modo, en la dedicatoria de *Minima Moralia*, tras afirmar en el pasaje que presentamos en el capítulo primero que ese momento sistemático de Hegel se conecta con su no-intencional “adscripción al pensamiento liberal”, en que “la representación de una totalidad armónica a través de sus antagonismos le obliga a atribuir a la individuación, por más que la determine siempre como momento impulsor del proceso, solo un rango inferior en la construcción del todo” (MM:15), Adorno afirma que:

Sin embargo, en la sociedad individualista no solo se realiza lo universal a través del juego conjunto de los individuos, sino que es la sociedad esencialmente la sustancia del individuo. [...] Mas por eso mismo le es posible también al análisis social sacar incomparablemente más de la experiencia individual de lo que Hegel concedió, mientras que, inversamente, las grandes categorías históricas, después de todo lo que, entretanto, se creó con ellas, ya no están a salvo de la sospecha de fraude. En los ciento cincuenta años que han transcurrido desde la concepción de Hegel, algo de la fuerza de la protesta ha pasado de nuevo al individuo. En comparación con la mezquindad patriarcal que caracteriza al tratamiento del individuo en Hegel, este ha ganado en riqueza, fuerza y diferenciación tanto como, por otro lado, ha ido siendo debilitado y minado por la socialización de la sociedad. En la edad de su decadencia, la experiencia que el individuo tiene de sí mismo y de lo que le acontece, contribuye a su vez a un conocimiento que él simplemente encubría durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras. A la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como sentido [*Sinn*], es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual. En ella permanece la teoría crítica, pero no con mala consciencia. (*MM*:16)

Intentemos exponer, para empezar, cómo, si el desarrollo histórico llevó a la invasión de la esfera privada de la vida por la forma sistema, el individuo, en ese proceso, “ha ido siendo debilitado y minado por la socialización de la sociedad”.

A ese respecto, es importante considerar cómo, en la contraposición entre esfera privada y esfera pública en el pináculo de la individualidad burguesa, es decir, el siglo XIX de Hegel y de Nietzsche, la conversión en segunda naturaleza de la forma sistema, como la única forma de organización racional de la realidad, fue acompañada de la conversión de lo privado como segunda naturaleza subjetiva, como pura inmediatez, irracionalidad o arracionalidad — una conversión en segunda naturaleza que, como indicamos, hasta cierto punto sigue el propio Nietzsche a su manera e incluso Hegel en su fetichización liberal de lo individual como lo irreducible, a pesar y contra la resistencia de su propia dialéctica, “a todo lo que viene aislado”. Y esa conversión en segunda naturaleza en el ámbito más amplio de las relaciones sociales burguesas, frecuentemente tuvo como consecuencia, que las prácticas sociales vigentes como la moralidad y tradición incuestionables adquirieran la apariencia de algo natural. Con ello, la violencia y la opresión, por ejemplo, de las relaciones familiares, de género, así como de trabajo en la economía doméstica, se protegían de la crítica en su presunta naturalidad inmediata.

De este modo, podemos percibir cómo esa segunda naturaleza influyó en el avance de la sistematización de la vida privada: la mecanización de la enseñanza en la escuela instrumentalizada, de las relaciones amorosas en términos de inversión y riesgo de tiempo, la admisión de la mujeres en el espacio laboral, sin que la propia lógica irracional de la sociedad del trabajo fuera cuestionada, por ejemplo, avanzan también, porque el sistema promete igualdad instrumental contra la arbitrariedad

violenta de la tradición contingente —justamente en aquel movimiento de desenmascaramiento, en que todo lo que no puede justificarse como cuantificable, debe ser descartado como arbitrario y aleatorio. Sin embargo, al mismo tiempo que la forma sistema libertaba el sujeto de la arbitrariedad de la tradición, le reducía a simple operador de la mecánica trabajo-consumidor sin derecho a la elaboración de su individualidad, que se reduce así a un hecho cuantitativo, a personalidad. De esa manera, aunque aquella esfera privada burguesa clásica se configuraba como espacio de violencia arbitraria protegida por la tradición, al mismo tiempo, también representaba un espacio en el que algunos privilegiados podían desarrollar un modo de existencia que apuntaba más allá de la propia lógica de la vida como supervivencia en el capitalismo —un tema al que se refiere Adorno varias veces en *Minima Moralia*.

Sin embargo, el sujeto también “ha ganado en riqueza, fuerza y diferenciación” en el período, en la medida en que la presión sobre lo tradicional por la tendencia a la sistematización abrió espacio para que se pudiera reflexionar sobre la esfera privada, aunque ya no de manera tradicional ni sistemática. Con ello, con el avance de la individualización sistemática, una serie de reflexiones sociales y de esfuerzos artísticos le han dado al sujeto la posibilidad de realizar aquella objetivación de lo subjetivo de manera crítica, aunque históricamente esta no haya podido realizarse de manera más enfática y la forma sistema siga prevaleciendo sobre la esfera privada. Desde esa perspectiva, podemos exponer, de manera un poco más detallada y drástica, la importancia tanto de autores como Freud como del arte moderno para Adorno y para *Minima Moralia*. Las “exageraciones” de Freud han podido indicar un camino para la reflexión sobre la mediación social de la vida privada, en vez de fetichizarla como inmediatez irracional, mientras que el arte moderno, con su atención a la elaboración formal, ha ofrecido modelos de organización entre subjetividad y objetividad diferentes de las tradicionales como de las sistemáticas, haciendo frente a las exigencias expresivas históricas específicas. Por ello, la investigación que presentamos aquí, como indicamos anteriormente, podrá articularse con otros problemas más allá de Nietzsche y Hegel: ¿no tendrían las reflexiones de Freud sobre el lenguaje y su mediación social, por ejemplo, concretando como no naturales fenómenos presuntamente irracionales como los sueños y el deseo, consecuencias importantes para la forma de *Minima Moralia*? Además, siguiendo el otro ejemplo que presentamos, ¿no tendrían las reflexiones sobre la composición musical moderna, para decir lo mínimo, tanta importancia para

la composición de los aforismos de *Minima Moralia* cuanto la propia tradición aforística?

Volvamos ahora a la pregunta que presentamos anteriormente, a saber: ¿qué implicaciones tiene para la objetivación del pensamiento que sea formulado sin el aval de la postulación sistemática de la identidad entre sujeto y objeto, y por qué el aforismo se sugiere como forma, bajo esas condiciones específicas, para Adorno? Consideremos esta cuestión desde el punto de vista de la relación entre contenido y forma del discurso, en las condiciones específicas contemporáneas de la totalidad social.

En la medida en que las fronteras de lo sistemático avanzan hacia todas las direcciones, elementos que antes se fetichizaban como irracionales, pasan ahora a ser potenciales puntos de partida para la reflexión sobre lo social. A ese respecto, así como en el aforismo 29 la atención a la elaboración formal permitía a los pintores franceses lograr alcanzar al “sueño” a través de “hortalizas”, en que incluso en lo más irrelevante se puede percibir la mediación de la formación social, en medio de la totalidad social, todo aspecto de la existencia pasa a ser posible objeto de una reflexión, que le lleve desde la experiencia particular de ese objeto hacia la interpretación crítica de su mediación social. La forma sistema media a todo, desde la organización de nuestras casas hasta los más pequeños detalles de nuestros sueños y nuestros deseos, como ya intentamos indicar en las lecturas inmanentes, y, mediando todo, posibilita que, desde todas las partes de la sociedad, se pueda objetivar esa mediación cómo la de la dominación absoluta de la forma sistema.

Al mismo tiempo, sin embargo, si no es posible objetivar las aporías y la violencia que esa prevalencia misma produce desde la propia forma sistema, ya que aquellas son esencialmente cualitativas, mientras que esta es esencialmente cuantitativa —como indicamos en los casos del “anhelo” del capítulo segundo, la “anticipación” del tercer capítulo, y de la “exageración” de la sección 3—, la experiencia subjetiva, en aquella expansión del sistema hacia todas las direcciones, se fragmenta más y más. Es decir, la prevalencia de la forma sistema, por lo que acabamos de indicar, impide que desde cada objeto en la experiencia subjetiva se llegue a su objetivación, sino que, por el contrario, lleva al aislamiento de cada experiencia subjetiva en sí misma como experiencia de aquel objeto en este aquí y ahora cuantitativamente concebidos. La experiencia del sujeto es determinada

concomitantemente por una abundancia y multiplicidad de objetos y de perspectivas que se aíslan en sí mismos en una fragmentación de lo real.

Bajo esas condiciones históricas específicas, la brevedad de la aforística, se presenta como muy adecuada para intentar articular un discurso crítico de esas condiciones mismas. Si, como indicamos, la relación entre partes y todo es justamente lo que se falsea en todo momento desde la perspectiva individual bajo la totalidad social, la brevedad del aforismo permite combinar, al mismo tiempo, la densidad de la concentración sobre objetos específicos, en medio de un rápido movimiento de interconexión entre ellos, con el espacio blanco de la página, marcando así, materialmente en la experiencia de lectura el aislamiento y la conexión entre cada aforismo, cada objeto y cada sujeto.

Dicho de otro modo, la propia materialidad de la brevedad del aforismo trae consigo a primer plano el problema de la dificultad de pensar la mediación entre partes y todo en medio de la totalidad social, mientras que la extensión continua de un texto más tradicional puede provocar en el lector, por el contrario, la impresión de que encontrará ahí una escritura, que ya no parte desde su propia concepción formal de la dificultad de aquel problema. Es decir, el aforismo se aproxima más al sufrimiento del sujeto contemporáneo, de modo que, en la materialidad de su forma misma, ya antes que la lectura empiece, se confronta con el problema central de que “el todo es lo no-verdadero”. Es decir, se confronta con el problema de que la relación todo-partes se impone como enigma central de la experiencia en la totalidad social tanto con la violencia del primero sobre las segundas, así como con la cuestión de cómo sería posible alcanzar una visión del todo a partir de las partes: la cuestión de que la totalidad social impone el sistema de manera sistemática por todas partes, reprimiendo todo momento cualitativo de la experiencia. Al mismo tiempo, alcanzar una perspectiva general de ese todo a partir de las visiones aisladas y fragmentadas individuales es agonizadamente difícil y, al mismo tiempo, es la única forma posible de resistencia, ya que el sufrimiento individual pasa a ser el último punto de resistencia tras la disolución de todo espacio no sistemático en la sociedad.

En este punto, podemos encontrar una afinidad entre Hegel y Nietzsche, a despecho de todo que presentamos hasta aquí, en el hecho de que ambos tienen cierta confianza en la fuerza de sus proyectos filosóficos, lo que los diferencia del de Adorno. Con la noción de ‘*traurige Wissenschaft*’, Adorno establece, en una referencia a Nietzsche al mismo tiempo, una interpretación de ese pensador, así como

del desarrollo histórico desde ese pensador hacia el mundo contemporáneo. Con la idea de una gaya ciencia, una ‘ciencia jovial’, como indicamos anteriormente, Nietzsche une dos nociones que, generalmente, se conciben como separadas, ya que el conocimiento científico, cuyo modelo en el mundo moderno es la ciencia natural, en su objetividad sistemática no es ni feliz ni infeliz. Por el contrario, la exclusión de la subjetividad empírica de su metodología implica que no tiene sentido hablar de felicidad o infelicidad cuando se hace ciencia, al menos con respecto a su contenido inmanente —es decir, dejando de lado si al científico le gusta o no hacer ciencia, lo que es irrelevante desde el punto de vista de la propia metodología científica. Al unir las nociones de ‘felicidad’ y ‘ciencia’, Nietzsche subraya en cierto modo cómo, en el saber humanístico, por el contrario, el problema central es la mediación entre lo subjetivo empírico y la objetividad del saber —un problema, como ya se dejó claro, que tiene para Adorno la misma importancia.

Sin embargo, la mediación entre subjetividad y objetividad, en los tiempos de Nietzsche, significaba también la mediación entre la esfera privada y la esfera pública, que no compartían una misma forma y, con ello, se contraponían una a la otra. Desde las consideraciones de *Minima Moralia* y desde la noción de ‘*traurige Wissenschaft*’, Adorno indica no solo cómo la vida privada, como espacio no regido por la forma sistema, se presentaba a Nietzsche como un espacio en que lo individual podía materializarse de manera no sistemática —un espacio de “la adoración de las formas” (Nietzsche, 2013:10) y, así, de la felicidad—, sino también cómo, históricamente, con el avanzar y la prevalencia de la forma sistema sobre ese espacio, aquella posibilidad específica de una mediación entre la objetividad de la ciencia y aquella individualidad de la vida privada burguesa se perdió. La ‘*Trauer*’, el duelo a que se refiere *Minima Moralia*, desde esa perspectiva, no se presenta así solo individualmente con la pérdida de la infancia, de los raros momentos de felicidad como el del enamorarse, secuestrados por la totalidad social, sino también con referencia al movimiento histórico con la pérdida de la posibilidad de aquella mediación —pérdida encarnada en la referencia de la dedicatoria que lleva de la confianza de la ‘*fröhliche Wissenschaft*’ de Nietzsche a la ‘*Trauer*’ de la ‘*traurige Wissenschaft*’ de Adorno.

A ese respecto, podemos subrayar cómo la forma del aforismo en *Minima Moralia* marca también un esfuerzo crítico, que ya no tiene la confianza ofrecida por la sustentación por toda una esfera de la existencia, como tenían tanto Hegel como

Nietzsche en la esfera privada y que, sin esa confianza, destrozada por las consecuencias absurdas del avanzar de la razón sistemática hacia la formación de una totalidad social opresora, ya no puede seguir suponiendo, como decía Gómez, “la tesis idealista de la identidad de sujeto y objeto, el sistema, el que el sujeto fuese ya objeto y se reencontrase así mismo en éste” que, en la dialéctica hegeliana, es el “garante de la vinculabilidad teórica de la actividad del momento sujeto” (Gómez, 1996:227).

De hecho, en el último pasaje de la dedicatoria referido, Adorno afirma que “es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual”. A ese respecto, como decíamos, en el sufrimiento individual encontramos el límite final de la resistencia social, y, con ello, complementa Adorno, “en ella permanece la teoría crítica, pero no con mala consciencia”. Es decir, no con aquella misma confianza que tenían Hegel y Nietzsche, sino de manera muy sobria, sin fetichizar la esfera del sufrimiento individual, al que se reduce la “fuerza social liberadora”. Y esa experiencia viene acompañada por ello de una sensación frecuente de fragilidad y debilidad: los términos ‘impotencia’ (*Ohnmacht*) e ‘impotente’ (*ohnmächtig*) están entre aquellos más frecuentes en *Minima Moralia*, atravesando el libro por entero, así como los contrarios, ‘Übermacht’ y ‘übermächtig’, con referencia al poder abrumador del todo social. A ese respecto, nos parece que la materialidad de la brevedad del aforismo, con los pequeños aforismos aislados en el todo del libro, como fragmentos, objetiva y, con ello, permite al lector justamente esa experiencia de fragilidad de la parte frente al todo⁵⁷.

⁵⁷ En “*Der Essay als Form*” nos encontramos directamente con ese problema, pero desde la perspectiva de la estructuración del ensayo: si “a su forma le es immanente su propia relativización: tiene que estructurarse como si pudiera interrumpirse en cualquier momento. Piensa en fragmentos lo mismo que la realidad es fragmentaria, y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos” con fin de resistir a “la sintonía del orden lógico” que “engaña sobre la esencia antagonística de aquello a lo que se le ha impuesto.” (2003:26) Es decir, si no se puede falsear la fragmentación de la experiencia de lo real bajo la totalidad social con un discurso encadenado continuamente, al mismo tiempo: “El ensayo tiene que lograr que en un rasgo parcial escogido o hallado brille la totalidad, sin que esta se afirme como presente. Corrige lo casual y aislado de sus intuiciones haciendo que estas se multipliquen, confirmen o limiten bien en su propio avance, bien en su relación de mosaico con otros ensayos” (2003:26-27), es decir, sin renunciar a la especulación que logra ir más allá de lo aislado parcial hacia una visión total de lo real. A ese respecto, aunque en el ámbito de la dialéctica como método, en Hegel encontramos atención a la elaboración formal, al mismo tiempo, con la presuposición de la unidad previa entre sujeto y objeto, esa misma atención es potencialmente dejada de parte, como indica Vicente Gómez en su libro *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*: “Por concebir incluso lo opaco, lo vago y lo no-lingüístico, lo indecible, como Sujeto, como racional, la dialéctica hegeliana es para Adorno una dialéctica que, en verdad, podría prescindir del lenguaje, de la tensión efectiva entre concepto y realidad, pues en ella todo habla de antemano el lenguaje del Espíritu.” (Gómez, 1998:145)

La esperanza que impulsa a *Minima Moralia* en dirección a la superación de la vida dañada, no obstante, ante esa impotencia, si no se confunde más, como en Hegel, con la aspiración de la necesidad absoluta del movimiento del Espíritu, no se reduce a una contrapresión obstinada, resistencia ciega, sino “resistencia consciente”. La tensión entre el centro de la determinación de la totalidad social y el centro de la reflexión como resistencia a aquella determinación se configura con una ambivalencia para la experiencia subjetiva, que no es aquella de la simple duda ante la ambigüedad, como en el caso de los ejemplos de Robinson en la sección 1, sino del desgarramiento del sujeto entre la continua presión de lo positivo y el impulso de transformarlo: a él y a su daño. Como última instancia de resistencia, el individuo sobrecargado es aplastado por el continuo esfuerzo de la resistencia, ya que no hay espacios sociales que puedan darle refugio contra la violencia social —aunque, de hecho, esa resistencia pueda favorecer a unos más que a otros, como decíamos en nuestra lectura del aforismo 29 en la sección 3, en la que expusimos cómo, en esa tensión contra la totalidad social ni todo ni todos se encuentran en un mismo estado específico, aunque todos se encuentren bajo la misma determinación sistemática. El esfuerzo crítico de *Minima Moralia* se configura, con ello, entre otras cosas, en ofrecer al lector un poco de lo que sería ese espacio, en el que, como al “dichoso” del aforismo 29, el “impetuoso soplado” de la totalidad social no cante más la catástrofe inminente, sino que, dentro de lo posible, cante “la canción de su bienestar” que “le comunica” que aquella “ya no tiene ningún poder sobre él”.

“Zum Ende”

No hay vida correcta en la falsa.
(MM19)

1. Sistema y autoengaño

Empecemos considerando otro fragmento del aforismo 72, “*Zweite Lese*”, que dice: “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo” (“*Ein Deutscher ist ein Mensch, der keine Lüge aussprechen kann, ohne sie selbst zu glauben*”). Al menos a primera vista, parece que nos encontramos aquí con una contradicción. Si quien dice una mentira realmente cree en lo que dice, entonces, en principio, no miente, ya que cree decir la verdad. El fragmento, entonces, parece agregar dos ideas contradictorias: que uno dice algo en que no cree, y, por lo tanto, miente, y que sí cree en lo que dice y, por lo tanto, no miente. Es decir: “un alemán” es y no es, al mismo tiempo, en acto de mentir, un mentiroso.

Desde esa aparente contradicción podemos considerar cómo mentir significa ser capaz de mantener conscientemente la tensión entre saber que lo que se dice es falso, y actuar como si uno creyera que lo que se dice es verdad, y cuanto mejor uno logra realizar adecuadamente tal equilibrio, mejor se miente. Es decir, se presupone ahí que, para mentir, uno debe ser capaz de mantener en la consciencia esa coexistencia de opuestos al mismo tiempo en el acto mismo de mentir. La manera en que generalmente concebimos lo que es mentir presupone, con ello, que quien miente es un sujeto activo en la capacidad de sostener conscientemente la contradicción entre esencia y apariencia, y entre creencia y acto, y de supuestamente decidir si va a mentir o no, o, al menos, de saber conscientemente si está mintiendo o no mientras está hablando. A ese respecto, es importante subrayar que, en “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo”, se mantiene la diferencia entre verdad y falsedad, es decir, sigue existiendo tanto lo “verdadero” como lo

“falso”. Dicho de otro modo, la tensión entre lo verdadero y lo falso se conserva, pero el sujeto que miente, en realidad, no la sostiene conscientemente.

Con ello, se miente porque no se dice la verdad, pero, al mismo tiempo, no se miente porque aquel que miente está privado de una intención consciente de mentir, de la consciencia de la tensión entre lo verdadero y lo falso. Al afirmar que “un alemán” solo miente creyendo en la mentira, el fragmento juega con la presuposición de la mentira como acto consciente, como si aquel que miente, en lugar de un sujeto activo y consciente, en realidad fuera un objeto pasivo engañado en el propio acto de mentir. El fragmento se presenta, de este modo, como una contradicción lógica solo si se presupone que el sujeto mentiroso sería un sujeto activo, en lugar de otro elemento, engañado en el acto mismo de mentir. El engaño, en lugar de una herramienta utilizada por un individuo activo para manipular a los otros, emerge aquí como un mecanismo activo que, por contrario, utiliza a los individuos como herramientas pasivas.

Por cierto, aún quedaría otra posible lectura del fragmento, que buscaría disolver su carácter contradictorio: Adorno podría estar idealizando a los alemanes como un pueblo que solo dice la verdad todo el tiempo y que solo mentiría sin darse cuenta al hacerlo, o por accidente, por así decirlo, o como resultado de una manipulación externa. Sin embargo, tal interpretación es descartada de antemano por los distintos contextos en los que se inserta el fragmento. En primer lugar, más inmediatamente, en el contexto histórico más concreto de la Segunda Guerra Mundial y de los horrores perpetrados por el Tercer Reich: una lectura de ese tipo sería absurda de antemano. De hecho, en las imágenes del aforismo 123, “*Der böse Kamerad*”, que presentamos en el capítulo 3, con la dinámica de la tortura de los prisioneros y del asesinato cínico que hacían eco a experiencias de la infancia, ya encontrábamos una indicación del autoengaño como represión como parte constitutiva de la experiencia del fascismo.

No obstante, como también buscamos indicar especialmente en el capítulo tercero, esa estructura de autoengaño se presenta como parte constitutiva de una experiencia aún más amplia, la de tener que convencerse a uno mismo de que adaptarse a los modos de comportamiento predominantes que dictan a la sociedad contemporánea es la mejor y la verdadera manera de vivir, ya que uno realmente ni siquiera tiene poder de elección, pues simplemente nace en esa sociedad y, que la posibilidad de ser aceptado por los demás depende de que uno sea capaz de adaptarse

a tales modos de comportamiento. Con ello, para tener éxito, uno debe mentirse a sí mismo, persuadiéndose de que dicho proceso de adaptación es realmente bueno o de que, al menos, una compensación llegará por todo lo sacrificado. El fragmento que examinamos aquí remite a los otros fragmentos del aforismo 72 y, más ampliamente, con los 153 aforismos, como una perspectiva particular sobre hasta qué punto la sociedad contemporánea convierte a las personas de sujetos en cosas, dotándolas de mecanismos que operan dentro de ellas y dictan a sus comportamientos mucho más allá de su comprensión y elección, como un sistema que lo abarca todo. En ese sistema, toda espontaneidad es progresivamente reprimida en favor del comportamiento sistémico, y la mentira no se disocia del autoengaño, convirtiéndose en parte constitutiva de la formación de los sujetos.

De este modo, se puede establecer el momento de verdad de la mentira, como indica Adorno en el aforismo 9, “*Vor allem eins, mein Kind*” (“Sobre todo una cosa, hijo mío”)⁵⁸:

La inmoralidad de la mentira no radica en la vulneración de la sacrosanta verdad. Por último, tiene el derecho de invocar la verdad una sociedad que compromete a sus miembros forzosos a hablar con franqueza para poder luego tanto más eficazmente sorprenderlos [*ereilen*]. A la falsedad universal no corresponde insistir en la verdad particular, a la que inmediatamente transforma en su contrario. Pese a todo, la mentira porta en sí algo adverso, cuya consciencia le somete a uno el azote del antiguo látigo, pero que al mismo tiempo dice algo del carcelero. Su falta está en la excesiva sinceridad. El que miente se avergüenza porque en cada mentira tiene que experimentar lo indigno de la organización del mundo, que le obliga a mentir si quiere vivir al tiempo que le canta: “obra siempre con lealtad y rectitud.” (*MM*:31-32)

De esa manera, bajo la totalidad social, el mentir se vuelve insoportable para el sujeto, porque le hace revivir la muy violenta estructura del autoengaño, al mismo tiempo que, en esa estructura justamente se miente el tiempo todo sin más, sin que uno pueda, de hecho saber que miente y elegir si quiere mentir o no.. Como afirma Adorno en la dedicatoria del libro, “la visión sobre la vida se ha pasado a la ideología que engaña de que no hay más vida” (“*der Blick aufs Leben ist übergegangen in die Ideologie, die darüber betrügt, dass es keines mehr gibt*”, *MM*:13).

Tal vergüenza retira la fuerza a las mentiras de los más sutilmente organizados. Estos lo hacen mal, y así la mentira se torna de hecho inmoralidad en el otro. Ella toma a este por estúpido y sirve de expresión a la irrespetuosidad. Entre los avezados espíritus prácticos de hoy, la mentira hace tiempo que ha perdido su sincera función de engañar sobre lo real. Nadie cree a

⁵⁸ En la traducción al inglés de *Minima Moralia*, se indica que se trata de una referencia al poeta Robert Reinick, “*Vor allem eins, mein Kind, sei treu und wahr, / Lass nie die Lüge deinen Mund entweihen*” (Adorno, 2005:30), “Sobre todo una cosa, hijo mío, / Nunca dejes que la mentira profane a tu boca”.

nadie, todos están enterados. Se miente solo para dar a entender al otro que a uno nada le importa de él, que no necesita de él, que le es indiferente lo que piense de uno. La mentira, que una vez fue un medio liberal de comunicación, se ha convertido hoy en una más entre las técnicas de la desvergüenza con cuya ayuda cada individuo extiende en torno a sí la frialdad a cuyo amparo puede prosperar. (MM:32)

Este pasaje se relaciona con la imagen, que presentamos en el capítulo tercero del aforismo 123, del placer en la manipulación de lo real de aquellos “cinco patriotas que se abalanzaron sobre un compañero solo y lo apalearon” y que, después, le acusaran de “traidor de clase” tras él denunciarlos a los profesores. Sin embargo, retomando la construcción que elaboramos ahí, podemos igualmente percibir cómo la prevalencia social del autoengaño se conecta también con la obsesión causal del paranoico en su desesperación por superar toda opacidad del mundo. Es decir, la tensión entre la manipulación de lo opaco y la obsesión por la causalidad, que presentamos ahí también como una tensión entre asertividad y vaguedad, se podría considerar aquí desde la perspectiva del autoengaño en torno al dualismo entre transparencia y opacidad. Se trata, con ello, en cada polo de ese dualismo, así como con el fetichismo por coches de gran velocidad en el capítulo anterior, de un intento abstracto de apoderarse de las fuerzas sociales a través de su imitación mecánica y abstracta, y, por ello, mágica. Frente al sentimiento aplastante de que uno se engaña todo el tiempo, el sujeto intenta alcanzar al poder social ya sea al engañar compulsiva y abiertamente a otros individuos ya sea buscando hacer aquello que sería lógicamente su contrario. Es decir, como el paranoico, intenta tornar todo lo real transparente, desarrollando una aversión a todo aquello que no es cuantitativamente determinable, como si esto fuera una mentira.

De hecho, en el mentir, que “ha perdido su sincera función de engañar sobre lo real” y que solo sirve “para dar a entender al otro que a uno nada le importa de él, que no necesita de él, que le es indiferente lo que piense de uno”, se configura un juego, en que el individuo que miente, al mismo tiempo, indica a quien miente *que* miente, como manera de mostrar que manipula lo real. Pero debe hacerlo de manera opaca, como si la mentira fuera evidente y enmascarada al mismo tiempo. En el caso de los “cinco patriotas”, de hecho, la mentira de que su violencia sería una forma de aceptación del otro en el grupo se articula con una acusación de traición por este último de esa aceptación: la evidencia de la maldad de la violencia física se confunde brutalmente con la opacidad de la abstracción, de que esa violencia podría ser simbólicamente transformada en su contrario a través de su simple definición como

no-violencia, como bondad. En ese fenómeno, nos encontramos una vez más con aquella coexistencia forzada de contrarios en un mismo cuerpo, un ‘*Vexierbild*’, un mentiroso sincero, que *al mismo tiempo*, sabe que miente y reprime la consciencia de que lo hace.

De esa manera, “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo”, convive en una violenta armonía con el “nadie cree a nadie, todos están enterados” del aforismo 9. El autoengaño se convierte en mecanismo de producción de la subjetividad misma, en que el todo social, a cada paso, impone a los sujetos contradicciones tras contradicciones de manera sistemática y, con ello, los lleva a aporías. Pero, al mismo tiempo, convierte en abstracción a lo más absurdo todo el tiempo. Dicho de otro modo, la contracción forzada de opuestos en un mismo cuerpo, de la espontaneidad mecánica de la fidelidad, del maduro inmaduro, del movimiento paralizado etc., se presenta como el modo de formación de los sujetos y de la vida y, con ello, también es constitutiva en ese proceso la conversión de lo contradictorio en una segunda naturaleza, en una sociedad que insiste en la coherencia. Además, promueve la mentira opaca en una sociedad que insiste presuntamente en la verdad transparente. El autoengaño se presenta como modo generalizado de existencia necesario para que el absurdo social pueda fetichizarse como lo normal y, en el acto individual de la mentira, se concentra y materializa toda la tensión de la experiencia de que toda la existencia es una mentira así como de la impotencia del sujeto de lograr escapar de ella. De manera que el individuo intenta, en el plan de las interacciones individuales, al mentir, simular el poder que no logra alcanzar en el plan objetivo de la interpretación de la sociedad.

Con estas consideraciones, podemos matizar aún mejor la tensión interna de “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo”. Si se mantiene ahí la tensión entre verdad y falsedad, se mantiene también el ideal de un sujeto consciente, que sería capaz de diferenciar entre lo verdadero y lo falso y que pudiera sostener conscientemente esa diferencia reflexivamente. Y, con ello, en el fragmento, encontramos también la posibilidad de un ideal incumplido —lo que resuena, una vez más, con el “anhelo”, la negatividad de lo ‘no-verdadero’. Es decir, la cuestión, aquí, no es que diferenciar entre verdad y mentira no sea posible y deseable, que nos quedemos sin ningún indicio de cómo separar una de la otra, sino que, a pesar de que tengamos huellas para hacerlo, en cierto modo, ellas tienden a ser borradas por un mecanismo omnipresente de autoengaño.

En lugar de un sujeto capaz de sostener la coexistencia de los opuestos en la tensión entre lo verdadero y lo falso, a través de la figura de la mentira, el fragmento nos presenta aquí un individuo cosificado en el que los opuestos se ven obligados a una coexistencia olvidadiza y la consciencia de la falsedad de tal coexistencia es reprimida. Así como en “*Constanze*” la bondad del amor era secuestrada por la tendencia del sujeto al comportamiento sistemático a través de principios, sin que el sujeto mismo pudiera comprender y reaccionar contra ello, el autoengaño se impone ahí sobre la aspiración del sujeto de poder diferenciar entre verdad y mentira de manera inmediata, reprimiendo las huellas de lo negativo que podrían llevar a aquella diferenciación. Eso se presenta en “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo”, en la inmediatez del convencimiento del mentiroso sobre la verdad de lo que dice: si miente, de entrada ya debe acreditar en lo que dice, sin la mediación de la tensión entre lo que se cree y lo que se dice.

A ese respecto, para poder matizar mejor la relación entre sistema y autoengaño, nos parece oportuno considerar aquí una formulación específica del aforismo, a saber, el aforismo místico, así como una lectura de la escritura de Adorno en torno a la idea de lo inefable, de lo inexpresable.

En su libro, *The Long and the Short of It —From Aphorism to Novel (Lo largo y lo corto de la cuestión —desde el aforismo hacia la novela)*, uno de los enfoques de investigación que Gary Saul Morson utiliza para examinar el aforismo es el presupuesto de que sus diferentes variaciones como forma materializarían una determinada concepción de la razón. Es importante considerar que Morson, como él mismo sostiene, está más interesado, desde esa perspectiva, en identificar variaciones del aforismo considerando cómo expresan diferentes modos de relación con el mundo, que en defender este o aquel término como el más apropiado para la catalogación de tales variaciones. Esto es importante porque, dicho enfoque le permite detectar conexiones entre fenómenos discursivos, que de otro modo podrían pasar desapercibidos si siguiera una estricta clasificación de formas. Precisamente por ello, así como en esta investigación, no se trata ahí de clasificar diferentes materializaciones de la brevedad con diferentes términos, sino de intentar pensar las diferentes actualizaciones de la brevedad como elemento de expresión. Aunque no se trata tampoco ahí de descuidar cómo los diferentes términos, en cierta manera, subrayan y enfatizan diferentes rasgos de esa actualización, como indicamos en el

capítulo cuarto, por ejemplo, con el caso del fragmento, que pone en primer plano la tensión entre todo y partes.

Por lo tanto, al abordar el apotegma, que llamamos aquí de aforismo místico, este enfoque no clasificatorio le permite a Morson percibir una conexión general en la brevedad de las profecías de Tiresias en *Edipo Rey*, el *Tao Te Ching* de Lao Tzu y el *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein. Él sostiene:

La propia brevedad de estos signos fomenta múltiples interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones. El signo abre una puerta a un laberinto potencialmente interminable. [...] Para el apotegma, la verdad siempre queda pospuesta. Cualquiera que considere claro su significado no sólo lo malinterpreta, sino que también confunde su naturaleza misma. No se puede resolver simplemente un apotegma, como un rompecabezas, y aquellos que creen que lo pueden afrontan el desastre. Confundido con un rompecabezas, el signo se convierte en una trampa. (Morson, 2013:21)

En este pasaje, Morson considera en particular las profecías de Tiresias y cómo Edipo, un hombre que trata el mundo como un enigma que se puede resolver mediante un examen lógico, es conducido a un destino trágico, precisamente por ese exceso de confianza en ese examen. De este modo, la muy bien conocida tragedia de Sófocles podría ser leída desde la tensión entre la brevedad de las profecías de Tiresias y los complejos desarrollos de lo real y el fracasado intento de Edipo de mediar entre los dos a través de una razón, caracterizada como capaz de descifrar enigmas —como aquellos presentados por la Esfinge en la entrada de Tebas. Dicho de otro modo, la tensión entre la brevedad del discurso en contraposición a la complejidad de los extensos desarrollos de lo real buscaría articular, aquí, concretamente, una indicación de las limitaciones de la razón humana ante la complejidad del mundo.

Desde esa perspectiva, la razón engañaría a sí misma en su intento de expandirse sobre aquello que se resiste a ella, que no se deja someter a ella. Con ello, aunque él mismo no lo defina abiertamente como una forma de irracionalismo, Morson indica cómo el aforismo puede ser elaborado para llevar presuntamente al límite no sólo nuestra visión del mundo, sino también nuestra visión misma, nuestra razón y nuestro lenguaje en su conjunto:

Cada herramienta que utilizamos para explorar también deforma en parte. Todas las herramientas son defectuosas, aunque no inútiles, por lo que debemos probar muchas y ver en qué resulta. Reina una especie de principio de incertidumbre, en el que la forma de investigar introduce sus propias distorsiones. El lenguaje apunta más allá de sí mismo, pero nunca estamos completamente libres de sus enredos. El “camino del que se puede hablar no es el

Camino verdadero”. Pero podemos aprender algo hablando de ello, como hace Lao Tzu. (Morson, 2003:421)

Con esta referencia al aforismo de Lao Tzu, “el camino del que se puede hablar no es el camino verdadero”, se busca subrayar que habría algo, que presuntamente estaría más allá del ámbito del lenguaje, y que este último, distorsionaría con su propia estructura rígida algo que es fluido: “Nuestro mecanismo de representación de imágenes no puede funcionar para describir las cosas más importantes, que no tienen imágenes, ya que son las que hacen posible lo imaginable.” (Morson, 2003:425) En este caso, la brevedad discursiva marcaría justamente los límites de la razón, así como, sobre todo con Edipo, la idea de que la razón se engaña en su impulso de descifrar y controlar todo lo real y de que ese engaño escondería algo que se encontraría más allá de la razón.

Con ello, esa experiencia de limitación, sin embargo, no se cerraría en sí misma: la experiencia de leer tal formulación de la brevedad como una “trampa” que conduce al “desastre”, sostiene Morson, transmitiría potencialmente un cierto tipo de sabiduría. No la que, seguramente, provendría del pensamiento racional lógico, sino la que surgiría de la consciencia de las limitaciones de la razón. Por lo tanto, la confianza de Edipo en sus habilidades para resolver enigmas, así como en la idea del mundo como un enigma que debe resolverse con seguridad, se disuelven con una división del mundo entre lo que es racionalmente accesible y lo que no lo es. Se trataría de una idea, como indica Morson, que uno puede igualmente encontrar en una obra moderna como el *Tractatus* de Wittgenstein, donde las consideraciones sobre la lógica y el lenguaje se complementan con aforismos como el número 6.522: “Existe, en efecto, lo inexpresable. Esto se muestra por sí solo; es lo místico” (1969:115) y, el número 7, el último: “De lo que no se puede hablar, de ello hay que callar.” (1969:115)

En esta misma dirección, pero centrándose principalmente en la relación entre el aforismo y lo místico en autores de lengua alemana del siglo XX, Friedemann Spicker indica en su artículo “*Mystik und Aphorismus*” (“Misticismo y aforismo”) cómo:

El cambio de la teología a la estética se realiza claramente; el objeto de la experiencia mística sigue siendo el Otro radical. Estructuras paradójicas como el concepto de ‘identidad no idéntica’ y la visión entendida como “presencia de lo ausente” apuntan desde el género a una atención intensificada. La trascendencia del sistema y el escepticismo del lenguaje siguen

siendo otros aspectos esenciales del área de intersección entre mística y aforismo. (Spiker, 2007:315-316)

Al igual que Morson, Spiker indica cómo la paradoja aparece como un elemento crucial para el aforismo místico como medio para producir la experiencia de las limitaciones del lenguaje y de la razón. La tensión producida por frases paradójicas marcaría un momento, en el que se percibiría una división entre dos mundos: del que “se puede hablar” y que se deja descifrar mediante el análisis racional, y el que quedaría pretendidamente más allá de tal esfuerzo.

Desde esa perspectiva, así como Morson, Spiker agrupa bajo tal enfoque a un conjunto de autores distintos: desde escritores cristianos hasta una tradición de aforistas judíos que orbitan en torno a Franz Kafka, hasta lo que llama lo “místico del conocimiento”, en lo cual localiza como miembros a autores como Robert Musil y Wittgenstein. Y, tras la presentación de una serie de fragmentos de tales autores, aparece de nuevo de manera crucial la figura del silencio como limitación del lenguaje: “En la estrecha conexión entre paradoja y unidad se revela, con la tendencia hacia la paradójica unidad entre habla y el silencio, el núcleo interno de la conexión entre misticismo y aforismo.” (Spiker, 2007:328) Es decir, aunque produciendo una tensión entre lo que sería racionalmente accesible y lo que no lo sería, al mismo tiempo, a través de su particular efecto estético, el aforismo místico intentaría permitir que uno experimentara ese Otro como una limitación, como algo que uno puede experimentar *únicamente* como una limitación. Desde esta percepción, uno supuestamente no se silencia hacia el vacío, sino en una forma de experiencia en la que no habría más motivos para hablar, porque dicha experiencia mística sería una de las limitaciones mismas del lenguaje.

Desde esa perspectiva, podemos percibir cómo esa tradición se diferencia del aforismo escéptico que presentamos en el capítulo cuarto. Si en ambos los casos lo trascendente se presenta como inalcanzable, en el aforismo escéptico esto resultaba de un esfuerzo hacia la inmanencia radical, que descartaba lo trascendente como simple ilusión, mientras que aquí los límites del lenguaje no marcarían lo ilusorio de lo trascendente como algo inexistente, sino su resistencia absoluta al lenguaje y a la razón. Su carácter místico se determina en la reivindicación de que se podría pretendidamente extraer algún tipo de sabiduría, no obstante, de esa experiencia de limitación. A ese respecto, nos parece que sería oportuno considerar una

interpretación de la escritura de Adorno que consideramos que se aproxima de ese tipo de posición irracionalista. Como ya se puede anticipar en este punto de esta tesis de doctorado, no podemos concordar con esta posición, pero ello nos permitirá matizar mejor el problema de la inercia del sistema y el reto de llevar a cabo algún tipo de transformación bajo la totalidad social.

De este modo, en su artículo “*Adorno and Heidegger on Language and the inexpressible*” (“Adorno y Heidegger sobre el lenguaje y lo inexpressable”), Roger Foster interpreta el esfuerzo crítico de la composición textual de la escritura de Adorno, considerando su relación con el modernismo, así como su oposición a Martin Heidegger. De esa manera, tras indicar la importancia de la experiencia de la epifanía para la escritura “modernista”, el comentador indica cómo:

Lo que es integral a la interpretación modernista de estas experiencias es el sentido de su total discontinuidad con el mundo de lo cotidiano y el lenguaje que usamos para describirlo. Significativamente, esto no es una diferencia en el tema de la experiencia, ya que estos momentos de transfiguración son desencadenados por eventos y cosas mundanas. La discontinuidad se refiere más bien a lo que provisionalmente podemos llamar el punto de vista desde el cual las cosas se vuelven accesibles. La imposibilidad de asimilar esos momentos al marco de la experiencia cotidiana se muestra en la falla del lenguaje cuando se busca transmitir lo que sucede en tal experiencia. [...] Lo decisivo aquí es que el lenguaje nunca es capaz de cerrar esta brecha. Nuestras palabras buscan responder a esos momentos en los que nuestra experiencia se revela repentinamente como un todo con sentido, pero las palabras nunca pueden coincidir plenamente con esos momentos; los términos que utilizamos para transmitir esta experiencia parecen insípidos y triviales. [...] La consciencia de esta discontinuidad, sugiero, es definitiva para la problemática modernista y pone en marcha la exploración filosófica de los límites del lenguaje. (Foster, 2007:188-189)

Si, con los ejemplos de Morson de Sófocles y Lao Tzu, podemos percibir la antigüedad del problema de la tensión entre expresión y lenguaje sistemático, el avance de la sistematización de la vida en el mundo moderno impone una configuración históricamente particular del problema. De hecho, si “la escritura modernista podría representarse como una especie de caminar sobre la cuerda floja, en el que había que ser constantemente consciente de la posibilidad de perder la tensión entre los dos polos de un lado o del otro” (Foster, 2007:193). Estos polos serían el lenguaje sistemático y el Otro, que se encontraría presuntamente más allá del lenguaje, con lo que la experiencia de una alteridad radical al mundo del aquí y ahora se encuentra marcada en el mundo moderno por una continua intuición de su fragilidad. Con ello, desde la perspectiva que se construye en *Minima Moralia* de la totalidad social, se trata de un problema de la configuración de la expresión, que se materializa de manera específica en un contexto en que la prevalencia absoluta de la

forma sistema aplasta al sujeto hacia un punto en que toda negatividad parece disolverse tan pronto como emerge. Esto es lo que subraya el aforismo como fragmento, como indicamos en el capítulo cuarto, enfatizando la fragilidad de toda experiencia de lo negativo.

La crítica de Adorno a Heidegger, como afirma Foster al mencionar el problema de los límites expresivos del lenguaje, se centra en la oposición a la tendencia del último de insistir en la accesibilidad a un fundamento que sustentaría a esa alteridad como algo contrario al lenguaje habitual:

Adorno cree que Heidegger simplemente declara que “el ser” no es lo mismo que “la totalidad de los seres”, es decir, intenta introducir la fuerza extra y reveladora en la palabra misma, por decreto, por así decirlo, en lugar de trabajar críticamente el sentido alienado u “óptico” de la palabra para llegar a ese momento de revelación. Como resultado, no logra mantener la distancia entre el lenguaje y el momento de la revelación y, por lo tanto, escribe como si esos significados más profundos estuvieran disponibles directa e inmediatamente. [...] Heidegger, como lo dice Adorno, cae en la trampa irracionalista al proceder como si uno pudiera adoptar un punto de vista que está más allá de la dirección del lenguaje. Heidegger supone que ese lenguaje está disponible; sólo hay que asegurarse de que los significados (ontológicos) apropiados resuenen en las palabras que se utilizan. (Foster, 2007:197-198)

A ese respecto, argumenta Foster, Heidegger intentaría escapar al problema central del modernismo, el de la imposibilidad de una reconciliación última entre lenguaje y expresión, es decir, entre lo que se puede decir con el lenguaje establecido y lo que, de cierta manera, se necesita decir. La crítica al filósofo alemán, así, por ejemplo, se aproxima a la crítica a los conceptos de ‘fidelidad’ y ‘desapego’ en “*Constanze*”, en su conversión en principios con el impulso de determinar a la acción aquí y ahora, aspirando a actualizar la bondad del amor descuidando cómo esa bondad se constituye no inmediatamente, sino como resistencia, como negatividad. En ese impulso de realizar aquí y ahora, sin más, aquello que se percibe como alteridad de lo real, se presupone que esto que se percibe como alteridad existiría aparte del mundo formado por el lenguaje, en vez aparecer como negatividad contra lo positivo, como ‘lo no-verdadero’ contra lo verdadero. Con ello, la aspiración irracionalista a un fundamento más allá del lenguaje habitual, concibiéndolo como un dato positivo inmediato, descuida la formación específica de esa alteridad *como* resistencia, y, perdiendo ese momento negativo, acaba fácilmente por fetichizar comportamientos socialmente establecidos como presuntamente irracionales —como la obsesión amorosa, en el caso de “*Constanze*” y la paranoia, como en el capítulo tercero. A este respecto, Foster afirma que

Para Adorno, entonces, el éxito del acto de equilibrio modernista requiere una estricta adhesión a la noción de que, los significados que fundamentan nuestro lenguaje solo pueden revelarse negativamente, aparecen dentro de nuestro pensamiento como algo que no puede ser asimilable por los esquemas conceptuales que utilizamos para dar sentido al mundo. [...] La insistencia de Adorno en mantener esta distancia entre el lenguaje y lo que en él se expresa tiene como objetivo preservar el potencial del elemento expresivo, para funcionar como una crítica de conceptos. Cuando se permite que las experiencias reveladoras hablen manteniendo el sentido de esas experiencias como no asimilables, como algo distinto de lo que se puede decir en conceptos, puede tener lugar un movimiento dialéctico que conduzca a la transformación de los conceptos. [...] Ésta es la clave del acto de equilibrio que permite a nuestro lenguaje conceptual mitigar su alejamiento de las fuentes de significado. El filósofo debe tener constantemente presente que se trata de utilizar conceptos para abrir el momento de experiencia que no es expresable como concepto, manteniendo ambos momentos en un estado de tensión. Lo que Adorno sugiere, entonces, es que es necesario reflexionar sobre, traer consciencia sobre ese flotar, ese “*Schweben*”, que habita en los conceptos, leerlo como la “expresión de lo inexpresable dentro de la filosofía”⁵⁹. (Foster, 2007:198-199)

A lo largo de esta tesis de doctorado hemos presentado algunos ejemplos de la crítica de Adorno a todo intento de postular una alteridad pretendidamente no racional y más allá del lenguaje: incluso fenómenos de la vida, a menudo concebidos como irracionales, como el amor, la infancia y el movimiento corporal se mostraban como socialmente determinados. Pero esa determinación no implicaba la disolución de la bondad de las experiencias vinculadas a estos fenómenos, sino su articulación como bondad *como* resistencia a aquella determinación. Por el contrario, los intentos de concebir la bondad de esas experiencias —a las que aquí Foster se refiere, en el ámbito del jergón de Heidegger, como “reveladoras”—, como algo más allá de la determinación social, terminaba siempre en aporías: la pérdida en el objeto del anhelo que mueve las aspiraciones del sujeto de actualizar aquella bondad. Como subraya Foster en el fragmento apenas mentado, en Adorno, “mantener esta distancia entre el lenguaje y lo que en él se expresa tiene como objetivo preservar el potencial del elemento expresivo para funcionar como una crítica de conceptos” posibilitaría una “transformación de los conceptos”.

La presunta separación entre lenguaje habitual e inmediatez pura se presenta como abstracta, porque la propia idea de inmediatez pura es parte de una lógica sistemática que determina el propio lenguaje ordinario. La definición transparente, el proceder instrumental y la superioridad jerárquica del todo sobre las partes —elementos del sistema que trabajamos en los capítulos anteriores—, petrifican a sus objetos como si fueran cosas estáticas, no solo reprimiendo todo aquello que no

⁵⁹ La cita se encuentra en la *Negative Dialektik* (Adorno, 1966:115).

encaja en esa manipulación, sino convirtiendo en segunda naturaleza, además, el objeto que resulta de ella como inmediato, como esencia fundamental. Con ello, en el ámbito de la discusión abordado en esta tesis de doctorado, podemos indicar que la crítica de Adorno a ese tipo de intento de formulación de lo real en torno a una inmediatez absoluta más allá del lenguaje —crítica que dirige directamente a Heidegger, pero que se podría extender a la brevedad mística que presentamos—, objetiva la petrificación que la expansión de la forma sistema produce al intentar tratar cuantitativamente problemas por excelencia cualitativos. Es decir, se trata de la imposibilidad de intentar rescatar aquello que se reprimió por no encajar en la forma sistema a través de esa forma misma: el amor y la fidelidad, el juego y las diversiones instrumentales de la industria cultural, la libertad del movimiento espontáneo y el fetiche por coches de alta velocidad.

Dicho de otro modo, aunque se busque articular estos intentos a través de la idea de una experiencia de una alteridad radical en oposición a la forma sistema, al fin y al cabo, se está convirtiendo en una especie de naturaleza la división sistemática dualista entre lo cuantificable como racional y lo cualitativo como irracional, y, así, no se logra superar la imposibilidad de mediación entre los dos. Es decir, al partir del dualismo entre pura mediación y pura inmediatez, no se logra objetivar la mediación de lo que se presenta como inmediato ni la inmediatez de la mediación socialmente prevalente. A partir de ese dualismo, el sujeto se encuentra con dos opciones que fracasan por igual: o se silencia y paraliza totalmente, ya que no se puede hablar de aquello que se determina como inexpresable, o se saca de ahí algún tipo de intuición de lo pretendidamente revelado, lo que, en su articulación en lo interno de la dinámica sistemática general, solo puede significar un autoengaño con la repetición de comportamientos y perspectivas ya establecidas en lo social.

El desafío crítico de Adorno, desde esa perspectiva, sería el de superar esa parálisis, logrando articular, de hecho, la negatividad del concepto en conceptos. Y, esto dependería de una articulación del lenguaje en una forma específica, en la que no se busque simplemente conceptualizar lo negativo, sino expresarlo, no simplemente intuir lo inmediato, sino materializarlo en el lenguaje mismo:

Adorno enfatiza aquí que el momento de expresión debe hacerse accesible en la forma en que se utilizan los conceptos en un texto, no es algo que uno pueda adjuntar a una palabra como su contenido; así, el contacto con lo no conceptual sólo es posible dentro del concepto como algo que es distinto del concepto. No se puede hacer que nuestros conceptos resuenen con lo no

conceptual, como si ya fueran más que meros conceptos. [...] Para Adorno, entonces, todo depende de permitir que lo inexpressable encuentre su camino hacia el lenguaje sin convertirlo en un contenido conceptual, es decir, algo que pueda integrarse en el sistema de relaciones discursivas que es constitutivo de nuestra actividad conceptual. La clave para esto es permitir que lo inexpressable aparezca en el movimiento. Lo que Adorno tiene en mente es una disposición de conceptos en la que la distancia entre un concepto y lo que quiere expresar se mantiene colocando otros conceptos a su alrededor que socavan la supuesta identidad de afirmación y significado dentro de él. [...] La afirmación de Adorno de que el éxito de la expresión está marcado por su *Entgleiten*, su deslizarse de nuestro alcance tan pronto como aparece, sugiere que el momento expresivo se lleva con éxito al lenguaje sólo cuando, al mismo tiempo, llama la atención sobre la incapacidad del lenguaje de asimilarla o tomar posesión de ella. (Foster, 2007:199-200)

La idea de que, “la distancia entre un concepto y lo que quiere expresar se mantiene colocando otros conceptos a su alrededor que socavan la supuesta identidad de afirmación”, se refiere a la composición en constelación que, como indicamos anteriormente, sería posible en la tensión entre las diferentes perspectivas de hacer emerger ‘lo no-verdadero’, que a su vez determina lo real sin, no obstante, confundirse como un positivo absoluto, estableciendo una tensión entre lo positivo y lo negativo. A ese respecto, el sujeto lograría ahí alcanzar un modo de operación que, *al mismo tiempo*, no renuncia a los conceptos pero que tampoco se somete a su uso sistemático. Dicho de otro modo, potencialmente se transforma ahí la relación entre sujeto y conceptos, en medio de una articulación de estos últimos diferente de la sistemática, arrancándolos de la posesión exclusiva de esta última sobre ellos.

Con ello, la lectura de Foster se aproxima mucho a la de James Finlayson en su artículo “*Adorno On The Ethical and The Ineffable*” (“Adorno sobre lo ético y lo inefable”). Según Finlayson, para Adorno, “pensar filosóficamente es pensar en conceptos. No se puede pensar el bien a través de conceptos sin identificarlo y con ello cometer una injusticia contra él.” (Finlayson, 2002:11) Es decir, para Adorno, el pensamiento conceptual sería idéntico al razonamiento sistemático o “instrumental”, como lo dice el comentarista inglés, el cual busca alcanzar objetivos a través de acciones basadas en principios. De este modo, Finlayson sostiene que el estilo de escritura de Adorno se esfuerza por transmitir una forma de experiencia, que surge de la toma de consciencia de los límites del pensamiento conceptual y del lenguaje mismo, lo que él llama en consecuencia una experiencia de lo “inefable”.

Y esta experiencia, sostiene, se opondría a la experiencia instrumental, porque constituiría un fin en sí misma: “una intuición inefable es buena, pero no es una concepción de algo, por lo tanto, no es una instancia de pensamiento identitario y no forma parte del contexto de fungibilidad universal que Adorno está criticando.”

(Finlayson, 2002:17) El argumento de Finlayson articula la noción de que la escritura de Adorno buscaría llevar el lector a los límites de la razón y del lenguaje con la preocupación específica sobre el problema de la posibilidad de una crítica de la prevalencia de la instrumentalidad en el mundo contemporáneo. Según él, este tipo de experiencia de los límites del lenguaje sería valiosa en sí misma, al contrario de lo que sucede con lo instrumental, en lo que cada experiencia se hace con el fin de lograr algo más y solo tiene valor como paso hacia ese fin. De este modo, esta forma de llevar el lenguaje a sus límites podría ofrecer algo valioso para impulsar la crítica, una base sobre la cual construir la resistencia contra las presiones de la sociedad.

Foster y Finlayson buscan establecer una lectura de Adorno que le protegería de la acusación del irracionalismo, que se podría articular contra la brevedad mística y que él mismo realiza contra Heidegger. Al contrario de lo que sucede en la mística y la filosofía heideggeriana, desde esa perspectiva, en Adorno, lo negativo no se produciría a través de la tensión entre dos ámbitos positivos cualitativamente diferentes, lo que imposibilitaría ponerlos en concreta relación y transformar uno a través del otro, sino, dialécticamente, desde lo interno de lo positivo. Por ello, los dos comentaristas insisten en la importancia de la elaboración textual. Como dice Foster,

Adorno cree que lo indecible debe ser llevado al lenguaje de tal manera que el lenguaje al mismo tiempo ilumine su propio silencio ante lo indecible. En otras palabras, la tarea debe ser llevar lo indecible al lenguaje de tal manera que lo muestre como lo que es indecible. Esto requiere un tipo de articulación que no sea ni una negativa a hablar, es decir, un silencio, ni una declaración que subsuma algo bajo un concepto. Adorno percibió que el problema modernista requería una comprensión de la escritura filosófica como un proceso en el que el lenguaje revela lo que actualmente es indecible. (Foster, 2007:201)

Se trata, entonces, de la insistencia en las contradicciones que se producen en lo interno de lo social, que apuntan más allá de ello sin, sin embargo, referirse a una alteridad positivizada como transcendental e independiente. Esa insistencia conferiría concreción a lo indecible no ya como algo naturalmente indecible, sino como algo que “*actualmente* es indecible”, como lo ‘no-verdadero’, como lo articulamos en el capítulo anterior.

Sin embargo, nos parece que las posiciones de los dos comentaristas no serían capaces todavía de superar el problema del irracionalismo desde el reto de la transformación de lo positivo desde lo negativo. Esto es así, porque no importa de qué se trate, amor, infancia, trabajo o tiempo libre. En todas esas cuestiones, el “anhelo” del sujeto no se agota en el impulso de indicar cómo los modos de tratar esas

cuestiones son insuficientes, es decir, que al intentar tratar ellas desde la forma sistema nos encontramos con aporías, con su insuficiencia. El anhelo del sujeto apunta más bien a otro modo de existencia aquí y ahora. De hecho, en todas estas cuestiones, nos parece que, todo lo que la idea de lo inefable puede ofrecer, es llevarnos a la conclusión de que no existe una opción satisfactoria disponible mediante la indicación de las contradicciones de las opciones disponibles. E incluso si logra llenarnos de sorpresa y asombro por un momento, como en la epifanía modernista o, aquí, la experiencia de lo inexpresable, este efecto no proporciona direcciones concretas sobre cómo tratar esos problemas, sobre cómo actuar de manera diferente a lo que impone la totalidad social, precisamente porque ella está construida para evitar cualquier dirección concreta, al acercar todas las direcciones disponibles intentando llevarlas a sus límites sin más. En otras palabras, una experiencia de lo inefable en estos términos divide el mundo de manera demasiado estricta entre lo que se puede pensar y decir y lo que no se puede pensar y decir, y, por lo tanto, estos dos mundos no podrían realmente entrar en tensión entre sí. Con ello, el sujeto se encontraría sin direcciones concretas sobre cómo transformar uno de estos dos momentos desde el otro. La substitución de la inmediatez pura por la alteridad absoluta, con ello, acabaría, por tanto, en parálisis, no pudiendo producir ninguna transformación.

Retomemos este problema, ahora, desde el fragmento “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo”. Como indicamos anteriormente con el caso de los aforismos místicos, su elaboración se constituye en torno a la crítica a la aspiración de la razón de controlar la totalidad de lo real —lo que configuraría un autoengaño, cuyas consecuencias llevarían a un final trágico, como encarnado en el caso de Edipo. En el caso del fragmento de Adorno, podemos percibir cómo el autoengaño del “alemán” se constituye junto al autoengaño de la forma sistema: si esta última reduce al mundo a lo inmediato cuantificable y reprime como inexistente o irracional todo aquello que no encaja en ella, y si el sujeto, bajo la totalidad social, se presenta como sujeto formado absolutamente por aquella, como un sujeto que opera con definiciones transparentes de manera instrumental, con la represión mecánica de toda negatividad como “exageración”, si esto es así, el “alemán” se presenta como incapaz de pensar más allá de esa instrumentalización, de sustentar la tensión entre ser y no-ser, la tensión con lo real, presentándosele este último de manera cosificada, como pura inmediatez con toda mediación reprimida. Y,

por ello, el sujeto miente, creyendo en lo que dice, justamente porque toda huella de la mentira de lo que dice es reprimida de antemano. En la vida dañada, todo y cada momento de la existencia se viven como mentira, justamente porque se vive sin que uno pueda reflexivamente articular la no-vida, la sensación de que no se vive. Y las consecuencias son mucho más trágicas que en el caso de Edipo, porque no hay momento de revelación sencilla y directa del engaño. Por lo contrario, el daño atraviesa a los sujetos en todo momento, sin que, no obstante, éstos puedan reflexionar concretamente sobre él.

A partir de todo esto, nos parece crucial que la contradicción de “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo” no se deje disolver lógicamente. Una solución de ese tipo procedería cambiando abstractamente uno de dos polos opuestos de la contradicción: en vez de definir mentir como un acto de un sujeto consciente, que sustenta la tensión entre lo que dice y lo que cree, simplemente se podría afirmar que los sujetos son manipulados para mentir sin más, concibiéndolos como pura pasividad. En este caso, los sujetos mentirían como resultado de un engaño, de su manipulación, pero se retiraría de ahí el autoengaño, es decir, el elemento de represión de la experiencia de que se miente. Sin embargo, como indicamos antes, nos parece que, en el fragmento, no se renuncia a las nociones de ‘verdad’ y ‘falsedad’, y, con ello, no se renuncia tampoco a la aspiración de una visión sobre lo social que logre articular esas nociones, que logre sustentar conscientemente la tensión entre positivo y negativo. Es decir, en el fragmento no nos parece que solo se renuncie a la aspiración de actividad del sujeto reduciéndolo, sin más, a pura pasividad: el autoengaño no es solo engaño, ya que incluye en sí un momento de represión de un impulso que busca resistir al engaño —causalidad y libertad como esfuerzo por escapar de *esa* causalidad específica, podríamos decir siguiendo la reconstrucción de la tercera antinomia de Kant que presentamos en el capítulo primero.

Esto es así porque, en el fragmento, hay una violencia materializada en el texto que puede ser percibida en cierto modo como algo malo, algo falso o como una mentira. Pero esa violencia se encarna en la propia materialidad del texto, en su realización en la lectura, y no en su contenido inmediato. Eso sucede con la articulación de la brevedad extrema del aforismo como fragmento: tras presentarse *como* un fragmento, *como* una pequeña sentencia individual aislada, la brevedad del texto se intensifica aún más con su contradicción interna y sorprende al lector porque,

siendo tan breve, el texto se fragmenta aún más con la contradicción, como si el texto no pudiera ya sustentar una corta oración sin romperse en pedazos. Los contextos de la guerra, así como el más amplio de la denuncia en *Minima Moralia* del autoengaño como forma de constitución de la vida, resuenan con esa fragmentación del ya frágil fragmento de manera que, ese romperse-en-pedazos aparece al lector como denuncia misma de esa fragmentación en el momento mismo de la experiencia en la lectura.

Y, si esa fragmentación del fragmento en su contradicción lleva al lector a un impulso de interpretación que busca organizar de otro modo los pedazos que se rompieron, esa interpretación no puede ya tomar la forma de un análisis lógico ya que, lo que se pone en tensión en la lectura del fragmento es, concretamente, la discrepancia entre el impulso del sujeto de resistir a la mentira y las fuerzas sociales que, en todo momento, lo presionan en una dinámica de autoengaño. Una vez más, así como con los aforismos de los capítulos anteriores, aquí, el texto, como producto escrito, se presenta con la pasividad de ser una cosa, un fragmento de texto, que nace incorporando dicha violencia expresada como una contradicción. Pero esa contradicción se construye de manera que el lector no pueda descifrarla o corregirla sin más lógicamente, porque se basa, no en un error lógico, sino en la experiencia de la fragmentación como daño de los sujetos particulares en el mundo contemporáneo. De este modo el texto logra ir más allá de ser una mera cosa, imponiendo al lector una atención interpretativa que se basa en el impulso, presente también en él, de escapar de esa violencia del autoengaño que le fragmenta a él mismo como sujeto.

Encontramos, con ello, un conflicto entre lector y texto en el modo en que este último no acepta ser reducido a algo estático por el primero, pero tal conflicto, a través de tal identificación, provoca otro, a saber: el del texto y del lector, que luchan contra las condiciones sociales que producen tal relación cosificante en el mundo. En otras palabras, la contradicción, al desarmar el enfoque lógico del lector hacia el fragmento, se hace eco de la pérdida de poder sistemática del individuo y, con ello, lo convierte en un modo causal de relación con el mundo, mucho más allá de cualquier elección o libertad subjetiva, lo que nos permite volver a la antinomia kantiana que planteamos al principio de esta tesis doctoral. Pero, ahora, Adorno lo hace como una denuncia del absurdo de tal modo de relación, un absurdo materializado en el carácter contradictorio del fragmento, en su fragilidad. Al negarse a ser sometido a una lectura lógica mecánica como una pieza de información, el texto puede dar forma, a través de tal identificación con el lector, al impulso de este último a negarse también a ser

reducido a un lector mecánicamente lógico, que simplemente procesa piezas de información y, con ello, se rompe en pedazos en ese procesamiento fragmentario.

La resistencia de “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo” no se articula simplemente con la denuncia del lenguaje como engaño absoluto, sino con el intento de realizar en el aquí y ahora de la lectura una experiencia que pone en tensión el lenguaje inmediatamente establecido y prevalente con otra articulación del lenguaje que lo transforma aquí y ahora. Es decir, no se trata ahí, en esa experiencia de lectura, de algo que se presupone más allá del lenguaje, como lo hacen los aforismos místicos, sino de algo que se articula en medio del lenguaje. Con ello, esa experiencia no se puede pensar como experiencia de lo “inexpresable” o de lo “inefable”, porque esas nociones mismas aceptan la reducción del lenguaje y de la razón a lenguaje y razón sistemáticos. En lo interno de esa experiencia de lectura, su bondad no se basa en algo inexpresable, sino en la felicidad del sujeto de finalmente poder expresar lo que antes no podía expresar y que, no obstante, y a diferencia de los aforismos místicos, quería expresar.

A este respecto, muy conectada con la noción de ‘interpretación’, está el elemento de la fantasía como mediación entre subjetividad y objetividad. Como afirma Vidal en su libro *Eso no tiene sentido. La interpretación materialista del arte*:

Dada la importancia que tiene el proceso constructivo en la nueva ordenación y constelación de los conceptos en esa figura que ilumina el enigma, la facultad racional no es suficiente para construir estas imágenes. Sino que, para hacerlo, se ha de recurrir a la fantasía. [...] Frente a la tradición filosófica que tiende a separar apariencia y realidad, fantasía y razón, arte y conocimiento, la construcción de esas figuras, y, con ella, la interpretación filosófica se convierte en necesariamente en un *ars inveniendi*. Y así, en este momento de construcción, de producción de algo que no existía antes y que ya no ha de ser sensato, se asemeja a las obras de arte, pues la figura no preexiste en el mundo ni es copia de una que está en otro mundo, sino que hay que fantasearla para poder construirla. [...] La fantasía parte de una actitud de sospecha ante el enigma de lo dado que le ofrece la investigación científica y experimenta con este material el tiempo que sea necesario hasta inventar la figura, que ilumina como un rayo el enigma. Esas figuras no están dadas en el mundo, sino que expresan y crean mundo, de modo similar a como lo hace el arte. En eso radica su carácter fantástico. En la disolución del enigma se halla la única prueba de su exactitud. La interpretación que procede de este modo experimental y creativo ya no puede servirse, pues, de la clásica forma sistemática utilizada en la filosofía. Los enigmas no se dejan exponer como un todo racional, pues ellos no desaparecen cuando se narran de manera coherente o cuando creemos haber encontrado un sentido en o más allá de ellos. Por ello, la interpretación necesita también de otra forma de exposición que permita mayor capacidad de creación y dinamismo a este pensamiento que fantasea. (Vidal, 2021:79-80)

Como afirma Vidal, la articulación de enigmas por Adorno, como en este caso del fragmento de que tratamos, no busca llevar a una referencia general a algo que se

encuentra más allá del lenguaje, sino a un acto de fantasía productiva. “Esas figuras no están dadas en el mundo, sino que expresan y crean mundo, de modo similar a como lo hace el arte. En eso radica su carácter fantástico” y precisamente eso es central para la crítica adorniana, porque en esa fantasía en el aquí y ahora de la interpretación, el sujeto, en ‘*Trauer*’, puede acceder a una bondad que se opone concreta y *específicamente* al problema en cuestión, de manera que lo negativo no se cierra en simple indicación general de los límites de lo positivo, sino que ofrece huellas que indican, aunque de modo cifrado, cómo transformar esa positividad sistemática.

La conexión entre interpretación y fantasía que subraya Vidal es, así, crucial para el impulso crítico transformador de la escritura de Adorno. En “*Constanze*”, no se trata solamente de indicar los límites del amor y de la fidelidad, los del lenguaje y de la educación. O, en “*Zwergobst*”, no es suficiente señalar las limitaciones de la relación entre todo y partes, sino de que el lector, en la medida en que es confrontado en estos fragmentos con esos límites, pueda al mismo tiempo buscar transformar esas y otras prácticas desde la práctica que ejercita ahí en la lectura misma. Como indicamos a lo largo de esa tesis de doctorado, nos parece que el esfuerzo crítico de *Minima Moralia* se basa, también, en habituar al lector a un modo de relación con el mundo que se resista a él y, *al mismo tiempo*, transforme la configuración social prevalente para que, más allá del libro, esa transformación crítica pueda ocurrir en otras esferas de la vida y momentos de la existencia de los individuos en sociedad.

Si “la interpretación necesita también de otra forma de exposición que permita mayor capacidad de creación y dinamismo a este pensamiento que fantasea”, como afirma Vidal, desde nuestra lectura, eso significa que ese acto de fantasear implica la capacidad de articular la tensión entre lo positivo y lo negativo de manera que lo positivo, como mentira, pueda ser concretamente transformado desde lo negativo. Lo que la idea de lo inefable no puede ver es la particularidad del aquí y ahora, como tampoco la interpretación articulada a partir de la fantasía, en la que se busca producir en el mundo aquello que no aún existe, de decir aquello que aún no se puede decir, lo ‘no-verdadero’. En otras palabras, lo diferente solo se identifica como ‘inefable’, si uno descuida que la transformación de lo existente no puede ocurrir como pasaje abrupto de una positividad a otra, sino como producción progresiva que transforma en su proceso lo existente.

En el ámbito de la discusión sobre el arte, muy de acuerdo con lo que presentamos en el capítulo 2 sobre la ‘*Trauer*’ y el sentimiento de engaño de la experiencia estética así como con la relación entre enigma y fantasía subrayado por Vidal, Adorno afirma en su ensayo “*Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren*” (“Musica, lenguaje y su relación en la composición contemporánea”) que:

La música sufre de semejanza con el lenguaje [*Sprachähnlichkeit*] y no puede escapar de ella. Por eso no puede detenerse en la negación abstracta de esa semejanza. Que la música, como lenguaje, imita; que, en virtud de su semejanza con el lenguaje, plantee constantemente un enigma al que, como lenguaje no significativo [*nicht meinende Sprache*], no responde, no debe llevarnos a descartar ese momento como un mero engaño [*Trug*]. Comparte con todo el arte el carácter enigmático de decir algo que se entiende y, sin embargo, no se entiende. En ningún arte se puede precisar lo que dice y, sin embargo, sigue diciendo. Pero la mera insuficiencia de esto sólo dañará el principio del arte, sin salvarlo en otra cosa, como el conocimiento discursivo. Si bien la idea de verdad sin apariencia [*scheinloser Wahrheit*] sigue siendo indispensable para el arte, no le corresponde salir de las apariencias. Se acerca más a la idea de lo sin apariencia en la finalización de su apariencia que por su suspensión arbitraria e impotente. La música se distancia del lenguaje absorbiendo su propio poder. (Adorno, 2003:659-660)

Sin descuidarnos la diferencia entre lenguaje artístico y lenguaje conceptual, la relación entre el lenguaje significativo y el lenguaje del arte aquí se aproxima, entonces, a aquella entre lo que llamamos lenguaje sistemático y lenguaje aforístico-dialéctico de *Minima Moralia* en la medida en que, la tensión que el segundo lenguaje produce desde el primero culmina, no en la presentación de un objeto estático, sino de una experiencia de lo negativo que se configura como un enigma que, *al mismo tiempo*, dice y no dice, que se entiende y no se entiende. Este comprender y no comprender, justamente, se deja interpretar no como un irracionalismo que apunta más allá de la razón, como un “mero engaño”, sino solo en términos de una huella que apunta hacia una vida correcta, que existe solo como imagen negativa, en ausencia, en tensión con la vida falsa dada. De la misma manera, desde esa perspectiva, se deja interpretar el también conocido fragmento del aforismo 122 de *Minima Moralia*: “Solo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos”.

A ese respecto, “un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo”, con la experiencia de lectura que se esfuerza por producir, intenta posibilitar al lector, desde el tema de la mentira, un espacio de fantasía en que pueda reflexionar sobre el problema del engaño y del autoengaño, pero desde su relación subjetiva con él, mientras que, al mismo tiempo, esta mentira se objetiva

como un problema social. No se trata, como lo ve la forma sistema, de una transformación mecánica y automática: en cada confrontación con diferentes materializaciones del autoengaño, el sujeto tendrá que interpretar y formular siempre de nuevo lo que se presenta ante él, su experiencia. Pero ahora lo hará en medio de una forma que es capaz de articular el impulso de resistir al daño del autoengaño, de hacer frente a la “ideología que engaña”, que postulan que habría vida donde no hay. Esa forma nueva implica buscar producir concretamente vida donde no la hay, buscando superar específicamente la no-vida particular caso a caso en la generalidad de la no-vida de la totalidad social.

2. Transformación, vida falsa, vida correcta: ¿qué es “*minima moralia*”?

La idea de lo inefable, sin embargo, nos parece movida por una intuición que captura un elemento crucial del impulso crítico de *Minima Moralia*, aunque su articulación por Foster y Finlayson se equivoque en la determinación de ese elemento. Si no se trata, como subrayamos, en la experiencia crítica que busca constituir la escritura de Adorno, de una experiencia de lo inexpresable, sino de conseguir expresar lo que antes parecía inexpresable, sin embargo, incluso en medio de esa bondad, el sujeto se encontrará con la experiencia de una laguna que se conecta con el duelo, así como con la sensación de impotencia que presentamos a lo largo de esta tesis de doctorado.

Se trata de una laguna, nos parece, que igualmente se encuentra por detrás del equívoco de lecturas que ponen en cuestión la formulación de *Minima Moralia* como crítica inmanente. Rahel Jaeggi, por ejemplo, en su artículo “‘*Kein Einzelner vermag etwas dagegen*’: Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen” (“Ningún individuo puede oponer algo contra ello: *Minima Moralia* de Adorno como crítica de formas de vida”), afirma que:

Sin embargo, tampoco se pueden negar los problemas conceptuales asociados con el procedimiento de crítica inmanente. ¿Cómo se puede conectar inmanentemente con la realidad social si, al mismo tiempo, se considera, como lo hace Adorno, que “la sustancialidad de las costumbres [*der Sitte*], es decir, la posibilidad de una vida correcta en las formas en que existe la comunidad, es radicalmente débil”? Entonces, ¿cómo pueden los estándares de la crítica residir en la propia realidad que se critica y, sin embargo, ir más allá de ella? Es obvio que la inmanencia de la crítica aquí tiene que significar más y algo diferente que la conexión interna con las convicciones de valor dadas de una comunidad. [...] Sin embargo, uno parece enfrentarse al problema de permanecer relativista o confiar en fuertes suposiciones adicionales. La idea de que es una normatividad incrustada en la realidad misma la que debe proporcionar el criterio para su crítica sólo va más allá de la afirmación de los valores reales de una forma de vida particular existente, con la condición de que al mismo tiempo esta

realidad en sí misma está normativamente cargada —como, por ejemplo, la encarnación de una razón históricamente realizada, como lo lleva a cabo Hegel. [...] Esto conduce a un segundo problema: la idea, conectada a la crítica inmanente como negación determinada, de que lo nuevo, lo positivo emerge como resultado del movimiento autoejecutable de una contradicción que existe en la realidad vive de un uso excesivo del (o de una manejo no claro del) concepto de ‘contradicción’. Es una pregunta difícil cómo la relación (lógica) de contradicción puede transferirse a contradicciones (prácticas) en la realidad de una sociedad. (Jaeggi, 2005:136-137)⁶⁰

En este pasaje, como a lo largo de su artículo, Jaeggi acertadamente indica que aquello a que se refiere como “normatividad” de lo real no se reduce, sino que va mucho más allá de los valores conscientemente articulados de una comunidad. Lo crucial aquí es cómo la reducción de lo moral a las costumbres presupone sujetos activos y conscientes de sus acciones y convicciones, una presuposición que el fragmento sobre el alemán que miente, justamente, rompe en pedazos. Sin embargo, queda claro, por lo que afirma Jaeggi en el pasaje, que ella aún descuida lo drástico de la inmanencia de *Minima Moralia*: lo que los aforismos de Adorno se esfuerzan por hacer es, justamente, superar a la separación entre lo que ella llama ahí ‘normatividad’ y lo real, entre teoría y práctica. Lo normativo, si está pensado como forma que da formación a los sujetos, no es algo externo a ellos, sino su propia sustancia, su vida y su daño, como buscamos indicar en esta tesis doctoral. De esa manera, la cuestión del pasaje desde la contradicción lógica a la contradicción práctica no se sustenta, justamente porque la propia idea de pasaje es superada como una noción sistemática del paso a paso del sistema: la atención a la elaboración formal de la escritura de *Minima Moralia* no busca producir contradicciones lógicas, sino una experiencia concreta de la contradicción como daño experimentado, contradicciones concretas en la calidad de contradicciones dañadas, es decir, que, en su carácter contradictorio, materializan lingüísticamente el daño.

De cierta manera, Jaeggi está subrayando aquí justamente el problema que indicamos en las lecturas de Foster y Finlayson: la idea de lo inexpresable se alimenta de la presuposición de los límites del lenguaje que emergerían a través de contradicciones lógicas, pero esa presuposición misma depende de la ausencia de la percepción de cómo la contradicción en la escritura de Adorno no es más simplemente lógica o teórica, sino también práctica. En los tres casos, el de Jaeggi, y el de Foster y el Finlayson, nos parece que este problema se origina porque no logran articular en sus lecturas la radicalidad de la inmanencia que busca Adorno: no hay

⁶⁰ La cita se encuentra en *Probleme der Moralphilosophie* de Adorno (Adorno, 2015:22).

nada “más allá” del lenguaje —solamente de la reducción del lenguaje a lenguaje sistemático— así como lo normativo no es solo teórico, sino en su forma misma, práctico e inmanente. Al actuar con referencia a la noción de ‘fidelidad burguesa’, más allá de su contenido, por ejemplo, el sujeto mismo es formado por la forma sistema que forma igualmente a aquella noción.

Con estas consideraciones en mano, podemos concretar mejor la sensación de laguna a que nos referíamos antes, que atraviesa a *Minima Moralia* y que, de cierta manera se articula en las lecturas de Jaeggi, Foster y Finlayson. Si, en la inmanencia de la experiencia de lectura, así como en sus despliegues en la confrontación crítica del sujeto con lo existente más allá de la lectura en su vida diaria, se supera la laguna entre teoría y práctica o, si la bondad de experiencias como la del enamorarse o los juegos de la infancia, secuestrada sistemáticamente por la totalidad social, deja de presentarse en esa inmanencia como promesa futura, sino se realiza aquí y ahora: ¿por qué estaría la lectura aún marcada por una experiencia de laguna? El problema, aquí, se conecta y nos ayudará a leer la oración posiblemente más conocida del libro, “*es gibt kein richtiges Leben im falschen*”, “no hay vida correcta en la falsa”, o, más enfáticamente, “no hay ninguna vida correcta en la falsa”, del aforismo 18.

A ese respecto, nos parece oportuno considerar el último fragmento del aforismo 72, que igualmente se refiere al problema de la mentira:

Tenemos que agradecer nuestra vida a la diferencia entre la trama económica, el industrialismo tardío y la fachada política. Para la crítica teórica, la diferencia es de poca monta: por todas partes puede evidenciarse el carácter aparente [*Scheincharakter*] de la supuesta opinión pública, el primado de la economía en las decisiones personales. Mas para innumerables individuos es esa delgada y efímera envoltura la razón de toda su existencia. Precisamente, aquellos de cuyo pensamiento y acción depende el cambio —lo único esencial—, deben su existencia a lo inesencial, a la apariencia, incluso a lo que, de acuerdo con las grandes leyes de la evolución histórica, puede parecer simple accidente. ¿Pero no resulta así afectada toda la construcción de esencia y apariencia? Medido por el concepto, lo individual se ha tornado de hecho algo tan perfectamente nulo como anticipó la filosofía hegeliana; pero *sub specie individuationis* es la absoluta contingencia, el sobrevivir resignado y, en cierto modo, anormal lo esencial. El mundo es el sistema del horror mas, por lo mismo, le hace demasiado honor el que lo piensa totalmente como sistema, pues su principio unificador es la desunión, la cual logra la conciliación, imponiendo la inconciliabilidad de lo universal y lo particular. Su esencia [*Wesen*] es la no-esencia [*Unwesen*]; pero su apariencia, la mentira, a la que debe su persistencia, es el substituto temporario [*Platzhalter*] de la verdad. (MM:127-128)

En este pasaje, volvemos a la cuestión del autoengaño, transportada del ámbito individual al social, con una tensión entre la esencia de la sociedad, su centro, a saber, su “trama económica”, y su apariencia, su “fachada política”. Es decir, cómo

comprenden los individuos, que viven en dicha sociedad, esa sociedad misma. De este modo, existe una laguna entre la determinación de la vida por la trama económica y la percepción que tienen de esta última los individuos que la viven. Por ejemplo, existe una tensión entre cómo nuestras ideas y prácticas de amor, amistad, autocuidado, ocio, arte, tiempo libre, filosofía, ciencia, familia etc., están directamente determinados por la forma sistema y cómo percibimos tales ideas y prácticas nosotros mismos. Sin embargo, no se trata en ese fragmento simplemente de la crítica a la ideología como velo que cubre la verdad, es decir, no se trata ahí de afirmar que el engaño estaría en el hecho de que lo que mueve la historia sería la economía, mientras que los sujetos se engañan de que ellos y sus convicciones políticas lo hacen. En ese tipo de crítica de la ideología como falsa consciencia, que supone una consciencia verdadera desde la que hacer la crítica, se presupone, además, una separación cualitativa entre las esferas económica y política. Y es justamente eso lo que la noción de ‘totalidad social’ critica: el engaño se constituye igualmente al presuponer esa diferencia, mientras que “por todas partes puede evidenciarse [...] el primado de la economía en las decisiones personales”.

Sin embargo, no se trata aquí de un determinismo que imposibilitaría por completo el impulso crítico del sujeto, así como no se trataba, en el fragmento de la sección anterior, de una renuncia sin más del ideal de un sujeto consciente. Las contradicciones como, por ejemplo, las del intento de realizar lo presuntamente puramente espontáneo (el amor) a través de un principio, las de la inversión del lenguaje instrumentalizado pretendidamente objetivo con la represión de toda subjetividad en lenguaje mágico y paranoia, y las del movimiento sin fin que se convierte en petrificación, se materializan en lo absurdo de una creación humana: la forma sistema que intenta despegarse de su humanidad, es decir, del hecho de que no tiene fin en sí misma, sino que se materializa en la manipulación de lo existente, para presuntamente permitir a los individuos alcanzar la supervivencia y, posiblemente, la felicidad. Siguiendo el movimiento de la dialéctica de la ilustración desde el mito hacia la contemporánea totalidad social, podemos percibir cómo: “el mundo es el sistema del horror mas, por lo mismo, le hace demasiado honor el que lo piensa totalmente como sistema”. La imposición de la forma sistema en todos los ámbitos existencia no puede sustentarse sin la promesa, como indicamos en el capítulo tercero, de una compensación por el sacrificio de la objetivación de lo subjetivo que configura, desde la lectura que presentamos aquí, la experiencia concreta de felicidad.

Pero la forma misma de esa imposición socava de antemano, contradictoriamente, la posibilidad de realización de esa compensación.

Con ello, toda aspiración a la felicidad llega al límite en medio de la completa sistematización de la vida, en la cual el sistema, a través de los individuos, se mueve contra el propio interés y felicidad de ellos, persiguiendo toda huella de individualidad que impediría su realización completa como objetividad sistemática. Sin embargo, el sistema no subsiste sin los individuos a través de los cuales se reproduce y, aunque aplastando cada vez más todo el tiempo de no-trabajo convirtiéndolo en trabajo, en esa “delgada y efímera envoltura”, en esa frágil película de las promesas y prácticas de compensación por el sacrificio, la aspiración a experiencias que escapen de la lógica del trabajo posibilita un espacio de tensión en el que, contra la conversión del tiempo libre en trabajo (lo que incluye el consumo), el sujeto podría producir algo efectivamente diferente que transformara la vida dañada.

El sistema logra “la conciliación imponiendo la irreconciliabilidad de lo universal y lo particular”, de manera que la totalidad social misma, aunque omnipresente y aparentemente omnipotente, al mismo tiempo se presenta como extremadamente frágil, ya que el desequilibrio entre lo sacrificado y lo recibido como compensación se torna más y más grande, cuanto más el sistema se expande y más determina los todos detalles de la vida de los individuos. Con esa película de la existencia, en que el sujeto sería presuntamente libre para buscar la felicidad —en su tiempo libre, en sus afectos, en su casa, en las relaciones familiares etc.—, “su apariencia” es “la mentira, a la que debe su persistencia”, en la medida en que configura una promesa de felicidad jamás cumplida, a medida que el amor se convierte en principio, el tiempo libre en juegos instrumentalmente reglados, el movimiento en sincronía mecánica. Pero, al mismo tiempo, “es el sustituto temporario [*Platzhalter*] de la verdad”, porque solamente en la tensión interna de la frustración de esa promesa y de ese “anhelo”, de la “anticipación” tras la petrificación, el sujeto, movido dialécticamente por el duelo de lo sacrificado, puede seguir las huellas en dirección a la verdad.

No obstante, “*es gibt kein richtiges Leben im falschen*” no implica solamente, desde una perspectiva materialista de la crítica inmanente, que lo nuevo solo se puede producir desde lo interno de lo falso, sin pre-existir como algo positivo. En “*es gibt kein richtiges Leben im falschen*”, última sentencia de un aforismo que trata de la pérdida de la casa como espacio privado en medio de su instrumentalización

sistemática, se articula también lo drástico de que aquel “*Platzhalter* de la verdad” es, como dice Adorno, una “delgada y efímera envoltura”, una película extremadamente frágil, de manera que, en todo momento, incluso “al dichoso” a quien el viento “le canta la canción de su bienestar” del aforismo 29, el sujeto puede hacer la experiencia de la enorme laguna entre vida falsa y vida correcta. Es decir, la potencia de la totalidad social, aunque deje de materializarse en fenómenos como la paranoia, no deja de experimentarse como casi insuperable al sujeto que la objetiva conscientemente. A ese respecto, nos parece que es la experiencia del carácter casi insuperable de esa laguna la que alimenta la idea de lo inexpresable y la crítica de Jaeggi a la crítica inmanente, pero que no se articula de manera concreta en sus lecturas: la vida correcta a que se aspira, bajo la fuerza abrumadora del sistema, bajo la inmediatez con la que él devora a los momentos de felicidad y consciencia crítica, parece tan inalcanzable incluso en medio de la crítica más potente, que se la experimenta como una alteridad radical, de manera que el pasaje de la vida falsa a la verdadera parece imposible⁶¹.

A ese respecto, es oportuno considerar el último aforismo, número 153, de *Minima Moralia*, que se llama “*Zum Ende*”, al que hace referencia el título de esta última parte de esta tesis de doctorado:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz sino aquella que arroja sobre el mundo desde la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme, tal y como aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo eso le cabe al pensamiento. Es la cosa más sencilla, porque la situación misma pide perentoriamente tal conocimiento, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista por entero, compone la escritura invertida [*Spiegelschrift*] de lo contrario a ella. Pero esta posición

⁶¹ En *Probleme der Moralphilosophie*, Adorno subraya justamente cómo la reflexión moral no se deja localizar ni en la pura teoría, ni en la pura práctica, sino en la tensión del intento de intentar pensar y actuar en referencia a un elemento que no se deja capturar discursivamente sin más, y cómo esa tensión se encuentra marcada, de cierta manera, por la experiencia de la impotencia, de la falta de esperanza: “Y es esencialmente parte de la tarea de una teoría de la moralidad también limitar el alcance de la teoría misma en este punto, en otras palabras: mostrar que en la esfera de la acción moral hay algo más que no se agota en el pensamiento, pero que también no se puede absolutizarse en sí mismo, que no puede tratarse directamente como si fuera lo Absoluto, sino que luego se mantiene en relación con el entendimiento [*Einsicht*] teórica, si no quiere degenerar en pura tontería [...] Bueno, quiero decir, en el momento de la resistencia, en el momento de no tomar parte en el mal reinante, que es siempre una resistencia contra algo más fuerte y que por lo tanto en realidad tiene el momento de la desesperanza en cada instante, con este concepto de resistencia se pueda tal vez entender mejor lo que quiero decir cuando hablo del hecho de que la esfera de la moral en realidad no coincide con la esfera de la teoría y que eso mismo es una determinación filosófica básica [*Grundbestimmung*] de la esfera de la praxis.” (Adorno, 2015:18-19)

representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo embrujado [*Bannkreis*] de la existencia, aunque solo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que sea vinculante [*verbindlich*], no solo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento contra su ser condicionado en aras de lo incondicionado tanto más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe concebirla [*begreifen*] en aras de su posibilidad. Pero frente a la exigencia que de ese modo se le impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta casi indiferente. (MM:283)

Como indicamos a lo largo de esta tesis de doctorado, pero sobre todo en el segundo capítulo cuando tratamos del problema de la tensión entre amor y sociedad, las presiones de la existencia diaria bajo la totalidad social imponen un esfuerzo descomunal al intento de mantener viva una forma de experiencia no-sistemática, lo que fácilmente lleva a la pérdida de esas experiencias más y más en la vida, hacia el punto que se tornan una referencia abstracta capturada por la promesa futura de compensación, y el sujeto, que desconfía de la mentira de toda esa estructura, en desesperación, termina por afirmarla como verdad: miente creyendo en su mentira. Con ello, la crítica adquiere un elemento de duelo como recuperación en el aquí y ahora de lo perdido, de fantasía productiva, como subrayaba Vidal, de aquello que no existe, pero que podría expresarse actualizando lo que se perdió.

Sin embargo, el duelo, en la actualización misma de lo perdido, al mismo tiempo, apunta hacia la cuestión de qué vida es posible tras la toma de consciencia de la pérdida del sentido, de la completa irracionalidad de la sociedad. Que el pensamiento moral se convierta en una '*traurige Wissenschaft*', una ciencia del duelo y *en* duelo, indica cómo la pérdida de los objetos de afecto, de la bondad y de la felicidad no ocurre como contingencia particular, sino como mecanismo social universal. Y, con ello, el conocimiento de ese pensamiento moral está en todo tiempo marcado por la consciencia o, al menos, por la experiencia de la desproporción entre su poder y el de las fuerzas sociales. A este respecto, la '*traurige Wissenschaft*' es, al mismo tiempo, también, en traducción más literal, una "ciencia triste", cuya felicidad, en todo momento que ocurra, viene acompañada del horror de que ella no tiene espacio en la totalidad social y de que las estructuras sociales conspiran contra su objetivación.

Es este sentimiento de impotencia que nos parece alimentar la descreencia en la crítica inmanente que caracteriza a lecturas como la de Jaeggi y la de Fabian Freyenhagen, que en su libro *Adorno's Practical Philosophy* afirma que, "por lo

tanto, Adorno no se basa ni puede basarse únicamente en la crítica inmanente”. Ya que, según él, “o esta forma de crítica es del todo imposible hoy en día o”, si sí ella es, “Adorno se guía por supuestos normativos que le llegan desde fuera: el conocimiento del mal y el interés en su abolición” (2013:15), lo que en realidad significaría que no se trataría ahí más de crítica inmanente. Esta crítica se articula, en *Minima Moralia*, desde la perspectiva individual, porque esta configura el último refugio de resistencia tras la absorción de todos los ámbitos sociales por la forma sistema, como subrayamos en el capítulo anterior al mostrar cómo el aforismo es elegido como forma dialéctica. Como último refugio, esa perspectiva individual se presenta en el libro como extremadamente frágil. La sobriedad —que no es resignación— de Adorno en la composición de sus aforismos reside en la capacidad de objetivar y mantener consciente la fragilidad de todo esfuerzo crítico que intente hacer frente a la desproporción absurda entre la perspectiva individual y el todo social, al mismo tiempo que se mantiene consciente que no hay otra posibilidad crítica. La indisposición ante la crítica inmanente nos parece, por el contrario, emerger de la incapacidad de objetivar y hacer consciente cómo esa crítica es, *al mismo tiempo*, enormemente frágil, pero la única posible. Es decir, esa indisposición emerge de la no objetivación de la articulación entre el poder de crítica en su impulso transformador y, *al mismo tiempo*, de la casi imposibilidad de su materialización en el mundo como transformación.

Esa tensión entre la concentración sobre la experiencia individual y la consciencia de su extrema debilidad, sin embargo, indica la profunda sobriedad del impulso crítico de Adorno: la filosofía se articula ahí “a la vista de la desesperación”, como nos decía ya el aforismo “*Zum Ende*”. Y el libro no acepta maquilar lo difícil de la situación, es decir, se trata de una desesperación de hecho, y no de una exageración estilística. En una sociedad en que los sujetos mienten todo el tiempo, pero reprimen la intuición de lo falso, porque toda huella negativa de ello es borrada de inmediato y, en la que la mínima aspiración a la felicidad depende de la tensión entre la “trama económica” y la débil película del mundo del consumo al que se reduce el sujeto, en los momentos de ‘*Trauer*’, en que la existencia se presenta por entera a la consciencia desde lo ‘no-verdadero’, en ese momento débil de liberación, el mundo aparece como “trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme”.

Lo contradictorio de que lo “más sencillo” sea, *al mismo tiempo*, lo “absolutamente imposible” se conecta con la idea de totalidad social misma

presentada a lo largo de esta tesis de doctorado: las contradicciones de la vida dañada se encuentran por todos los momentos de la existencia, de manera que, lo frustrante y lo absurdo de la vida se presenta por todas partes. Pero, justamente porque no hay en la sociedad ningún espacio en el que no predomine la forma sistema, la tendencia al sistema se torna prácticamente inmediata para toda experiencia no-sistemática que, de una manera u otra, logra emerger, siendo devorada mecánicamente antes mismo que el sujeto pueda entender cómo. De esa manera, *Minima Moralia* articula la consciencia de la debilidad del poder crítico, que solo es potente si, consciente de su fragilidad en la configuración histórica en que se encuentra —“hasta su propia imposibilidad debe concebirla en aras de su posibilidad”, nos dice Adorno en “*Zum Ende*”—. Al mismo tiempo articula esa consciencia no como resultado de una discusión metodológica, sino porque no encuentra una alternativa metodológica en la sociedad que no lleve a la catástrofe. “La pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta casi indiferente”. En este punto, podemos concretar casi esquemáticamente la interpretación de la filosofía moral de Kant por Adorno que indicamos en el capítulo primero: la separación entre fenómeno y cosa en sí captura justamente la desproporción entre realidad y pensamiento crítico —un momento de verdad—, pero su inversión en presuposición metodológica general más allá de un diagnóstico concreto de lo social configura su momento de falsedad.

A ese respecto, en el prefacio al libro de Heinz Krüger *Über den Aphorismus als philosophischer Form*, Adorno, en un raro pasaje en que habla directamente sobre el aforismo, afirma que:

El aforismo no utiliza el lenguaje y los principios del conocimiento como ellos mismos pretenden desde sí mismos: los hace no auténticos y ajenos a sí mismos. Es el No-saber [*Nichtwissen*] desplegado que presupone la máxima reflexión del saber. Al hacerlo, normalmente toma la forma de una excepción, donde la regla y el sistema conceptual fallan. (Krüger, 1988:8)

La idea de no-saber, de ‘*Nichtwissen*’, se aproxima aquí de lo ‘no-verdadero’ ya que no se trata, en la oposición al saber, de un desconocimiento o una opinión, sino de algo que se pone en tensión concreta y directa con el saber establecido y, con ello, se produce ahí una “excepción”: algo que escapa de la lógica rutinaria de la vida sistematizada. Pero, *al mismo tiempo*, no configura un saber infalible que ya indicaría de antemano, instrumentalmente, cómo lo real debería desplegarse desde las direcciones dictadas para lograr, precisamente, materializar ese saber.

Por ello, el daño, en el movimiento de objetivación de la experiencia subjetiva que se produce o que, al menos, *Minima Moralia* aspira producir en su experiencia de lectura, se proyecta ahí como elemento, no solo moral, sino también al mismo tiempo epistémico, como base de lo saber social. Como lo afirma José Antonio Zamorra en su artículo “Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno”:

No obstante, la prioridad de dicha universalidad social es real y no se disuelve por la fuerza de una consciencia que se le oponga, tanto más si esa consciencia está constituida por ella. [...] A través de la experiencia de esa impotencia conserva el sujeto una potestad sobre sí que no se engaña a sí misma interpretándose ilusoriamente como autonomía. Esa experiencia no es un sustrato ontológico, sino un potencial. [...] Su receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado: la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella. (Zamorra, 2021:426-427)

La experiencia crítica desde el daño no se convierte en la ilusión de una autonomía como una pura actividad del sujeto, ya que su libertad se constituye ahí, justamente, en la mediación social misma que aparece *como* daño. Por ello, se trata de un negativo, de un “potencial” y no de un “sustrato ontológico”. Es decir, el daño marca lo positivo de la mediación social como aquello que produce el daño, al mismo tiempo que determina lo negativo de la resistencia del individuo a esa mediación, que apunta no a un saber, sino a un no-saber. A ese respecto, la noción ‘la totalidad social’ se establece no en medio de indicaciones cuantitativas, sino en medio de la experiencia concreta de la lectura aforismo tras aforismo que resuena con la experiencia dañada de la vida diaria, de la repetición de una misma forma de sufrimiento a través de todos los campos de la vida, más allá de su presunta multiplicidad.

En su artículo “*L’éthique d’Adorno*” (“La ética de Adorno”), al ocuparse del título “*Minima Moralia*”, Jean Grondin afirma que:

El título reúne dos adjetivos en plural neutro, latín neutro que puede traducirse al singular (“pequeña moral”). Toda la cuestión es saber cuál de los dos adjetivos tiene significado de sustantivo. Si “Moralia” es un sustantivo [...] serán “los elementos morales” los que serán “mínimos”, incompletos, por tanto aforísticos. ¿Y si mínimo tuviera la fuerza de un sustantivo? En este caso serían “los pequeños” o los que son pequeños los que serían calificados de morales. Adorno no siendo un defensor de la univocidad, pensamos que las dos lecturas deben ser mantenidas, si no deseadas. (Grondin, 1987:509-510)

Grondin, sin embargo, desde ese análisis semántico, pasa a trabajar con la idea de una moral minimalista que buscaría en lo pequeño, en lo individual, sin reflexionar ahí

sobre la tensión interna del título. Esto le lleva a la conclusión de que, Adorno exagera sobre la maldad del mundo contemporáneo. Contra Adorno, él se opone al concepto de ‘industria cultural’ como una gran conspiración por motivos de conservadurismo en favor de la cultura burguesa clásica (1987:517-519). Nos parece que, por lo contrario, como buscamos concretar a lo largo de esta tesis de doctorado, ni lo individual es tomado, sin más, por Adorno como “moral” —ya que se trata de una situación extrema en la que la existencia llega a sus límites y el individuo tiende al autoengaño— ni la maldad de la totalidad social nos parece tan poco matizada a lo largo de los 153 aforismos, para que sea tomada como exageración. El título del libro, por el contrario, nos parece materializar de manera excepcionalmente aforística —con solamente dos palabras— toda la tensión que marca el libro y, que buscamos exponer a lo largo de esta tesis de doctorado, culminando en esta nuestra breve lectura del aforismo 153, “*Zum Ende*”.

Con ello, no defendemos que “minima” y “moralia” se dejen conciliar tan fácilmente a través de nociones como la de una ‘moral minimalista’. Si la idea de una moral minimalista como una moral limitada en contraposición a la máxima ya fue cuestionada en el capítulo tercero, donde expusimos el problema que constituye un pensamiento crítico que renuncia sin más a la visión total de lo social, a la totalidad, la idea de una moral que se concentra sobre lo ‘pequeño’ no deja de presentarse como una moral dañada. Los elementos del duelo, de la sensación de impotencia del sujeto, de la laguna aparentemente casi insuperable entre vida falsa y vida correcta, indican toda la limitación que se produce sobre el pensamiento moral, cuando este no logra articular su impulso crítico con estructuras sociales más amplias y, así, se retira a la débil película de la experiencia individual.

A la pregunta ¿qué es ‘*minima moralia*’?, tras todo lo que presentamos en esta tesis de doctorado, nos vemos obligados a contestar que la pregunta misma, que busca una definición, no tiene sentido, porque no se trata ahí de una filosofía que se realice sistemáticamente a partir de una metodología preestablecida, sino en la que teoría y práctica no se separan, ya que el pensamiento moral solo logra hacerse mundo cuando se materializa como praxis. A ese respecto, lo ‘mínimo’ de ese pensamiento, sin duda, se refiere también a la atención cuidadosa a la elaboración formal, la que permite la superación en el aquí y ahora de la lectura de las presiones sociales sistemáticas y, con ello, permite que el sujeto pueda realizar al mismo tiempo lo bello y lo bueno en lo ‘no-verdadero’. Pero ese ‘mínimo’ se conecta también con la continua reflexión e

intuición de la “imposibilidad” de su “posibilidad”, del daño que se produce sobre el pensamiento moral en su retracción a la esfera individual, como si lo ‘mínimo’ fuera un daño sobre el máximo de la potencia del deseo de liberación, de la urgencia de liberación, el que pone en movimiento el pensamiento moral y el pensamiento en sí mismo.

En el aforismo 100, “*Sur l’eau*” (literalmente, “Sobre el agua”, en referencia al poema de mismo título de Maupassant), afirma Adorno que “lo tierno sería solamente lo más grosero: que nadie pase hambre” (MM:178). Y esa mala conexión entre ternura y lo más grosero se conecta con lo que afirma el aforismo 62, “*Kürzere Ausführungen*” (“Breves disquisiciones”):

Mientras el pensamiento, en su contenido, se opone a la incontenible marea del horror, pueden los nervios, el órgano táctil de la consciencia histórica, percibir en la forma del pensamiento mismo, más aún, en el hecho de que todavía se permita ser pensamiento, el rastro de la complicidad con el mundo, al cual se le hacen ya concesiones en el mismo instante en que uno se retira lejos de él para hacerlo objeto de la filosofía. (MM:111-112)

En medio de la totalidad social, reflexionar es un privilegio y, al mismo tiempo, contiene un acto de violencia contra sí mismo en medio de la “incontenible marea del horror” porque, para que pueda materializarse, uno debe reprimir ante lo absurdo de la existencia cotidiana, como, por ejemplo, ante el hecho de que hay personas que pasan hambre o no tienen casa, el impulso de actuar de inmediato contra esos absurdos. En otras palabras, para que uno pueda intentar objetivar, más allá de la experiencia inmediata de lo absurdo, la compleja estructura que lo torna posible para que se pueda intentar superarla, uno debe reprimir el impulso de actuar inmediatamente contra lo absurdo. Con ello, la felicidad y la crítica articuladas en la experiencia de lectura y de reflexión están, de entrada, ellas mismas dañadas y marcadas por la propia violencia, que uno debe hacerse a sí mismo, y por la desesperación ante lo absurdo. Esa violencia que adiestra para aprender reprimir el impulso de actuar inmediatamente y poder pensar y pensar sobre cómo pensar.

De este modo, si la irracionalidad se convierte en irracionalismo con los aforismos místicos, concibiendo contradictoriamente como principio sistemático racional lo que ellos buscan articular como lo presunto no racional, hay ahí también un momento de verdad que se pierde en esa concepción: que, en medio de la totalidad social, lo más racional, el pensamiento crítico, para poder materializarse, se articula también desde un acto de irracionalidad, de represión ante lo absurdo inmediato. El

impulso crítico de *Minima Moralia*, se articula, por ello, no en la negación de la posibilidad de la felicidad y de la crítica transformativa en medio de la totalidad social, sino en la consciencia del daño insuperable que les acompaña: no en la negación de la posibilidad de amar, de jugar, de moverse con cierta bondad, sino teniendo en cuenta que esa bondad está siempre dañada desde dentro por la maldad del sistema⁶².

De esa manera, la brevedad del aforismo, en particular en su materialización como fragmento, como lo articulamos en el capítulo anterior, potencialmente objetiva esa tensión entre el poder del esfuerzo por “la máxima reflexión del saber”, que logra encapsular un ‘*Nichtwissen*’ radical en un cuerpo tan pequeño, y la fragilidad misma de ese tan pequeño cuerpo. ‘*Minima moralia*’, más que un concepto estático que define una metodología estática, se presenta como una noción que intenta articular en sí misma no solo la idea, sino también la experiencia concreta de la tensión entre lo mínimo frágil del retraerse de la reflexión moral a lo individuo fragmentado y el esfuerzo máximo por una crítica que transforme. La tensión de que, en una vida dañada, solo es posible una moral dañada.

3. “*Zum Ende*”: más allá de *Minima Moralia*

Consideremos el título del aforismo 153. A diferencia de lo que sugieren las traducciones al inglés con “*Finale*” y al castellano con “Para terminar”, “*Zum Ende*” tiene el significado de, “en dirección al final” o de “al final”. Si la crítica inmanente de *Minima Moralia* apunta hacia la vida correcta, lo hace solo negativamente, como ausencia, y, con ello, se contrapone a la lógica instrumental del sistema que anticipa y deduce el fin desde el principio. Desde esa perspectiva, “*Zum Ende*”, apunta a una discusión sobre las deformaciones que la instrumentalidad finalista produce sobre el pensamiento crítico. Al mismo tiempo, “*Zum Ende*” no es “*Das Ende*”, “El fin”, y ese motivo de que no se presenta aquí un fin, sino un movimiento hacia el fin, nos parece indicar que se trata del fin del libro, pero no de una conclusión como el punto final de un encadenamiento de pensamientos lógicos, que indicarían el fin del trabajo del examen crítico. El libro termina, así, no como indicación de que un argumento se encerró, sino como interrupción de la construcción de una constelación dialéctica que,

⁶² Cf. sobre el momento de verdad del irracionalismo, en torno de que se estructura la filosofía existencialista, *Probleme der Moralphilosophie*, pp. 18-19 y pp. 167-168.

al mismo tiempo, apunta hacia adelante como apertura a próximos esfuerzos del concepto.

En el aforismo 47, “*De gustibus est disputandum*”, una inversión de la máxima latina “*De gustibus non est disputandum*”, que se puede traducir por “sobre gustos no se discute”, en una discusión sobre cómo la tolerancia estética elimina el impulso creativo artístico, Adorno afirma que:

[...] Pues si la idea de lo bello se representa repartida en múltiples obras, cada una en particular necesariamente referirá la idea total, reclamará la belleza para sí misma en su individualidad y jamás podrá reconocer su repartición sin anularse a sí misma. En cuanto una, verdadera y carente de apariencia [*scheinlose*], libre de tal individuación, la belleza no se representa en la síntesis de todas las obras, en la unidad de las artes y del arte, sino de forma viva y real: en el ocaso del propio arte. Toda obra de arte aspira a tal ocaso cuando quiere llevar la muerte a todas las demás. Asegurar que todo arte tiene en sí su propio final es otro modo de decir mismo hecho. Este impulso de autoaniquilación de las obras de arte —su más íntima tendencia—, que las empuja hacia la imagen inaparente de lo bello, es el que incesantemente excita las supuestamente inútiles disputas estéticas. Estas, mientras desean obstinada y tenazmente encontrar la razón estética, cayendo así en una incalmable dialéctica, hallan contra su voluntad su mejor razón, porque, gracias a la fuerza de las obras de arte que absorben y elevan a concepto, fijan los límites de cada una, colaborando así a la destrucción del arte, que es su salvación. La tolerancia estética, que valora directamente las obras artísticas en su limitación sin romperla, lleva a estas al falso ocaso, el de figurar unas al lado de otras, en el que a cada una le es negada su particular pretensión de verdad. (*MM*:84-85)

Aquí, la discusión sobre la “pretensión de verdad” de cada obra de arte se aproxima a la discusión del capítulo cuarto sobre cómo la renuncia a la conexión entre esperanza y verdad lleva el pensamiento a una mala inmanencia que reduce lo real a lo positivo. La totalidad como agregación de partes, con ello, se articula dejando de parte el momento negativo que, más allá de las diferencias, identifica a los diferentes momentos de aquella totalidad en la resistencia a su funcionamiento como totalidad. La verdad objetiva del arte, de este modo, se deja exponer, solamente, desde el impulso de objetivar en su forma aquello que se presenta como contingente y simplemente subjetivo en su mediación social habitual —como en el caso de las “hortalizas” de los “pintores franceses” que expusimos en el capítulo 4.

Lo que nos gustaría discutir, en ese aforismo, es el elemento de experiencia de la obra de arte que logra realizar ese movimiento de objetivación, con vistas a abordar problema del modo de interpretación que concreta *Minima Moralia* en sí misma como obra. En ese impulso hacia la muerte, nos parece que el libro de Adorno se aproxima a las obras de arte. En la medida en que sus “reflexiones sobre la vida dañada” dependen de manera detallada de sus específicas contorsiones formales —las cuales aspiran a una objetivación crítica en confrontación con la formación específica de la

configuración histórica en que se elaboran—, no se dejan leer como un argumento sistemático que tiene la pretensión de una inteligibilidad no condicionada. Muy al contrario, nos parece que el libro solo puede ser lo que es, porque su lenguaje acepta su posición histórica en vez de intentar separarse de toda determinación. Con ello, consideramos que la escritura del libro, en cierta manera, socava la propia idea de libro tradicionalmente pensada como unidad muy bien cerrada y determinada en el tiempo. Contrariamente a esa tendencia, que lleva a la totalidad de la verdad filosófica como agregación de los libros de filosofía, *Minima Moralia* no tolera esa repartición de la verdad y, en cierto modo, se elabora con la esperanza de poder ir más allá su propia muerte: a que más y más libros puedan actualizar y expandir su impulso crítico en la confrontación contra la totalidad social.

Entre las fuerzas que han puesto en movimiento esta interpretación en esta tesis de doctorado, ciertamente no menos importante fue el reto de respetar ese impulso hacia la muerte del propio libro. Por ello, para nosotros, fue tan importante el énfasis en las lecturas inmanentes: el intento, al máximo de nuestras capacidades, de actualizar en lenguaje no aforístico el poder de abrir experiencia crítica en cada lectura de cada aforismo, sin la cual, la realización conjunta de teoría y práctica no es posible. Esa lectura, justamente, como intentamos mostrar en esta tesis doctoral, *al mismo tiempo* que exige del lector una inmersión radical en el texto, lo empuja más allá de la lectura hacia otras esferas y momentos de la vida. Es esto lo que tratamos indicar en el capítulo primero de esta tesis de doctorado, al decir que nos gustaría ocuparnos con el problema de la interpretación del impulso crítico de *Minima Moralia* en su elaboración del aforismo: este movimiento de condensación y explosión del texto hacia su propia muerte constituye una parte central de ese impulso crítico.

Al mismo tiempo que los aforismos de Adorno se localizan en su propio tiempo, sin avergonzarse de su determinación social e histórica, nos parece que ganan renovada fuerza en el mundo contemporáneo, aún más que otros textos del pensador alemán, justamente por su forma. Más de 70 años tras su publicación, con fenómenos como las redes sociales y el trabajo desde casa, la fragmentación de la experiencia parece tornarse más y más densa. Futuras investigaciones de la obra, por ello, podrían ocuparse no solo de sus antecedentes —con Hegel y Nietzsche, por ejemplo— y con su momento histórico específico —con la experiencia del fascismo y del exilio, por ejemplo—, sino también con su actualización histórica en nuestro momento histórico.

Llamamos esta parte final de este texto de “*Zum Ende*”, y no “Conclusión”, porque queremos subrayar nuestra consciencia de que *Minima Moralia*, así como el aforismo, se pueden leer desde innumerables perspectivas diferentes que las que desarrollamos más matizadamente aquí —algunas de las que indicamos a lo largo de este texto como posibilidades de investigación futura. Esta tesis de doctorado termina aquí, pero sin la pretensión, en esta última parte, de presentar una conclusión de un argumento que determinaría, de cierta manera, la completud del trabajo del pensamiento y acabaría con el esfuerzo del concepto. Por el contrario, creemos que el logro de nuestro trabajo puede considerarse desde la perspectiva del esfuerzo por actualizar el impulso crítico de Adorno de objetivar en un lenguaje crítico y, dentro de lo posible, alguna felicidad en una sociedad que tiende más y más a un hablar enmudecido y entristecido.

Bibliografía

- Bibliografía Primaria

- Obra completa:

ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997

Detallo a continuación los distintos tomos y su número correspondiente:

Band 1: *Philosophische Frühschriften*

Band 2: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*

Band 3: *Dialektik der Aufklärung*

Band 4: *Minima Moralia*

Band 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*

Band 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*

Band 7: *Ästhetische Theorie*

Band 8: *Soziologische Schriften I*

Band 9: *Soziologische Schriften II*

Band 10: *Kulturkritik und Gesellschaft*

Band 11: *Noten zur Literatur*

Band 12: *Philosophie der neuen Musik*

Band 13: *Die musikalischen Monographien*

Band 14: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie.*

Band 15: *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor*

Band 16: *Musikalische Schriften I-III*

Band 17: *Musikalische Schriften IV*

Band 18: *Musikalische Schriften V*

Band 19: *Musikalische Schriften VI*

Band 20: *Vermischte Schriften*

- Otros textos:

ADORNO, Theodor W. (2015), *Probleme der Moral Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

ADORNO, Theodor W. (1974), *Stars down to Earth* in *Telos*, Candor (NY), Telos Publishing Press.

- Traducciones:

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max (1998), *Dialéctica de la Ilustración* (trad. Juan José Sanchez), Madrid, Editorial Trotta.

ADORNO, Theodor W. (2010), *Escritos Filosóficos Tempranos* (trad. Vicente Gómez), Madrid, Akal.

ADORNO, Theodor W. (2004), *Minima Moralia* (trad. Joaquín Chamorro Mielke), Madrid, Akal.

ADORNO, Theodor W. (2005), *Minima Moralia*, (trans. E. F. N. Jephcott), New York, Verso.

ADORNO, Theodor W. (2008), *Minima Moralia* (trad. Gabriel Cohn), Rio de Janeiro, Beco do Azougue.

ADORNO, Theodor W. (2015), *Minima Moralia* (trad. Renato Solmi), Torino, Einaudi Editore.

ADORNO, Theodor W. (2003), *Notas sobre Literatura* (trad. Alfredo Brotons Muñoz), Madrid, Akal.

ADORNO, Theodor W. (2004), *Teoría Estética* (trad. Jorge Navarro Pérez), Madrid, Akal.

- Bibliografía Secundaria

ALVES JÚNIOR, D. G. (2012), “*Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”? Reflexões a partir de Minima Moralia?*” en *Princípios – Revista de Filosofia*, v. 19, n. 32, p. 369 – 392, Natal.

- ÁNGEL-LARA, MARCO AURELIO (2013), “Some Aphoristic Reading Effects: The Experience of an Apparent Disproportion between Textual Size and Meaning” en *Pensamiento y Cultura*, vol. 16, núm. 2, Cundinamarca, Universidad de La Sabana.
- BARTHES, Roland (1972), *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Éditions du Seuil.
- BARTHES, Roland (1977), *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil.
- BEISER, Frederick (2005), *Hegel*, London, Routledge.
- BENÉITEZ, Rosa (2016), “Poesía y disenso: un acercamiento a partir de la estética de Th. W. Adorno” en *Revista Letral*, Universidad de Granada.
- BENJAMIN, Walter (1991), *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- BERNSTEIN, J. M. (2001), *Adorno — Disenchantment and Ethics*, New York, Cambridge University Press.
- BERNARD, Andreas, e RAULFF, Ulrich (ed.) (2003), *Minima Moralia neu gelesen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- CABOT, Mateu (1999), “La idea adorniana de ‘dominio de la naturaleza’ y su repercusión en la estética”, *Taula, Quaderns de pensament*, Nr. 31-32, pp. 33-48.
- DERRIDA, Jacques (1986), “L’aphorisme à contretemps”, en *Psyché – Inventions de l’autre*, Paris, Galilée.
- DJASSEMY, Irina (2002), *Der 'Produktivgehalt kritischer Zerstörerarbeit'. Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- DUNCAN, Russell (2010), “Social hierarchy and the reduction of experience in Adorno’s critical theory” en *Journal of Power*, pp. 111-126.
- ECO, Umberto (2004), “Note sull’aforisma. Statuto aletico e poetico del detto breve” en *Teoria e storia dell’aforisma* (Ed. Gino Ruozzi), pp.152-166, Milano, Mondadori Editori.
- ECO, Umberto (2008), “Wilde. Paradosso e aforisma” en *Sulla Letteratura*, pp. 70-90, Milano, Bompiani.
- EKEL, Winfried (2019), “Fragmentation of Text, Fragmentation of Time: Evental Aesthetics in Friedrich Schlegel and Roland Barthes” in *Evental Aesthetics*, pp.7-38.

ELDRIDGE, Richard (2020), “*Adorno as a Modernist Writer*” en Peter E. Gordon, Espen Hammer & Max Pensky (ed.) *A Companion to Adorno*, pp. 383–395, Hoboken, USA.

ESCUELA, Chaxiraxi (2021), “Las antinomias de la moral en el mundo administrado según Theodor W. Adorno” en *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*, V. 13, pp. 340-358.

FINLAYSON, James Gordon (2002), “*Adorno On The Ethical and The Ineffable*” in: *European Journal of Philosophy*, v.10:1, pp. 1-25, Hoboken, Wiley- Blackwell.

FOSTER, Roger (2007), “*Adorno and Heidegger on language and the inexpressible*” in *Continental Philosophy Review* 40 (2), pp.187-204, Berlin, Springer Science+Business Media.

FOUCAULT, Michel (2004), *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard.

FREUD, Sigmund, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag.

FREYENHAGEN, Fabian (2015), *Adorno's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

FREYENHAGEN, Fabian (2011), “*Adorno's Ethics Without the Ineffable*” in *Telos*, v. 155, p. 127-149, Candor (NY), Telos Publishing Press.

GAGNEBIN, Jeanne Marie (2006), *Lembrar, escrever, esquecer*, São Paulo, Editora 34.

HEBEALE, Renée (ed.) (2006), *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

GARCÍA DÜTTMAN, Alexander (2004), *So ist es – Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

GILCHRIST, Kylie, (2021), “*We cannot say what the human is: the problem of anthropology in Adorno's philosophy of art*” en *New German Critique*, Durham, Duke University Press.

GÓMEZ, Vicente (1996), “¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, V.30, pp. 219-238, Universidad Complutense de Madrid.

GÓMEZ, Vicente (1998), *El pensamiento estético de Adorno*, Madrid, Ediciones Cátedra.

GRONDIN, Jean (1987), “*L'éthique d'Adorno*”, *Les Études Philosophiques*, n. 4, Paris, Presses Universitaires de France.

- HAUSTEEN, Hans Marius (2010), “*Adornos philosophische Rhetorik oder ‘wie zu lesen sei’*” en *Zeitschrift für kritische Theorie*, Lüneburg, Universität Lüneburg.
- HEGEL, G. W. F. (1989), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HERVÁS MUÑOZ, M. (2016). “El tiempo en Th. W. Adorno: la influencia de la teoría musical en la construcción de la dialéctica negativa” en *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 7(7), pp. 222–247.
- HOFFMANN, Heinrich (2017), *Der Struwwelpeter*, Köln, Schwager & Steinlein Verlag.
- HUHN, Thomas (2004), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUI, Andrew (2019), “*Aphorism*” en *New Literary History*, V. 50, n. 3, p. 417- 421, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JAEGGI, Rahel (2005), “*Kein Einzelner vermag etwas dagegen*” en *Dialektik der Freiheit – Frankfurter Adorno Konferenz 2003*, Honneth, Axel (ed.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- JARVIS, Simon (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, Oxford, Polity Press.
- KANT, Immanuel (1919) *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Fischer Verlag.
- KILOH, Kath (2020), “*Adorno’s Materialist Ethic of Love*” in *A Companion to Adorno* (ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, and Max Pensky), Hoboken, John Wiley and Sons.
- KIRCHHOFF, Christine; SCHMIEDER, Falko (2014) (Hg.), *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- KRAUS, Karl (1909), *Sprüche und Widersprüche*, München, Albert Langen.
- KREMMER, Detlef (2007), “*Skeptische Fragmente. Über den Zusammenhang von Skepsis und Fragment in der Spätaufklärung*” in *Kleine Prosa* (ed. Thomas Althaus, Wolfgang Bunzel, Dirk Götsche), pp. 45-54, Berlin, De Gruyter.
- KRÜGER, Heinz (1988), *Über den Aphorismus als philosophische Form*, München, Edition Text + Kritik.
- LA ROCHEFOUCAULD, François de (1976), *Réflexions ou sentences y maximes*, Paris, Gallimard.
- LEAR, Jonathan (2005), *Freud*, Oxon, Routledge.

- LONG, Maebh (2020), “*Aphorisms and Archipelagos: Relationality in Modernist Studies*” in *Aphoristic Modernity - 1880 to the Present* (ed. Kostas Boyiopoulos / Michael Shallcross), pp. 190-205, Leiden, Brill Publishers.
- MAISO, Jordi (2009), “Escritura y composición textual en Adorno” en *Azafea* 11, p. 73 – 96, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- MAISO, Jordi. (2016). “La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis” en *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 5(5), pp. 132-150.
- MARIE RIMKE, Heidi (2000), “*Governing Citizens through self-help literature*” in *Cultural Studies*, 14:1, pp. 61-78, London, Taylor and Francis.
- MENGALDO, Elisabetta (2023), “‘*Mikrologischer Blick*’ und *emphatische Versenkung ins Detail*” in *Unversöhnlichkeiten - Einübungen in Adornos Minima Moralia* (ed. Pierre Buhlmann / Tobias Nikolaus Klass / Philipp Nolz), pp.123-144, Wien, Verlag Turia + Kant.
- MENGALDO, Elisabetta (2010), “*Zitate und Bilder – Zum Verhältnis von Titel und Text in Th. W. Adornos Minima Moralia*” in *Jarhbuch der deutschen Schillergesellschaft* 54, pp. 458-473, Göttingen, Wallstein Verlag.
- MORSON, Gary Saul (2003), “*The Aphorism: Fragments from the Breakdown of Reason*” en *New Literary History*, V. 34, n.3, p. 409–429, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- MORSON, Gary Saul (2012), *The Long and the Short of It - From Aphorism to Novel*, Stanford, Stanford University Press.
- NEALON, Jeffrey T. (2000), “*Maxima Immoralia? Speed and Slowness in Adorno’s Minima Moralia*” in *Theory and Event*, V.4, Baltimore, John Hopkins University Press.
- NEUMANN, Gerhard Hg. (1976), *Der Aphorismus – Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NIETZSCHE, Friedrich (2013), *Die fröhliche Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meiner.
- NORBERG, JAKOB (2011), “*Adorno’s Advice: Minima Moralia and the Critique of Liberalism*” em *PMLA*, v. 126, n. 2, New York, PMLA.
- O’CONNOR, Brian (2012), *Adorno*, London, Routledge.
- Overduin, N. (2020). “*The Final Sentence of Section #151 in Adorno’s Minima Moralia*” en *Secularism and Nonreligion*, pp. 1–8, London.

- RICHTER, Gerhard (2006), “*Aesthetic Theory and Nonpropositional Truth Content in Adorno*” in *New German Critique*, pp. 119-135, Durham, Duke University Press.
- ROBINSON, Peter (2020), “*Aphoristic Gaps and Theories of the Image*” in *Aphoristic Modernity – 1880 to the Present* (ed. Kostas Boyiopoulos, Michael Shallcross), pp. 21-36, Leiden, Brill Publishers.
- ROSE, Gillian (2014), *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Verso.
- RUIZ, Antonio Notario (2020), “Au piano avec Adorno” en en *Laocoonte*, Sevilla, Seyla.
- RUSH, FRED (2004), *Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAFATLE, Vladimir (2011), “*Paranóia como catástrofe social: o problema da gênese de categorias clínicas*” em *Trans/Form/Ação* 34 pp. 215-236, Marília, Unesp.
- SAFATLE, Vladimir (2017), “*Freud em Frankfurt: A função da psicanálise no pensamento de Theodor Adorno*” en *Coleção Grandes Psicanalistas – Por que Freud hoje?*, São Paulo, Editora Zagodoni.
- SCHNEBEL, Dieter (1969), “*Komposition von Sprache*” in *Sprache, Dichtung, Musik* (ed. Jakob Knaus), pp.107-115, Berlin, de Gruyter Verlag.
- SCHWARZ, Roberto (2007), *Ao Vencedor as batatas*, São Paulo, Editora 34.
- SEVILLA, Sergio, (2020), “Imagen dialéctica: el lenguaje del arte” en *Laocoonte*, Sevilla, Seyla.
- SEVILLA, Sergio (2023), “El lenguaje en la teoría crítica” en *Thémata – Revista de Filosofía*, 68, pp. 425-445, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- SNIDER, Alvin (1988), “*Francis Bacon and the authority of aphorism*” en *Prose Studies: History, Theory, Criticism*, 11:2, pp.60-71, Oxfordshire, Taylor and Francis.
- SPICKER, Friedemann (1994), *Der Aphorismus*, Berlin, de Gruyter.
- SPICKER, Friedemann (2007), “*Mystik und Aphorismus*” in *Kleine Prosa* (ed. Thomas Althaus, Wolfgang Bunzel, Dirk Göttsche), pp. 315-328, Berlin, De Gruyter.
- TÜRCKE, Christoph (2016), “*Nietzsches amor fati. Eine Subversion*” en *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, München, de Gruyter.
- VAN DER BRINK, Bert, “*Damaged Life: Power and Recognition in Adorno’s Ethics*” en *Recognition and Power*, Cambridge, Cambridge University Press.

- VÁZQUEZ-ARROYO, Antonio (2009), “*Minima Humana: Adorno, Exile and the Dialectic*” en *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, pp. 105-125, Candor (NY), Telos Publishing Press.
- VIDAL, Vanessa (2004), “*Zweideutigkeit der Aufklärung: Nietzsche und Adorno*” en Renate Reschke (Hg.) *Nietzsche - Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlin, Akademie Verlag.
- VIDAL, Vanessa (2006), “*Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno*” en Renate Reschke/ Volker Gerhardt (Hg.) *Friedrich Nietzsche - Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment*, Berlin, Akademie Verlag.
- VIDAL, Vanessa (2021), *Esto no tiene sentido: la interpretación materialista del arte*, València, Universitat de València.
- VILAR, Gerard (2018), “Arte y negatividad: releendo a Adorno” en *ArtCultura*, Uberlândia.
- WEISSENBERGER, Klaus (2000), “*La Exilaphoristik: la ricerca di un senso dinanzi all'assurdo*” en *Configurazioni dell'apforisma V. I*, Bologna, CLUEB.
- WHITE, Richard (2022), “*Thinking about Thinking in Adorno's Minima Moralia*”, *The European Legacy*, pp. 160-175, London, Routledge.
- WILLIAMS, Bernard (2006), *Ethics and the limits of philosophy*, London, Routledge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1999), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell Publishers.
- ZAFRA, Juan Varo (2010), “El aforismo, género y concepto” en *Revue Romane* 45:2, p. 296-315, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- ZAMORA, J. A. (2022). “Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones "desde" la vida dañada” en *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 13, pp. 419-447.
- ZITTEL, Claus (2023), “La teoría de la novela de Theodor W. Adorno” en *Thémata: Revista de filosofía*, N° 68, 2023, págs. 375-407